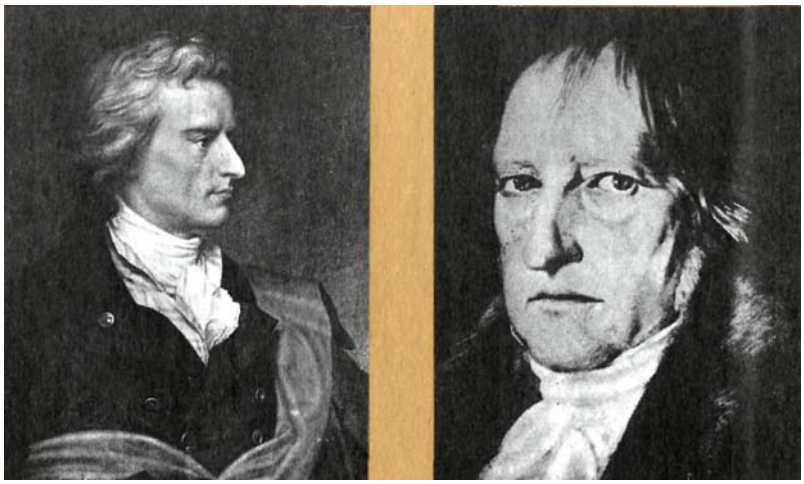
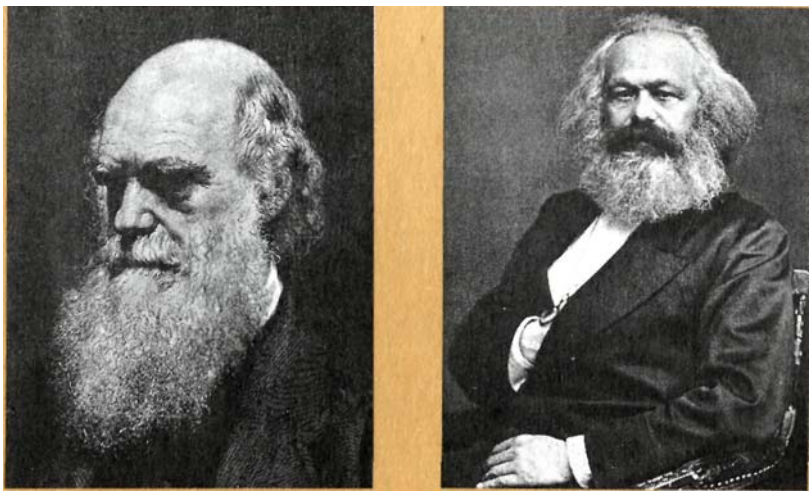
Электронная версия книги: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru ||
yanko_slava@yahoo.com || http://yanko.lib.ru || Icq# 75088656 || Библиотека: http://yanko.lib.ru/gum.html ||
Номера страниц - вверху
update 01.04.07

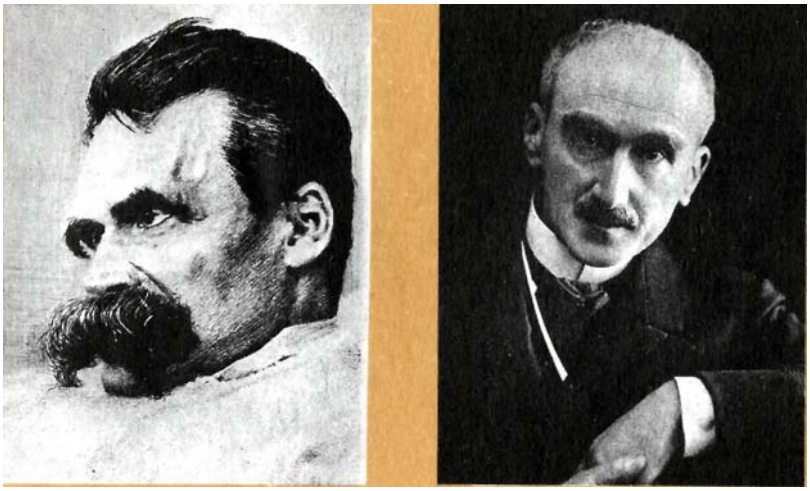


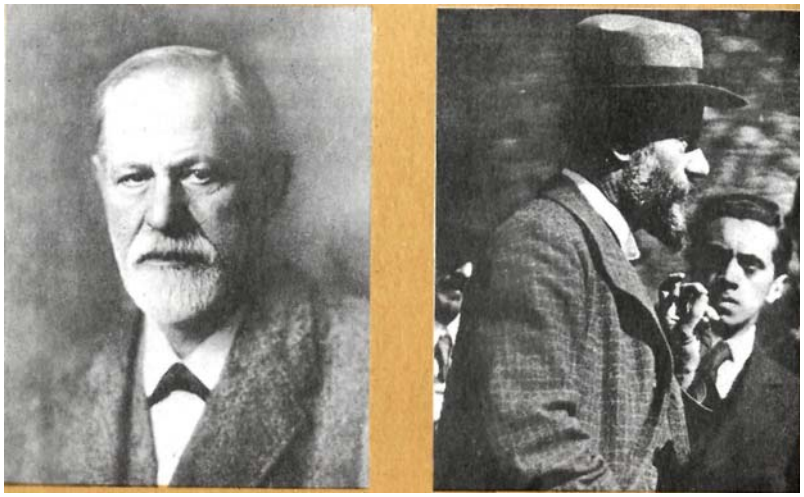


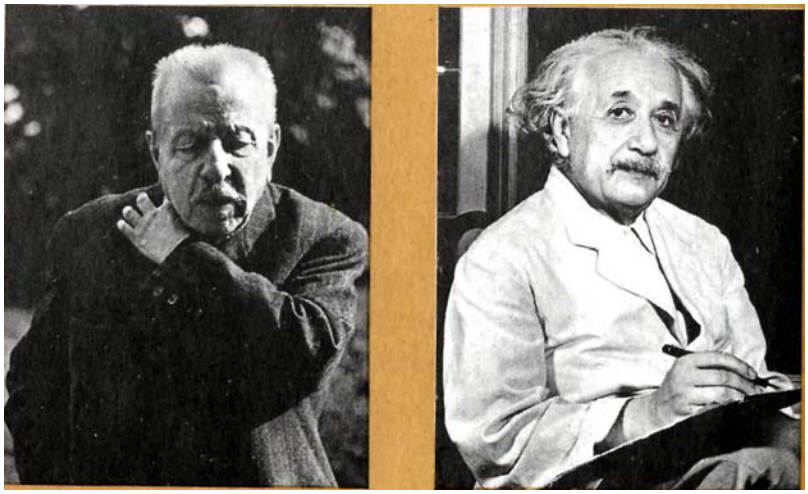




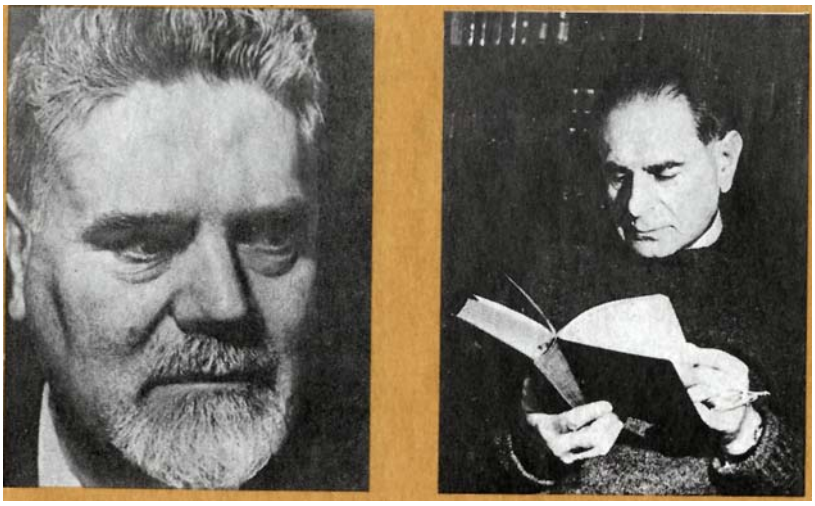












УДК 14
ББК 87.3.-4 Ит
АР.31

Охраняется Законом об авторском праве.
Воспроизведение всей книги или любой ее части будет преследоваться по закону.

G. Reale — D. Antiseri, Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi © Copyright by Editrice LA SCUOLA, Brescia (ITALIA) 1983-1994 D. Antiseri — G. Reale, Storia della filosofia © Copyright by Editrice LA SCUOLA, Brescia (ITALIA) 1997
АР.31
Дж. Реале и Д. Антисери
Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4) / В переводе с итальянского и под редакцией С. А. Мальцевой — Издательство «Пневма», С-Петербург, 2003, 880 с, ил.
ISBN 5-901151-06-2

Издание «Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней» является переводом заключительной книги данной серии. Итальянскими авторами подытожены результаты исследований европейских историков философии. Книга имеет контрольно-обучающий характер, включает в себя материалы справочного характера, биографии, хронологическую таблицу, именной указатель. Предназначается для студентов, аспирантов, преподавателей вузов и лицеев, а также для всех, самостоятельно изучающих историю развития научных и философских идей.

© С. А. Мальцева
© Издательство «Пневма»

Электронное оглавление

Электронное оглавление 6
Список иллюстраций и таблиц 19
Книга 4. Оглавление 20
От редакции 31
От переводчика 32
Предисловие 33
ЧАСТЬ 1. РОМАНТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕАЛИЗМА 35
Иоганн Вольфганг Гёте (1749—1832) 36
Глава 1. Романтизм и преодоление просветительства 36
1. ДВИЖЕНИЕ РОМАНТИЗМА И ЕГО ПРЕДСТАВИТЕЛИ 36
1.1. Первая ласточка романтизма: «Буря и натиск» 36
1.2. От классицизма к романтизму 37
1.3. Неоднозначность феномена романтизма и его основные характеристики 37
Фридрих Шлегель (1772—1829) 39
2. ОСНОВАТЕЛИ РОМАНТИЗМА: БРАТЬЯ ШЛЕГЕЛИ, НОВАЛИС, ШЛЕЙЕРМАХЕР И ГЁЛЬДЕРЛИН 39
2.1. Образование кружка романтиков, журнал «Атеней» и распространение романтизма 39
2.2. Фридрих Шлегель, понятие иронии и трактовка искусства как высшей формы духа 40
2.3. Новалис: от магического идеализма к христианству как универсальной религии 40
Фридрих фон Гарденберг (Новалис) (1772—1801) 41
2.4. Шлейермахер: романтическая интерпретация религии, новый взгляд на Платона и герменевтика 41
Фридрих Даниил Эрнст Шлейермахер (1768—1834) 42
2.5. Гёльдерлин и обожествление природы 43
Фридрих Гёльдерлин (1770—1843) 44
Фридрих Шиллер (1759—1805) 45
3. ПОЗИЦИЯ ШИЛЛЕРА И ГЁТЕ 45
3.1. Шиллер: понятие «прекрасной души» и эстетическое воспитание 45
3.2. Гёте и его отношение к романтизму 46
4. ДРУГИЕ МЫСЛИТЕЛИ ЭПОХИ РАСПАДА «ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО РАЗУМА» 47
4.1. Гаман: религиозный протест против просвещенного разума 47
4.2. Якоби: полемика вокруг Спинозы и переоценка веры 47
Фридрих Генрих Якоби (1743—1819) 48
4.3. Гердер: антипросветительская концепция языка и истории 48
4.4. Гумбольдт, идеал человечества и лингвистика 49
5. СПОРЫ О КАНТИАНСКИХ АПОРИЯХ И ПРЕЛЮДИЯ К ИДЕАЛИЗМУ (РЕЙНГОЛЬД, ШУЛЬЦЕ, МАЙМОН И БЕК) 49
Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) 51
Глава 2. Обоснование идеализма: Фихте и Шеллинг 51
1. ФИХТЕ И ЭТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ 51
1.1. Жизненный путь и сочинения 51
1.2. Фихтеанский идеализм как изложение «основания» кантианского критицизма 52
1.3. «Наукоучение» и структура фихтеанского идеализма 53
1.3.1. Первый принцип: Я полагает самое себя 53
1.3.2. Второй принцип фихтеанского идеализма: Я противополагает себе не-Я 53
1.3.3. Третий принцип фихтеанского идеализма: взаимное ограничение и противопоставление Я ограниченного и ограниченного не-Я 53
1.3.4. Идеалистическое объяснение познавательной деятельности 54
1.3.5. Идеалистическое объяснение морали 54
1.4. Мораль, право и государство 54
1.5. Вторая фаза фихтеанства (1800—1814) 55
1.6. Заключение: Фихте и романтики 56
2. ШЕЛЛИНГ И РОМАНТИЧЕСКИЕ СТРАДАНИЯ ИДЕАЛИЗМА 56
2.1. Жизненный путь, эволюция и сочинения Шеллинга 56
Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854) 58
2.2. Фихтеанские начала у Шеллинга и новые ферменты (1795—1796) 58
2.3. Философия природы Шеллинга (1797—1799) 59
2.4. Идеализм трансцендентальный и идеализм эстетический (1800) 59
2.5. Философия тождества (1801—1804) 61
2.6. Теософия и философия свободы (1804-1811) 62
2.7. «Позитивная философия», или Философия мифологии и Откровения (с 1815 г.) 62
2.8. Заключение 63
ЧАСТЬ 2. АБСОЛЮТИЗАЦИЯ ИДЕАЛИЗМА У ГЕГЕЛЯ 64
Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) 64
Глава 3. Гегелевская абсолютизация идеализма 64
1. ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И ГЕНЕЗИС МЫСЛИ ГЕГЕЛЯ 64
1.1. Жизненный путь 64
1.2. Сочинения Гегеля 65

1.3. Теологические сочинения раннего периода и генезис гегелевской мысли 66
2. ОСНОВЫ ГЕГЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ 67
2.1. Необходимость предварительного определения первооснов философии Гегеля 67
2.2. Действительность как Дух: предварительное определение гегелевского понятия Духа 67
2.3. Диалектика как высший закон реального и как способ развертывания философской мысли 69
2.4. Пространство «спекулятивного», значение «Aufheben» и «спекулятивное» утверждение 70
3. «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» 72
3.1. Значение и направленность «Феноменологии духа» 72
3.2. Схематика и «фигуры» «Феноменологии» 73
3.2.1. Этапы феноменологического пути 73
3.2.2. Сознание (чувственная достоверность, восприятие и рассудок) 73
3.2.3. Самосознание (диалектика господина —раба, стоицизма — скептицизма и несчастного сознания) 73
3.2.4. *Разум* 75
3.2.5. *Дух* 76
3.2.6. Религия и абсолютное Знание 76
3.3. Поливалентная природа и двусмысленность «Феноменологии духа» 76
4. ЛОГИКА 77
4.1. Новая концепция логики 77
4.2. Логика бытия 77
ЛОГИКА И ВСЕОБЩНОСТЬ ЕЕ КАТЕГОРИЙ 79
4.3. Логика сущности 80
4.4. Логика понятия 80
5. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ 81
5.1. Природа, ее место и значение в гегелевской системе 81
ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ И ЕЕ КАТЕГОРИИ 82
5.2. Преодоление возрожденческого и романтического взгляда на Природу 82
5.3. Ступени и диалектические моменты философии Природы 83
6. ФИЛОСОФИЯ ДУХА 83
6.1. Дух и три его момента 83
6.2. Субъективный Дух 83
ФИЛОСОФИЯ ДУХА И ЕГО СТРУКТУРА 84
6.3. Объективный Дух 84
6.3.1. Гегелевская концепция объективного Духа 84
6.3.2. Три момента объективного Духа и смысл истории 85
6.3.3. Природа государства и истории и философия истории 85
6.4. Абсолютный Дух: искусство, религия и философия 86
7. НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ 87
ЧАСТЬ 3. ОТ ГЕГЕЛЬЯНСТВА К МАРКСИЗМУ. *ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МАРКСИЗМА* **88**
Карл Маркс (1818—1883) 88
Глава 4. Правое и левое гегельянство **88**
1. ПРАВОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО 88
Людвиг Фейербах (1804—1872) 89
2. ЛЕВОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО 89
2.1. Давид Ф. Штраус: человечество как единство конечного и бесконечного 89
3. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И СВЕДЕНИЕ ТЕОЛОГИИ К АНТРОПОЛОГИИ 90
3.1. От Бога к человеку 90
3.2. Теология — это антропология 90
Клод Анри Сен-Симон (1760—1825) 91
4. УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ 92
4.1. Сен-Симон: наука и техника как основа нового общества 92
4.2. Пьер Жозеф Прудон 93
5. КАРЛ МАРКС 93
5.1. Жизнь и творчество 93
5.2. Маркс как критик Гегеля 94
5.3. Маркс как критик левогегельянства 94
5.4. Маркс как критик экономистов-классиков 94
5.5. Маркс как критик утопического социализма 95
5.6. Маркс как критик Прудона 95
5.7. Маркс и критика религии 95
5.8. Отчуждение труда 96
5.9. Исторический материализм 96
5.10. Классовая борьба и «Капитал» 97
6. ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС И ДИАМАТ 98
7. ОТКРЫТЫЕ ПРОБЛЕМЫ 98
ЧАСТЬ 4. ВЕЛИКИЕ НИСПРОВЕРГАТЕЛИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ: *ГЕРБАРТ, ТРЕНДЕЛЕНБУРГ, ШОПЕНГАУЭР, КЬЕРКЕГОР* **100**
Иоганн Фридрих Гербарт (1776—1841) 100
Глава 5. Великие ниспровергатели гегелевской системы **100**
1. РЕАЛИЗМ ИОГАННА ФРИДРИХА ГЕРБАРТА 100

1.1. Задача философии 100
1.2. Бытие едино, но путей познания бытия множество 101
1.3. Душа и Бог 101
1.4. Эстетика и педагогика 102
2. ПСИХОЛОГИСТИЧЕСКАЯ РЕАКЦИЯ НА ИДЕАЛИЗМ: ЯКОБ ФРИЗ 102
3. АДОЛЬФ ТРЕНДЕЛЕНБУРГ, КРИТИК ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ 102
4. АРТУР ШОПЕНГАУЭР: МИР КАК ВОЛЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ 103
4.1. Против Гегеля, «убийцы истины» 103
4.2. В защиту «невыгодной истины» 103
Артур Шопенгауэр (1788—1860) 104
4.3. «Мир — это мое представление» 104
4.4. Категория каузальности 105
4.5. Мир как воля 105
4.6. Жизнь между страданием и скукой 106
4.7. Освобождение через искусство 107
4.8. Аскеза и раскрепощение 107
5. СЁРЕН КЬЕРКЕГОР: ИНДИВИД КАК «ПРИЧИНА ХРИСТИАНСТВА» 108
5.1. Жизнь «того, кто не играл в христианство» 108
Сёрен Кьеркегор (1813—1855) 109
5.2. Кьеркегор как «христианский поэт» 109
5.3. «Смехотворное обоснование» гегелевской системы 110
5.4. «Единичный» перед Богом 110
5.5. Принцип христианства 111
5.6. Возможность, страх и отчаяние 111
5.7. Кьеркегор: наука и сциентизм 112
5.8. Кьеркегор и «научная теология» 112
ЧАСТЬ 5. ИТАЛЬЯНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ РИСОРДЖИМЕНТО 114
Глава 6. Итальянская философия эпохи Рисорджименто 114
1. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ 114
2. «ГРАЖДАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»: ДЖАН ДОМЕНИКО РОМАНЬОЗИ 114
Карло Каттанео (1801—1869) 115
3. КАРЛО КАТТАНЕО: ФИЛОСОФИЯ КАК НАУКА «АССОЦИИРОВАННЫХ УМОВ» И ПОЛИТИКА ФЕДЕРАЛИЗМА 116
3.1. Карло Каттанео: философия как «милиция» 116
3.2. Философия как «наука ассоциированных умов» 116
3.3. Теория и политика федерализма 116
Джузеппе Феррари (1811-1876) 117
4. ДЖУЗЕППЕ ФЕРРАРИ И «ФИЛОСОФИЯ РЕВОЛЮЦИИ» 117
5. ПАСКУАЛЕ ГАЛЛУППИ И «ФИЛОСОФИЯ ОПЫТА» 118
5.1. Реальность Я и существование внешнего мира 118
Антонио Розмини (1797—1855) 119
6. АНТОНИО РОЗМИНИ И ФИЛОСОФИЯ ИДЕАЛЬНОГО БЫТИЯ 119
6.1. Жизнь и сочинения 119
6.2. Критика эмпиристского сенсуализма и кантианского априоризма 120
6.3. Идея бытия 120
6.4. «Фундаментальное телесное чувство» и «реальность внешнего мира» 120
6.5. Личность, свобода и собственность 121
6.6. Государство, церковь и принцип моральности 121
Винченцо Джоберти (1801—1852) 122
7. ВИНЧЕНЦО ДЖОБЕРТИ И ФИЛОСОФИЯ «РЕАЛЬНОГО БЫТИЯ» 122
7.1. Жизнь и сочинения 122
7.2. Против психологизма в современной философии 122
7.3. «Идеальная формула» 123
7.4. «Моральное и гражданское превосходство итальянцев» 123
ЧАСТЬ 6. ПОЗИТИВИЗМ 125
Огюст Конт (1798-1857) 125
Глава 7. Позитивизм 125
1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА 125
2. ОГЮСТ КОНТ И ПОЗИТИВИЗМ ВО ФРАНЦИИ 126
2.1. Закон трех стадий 126
2.2. Учение о науке 127
2.3. Социология как социальная физика 128
2.4. Классификация наук 128
2.5. Религия человечества 128
2.6. «Обоснования» Конта 129
3. ДЖОН СТЮАРТ МИЛЛЬ И АНГЛИЙСКИЙ УТИЛИТАРИСТСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ 129
3.1. Мальтузианские проблемы 129
3.2. Классическая политэкономия: Адам Смит и Давид Рикардо 129
3.3. Роберт Оуэн: от утилитаризма к утопическому социализму 130
3.4. Утилитаризм Иеремии Бентама 130

3.5. Джон Стюарт Милль: кризис двадцатилетнего философа ... 131
Джон Стюарт Милль (1806—1873) ... 132
3.6. Критика теории силлогизма ... 132
3.7. Принцип индукции: единообразие природы ... 133
3.8. Науки о морали, экономика и политика ... 133
3.9. Защита свободы индивида ... 134
4. ЭВОЛЮЦИОНИСТСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ ГЕРБЕРТА СПЕНСЕРА ... 135
4.1. Религия и наука «коррелятивны» „ ... 135
4.2. Эволюция вселенной: от гомогенного к гетерогенному ... 135
4.3. Биология, этика и общество ... 136
5. ПОЗИТИВИЗМ В ИТАЛИИ ... 137
5.1. Общие положения ... 137
5.2. Чезаре Ломброзо и социология преступления ... 137
5.3. Медик-позитивист Сальваторе Томмази ... 138
5.4. Аугусто Мурри: научный метод и логика диагноза ... 138
5.5. Паскуале Виллари и позитивистская историография ... 138
5.6. Аристид Габелли и обновление педагогики ... 139
5.7. Роберто Ардиго: от сакральности религии к сакрализации факта ... 139
Роберто Ардиго (1828—1920) ... 140
5.8. Непознанное не есть непознаваемое. Эволюция от неразличимого к различному ... 140
5.9. Мораль и общество ... 141
ЧАСТЬ 7. РАЗВИТИЕ НАУКИ В XIX ВЕКЕ. *ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ И КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ* ... **142**
Чарльз Дарвин (1809—1882) ... 142
Глава 8. Развитие науки в XIX веке ... **142**
1. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ... 142
1.1. Когда наука приобретает философский смысл ... 143
1.2. Наука и общество в XIX веке ... 143
2. ПРОЦЕСС РИГОРИЗАЦИИ МАТЕМАТИКИ ... 143
3. ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ НЕЕВКЛИДОВОЙ ГЕОМЕТРИИ ... 144
4. СУДЬБА ЭВОЛЮЦИОННОЙ ТЕОРИИ ... 145
4.1. Споры об эволюции во Франции: Ламарк, Кювье и Сент-Илер ... 145
4.2. «Происхождение видов» Дарвина ... 146
4.3. Происхождение человека ... 147
4.4. Споры вокруг «Происхождения видов» и проблема социального дарвинизма ... 147
4.5. Томас Гексли и дарвинизм в Англии ... 147
5. ЛИНГВИСТИКА: ВИЛЬГЕЛЬМ ФОН ГУМБОЛЬДТ И ФРАНЦ БОПП. ЗАКОН ГРИММА И МЛАДОГРАММАТИКИ ... 148
6. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ ... 149
6.1. Основной психофизический закон Вебера—Фехнера ... 149
6.2. Вундт и Лейпцигская лаборатория экспериментальной психологии ... 150
7. У ИСТОКОВ НАУЧНОЙ СОЦИОЛОГИИ ... 150
7.1. Эмиль Дюркгейм и правила социологического метода ... 150
7.2. Суицид и аномия ... 151
Рихард Авенариус (1843—1896) ... 152
Глава 9. Эмпириокритицизм Рихарда Авенариуса и Эрнста Маха ... **152**
1. РИХАРД АВЕНАРИУС И КРИТИКА «ЧИСТОГО ОПЫТА» ... 152
1.1. Что такое «чистый опыт»? ... 152
1.2. Возвращение к «естественной концепции мира» ... 153
1.3. По ту сторону различия «физического» и «психического» ... 153
1.4. Вред «интроекции» ... 153
2. ЭРНСТ МАХ: ОСНОВА, СТРУКТУРА И РАЗВИТИЕ НАУКИ ... 154
2.1. Анализ ощущений ... 154
2.2. Научное познание как биологическое событие ... 154
Эрнст Мах (1838-1916) ... 155
2.3. Проблемы, гипотезы и отбор гипотез ... 155
2.4. Наука как экономия мышления ... 156
2.5. Критика ньютоновской механики ... 156
Анри Пуанкаре (1854—1912) ... 157
Глава 10. Конвенционализм Анри Пуанкаре и Пьера Дюгема ... **157**
1. УМЕРЕННЫЙ КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ АНРИ ПУАНКАРЕ ... 157
1.1. Пуанкаре: конвенция не есть произвол ... 157
1.2. Теория устанавливает факт: «Опыт — единственный источник истины» ... 158
1.3. Геометрические аксиомы как замаскированные дефиниции ... 158
2. ПЬЕР ДЮГЕМ И ПРИРОДА ФИЗИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ... 158
2.1. Дюгем: что такое физическая теория? ... 158
2.2. Холистский контроль и отрицание «критического эксперимента» ... 159
3. К ОЦЕНКЕ КОНВЕНЦИОНАЛИЗМА ... 159
ЧАСТЬ 8. ОТ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА -К ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА ... **160**
Фридрих Ницше (1844—1900) ... 160

Глава 11. Ницше. Верность земному и переоценка ценностей 160
1. НИЦШЕ КАК ИНТЕРПРЕТАТОР СОБСТВЕННОЙ СУДЬБЫ 160
2. БЫЛ ЛИ НИЦШЕ «ПРОРОКОМ НАЦИЗМА»? 161
3. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ 161
4. «ДИОНИСИЙСКОЕ» И «АПОЛЛОНОВСКОЕ» НАЧАЛА И «ПРОБЛЕМА СОКРАТА» 162
5. ТУПОСТЬ «ФАКТОВ». «НАСЫЩЕНИЕ ИСТОРИЕЙ» ОПАСНО 162
6. РАЗРЫВ С ШОПЕНГАУЭРОМ И ВАГНЕРОМ 163
7. ВОЗВЕЩЕНИЕ «СМЕРТИ БОГА» 163
8. АНТИХРИСТ, ИЛИ ХРИСТИАНСТВО КАК ПОРОК 163
9. ГЕНЕАЛОГИЯ МОРАЛИ 164
10. НИГИЛИЗМ, ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ И «AMOR FATI» 165
11. СВЕРХЧЕЛОВЕК - ЭТО СОЛЬ ЗЕМЛИ 165
Глава 12. Неокритицизм. Марбургская и баденская школы 166
1. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ 166
2. МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА 166
2.1. Герман Коген: критика как методология науки 166
2.2. Пауль Наторп: «Процесс и метод суть все» 167
3. ЭРНСТ КАССИРЕР И ФИЛОСОФИЯ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ 167
3.1. Субстанция и функция 167
3.2. Символические формы 167
4. БАДЕНСКАЯ ШКОЛА 168
4.1. Вильгельм Виндельбанд. Философия как теория ценностей 168
4.2. Генрих Риккерт: познавать — значит судить на основе истины как ценности 168
Глава 13. Немецкий историцизм 169
1. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ 169
2. ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ И «КРИТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗУМА» 170
2.1. К «критике исторического разума» 170
2.2. Обоснование наук о духе 171
2.3. Историчность человеческого мира 171
3. ВИЛЬГЕЛЬМ ВИНДЕЛЬБАНД: ОТЛИЧИЕ НАУК НОМОТЕТИЧЕСКИХ ОТ НАУК ИДЕОГРАФИЧЕСКИХ 172
4. ГЕНРИХ РИККЕРТ: ОТНОШЕНИЕ К ЦЕННОСТЯМ И АВТОНОМИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ 172
5. ГЕОРГ ЗИММЕЛЬ: ЦЕННОСТИ ИСТОРИКА И РЕЛЯТИВИЗМ ФАКТОВ 173
6. ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР И «ЗАКАТ ЕВРОПЫ» 173
7. ЭРНСТ ТРЁЛЬЧ И АБСОЛЮТНОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ 174
8. МЕЙНЕКЕ И ПОИСК ВЕЧНОГО В МГНОВЕНИИ 174
Макс Вебер (1864—1920) 175
Глава 14. Макс Вебер. Методология социально-исторических наук в «расколдованном» наукой мире 175
1. СОЧИНЕНИЯ ВЕБЕРА 175
2. «НАУКОУЧЕНИЕ»: ЦЕЛЬ И ПРЕДМЕТ ИСТОРИКО-СОЦИАЛЬНЫХ НАУК 176
3. ВОПРОС «СООТНЕСЕНИЯ С ЦЕННОСТЯМИ» 176
4. ТЕОРИЯ «ИДЕАЛЬНОГО ТИПА» 176
5. ОБЪЕКТИВНАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ И НЕРАВНОЦЕННОСТЬ ПРИЧИН ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ 177
6. СПОР ПО ПОВОДУ «ВОЗДЕРЖАНИЯ ОТ ОЦЕНКИ» 177
7. «ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА И ДУХ КАПИТАЛИЗМА» 178
8. ВЕБЕР И МАРКС 178
9. «РАСКОЛДОВАНИЕ МИРА» И ВЕРА КАК «ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ» ИНТЕЛЛЕКТА 179
Глава 15. Прагматизм 181
1. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ 181
2. ЛОГИЧЕСКИЙ ПРАГМАТИЗМ ЧАРЛЬЗА САНДЕРСА ПИРСА 182
2.1. Процедура фиксации верований 182
2.2. Дедукция, индукция, абдукция 182
2.3. Как сделать ясными наши идеи. Прагматическое правило 182
2.4. Семиотика 183
2.5. Фанероскопия 183
2.6. Космология: тихизм, синехизм, агапизм 183
3. РАДИКАЛЬНЫЙ ЭМПИРИЗМ УИЛЬЯМА ДЖЕМСА 184
3.1. Прагматизм — только метод 184
3.2. Истина идеи сводится к ее оперативной способности 184
3.3. Принципы психологии и разум как инструмент приспособления 184
3.4. Моральный вопрос: как упорядочить контрастные идеалы и сделать выбор между ними? 184
3.5. Многообразие религиозного опыта и плюралистический универсум 185
4. ИТАЛЬЯНСКИЙ ПРАГМАТИЗМ 185
Джон Дьюи (1859-1952) 186
Глава 16. Инструментализм Джона Дьюи 186
1. ОПЫТ НЕ СВОДИТСЯ НИ К СОЗНАНИЮ, НИ К ПОЗНАНИЮ 186
2. НЕУСТОЙЧИВОСТЬ И РИСКОВАННОСТЬ СУЩЕСТВОВАНИЯ 187
3. ТЕОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ 187
4. ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ И НАУЧНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ: ИДЕИ КАК ИНСТРУМЕНТЫ 187

5. ТЕОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ 188
6. ТЕОРИЯ ДЕМОКРАТИИ 188
Глава 17. Итальянский неоидеализм. Бенедетто Кроче и Джованни Джентиле 189
1. ИДЕАЛИЗМ В ИТАЛИИ ДО КРОЧЕ И ДЖЕНТИЛЕ 189
Бенедетто Кроче (1862—1952) 190
2. БЕНЕДЕТТО КРОЧЕ: НЕОИДЕАЛИЗМ КАК «АБСОЛЮТНЫЙ ИСТОРИЦИЗМ» 190
2.1. Жизненный путь и сочинения 190
2.2. «Что живо и что мертво в философии Гегеля», или Манифест нового спиритуализма 191
СХЕМА РАЗЛИЧИЙ 192
2.3. Эстетика Кроче и понятие искусства 192
2.4. Логика Кроче: понятия и псевдопонятия 194
2.5. Практическая активность, экономика и этика 195
2.6. История как мышление и как поступок 195
2.7. Заключение 195
3. ДЖОВАННИ ДЖЕНТИЛЕ: НЕОИДЕАЛИЗМ КАК АКТУАЛИЗМ 196
3.1. Жизнь и сочинения 196
3.2. Реформа гегелевской диалектики 196
Джованни Джентиле (1875—1944) 197
3.3. Основные положения актуализма 198
3.4. Природа актуализма Джентиле 199
3.5. Заключение 199
ЧАСТЬ 9. ВКЛАД ИСПАНИИ В ФИЛОСОФИЮ XIX ВЕКА 200
Мигель де Унамуно (1864—1936) 200
Глава 18. Мигель де Унамуно и трагическое чувство жизни 200
1. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ 200
2. СУЩНОСТЬ ИСПАНИИ 201
3. ПРОТИВ «ВЛАСТИ ДЖЕНТЛЬМЕНОВ РАЗУМА» 201
4. ЖИЗНЬ НЕ ПРИЕМЛЕТ ФОРМУЛ 201
5. УНАМУНО: «ИСПАНСКИЙ ПАСКАЛЬ» И «БРАТ КЬЕРКЕГОРА» 202
6. ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ТВОРЧЕСТВА УНАМУНО 202
Глава 19. Хосе Ортега-и-Гассет и философский диагноз западной культуры 202
1. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ 202
2. ИНДИВИД И ЕГО «ОБСТОЯТЕЛЬСТВА» 203
3. ПОКОЛЕНИЯ КУМУЛЯТИВНЫЕ, ПОЛЕМИЧЕСКИЕ И РЕШИТЕЛЬНЫЕ 203
4. КОГДА ИДЕИ СТАНОВЯТСЯ «ВЕРОВАНИЯМИ» 203
5. ПРИРОДА И РАЗВИТИЕ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ 204
6. «ЧЕЛОВЕК-МАССА» 204
ЧАСТЬ 10. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ, ГЕРМЕНЕВТИКА 205
Эдмунд Гуссерль (1859—1938) 206
Глава 20. Эдмунд Гуссерль и феноменологическое движение 206
1. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ 206
2. ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ 207
2.1. Полемика с психологизмом 207
2.2. Эйдетическая интуиция 208
2.3. Региональные онтологии и формальная онтология 208
2.4. Интенциональность сознания 209
2.5. Epoche, или феноменологическая редукция 209
2.6. Кризис европейских наук и «жизненный мир» 209
3. МАКС ШЕЛЕР 210
3.1. Против кантианского формализма 210
3.2. Иерархия материальных ценностей 210
3.3. Личность 211
3.4. Социология знания 211
4. НИКОЛАЙ ГАРТМАН 212
4.1. От неокритицизма к феноменологии 212
4.2. Обоснование онтологии 212
5. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ 213
5.1. Рудольф Отто и опыт «совершенно иного» 213
6. ЭДИТ ШТЕЙН: ЭМПАТИЯ И МИССИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ 213
Мартин Хайдеггер (1889—1976) 214
Глава 21. Мартин Хайдеггер: от феноменологии к экзистенциализму 214
1. ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ К ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМУ 214
2. ЗДЕСЬ-БЫТИЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА 215
3. БЫТИЕ-В-МИРЕ И БЫТИЕ-С-ДРУГИМИ 215
4. БЫТИЕ-К-СМЕРТИ, ЭКЗИСТЕНЦИЯ НЕПОДЛИННАЯ И ЭКЗИСТЕНЦИЯ ПОДЛИННАЯ 216
5. МУЖЕСТВО ПЕРЕД ЛИЦОМ СТРАХА 216
6. ВРЕМЯ 217
7. ЗАПАДНАЯ МЕТАФИЗИКА КАК ЗАБВЕНИЕ БЫТИЯ. ПОЭТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК КАК ЯЗЫК БЫТИЯ 217
8. ТЕХНИКА И ЗАПАДНЫЙ МИР 218

Глава 22. Экзистенциализм 218
1. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ 218
Карл Ясперс (1883-1969) 219
2. КАРЛ ЯСПЕРС И КРУШЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИИ 2.1. Наука и философия 220
2.2. Ориентация в мире и «объемлющее» (Umfassende) 220
2.3. Необъективируемость экзистенции 220
2.4. Крушение экзистенции и шифры трансценденции 221
2.5. Экзистенция и коммуникация 221
3. ХАННА АРЕНДТ: БЕСКОМПРОМИССНАЯ БОРЬБА ЗА ИНДИВИДУАЛЬНУЮ СВОБОДУ 222
3.1. Жизнь и сочинения 222
3.2. Антисемитизм, империализм и тоталитаризм 222
3.3. Поступок как преимущественно политическая активность 222
4. ЖАН-ПОЛЬ САРТР: ОТ АБСОЛЮТНОЙ И БЕСПОЛЕЗНОЙ СВОБОДЫ К СВОБОДЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ 223
4.1. Писать, чтобы понять себя 223
4.2. «Тошнота» перед простой данностью 223
4.3. «В-себе-бытие», «для-себя-бытие» и «ничто» 223
4.4. «Бытие-для-других» 224
4.5. Экзистенциализм — это гуманизм 224
4.6. Критика диалектического разума 225
5. МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ: МЕЖДУ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМОМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЕЙ 225
5.1. Отношение сознания и тела, человека и мира 225
5.2. «Обусловленная» свобода 226
6. ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ И ХРИСТИАНСКИЙ НЕОСОКРАТИЗМ 226
6.1. Защита конкретного 226
6.2. Асимметрия верования и верификации 227
6.3. Проблема и метапроблема 227
6.4. Быть и иметь 228
6.5. Против культа морального абсурда 228
7. ВЛИЯНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА НА ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ 228
Ганс Георг Гадамер (р. 1900) 230
Глава 23. Ганс Георг Гадамер и герменевтическая теория 230
1. ЧТО ТАКОЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ? 230
2. «ПРЕДПОНИМАНИЕ», «ПРЕДРАССУДКИ» И ИНАКОВОСТЬ ТЕКСТА 231
3. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ И «ИСТОРИЯ ЭФФЕКТОВ» 231
4. ПРЕДРАССУДКИ, РАЗУМ И ТРАДИЦИЯ. БЭКОН, ПРОСВЕТИТЕЛИ И РОМАНТИКИ 232
5. ТЕОРИЯ «ОПЫТА» 232
6. ГАДАМЕР И ГЕГЕЛЕВСКИЙ «ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ОПЫТ» 233
Глава 24. Дальнейшее развитие герменевтической теории 234
1. ЭМИЛИО БЕТТИ И ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ОСНОВНАЯ МЕТОДИКА НАУК О ДУХЕ 234
1.1. Жизненный путь и сочинения 234
1.2. Интерпретировать — значит понимать 234
1.3. Отличие «интерпретации смысла» от «дарованного смысла» 235
1.4. Четыре канона герменевтического процесса 235
2. ПОЛЬ РИКЁР. ПОГРЕШИМОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ 236
2.1. Жизнь и сочинения 236
2.2. «Я подчиняюсь тому телу, которым управляю» 236
2.3. Человеческая небезгрешность и символика зла 236
2.4. «Школа подозрения» 237
2.5. Конфликт интерпретаций и снова «личность» 237
3. ЛУИДЖИ ПАРЕЙСОН. ЛИЧНОСТЬ КАК ОРГАН ИСТИНЫ 238
3.1. Жизнь и сочинения 238
3.2. Историческая условность, личностное начало и спекулятивная ценность философии 238
3.3. Единство философии как «конфилософия» 238
Луиджи Парейсон (1918—1991) 239
3.4. Онтология неиссякаемого против мистицизма невыразимого 240
3.5. Бог философов и Бог в религиозном опыте 240
3.6. Сокровенный язык мифа 240
4. ДЖАННИ ВАТТИМО. ГЕРМЕНЕВТИКА, «ДЕБОЛЬНОЕ»[1] МЫШЛЕНИЕ, ПОСТМОДЕРНИЗМ 241
4.1. Жизнь и сочинения 241
4.2. «Дебольное» мышление 241
4.3. Герменевтические предпосылки «дебольного» мышления 241
4.4. Модернизм и постмодернизм 242
ЧАСТЬ 11. БЕРТРАН РАССЕЛ, ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА 243
Бертран Рассел (1872—1970) 243
Глава 25. Бертран Рассел: отказ от идеализма и критика аналитической философии 244
1. ОТКАЗ ОТ ИДЕАЛИЗМА 244
2. ЛОГИЧЕСКИЙ АТОМИЗМ И ВСТРЕЧА РАССЕЛА С ПЕАНО 244
3. РАССЕЛ ПРОТИВ «ВТОРОГО» ВИТГЕНШТЕЙНА И АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 245

4. РАССЕЛ: МОРАЛЬ И ХРИСТИАНСТВО 245
5. А. Н. УАЙТХЕД: ПРОЦЕСС И РЕАЛЬНОСТЬ....246
Глава 26. Людвиг Витгенштейн: от «Логико-философского трактата» к «Философским исследованиям» 247
1. ЖИЗНЬ 247
Людвиг Витгенштейн (1889—1951) 248
2. «ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ»....248
3. АНТИМЕТАФИЗИКА ВИТГЕНШТЕЙНА....249
4. НЕНЕОПОЗИТИВИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «ТРАКТАТА» 249
5. ВОЗВРАЩЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ....250
6. «ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» И ТЕОРИЯ ЯЗЫКОВЫХ ИГР....250
7. ПРОТИВ ЭССЕНЦИАЛИЗМА....251
8. ПРИНЦИП ПОЛЬЗОВАНИЯ И ФИЛОСОФИЯ КАК ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ТЕРАПИЯ....251
9. ВИТГЕНШТЕЙН - УЧИТЕЛЬ НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЫ....252
Глава 27. Философия языка 252
1. АНАЛИТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В КЕМБРИДЖЕ И ОКСФОРДЕ....252
1.1. Аналитическая философия в Кембридже 252
1.2. Аналитическая философия в Оксфорде....253
2. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОБЫДЕННЫЙ ЯЗЫК 254
3. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И МЕТАФИЗИКА 255
4. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЯЗЫК ЭТИКИ 255
5. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЯЗЫК ПОЛИТИКИ....256
6. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИОГРАФИЯ....257
ЧАСТЬ 12. СПИРИТУАЛИЗМ, ПЕРСОНАЛИЗМ, НОВАЯ ТЕОЛОГИЯ И НЕОСХОЛАСТИКА 259
Анри Бергсон (1859—1941)....259
Глава 28. Спиритуализм как европейский феномен. Бергсон и творческая эволюция 260
1. СПИРИТУАЛИЗМ. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ 260
2. АНРИ БЕРГСОН И ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ....260
2.1. Оригинальность спиритуализма Бергсона....260
2.2. Пространственное время и время как длительность 261
2.3. Почему «длительность» обосновывает свободу 261
2.4. Материя и память 262
2.5. Жизненный порыв и творческая эволюция 262
2.6. Инстинкт, разум и интуиция....263
2.7. Река жизни....264
2.8. Закрытое общество и открытое общество 264
2.9. Статическая религия и динамическая религия....264
3. ЭММАНУЭЛЬ МУНЬЕ: «ПЕРСОНАЛИСТСКАЯ И КОММУНИТАРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ»....265
3.1. «Личность» в теории Мунье 265
Эммануэль Мунье (1905—1950) 266
3.2. Измерения личности....266
3.3. Персонализм против морализма и индивидуализма....267
3.4. «Персона» против капитализма и против марксизма 267
3.5. К новому обществу....267
3.6. Христианство должно покончить с узаконенным беспорядком....268
Глава 29. Неосхоластика....268
1. НЕОСХОЛАСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЭНЦИКЛИКА «AETERNI PATRIS»....268
2. «HUMANI GENERIS», ВТОРОЙ ВАТИКАНСКИЙ СОБОР И ОБРАЩЕНИЕ ИОАННА ПАВЛА II 269
3. КАРДИНАЛ МЕРСЬЕ И НЕОСХОЛАСТИКА В ЛУВЕНЕ 270
Жак Маритен (1882—1973) 271
4. НЕОСХОЛАСТИКА ВО ФРАНЦИИ 271
4.1. Жак Маритен: «ступени познания» и «интегральный гуманизм»....271
4.2. Этьен Жильсон: почему нельзя зачеркнуть томизм 272
5. НЕОСХОЛАСТИКА • В МИЛАНСКОМ КАТОЛИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ 273
Эммануэль Левинас (1905 г.)....274
Глава 30. Мартин Бубер и Эммануэль Левинас 274
1. МАРТИН БУБЕР И ДИАЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП 274
1.1. Жизненный путь 274
1.2. Можно говорить с Богом, но нельзя говорить о Боге....275
2. ЭММАНУЭЛЬ ЛЕВИНАС И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЛИКА ДРУГОГО 275
2.1. Жизнь и сочинения....275
2.2. Где рождается подлинно сущее....276
2.3. Феноменология лика Другого 276
2.4. Когда Я — заложник Другого 276
ЧАСТЬ 13. МАРКСИЗМ ПОСЛЕ МАРКСА И ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА....277
Владимир Ильич Ленин (1870—1924)....277
Глава 31. Марксизм после Маркса 277

1. ПЕРВЫЙ, ВТОРОЙ И ТРЕТИЙ ИНТЕРНАЦИОНАЛ 277
2. «РЕВИЗИОНИЗМ РЕФОРМИСТА» ЭДУАРДА БЕРНШТЕЙНА 278
2.1. Причины поражения марксизма 278
2.2. Против «революции и диктатуры пролетариата» 278
2.3. Демократия как «высшая школа компромисса» 279
3. СПОРЫ О «РЕФОРМИЗМЕ» 279
3.1. Карл Каутский и ортодоксия 279
3.2. Роза Люксембург: «Победа социализма не упадет с неба» 280
4. АВСТРОМАРКСИЗМ 280
4.1. Генезис и характеристики австромарксизма 280
4.2. Макс Адлер и марксизм как «научная программа» 281
5. МАРКСИЗМ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ 281
5.1. Плеханов и распространение «ортодоксии» 281
5.2. Ленин: партия как вооруженный авангард пролетариата 282
5.3. Государство, революция, диктатура пролетариата и коммунистическая мораль 282
5.4. Ленин против «махистов» 283
6. «ЗАПАДНЫЙ МАРКСИЗМ» ЛУКАЧА, КОРША И БЛОХА 283
6.1. Лукач: тотальность и диалектика 283
6.2. Класс и классовое сознание 284
6.3. Лукач как историограф философии 284
6.4. Карл Корш между «диалектикой» и «наукой» 284
6.5. Эрнст Блох: жизнь «утописта» 285
6.7. «Самое важное — научиться надеяться» 285
6.8. «Где есть надежда, там есть религия» 286
7. НЕОМАРКСИЗМ ВО ФРАНЦИИ 286
7.1. Роже Гароди: ошибки советской системы 286
7.2. Альтернатива 286
7.3. Марксизм и христианство 287
7.4. Луи Альтюссер: «эпистемологический излом» Маркса 1845 г. 287
7.5. Почему марксизм — это «антигуманизм» и «антиисторизм» 288
8. НЕОМАРКСИЗМ В ИТАЛИИ 288
8.1. Антонио Лабриола: «Марксизм — это не позитивизм и не натурализм» 288
8.2. Материалистическое понимание истории 288
8.3. Антонио Грамши: «философия практики» против «спекулятивной философии» Бенедетто Кроче 289
8.4. «Диалектический метод» и революция против «Капитала» 289
8.5. Теория гегемонии Грамши 290
8.6. Политическое общество и гражданское общество 290
8.7. «Органический» интеллектуализм. Партия как «новый государь». Революция как «позиционная война» 290
Глава 32. Франкфуртская школа 291
1. ГЕНЕЗИС, РАЗВИТИЕ И ПРОГРАММА ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ 291
Теодор Адорно (1901—1969) 292
2. АДОРНО И «НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА» 292
3. АДОРНО И ХОРКХАЙМЕР: ДИАЛЕКТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ 293
4. КУЛЬТУРНАЯ ИНДУСТРИЯ 293
5. МАКС ХОРКХАЙМЕР: ЗАТМЕНИЕ РАЗУМА 294
5.1. «Прибыль» и «планирование» порождают репрессии 294
5.2. Инструментальный разум 294
5.3. Философия как обличение инструментального разума 295
5.4. Ностальгия по «совершенно Иному» 295
6. ГЕРБЕРТ МАРКУЗЕ И «ВЕЛИКИЙ ОТКАЗ» 296
6.1. Возможна ли «нерепрессивная цивилизация»? 296
6.2. Освобожденный эрос 296
6.3. Одномерный человек 297
7. ЭРИХ ФРОММ И «ГРАД БЫТИЯ» 297
7.1. Порок ли неподчинение? 297
7.2. Быть или иметь? 298
8. ЛОГИКА СОЦИАЛЬНЫХ НАУК: АДОРНО ПРОТИВ ПОППЕРА 299
9. «ДИАЛЕКТИК» ЮРГЕН ХАБЕРМАС ПРОТИВ «СТОРОННИКА ВЫБОРА» ГАНСА АЛЬБЕРТА 299
ЧАСТЬ 14. ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ В XX ВЕКЕ. *ФРЕЙД, ПСИХОАНАЛИЗ И СТРУКТУРАЛИЗМ* 301
Зигмунд Фрейд (1859—1939) 301
Глава 33. Гуманитарные науки в XX веке 302
1. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ 302
2. ПСИХОЛОГИЯ ФОРМЫ (ГЕШТАЛЬТПСИХОЛОГИЯ) 302
2.1. Эренфельс, грацская школа, вюрцбургская школа 302
2.2. Макс Вертхеймер и берлинская школа 302
рис. 1-2 303
рис. 3 303
рис. 4 304
3. БИХЕВИОРИЗМ 304

3.1. Уотсон и схема «стимул—реакция». Павлов и «условные рефлексы» 304
3.2. Бихевиоризм и Скиннер 304
4. ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ЖАНА ПИАЖЕ 305
4.1. Что такое генетическая эпистемология? 305
4.2. Фазы умственного развития ребенка 305
5. ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ СОССЮРА И ХОМСКОГО 306
5.1. Фердинанд де Соссюр: семиология и знак 306
5.2. Первая оппозиция: язык и слово 306
5.3. Вторая оппозиция: синхрония и диахрония 306
5.4. Пражский лингвистический кружок 307
5.5. Копенгагенский лингвистический кружок 307
5.6. Порождающая грамматика Ноама Хомского 308
5.7. Компетенция и употребление 308
6. КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ 309
7. КАРЛ МАНГЕЙМ И СОЦИОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ 309
7.1. Частичное и тотальное понятие идеологии 309
7.2. Идеологичен ли марксизм? Отличие идеологии от утопии 310
7.3. «Реляционизм» и «релятивизм» 310
8. ХАИМ ПЕРЕЛЬМАН И «НОВАЯ РИТОРИКА» 311
8.1. Что такое теория аргументации? 311
8.2. «Рассудительность» — не рациональность и не эмоциональность 311
8.3. Аргументация и аудитория 311
Глава 34. Развитие экономической теории: австрийский маржинализм и интервентизм Джона Мейнарда Кейнса 312
1. АВСТРИЙСКАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ 312
1.1. Отказ от трудовой теории стоимости 312
1.2. Закон убывающей предельной полезности 312
1.3. Четыре поколения австрийской школы экономистов 312
2. ЛИБЕРАЛИЗМ ФРИДРИХА ФОН ХАЙЕКА 313
2.1. Жизнь и сочинения 313
2.2. Сознательные действия как данные социальных наук 314
2.3. Ошибки конструктивизма 314
2.4. Почему порочно любое централизованное планирование 314
2.5. Кто контролирует средства, тот устанавливает цели 315
2.6. Против смешения закона с законодательством 315
2.7. Либерализм и защита слабых 315
3. ИНТЕРВЕНТИЗМ ДЖОНА МЕЙНАРДА КЕЙНСА 316
3.1. Жизнь и сочинения 316
3.2. Занятость определяется суммарным уровнем потребления и инвестиций 316
Глава 35. Зигмунд Фрейд и развитие психоанализа 317
1. ОТ АНАТОМИИ МОЗГА К «ГИПНОТИЧЕСКОМУ КАТАРСИСУ» 317
2. ОТ ГИПНОТИЗМА - К ПСИХОАНАЛИЗУ 317
3. БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ, ВЫТЕСНЕНИЕ, ЦЕНЗУРА И ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ 317
4. ПОНЯТИЕ «ЛИБИДО» И ДЕТСКАЯ СЕКСУАЛЬНОСТЬ 318
5. ЭДИПОВ КОМПЛЕКС 318
6. РАЗВИТИЕ ТЕРАПЕВТИЧЕСКИХ ТЕХНИК И ТЕОРИЯ «ТРАНСФЕРА» 318
7. СТРУКТУРА ПСИХИЧЕСКОГО АППАРАТА: ОНО, Я И СВЕРХ-Я 319
8. ЭРОС И ТАНАТОС И «НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ» 319
9. ПСИХОАНАЛИЗ ПОСЛЕ ФРЕЙДА 319
9.1. «Индивидуальная психология» Альфреда Адлера 319
9.2. «Аналитическая психология» Карла Густава Юнга 320
9.3. Вильгельм Райх. Попытка синтеза марксизма и фрейдизма 320
9.4. Психоанализ детства. Анна Фрейд и Мелани Клайн 320
9.5. Непрямая терапия Карла Роджерса 321
9.6. Роджерс: «подлинное общение», группа и индивид 321
Глава 36. Структурализм 322
1. НАУЧНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ТЕРМИНА «СТРУКТУРА» 322
2. КЛОД ЛЕВИ-СТРОСС И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ 323
2.1. Элементарные структуры родства 323
2.2. «Кантианство без трансцендентального субъекта» 323
2.3. Структура мифа 324
3. МИШЕЛЬ ФУКО И СТРУКТУРАЛИЗМ В ИСТОРИИ 324
3.1. «Эпистемические структуры» и «дискурсивные практики» 324
3.2. Эпистемичсские структуры истории западной мысли 325
4. ЖАК ЛАКАН И СТРУКТУРАЛИЗМ В ПСИХОАНАЛИЗЕ 325
4.1. Бессознательное структурировано как язык 325
4.2. Стадия зеркала 326
4.3. Нужда, запрос, желание 326
5. ПОЧЕМУ «ЧЕЛОВЕК МЕРТВ» В СТРУКТУРАЛИЗМЕ 327
6. ИРРАЦИОНАЛЕН ЛИ СТРУКТУРАЛИСТСКИЙ «РАЦИОНАЛИЗМ»? 328

ЧАСТЬ 15. РАЗВИТИЕ НАУКИ И ЭПИСТЕМОЛОГИИ В XX ВЕКЕ 329
Альберт Эйнштейн (1879—1955) 329
Глава 37. Логика, математика, физика и биология в XX веке 330
1. РАЗВИТИЕ ЛОГИКИ И МАТЕМАТИКИ В XX ВЕКЕ 330
1.1. Поиск оснований и открытие антиномий теории множеств 330
1.2. Программа Гильберта и теоремы Гёделя 331
1.3. Семантика Тарского и интуиционизм Брауэра 331
2. РАЗВИТИЕ ФИЗИКИ В XX ВЕКЕ 332
2.1. Общие вопросы 332
2.2. Эйнштейн и теория относительности 332
2.3. Квантовая теория 332
3. БИОЛОГИЯ ПОСЛЕ ДАРВИНА 333
3.1. Неодарвинизм: Вейсман и де Фриз 333
3.2. Открытие хромосом и новое открытие законов Менделя 334
3.3. Гены внутри хромосом 334
СХЕМА ГЕНЕТИЧЕСКОГО КОДИРОВАНИЯ 336
Карл Раймунд Поппер (р. 1902—1994) 337
Глава 38. Критический рационализм Карла Поппера 337
1. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ 337
2. ПОППЕР, НЕОПОЗИТИВИЗМ И АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 338
3. ИНДУКЦИИ НЕ СУЩЕСТВУЕТ 338
4. РАЗУМ - НЕ TABULA RASA 338
5. ПРОБЛЕМЫ И ТВОРЧЕСТВО. ГЕНЕЗИС И ПРОВЕРКА ИДЕЙ 339
6. КРИТЕРИЙ ФАЛЬСИФИЦИРУЕМОСТИ 339
7. ПРАВДОПОДОБИЕ И ВЕРОЯТНОСТЬ ТЕОРИЙ -ЦЕЛИ НЕСОВМЕСТИМЫЕ 340
8. ПРОГРЕСС НАУКИ 340
9. ЛОГИЧЕСКАЯ ФАЛЬСИФИКАЦИЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ФАЛЬСИФИКАЦИЯ. ПОНИМАНИЕ ФОНА И «НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ» 340
10. ЗНАЧИМОСТЬ И КРИТИКУЕМОСТЬ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ 341
11. ПРОТИВ ДИАЛЕКТИКИ. НИЩЕТА ИСТОРИЦИЗМА 341
12. ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО 342
13. ВРАГИ ОТКРЫТОГО ОБЩЕСТВА 343
Глава 39. Эпистемология после Поппера 344
1. ТОМАС КУН И СТРУКТУРА НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ 344
1.1. Парадигмы, наука «нормальная» и «аномальная» 344
1.2. Научные революции 345
1.3. «Ателеологическос» развитие науки 345
2. ИМРЕ ЛАКАТОС И МЕТОДОЛОГИЯ ПРОГРАММ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ 345
2.1. Три типа фальсификационизма 345
2.2. Программы научных исследований 346
2.3. Как продвигается наука 346
3. АНАРХИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ПОЛА ФЕЙЕРАБЕНДА 347
3.1. Анархическая эпистемология в функции прогресса 347
3.2. Эпистемологическая анархия и история науки 347
3.3. Провокационность книги «Против метода» 348
4. ЛАРРИ ЛАУДАН И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ТРАДИЦИЙ 348
4.1. Цель науки — решение проблем 348
4.2. Каковы исследовательские традиции? 348
5. ВОПРОС О ПРОГРЕССЕ НАУКИ 349
5.1. Критика теории правдоподобия Поппера 349
рис. 1 350
рис. 2-3 350
5.2. Прогресс науки в перспективе Ларри Лаудана 350
6. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА 351
6.1. Как и почему современные эпистемологи защищают метафизику 351
6.2. Джон Уоткинс: подтверждаемая и влиятельная метафизика 351
7. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И МАРКСИЗМ 352
7.1. Лакатос: марксизм как выродившаяся программа исследования 352
7.2. Фейерабенд: «свободное общество» и марксизм 352
8. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ИСТОРИОГРАФИЯ НАУКИ 353
8.1. Какова история науки и почему 353
8.2. Внутренняя и внешняя история 353
8.3. Проблемы попперовской историографии науки 354
Глава 40. Ведущие представители современной американской философии 354
1. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПРАГМАТИЗМ КЛАРЕНСА ИРВИНГА ЛЬЮИСА 354
1.1. Жизнь и сочинения 354
1.2. Для чего была введена строгая импликация 355
1.3. Задача философии и, в частности, метафизики 355
1.4. Элемент «данности» познавательного опыта 356

1.5. Априорные категории 356
1.6. Прагматический выбор из априори 356
1.7. Почему научные теории остаются фальсифицируемыми 357
2. УИЛЛАРД ВАН ОРМАН КУАЙН: БИХЕВИОРИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ЗНАЧЕНИЯ, МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ХОЛИЗМ И НАТУРАЛИЗОВАННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ 357
2.1. Жизнь и сочинения 357
2.2. Критика первой догмы эмпиризма — различия между «аналитическим» и «синтетическим» 357
2.3. Критика редукционизма и методологический холизм 358
2.4. Ментальный эксперимент радикального перевода 359
2.5. В принципе неопределенный перевод 360
2.6. Онтологическая относительность 360
2.7. На стороне материалистов 361
2.8. Натурализованная эпистемология 361
2.9. Законные и бессмысленные философские вопросы 361
3. МОРТОН УАЙТ И БУНТ ПРОТИВ ФОРМАЛИЗМА 362
3.1. Жизнь и творчество 362
3.2. Анализ и защита либеральной мысли прагматической ориентации 362
3.3. Бегство от формализма и погружение в конкретную историю 362
3.4. Теоретическое основание критики формализма 363
4. НЕЛСОН ГУДМЕН: ПАРАДОКСЫ ПОДТВЕРЖДЕНИЯ, ПЛЮРАЛИЗМ И КОГНИТИВНЫЙ ХАРАКТЕР ИСКУССТВА 363
4.1. Жизнь и сочинения 363
4.2. Онтологический релятивизм и методологический номинализм 363
4.3. Парадоксы подтверждения 364
4.4. Предикаты проектируемы настолько, насколько защищены 364
4.5. Плюралистические версии мира 364
4.6. Познавательный характер эстетического опыта 364
5. ЧАРЛЬЗ МОРРИС И ОСНОВАНИЯ СЕМИОТИКИ 365
5.1. Жизнь и сочинения 365
5.2. Синтаксис, семантика и прагматика как три измерения семиотики 365
5.3. Шестнадцать типов дискурса 366
5.4. Наиболее значимые дискурсивные формы 366
ПРИМЕРЫ ОСНОВНЫХ ТИПОВ ДИСКУРСА 367
6. ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЙ ПРАГМАТИЗМ НИКОЛАСА РЕШЕРА 367
6.1. Жизнь и сочинения 367
6.2. Наука неполна, фаллибельна и неожиданна 367
6.3. Ошибка Пола Фейерабенда 368
6.4. Причины философских разногласий 368
6.5. Преимущества плюрализма ориентаций в философии 369
7. УИЛЬЯМ БАРТЛИ: К БОЛЕЕ ШИРОКОЙ ТЕОРИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ 369
7.1. Жизнь и сочинения 369
7.2. Панкритический рационализм 369
7.3. Четыре метода критики 370
7.4. К более широкой теории рациональности 370
7.5. Причины поражения панрационализма и критического рационализма 370
8. АДОЛЬФ ГРЮНБАУМ: ОТ АНАЛИЗА ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ К АНАЛИЗУ ПСИХОАНАЛИЗА 371
8.1. Жизнь и сочинения 371
8.2. Против герменевтической интерпретации психоанализа 371
8.3. Фальсифицируем ли психоанализ? 371
8.4. Элиминирующая индукция для демаркации теорий 372
9. НЕОПРАГМАТИЗМ РИЧАРДА РОРТИ 373
9.1. Жизнь и сочинения 373
9.2. Обосновывающая философия 373
9.3. Забвение философской традиции: Дьюи, Витгенштейн и Хайдеггер 373
9.4. Поучительная философия 374
9.5. Нескончаемость диалога 374
9.6. Историцизм, индивидуальная автономия и более справедливое сообщество 374
9.7. Солидарность «иронического либерализма» 375
10. ХИЛАРИ ПАТНЭМ: ОТ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА К ВНУТРЕННЕМУ РЕАЛИЗМУ 375
10.1. Биографическая справка 375
10.2. Метафизический реализм 376
10.3. От перспективы внешней к перспективе внутренней 376
10.4. Внутренний реализм 376
10.5. Концептуальная относительность 376
10.6. Земля и её близнец 376
10.7. Мозги в чане 377
11. ДОНАЛЬД ДЭВИДСОН И КАУЗАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ДЕЙСТВИЯ 378
11.1. Творческий путь 378
11.2. Приоритет действия 378
11.3. «Аномальный монизм» 378
ЧАСТЬ 16. ИНДИВИД, РЫНОК И ГОСУДАРСТВО В СОВРЕМЕННОЙ

АМЕРИКАНСКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ. *РОЛС, НОЗИК И НОВАК* **380**
Майкл Новак (р. 1933 г.) 381
Глава 41. Неоконтрактуализм Джона Ролса **381**
1. ПРОТИВ УТИЛИТАРИСТСКОЙ ТЕОРИИ 381
2. «ЗАВЕСА НЕВЕЖЕСТВА» ХАРАКТЕРИЗУЕТ «ИЗНАЧАЛЬНУЮ ПОЗИЦИЮ» 381
3. ПЕРВЫЙ ПРИНЦИП СПРАВЕДЛИВОСТИ 382
4. ВТОРОЙ ПРИНЦИП СПРАВЕДЛИВОСТИ 382
Глава 42. «Минимальное государство» Роберта Нозика **383**
1. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ 383
2. НЕПРИКОСНОВЕННОСТЬ ПРАВ ИНДИВИДОВ И ЗАДАЧИ «МИНИМАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА» 383
3. ОТ ЕСТЕСТВЕННОГО СОСТОЯНИЯ К МИНИМАЛЬНОМУ ГОСУДАРСТВУ 384
4. ПРАВА ЛЮДЕЙ И ПРАВА ЖИВОТНЫХ 384
5. В ПОЛЬЗУ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ 384
6. МИНИМАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО КАК ЕДИНСТВЕННО МОРАЛЬНО ЛЕГИТИМНОЕ И ТЕРПИМОЕ СОСТОЯНИЕ 385
Глава 43. Майкл Новак. Католическая теология демократического капитализма **385**
1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО 385
2. ПРИРОДА И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО КАПИТАЛИЗМА 385
3. КАТОЛИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ И РЕВОЛЮЦИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО КАПИТАЛИЗМА 386
4. ТЕОЛОГИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО КАПИТАЛИЗМА 386
5. СОЦИАЛИЗМ И КАПИТАЛИЗМ: ГДЕ ЖЕ СОЛИДАРНОСТЬ? 387
ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА **388**
Библиография **412**
Именной указатель **427**

Список иллюстраций и таблиц

Иоганн Вольфганг Гёте (1749—1832) 36
Фридрих Шлегель (1772—1829) 39
Фридрих фон Гарденберг (Новалис) (1772—1801) 41
Фридрих Даниил Эрнст Шлейермахер (1768—1834) 42
Фридрих Гёльдерлин (1770—1843) 44
Фридрих Шиллер (1759—1805) 45
Фридрих Генрих Якоби (1743—1819) 48
Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) 51
Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854) 58
Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) 64
ЛОГИКА И ВСЕОБЩНОСТЬ ЕЕ КАТЕГОРИЙ 79
ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ И ЕЕ КАТЕГОРИИ 82
ФИЛОСОФИЯ ДУХА И ЕГО СТРУКТУРА 84
Карл Маркс (1818—1883) 88
Людвиг Фейербах (1804—1872) 89
Клод Анри Сен-Симон (1760—1825) 91
Иоганн Фридрих Гербарт (1776—1841) 100
Артур Шопенгауэр (1788—1860) 104
Сёрен Кьеркегор (1813—1855) 109
Карло Каттанео (1801—1869) 115
Джузеппе Феррари (1811-1876) 117
Антонио Розмини (1797—1855) 119
Винченцо Джоберти (1801—1852) 122
Огюст Конт (1798-1857) 125
Джон Стюарт Милль (1806—1873) 132
Роберто Ардиго (1828—1920) 140
Чарльз Дарвин (1809—1882) 142
Рихард Авенариус (1843—1896) 152
Эрнст Мах (1838-1916) 155
Анри Пуанкаре (1854—1912) 157
Фридрих Ницше (1844—1900) 160
Макс Вебер (1864—1920) 175
Джон Дьюи (1859-1952) 186
Бенедетто Кроче (1862—1952) 190
СХЕМА РАЗЛИЧИЙ 192
Джованни Джентиле (1875—1944) 197
Мигель де Унамуно (1864—1936) 200
Эдмунд Гуссерль (1859—1938) 206
Мартин Хайдеггер (1889—1976) 214
Карл Ясперс (1883-1969) 219
Ганс Георг Гадамер (р. 1900) 230
Луиджи Парейсон (1918—1991) 239
Бертран Рассел (1872—1970) 243
Людвиг Витгенштейн (1889—1951) 248
Анри Бергсон (1859—1941) 259
Эммануэль Мунье (1905—1950) 266
Жак Маритен (1882—1973) 271
Эммануэль Левинас (1905 г.) 274
Владимир Ильич Ленин (1870—1924) 277
Теодор Адорно (1901—1969) 292
Зигмунд Фрейд (1859—1939) 301
рис. 1-2 303
рис. 3 303
рис. 4 304
Альберт Эйнштейн (1879—1955) 329
СХЕМА ГЕНЕТИЧЕСКОГО КОДИРОВАНИЯ 336
Карл Раймунд Поппер (р. 1902—1994) 337
рис. 1 350
рис. 2-3 350
ПРИМЕРЫ ОСНОВНЫХ ТИПОВ ДИСКУРСА 367
Майкл Новак (р. 1933 г.) 381

III

Книга 4. Оглавление

От редактора.....стр. XXVI
От переводчика .....» XXVII
Предисловие к итальянскому изданию.....» XXVIII

Часть 1. РОМАНТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕАЛИЗМА
Глава 1. **Романтизм и преодоление просветительства** . . **» 3**
1. Движение романтизма и его представители ... . » 3
1.1. Первая ласточка романтизма: «Буря и натиск».
1.2. От классицизма к романтизму.
1.3. Неоднозначность феномена романтизма и его основные характеристики
2. Основатели романтизма: братья Шлегели, Новалис, Шлейермахер и Гёльдерлин..... » 9
2.1. Образование кружка романтиков, журнал «Атеней» и распространение романтизма.
2.2. Фридрих-Шлегель, понятие иронии и трактовка искусства как высшей формы духа.
2.3. Новалис: от магического идеализма к христианству как универсальной религии.
2.4. Шлейермахер: романтическая интерпретация религии, новый взгляд на Платона и герменевтика.
2.5. Гёльдерлин и обожествление приводы.
3. Позиция Шиллера и Гёте ..... » 19
3.1. Шиллер: понятие «прекрасной души» и эстетическое воспитание. 3.2. Гёте и его отношение к романтизму
4. Другие мыслители эпохи распада «просветительского разума»..... » 22
4.1. Гаман: религиозный протест против просвещенного разума.
4.2. Якоби: полемика вокруг Спинозы и переоценка веры.
4.3. Гердер: антипросветительская концепция языка и истории.
4.4. Гумбольдт, идеал человечества и лингвистика.

IV

5. Споры о кантианских апориях и прелюдия к идеализму (Рейнгольд, Шульце, Маймон и Бек) . . . стр. 28
Глава 2. **Обоснование идеализма: Фихте и Шеллинг** » 31
1. Фихте и эстетический идеализм..... » 31
1.1. Жизненный путь и сочинения.
1.2. Фихтеанский идеализм как изложение «основания» кантианского критицизма.
1.3. «Наукоучение» и структура фихтеанского идеализма (1.3.1. Первый принцип: Я полагает самое себя; 1.3.2. Второй принцип фихтеанского идеализма: Я противополагает себе не-Я, 1.3.3. Третий принцип фихтеанского идеализма: взаимное ограничение и противопоставление Я ограниченного и ограниченного не-Я; 1.3.4. Идеалистическое объяснение познавательной деятельности; 1.3.5. Идеалистическое объяснение морали).
1.4. Мораль, право и государство.
1.5. Вторая фаза фихтеанства (1800—1814).
1.6. Заключение: Фихте и романтики
2. Шеллинг и романтические страдания идеализма » 43
2.1. Жизненный путь, эволюция и сочинения Шеллинга.
2.2. Фихтеанские начала у Шеллинга и новые ферменты (1795— 1796).
2.3. Философия природы Шеллинга (1797—1799).
2.4. Идеализм трансцендентальный и идеализм эстетический (1800).
2.5. Философия тождества (1801—1804).
2.6. Теософия и философия свободы (1804—1811).
2.7. «Позитивная философия», или Философия мифологии и Откровения (с 1815 года).
2.8. Заключение
Часть 2. АБСОЛЮТИЗАЦИЯ ИДЕАЛИЗМА У ГЕГЕЛЯ
Глава 3. **Гегелевская абсолютизация идеализма** .... » 59
1. Жизнь, сочинения и генезис мысли Гегеля ... » 59
1.1. Жизненный путь. 1.2. Сочинения Гегеля. 1.3. Теологические сочинения раннего периода и генезис гегелевской мысли
2. Основы гегелевской системы ..... » 64
2.1. Необходимость предварительного определения первооснов философии Гегеля.
2.2. Действительность как Дух: предварительное определение гегелевского понятия Духа.
2.3. Диалектика как высший закон реального и как способ развертывания философской мысли.
2.4. Пространство «спекулятивного», значение «Auflieben» и «спекулятивное» утверждение

V

3. «Феноменология духа»..... стр. 75
3.1. Значение и направленность «Феноменологии духа».
3.2. Схематика и «фигуры» «Феноменологии» (3.2.1. Этапы феноменологического пути; 3.2.2. Сознание (чувственная достоверность, восприятие и рассудок); 3.2.3. Самосознание (диалектика господина — раба, стоицизма — скептицизма и несчастного сознания); 3.2.4. Разум; 3.2.5. Дух; 3.2.6. Религия и абсолютное Знание).
3.3. Поливалентная природа и двусмысленность «Феноменологии духа».
4. Логика ..... » 87
4.1. Новая концепция логики.
4.2. Логика бытия.
4.3. Логика сущности.
4.4. Логика понятия
5. Философия природы..... » 95

5.1. Природа, ее место и значение в гегелевской системе.
5.2. Преодоление возрожденческого и романтического взгляда на природу. 5.3. Ступени и диалектические моменты философии Природы
6. Философия духа..... » 98
6.1. Дух и три его момента.
6.2. Субъективный Дух.
6.3. Объективный Дух (6.3.1. Гегелевская концепция объективного Духа; 6.3.2. Три момента объективного Духа и смысл истории; 6.3.3. Природа государства и истории и философия истории).
6.4. Абсолютный Дух: искусство, религия и философия
7. Некоторые выводы..... » 107
Часть 3. ОТ ГЕГЕЛЬЯНСТВА К МАРКСИЗМУ. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МАРКСИЗМА
Глава 4. **Правое и левое гегельянство**..... . » 111
1. Правое гегельянство..... » 111
2. Левое гегельянство..... » 113
2.1. Давид Ф. Штраус: человечество как единство конечного и бесконечного
3. Людвиг Фейербах и сведение теологии к антропологии ..... » 113
3.1. От Бога к человеку.
3.2. Теология — это антропология
VI
4. Утопический социализм..... стр. 117
4.1. Сен-Симон: наука и техника как основа нового общества.
4.2. Пьер Жозеф Прудон
5. Карл Маркс..... » 120
5.1. Жизнь и творчество.
5.2. Маркс как критик Гегеля.
5.3. Маркс как критик левогегельянства.
5.4. Маркс как критик экономистов-классиков.
5.5. Маркс как критик утопического социализма.
5.6. Маркс как критик Прудона.
5.7. Маркс и критика религии.
5.8. Отчуждение труда.
5.9. Исторический материализм.
5.10. Классовая борьба и «Капитал»
6. Фридрих Энгельс и диамат..... » 130
7. Открытые проблемы ..... » 131
Часть 4. ВЕЛИКИЕ НИСПРОВЕРГАТЕЛИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ: ГЕРБАРТ, ТРЕНДЕЛЕНБУРГ, ШОПЕНГАУЭР, КЬЕРКЕГОР
Глава 5. **Великие ниспровергатели гегелевской системы** » 137
1. Реализм Иоганна Фридриха Гербарта..... » 137
1.1. Задача философии.
1.2. Бытие едино, но путей познания бытия множество.
1.3. Душа и Бог. 1.4. Эстетика и педагогика
2. Психологическая реакция на идеализм: Якоб Фриз » 141
3. Адольф Тренделенбург, критик гегелевской диалектики » 141
4. Артур Шопенгауэр: мир как воля и представление » 143
4.1. Против Гегеля, «убийцы истины».
4.2. В защиту «невыгодной истины».
4.3. «Мир — это мое представление».
4.4. Категория каузальности.
4.5. Мир как воля.
4.6. Жизнь между страданием и скукой.
4.7. Освобождение через искусство. 4.8. Аскеза и раскрепощение
5. Сёрен Кьеркегор: индивид как «причина христианства» » 152
5.1. Жизнь «того, кто не играл в христианство».
5.2. Кьеркегор как «христианский поэт».
5.3. «Смехотворное обоснование» гегелевской системы.
5.4. «Единичный» перед Богом.
5.5. Принцип христианства.
5.6. Возможность, страх и отчаяние.
5.7. Кьеркегор: наука и сциентизм.
5.8. Кьеркегор и «научная теология»
VII
Часть 5. ИТАЛЬЯНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ РИСОРДЖИМЕНТО
Глава 6. **Итальянская философия эпохи Рисорджименто** стр. 166
1. Общие черты ..... » 166
2. «Гражданская философия» Джан Доменико Романьози ..... » 167
3. Карло Каттанео: философия как наука «ассоциированных умов» и политика федерализма..... » 169
3.1. Карло Каттанео: философия как «милиция».
3.2. Философия как «наука ассоциированных умов».
3.3. Теория и политика федерализма
4. Джузеппе Феррари и «философия революции» . . » 173
5. Паскуале Галуппи и «философия опыта»..... » 174

5.1. Реальность Я и существование внешнего мира
6. Антонио Розмини и философия идеального бытия » 177
6.1. Жизнь и сочинения.
6.2. Критика сенсуализма и кантианского априоризма.
6.3. Идея бытия.
6.4. «Фундаментально телесное чувство» и «реальность внешнего мира».
6.5. Личность, свобода и собственность.
6.6. Государство, церковь и принцип моральности
7. Винченцо Джоберти и философия «реального бытия» » 183
7.1. Жизнь и сочинения.
7.2. Против психологизма в современной философии.
7.3. «Идеальная формула».
7.4. «Моральное и гражданское превосходство итальянцев»
Часть 6. ПОЗИТИВИЗМ
Глава 7. **Позитивизм** ..... » 189
1. Общая характеристика..... » 189
2. Огюст Конт и позитивизм во Франции..... » 191
2.1. Закон трех стадий.
2.2. Учение о науке.
2.3. Социология как социальная физика.
2.4. Классификация наук.
2.5. Религия человечества.
2.6. «Обоснования» Конта

3. Джон Стюарт Милль и английский утилитаристский позитивизм..... стр. 197
3.1. Мальтузианские проблемы.
3.2. Классическая экономия: Адам Смит и Давид Рикардо.
3.3. Роберт Оуэн: от утилитаризма к утопическому социализму.
3.4. Утилитаризм Иеремии Бентама.
3.5. Джон Стюарт Милль: кризис двадцатилетнего философа.
3.6. Критика теории силлогизма.
3.7. Принцип индукции: единообразие природы.
3.8. Наука о морали, экономика и политика.
3.9. Защита свободы индивида
4. Эволюционистский позитивизм Герберта Спенсера » 208
4.1. Религия и наука «коррелятивны».
4.2. Эволюция вселенной: от гомогенного к гетерогенному.
4.3. Биология, этика и общество
5. Позитивизм в Италии..... » 213
5.1. Общие положения.
5.2. Чезаре Ломброзо и социология преступления.
5.3. Медик-позитивист Сальваторе Томмази.
5.4. Августе Мурри: научный метод и логика диагноза.
5.5. Паскуале Виллари и позитивистская историография.
5.6. Аристид Габелли и обновление педагогики.
5.7. Роберто Ардиго: от сакральности религии к сакрализации факта.
5.8. Непознанное не есть непознаваемое. Эволюция от неразличимого к различному.
5.9. Мораль и общество
Часть 7. РАЗВИТИЕ НАУКИ В XIX ВЕКЕ. ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ И КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ
Глава 8. **Развитие науки в XIX веке**..... » 225
1. Общие вопросы..... » 225
1.1. Когда наука приобретает философский смысл.
1.2. Наука и общество в XIX веке
2. Процесс ригоризации математики..... » 227
3. Философское значение неевклидовой геометрии . » 228
4. Судьба эволюционной теории..... » 230
4.1. Споры об эволюции во Франции: Ламарк, Кювье и Сент-Илер.
4.2. «Происхождение видов» Дарвина.
4.3. Происхождение человека.
4.4. Споры вокруг «Происхождения видов» и проблемы социального дарвинизма.
4.5. Томас Гексли и дарвинизм в Англии
5. Лингвистика: Вильгельм фон Гумбольдт и Франц Бопп. Закон Гримма и младограмматики .... » 238
6. Возникновение экспериментальной психологии » 240

6.1. Основной психофизический закон Вебера—Фехнера.
6.2. Вундт и Лейпцигская лаборатория экспериментальной психологии
7. У истоков научной социологии..... стр. 242
7.1. Эмиль Дюркгейм и правила социологического метода.
7.2. Суицид и аномия
Глава 9. **Эмпириокритицизм Рихарда Авенариуса и Эрнста Маха**..... » 247
1. Рихард Авенариус и критика «чистого опыта» . . » 247
1.1. Что такое «чистый опыт»?
1.2. Возвращение к «естественной концепции мира».

1.3. Выше различий «физического» и «психического».
1.4. Вред «интроекции»
2. Эрнст Мах: основа, структура и развитие науки . » 250
2.1. Анализ ощущений.
2.2. Научное познание как биологическое событие.
2.3. Проблемы, гипотезы и отбор гипотез.
2.4. Наука как экономия мышления.
2.5. Критика ньютоновской механики
Глава 10. **Конвенционализм Анри Пуанкаре и Пьера Дюгема**..... » 257
1. Умеренный конвенционализм Анри Пуанкаре . . » 257
1.1. Пуанкаре: конвенция не есть произвол.
1.2. Теория устанавливает факт: «Опыт — единственный источник истины».
1.3. Геометрические аксиомы как замаскированные дефиниции
2. Пьер Дюгем и природа физической теории ... » 259
2.1. Дюгем: что такое физическая теория?
2.2. Холистский контроль и отрицание «критического эксперимента»
3. К оценке конвенционализма..... » 261
Часть 8. ОТ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА - К ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА
Глава 11. **Ницше. Верность земному и переоценка ценностей** ..... » 265
1. Ницше как интерпретатор собственной судьбы . . » 265
2. Был ли Ницше пророком нацизма? ..... » 266
X
3. Жизнь и сочинения..... стр. 267
4. «Дионисийское» и «аполлоновское» начала и «проблема Сократа»..... » 268
5. Тупость фактов. «Насыщение историей» опасно . » 269
6. Разрыв с Шопенгауэром и Вагнером..... » 270
7. Возвещение «смерти Бога»..... » 271
8. Антихрист, или Христианство как порок..... » 272
9. Генеалогия морали..... » 274
10. Нигилизм, вечное возвращение и «amor fati» . . » 275
11. Сверхчеловек — это соль земли..... » 276
Глава 12. **Неокритицизм. Марбургская и баденская школы** ..... » 278
1. Общие замечания..... » 278
2. Марбургская школа..... » 279
2.1. Германн Коген: критика как методология науки.
2.2. Пауль Наторп: «Процесс и метод суть все»
3. Эрнст Кассирер и философия символических форм » 280
3.1. Субстанция и функция.
3.2. Символические формы
4. Баденская школа..... » 282
4.1. Вильгельм Виндельбанд. Философия как теория ценностей.
4.2. Генрих Риккерт: познавать — значит судить на основе истины как ценности
Глава 13. **Немецкий историцизм**..... » 286
1. Общие черты..... » 286
2. Вильгельм Дильтей и «критика исторического разума» .....» 288
2.1. К «критике исторического разума».
2.2. Обоснование наук о духе.
2.3. Историчность человеческого мира
3. Вильгельм Виндельбанд: отличие наук Номотетических от наук идеографических..... » 291
4. Генрих Риккерт, отношение к ценностям и автономия исторического познания ..... » 293
5. Георг Зиммель: ценности историка и релятивизм фактов ..... » 294
6. Освальд Шпенглер и «Закат Европы»..... » 295
7. Эрнст Трёльч и абсолютность религиозных ценностей » 296
8. Мейнеке и поиск вечного в мгновении..... » 297
XI
Глава 14. **Макс Вебер. Методология социально-исторических наук в «расколдованном» наукой мире.....** стр. 299
1. Сочинения Вебера..... » 299
2. «Наукоучение»: цель и предмет историко-социальных наук..... » 300
3. Вопрос «соотнесения с ценностями»..... » 301
4. Теория «идеального типа»..... » 302
5. Объективная возможность и неравноценность причин исторических событий..... » 303
6. Спор по поводу «воздержания от оценки» .... » 303
7. «Протестантская этика и дух капитализма» .... » 305
8. Вебер и Маркс..... » 306
9. «Расколдование мира» и вера как «жертвоприношение» интеллекта..... » 308
Глава 15. **Прагматизм**..... » 314
1. Общие замечания..... » 314
2. Логический прагматизм Чарльза Сандерса Пирса . » 314
2.1. Процедура фиксации верований.

2.2. Дедукция, индукция, абдукция.
2.3. Как сделать ясными наши идеи. Прагматическое правило.
2.4. Семиотика.
2.5. Фанероскопия.
2.6. Космология: тихизм, синехизм, агапизм
3. Радикальный эмпиризм Уильяма Джемса..... » 319
3.1. Прагматизм — только метод.
3.2. Истина идеи сводится к ее оперативной способности.
3.3. Принципы психологии и разум как инструмент приспособления.
3.4. Моральный вопрос: как упорядочить контрастные идеалы и сделать выбор между ними?
3.5. Многообразие религиозного опыта и плюралистический универсум
4. Итальянский прагматизм..... » 322
Глава 16. **Инструментализм Джона Дьюи**..... » 325
1. Опыт не сводится ни к сознанию, ни к познанию » 325
2. Неустойчивость и рискованность существования . » 326
3. Теория исследования.....» 326
4. Здравый смысл и научное исследование: идеи как инструменты.....» 327
5. Теория ценностей..... » 328
6. Теория демократии..... » 329

XII

Глава 17. **Итальянский неоидеализм Бенедетто Кроче и Джованни Джентиле** ..... стр. 331
1. Идеализм в Италии до Кроче и Джентиле .... » 331
2. Бенедетто Кроче: неоидеализм как «абсолютный историцизм»..... » 333
2.1. Жизненный путь и сочинения.
2.2. «Что живо и что мертво в философии Гегеля», или Манифест нового спиритуализма.
2.3. Эстетика Кроче и понятие искусства.
2.4. Логика Кроче: понятия и псевдопонятия.
2.5. Практическая активность, экономика и этика.
2.6. История как мышление и как поступок.
2.7. Заключение
3. Джованни Джентиле: неоидеализм как актуализм » 345
3.1. Жизнь и сочинения.
3.2. Реформа гегелевской диалектики.
3.3. Основные положения актуализма.
3.4. Природа актуализма Джентиле.
3.5. Заключение
Часть 9. ВКЛАД ИСПАНИИ В ФИЛОСОФИЮ XIX ВЕКА
Глава 18. **Мигель де Унамуно и трагическое чувство жизни**..... » 355
1. Жизнь и сочинения..... » 355
2. Сущность Испании..... » 356
3. Против «власти джентльменов разума»..... » 356
4. Жизнь не приемлет формул..... » 357
5. Унамуно: «испанский Паскаль» и «брат Кьеркегора» » 358
6. Значение философского творчества Унамуно ... » 359
Глава 19. **Хосе Ортега-и-Гассет и философский диагноз западной культуры** . . » 360
1. Жизнь и сочинения..... » 360
2. Индивид и его «обстоятельства»..... » 361
3. Поколения кумулятивные, полемические и решительные ..... » 361
4. Когда идеи становятся «верованиями» ..... » 362
5. Природа и развитие научного познания..... » 363
6. «Человек-масса»..... » 364

XIII

Часть 10. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ, ГЕРМЕНЕВТИКА
Глава 20. **Эдмунд Гуссерль и феноменологическое движение**..... стр. 369
1. Общие черты ..... » 369
2. Эдмунд Гуссерль..... » 371
2.1. Полемика с психологизмом.
2.2. Эйдетическая интуиция.
2.3. Региональные онтологии и формальная онтология.
2.4. Интенциональность сознания.
2.5. Eroche, или феноменологическая редукция.
2.6. Кризис европейских наук и «жизненный мир»
3. Макс Шелер..... » 377
3.1. Против кантианского формализма.
3.2. Иерерахия материальных ценностей.
3.3. Личность.
3.4. Социология знания
4. Николай Гартман ..... » 381
4.1. От неокритицизма к феноменологии.
4.2. Обоснование онтологии.
5. Феноменология религии..... » 383

5.1. Рудольф Отто и опыт «совершенно иного»
6. Эдит Штейн: эмпатия и миссия христианской философии..... » 384
Глава 21. **Мартин Хайдеггер: от феноменологии к экзистенциализму** .... » 387
1. От феноменологии к экзистенциализму ..... » 387
2. Здесь-бытие и экзистенциальная аналитика ... » 388
3. Бытие-в-мире и бытие-с-другими ..... » 389
4. Бытие-к-смерти, экзистенция неподлинная и экзистенция подлинная..... » 390
5. Мужество перед лицом страха..... » 392
6. Время..... » 393
7. Западная метафизика как забвение бытия. Поэтический язык как язык бытия ..... » 394
8. Техника и Западный мир..... » 395

XIV

Глава 22. **Экзистенциализм**..... стр. 397
1. Общие черты..... » 397
2. Карл Ясперс и крушение экзистенции ..... » 399
2.1. Наука и философия.
2.2. Ориентация в мире и «объемлющее» (Umfassende).
2.3. Необъективируемость экзистенции.
2.4. Крушение экзистенции и шифры трансценденции.
2.5. Экзистенция и коммуникация
3. Ханна Аренда: бескомпромиссная борьба за индивидуальную свободу..... » 404
3.1. Жизнь и сочинения.
3.2. Антисемитизм, империализм и тоталитаризм.
3.3. Поступок как преимущественно политическая активность
4. Жан-Поль Сартр: от абсолютной и бесполезной свободы к свободе исторической..... » 406
4.1. Писать, чтобы понять себя.
4.2. «Тошнота» перед простой данностью.
4.3. «В-себе-бытие», «для-себя-бытие» и «ничто».
4.4. «Бытие-для-других».
4.5. Экзистенциализм — это гуманизм.
4.6. Критика диалектического разума
5. Морис Мерло-Понти: между экзистенциализмом и феноменологией ..... » 412
5.1. Отношение сознания и тела, человека и мира.
5.2. «Обусловленная» свобода
6. Габриэль Марсель и христианский неосократизм » 415
6.1. Защита конкретного.
6.2. Асимметрия верования и верификации.
6.3. Проблема и метапроблема.
6.4. Быть и иметь.
6.5. Против культа морального абсурда
7. Влияние экзистенциализма на гуманитарные науки » 419
Глава 23. **Ганс Георг Гадамер и герменевтическая теория** » 423
1. Что такое герменевтический круг?..... » 423
2. «Предпонимание», «предрассудки» и инаковость текста..... » 424
3. Интерпретация и «история эффектов»..... » 425
4. Предрассудки, разум и традиция. Бэкон, просветители и романтики..... » 426
5. Теория «опыта»..... » 428
6. Гадамер и гегелевский «диалектический опыт» . . » 429
Глава 24. **Дальнейшее развитие герменевтической теории** » 432
1. Эмилио Бетти и герменевтика как основная методика наук о духе..... » 432

XV

1.1. Жизненный путь и сочинения
1.2. Интерпретировать -значит понимать.
1.3. Отличие «интерпретации смысла» от «дарованного смысла».
1.4. Четыре канона герменевтического процесса
2. Поль Рикёр. Погрешимость человека и конфликт интерпретаций..... стр. 435
2.1. Жизнь и сочинения.
2.2. «Я подчиняюсь тому телу, которым управляю».
2.3.Человеческая небезгрешность и символика зла.
2.4. «Школа подозрения».
2.5. Конфликт интерпретаций и снова «личность»
3. Луиджи Парейсон. Личность как орган истины . . » 440
3.1. Жизнь и сочинения. 3.2. Историческая условность, личностное начало и спекулятивная ценность философии.
3.3. Единство философии как «конфилософия».
3.4. Онтология неиссякаемого против мистицизма невыразимого.
3.5. Бог философов и Бог в религиозном опыте.
3.6. Сокровенный язык мифа
4. Джанни Ваттимо. Герменевтика, «дебольное» мышление, постмодернизм..... » 446
4.1. Жизнь и сочинения.
4.2. «Дебольное» мышление.
4.3. Герменевтические предпосылки «дебольного» мышления.
4.4. Модернизм и постмодернизм

Часть 11. БЕРТРАН РАССЕЛ, ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА
Глава 25. **Бертран Рассел: отказ от идеализма и критика аналитической философии**..... » 453
1. Отказ от идеализма ..... » 453
2. Логический атомизм и встреча Рассела с Пеано . » 454
3. Рассел против «второго» Витгенштейна и аналитическая философия..... » 455
4. Рассел: мораль и христианство..... » 457
5. А. Н. Уайтхед: процесс и реальность..... » 458
Глава 26. **Людвиг Витгенштейн: от «Логико-философского трактата» к «Философским исследованиям»**..... » 461
1. Жизнь..... » 461
XVI
2. «Логико-философский трактат»..... стр. 463
3. Антиметафизика Витгенштейна..... » 464
4. Ненеопозитивистская интерпретация «Трактата» ,. » 466
5. Возвращение к философии..... » 467
6. «Философские исследования» и теория языковых игр » 467
7. Против эссенциализма ..... » 468
8. Принцип пользования и философия как лингвистическая терапия..... » 470
9. Витгенштейн — учитель начальной школы .... » 471
Глава 27. **Философия языка** ..... » 473
1. Аналитическое движение в Кембридже и Оксфорде » 473
1.1. Аналитическая философия в Кембридже. 1.2. Аналитическая философия в Оксфорде
2. Аналитическая философия и обыденный язык » 477
3. Аналитическая философия и метафизика .... » 479
4. Аналитическая философия и язык этики ..... » 480
5. Аналитическая философия и язык политики ... » 482
6. Аналитическая философия и историография ... » 483
Часть 12. СПИРИТУАЛИЗМ, ПЕРСОНАЛИЗМ, НОВАЯ ТЕОЛОГИЯ И НЕОСХОЛАСТИКА
Глава 28. **Спиритуализм как европейский феномен. Бергсон и творческая эволюция**..... » 489
1. Спиритуализм. Общие черты ..... » 489
2. Анри Бергсон и творческая эволюция..... » 490
2.1. Оригинальность спиритуализма Бергсона.
2.2. Пространственное время и время как длительность.
2.3. Почему «длительность» обосновывает свободу.
2.4. Материя и память.
2.5. Жизненный порыв и творческая эволюция.
2.6. Инстинкт, разум и интуиция.
2.7. Река жизни.
2.8. Закрытое общество и открытое общество.
2.9. Статическая религия и динамическая религия
XVII
3. Эммануэль Мунье: «персоналистская и коммунитарная революция»..... стр. 501
3.1. «Личность» в теории Мунье.
3.2. Измерения личности.
3.3. Персонализм против морализма и индивидуализма.
3.4. «Персона» против капитализма и против марксизма.
3.5. К новому обществу. 3.6. Христианство должно покончить с узаконенным беспорядком
Глава 29. **Неосхоластика**..... » 508
1. Неосхоластическая философия и энциклика «Aeterni Patris»..... » 508
2. «Humani Generis», Второй Ватиканский собор и обращение Иоанна Павла II ..... » 509
3. Кардинал Мерсье и неосхоластика в Лувене ... » 510
4. Неосхоластика во Франции ..... » 513
4.1. Жак Маритен: «ступени познания» и «интегральный гуманизм».
4.2. Этьен Жильсон: почему нельзя зачеркнуть томизм
5. Неосхоластика в Миланском католическом университете ..... » 516
Глава 30. **Мартин Бубер и Эммануэль Левинас**..... » 519
1. Мартин Бубер и диалогический принцип..... » 519
1.1. Жизненный путь.
1.2. Можно говорить с Богом, но нельзя говорить о Боге
2. Эммануэль Левинас и феноменология лика Другого » 521
2.1. Жизнь и сочинения.
2.2. Где рождается подлинно сущее.
2.3. Феноменология лика Другого.
2.4. Когда Я — заложник Другого
Часть 13. МАРКСИЗМ ПОСЛЕ МАРКСА И ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА
Глава 31. **Марксизм после Маркса** ..... » 527
1. Первый, Второй и Третий Интернационал .... » 527
2. Ревизионизм реформиста Эдуарда Бернштейна . » 528
2.1. Причины поражения марксизма.

2.2. Против «революции и диктатуры пролетариата».
2.3. Демократия как «высшая школа компромисса»
XVIII
3. Споры о «реформизме» ..... стр. 531
3.1. Карл Каутский и ортодоксия.
3.2. Роза Люксембург: «Победа социализма не упадает с неба»
4. Австромарксизм..... » 533
4.1. Генезис и характеристики австромарксизма.
4.2. Макс Адлер и марксизм как «научная программа»
5. Марксизм в Советском Союзе..... » 535
5.1. Плеханов и распространение «ортодоксии».
5.2. Ленин: партия как вооруженный авангард пролетариата.
5.3. Государство, революция, диктатура пролетариата и коммунистическая мораль.
5.4. Ленин против «махистов»
6. «Западный марксизм» Лукача, Корша и Блоха . . » 539
6.1. Лукач: тотальность и диалектика.
6.2. Класс и классовое сознание.
6.3. Лукач как историограф философии.
6.4. Карл Корш между «диалектикой» и «наукой».
6.5. Эрнст Блох: жизнь «утописта».
6.7. «Самое важное — научиться надеяться».
6.8. «Где есть надежда, там есть религия»
7. Неомарксизм во Франции ..... » 546
7.1. Роже Гароди: ошибки советской системы.
7.2. Альтернатива.
7.3. Марксизм и христианство.
7.4. Луи Альтюссер: «эпистемологический излом» Маркса 1845 г.
7.5. Почему марксизм — это «антигуманизм» и «антиисторизм»
8. Неомарксизм в Италии..... 551
8.1. Антонио Лабриола: «Марксизм — это не позитивизм и не натурализм».
8.2. Материалистическое понимание истории.
8.3. Антонио Грамши: «философия практики» против «спекулятивной философии» Бенедетто Кроче.
8.4. «Диалектический метод» и революция против «Капитала».
8.5. Теория гегемонии Грамши.
8.6. Политическое общество и гражданское общество.
8.7. «Органический» интеллектуализм. Партия как «новый государь». Революция как «позиционная война»
Глава 32. **Франкфуртская школа**..... » 559
1. Генезис, развитие и программа франкфуртской школы..... » 559
2. Адорно и «Негативная диалектика»..... » 561
3. Адорно и Хоркхаймер: «Диалектика Просвещения » 562
4. Культурная индустрия ..... » 563
5. Макс Хоркхаймер: затмение разума..... » 564
5.1. «Прибыль» и «планирование» порождают репрессии.
5.2. Инструментальный разум.
5.3. Философия как обличение инструментального разума.
5.4. Ностальгия по «совершенно Иному»
6. Герберт Маркузе и «великий отказ»..... » 569
6.1. Возможна ли «нерепрессивная цивилизация»?
6.2. Освобожденный эрос. 6.3. Одномерный человек
XIX
7. Эрих Фромм и «град бытия»..... стр. 572
7.1. Порок ли неподчинение?
7.2. Быть или иметь?
8. Логика социальных наук: Адорно против Поппера . » 575
9. «Диалектик» Юрген Хабермас против «сторонника выбора» Ганса Альберта..... » 577
Часть 14. ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ В XX ВЕКЕ. ФРЕЙД, ПСИХОАНАЛИЗ И СТРУКТУРАЛИЗМ
Глава 33. **Гуманитарные науки в XX веке**..... » 581
1. Общие вопросы..... » 581
2. Психология формы (гештальтпсихология) .... » 582
2.1. Эренфельс, градская школа, Вюрцбургская школа.
2.2. Макс Вертхеймер и берлинская школа
3. Бихевиоризм..... » 586
3.1. Уотсон и схема «стимул—реакция». Павлов и «условные рефлексы».
3.2. Бихевиоризм и Скиннер
4. Генетическая эпистемология Жана Пиаже .... » 588
4.1. Что такое генетическая эпистемология?
4.2. Фазы умственного развития ребенка
5. Лингвистическая теория Соссюра и Хомского » 590
5.1. Фердинанд де Соссюр: семиология и знак.
5.2. Первая оппозиция: язык и слово.
5.3. Вторая оппозиция: синхрония и диахрония.
5.4. Пражский лингвистический кружок.
5.5. Копенгагенский лингвистический кружок.

5.6. Порождающая грамматика Наома Хомского.
5.7. Компетенция и употребление
6. Культурная антропология..... » 596
7. Карл Мангейм и социология познания..... » 597
7.1. Частичное и тотальное понятие идеологии.
7.2. Идеологичен ли марксизм? Отличие идеологии от утопии.
7.3. «Реляционизм» и «релятивизм»
8. Хаим Перельман и «новая риторика»..... » 601
8.1. Что такое теория аргументации?
8.2. «Рассудительность» — не рациональность и не эмоциональность.
8.3. Аргументация и аудитория
XX
Глава 34. **Развитие экономической теории: австрийский маржинализм и интервентизм Джона Мейнарда Кейнса** стр. 603
1. Австрийская школа экономики..... » 603
1.1. Отказ от теории трудовой стоимости.
1.2. Закон убывающей предельной полезности.
1.3. Четыре поколения австрийской школы экономистов
2. Либерализм Фридриха фон Хайека ..... » 607
2.1. Жизнь и сочинения.
2.2. Сознательные действия как данные социальных наук.
2.3. Ошибки конструктивизма.
2.4. Почему порочно любое централизованное планирование.
2.5. Кто контролирует средства, тот устанавливает цели.
2.6. Против смешения закона с законодательством.
2.7. Либерализм и защита слабых
3. Интервентизм Джона Мейнарда Кейнса..... » 612
3.1. Жизнь и сочинения.
3.2. Занятость определяется суммарным уровнем потребления и инвестиций
Глава 35. **Зигмунд Фрейд и развитие психоанализа** ... » 616
1. От анатомии мозга к «гипнотическому катарсису» » 616
2. От гипнотизма — к психоанализу..... » 617
3. Бессознательное, вытеснение, цензура и толкование сновидений..... » 617
4. Понятие «либидо» и детская сексуальность ... » 618
5. Эдипов комплекс..... » 619
6. Развитие терапевтических техник и теория «трансфера» » 619
7. Структура психического аппарата: Оно, Я и сверх-Я » 620
8. Эрос и танатос и «неудовлетворенность цивилизацией» » 621
9. Психоанализ после Фрейда..... » 621
9.1. «Индивидуальная психология» Альфреда Адлера.
9.2. «Аналитическая психология» Карла Густава Юнга.
9.3. Вильгельм Райх. Попытка синтеза марксизма и фрейдизма.
9.4. Психоанализ детства. Анна Фрейд и Мелани Клайн.
9.5. Непрямая терапия Карла Роджерса. 9.6. Роджерс: «подлинное общение», группа и индивид
Глава 36. **Структурализм**..... » 627
1. Научное и философское использование термина «структура» .... » 627
2. Клод Леви-Стросс и антропологический структурализм ..... » 629
2.1. Элементарные структуры родства.
2.2. «Кантианство без трансцендентального субъекта».
2.3. Структура мифа
XXI
3. Мишель Фуко и структурализм в истории .... стр. 633
3.1. «Эпистемические структуры» и «дискурсивные практики».
3.2. Эпистемические структуры истории западной мысли
4. Жак Лакан и структурализм в психоанализе ... » 635
4.1. Бессознательное структурировано как язык.
4.2. Стадия зеркала.
4.3. Нужда, запрос, желание
5. Почему «человек мертв» в структурализме .... » 638
6. Иррационален ли структуралистский «рационализм»? » 640
Часть 15. РАЗВИТИЕ НАУКИ И ЭПИСТЕМОЛОГИИ В XX ВЕКЕ
Глава 37. **Логика, математика, физика и биология в XX веке** » 645
1. Развитие логики и математики в XX веке..... » 645
1.1. Поиск оснований и открытие антиномий теории множеств.
1.2. Программа Гильберта и теоремы Гёделя.
1.3. Семантика Тарского и интуиционизм Брауэра
2. Развитие физики в XX веке..... » 649
2.1. Общие вопросы. 2.2. Эйнштейн и теория относительности.
2.3. Квантовая теория
3. Биология после Дарвина..... » 653
3.1. Неодарвинизм: Вейсман и де Фриз.
3.2. Открытие хромосом и новое открытие законов Менделя.

3.3. Гены внутри хромосом. 3.4. Генетический код
Глава 38. **Критический рационализм Карла Поппера** » 661
1. Жизнь и сочинения..... » 661
2. Поппер, неопозитивизм и аналитическая философия » 662
3. Индукции не существует..... » 662
4. Разум — не tabula rasa..... » 664
5. Проблемы и творчество. Генезис и проверка идей » 665
6. Критерий фальсифицируемости..... » 665
7. Правдоподобие и вероятность теорий — цели несовместимые ..... » 666
XXII
8. Прогресс науки..... стр. 667
9. Логическая фальсификация и методологическая фальсификация. Понимание фона и «новые проблемы» » 668
10. Значимость и критикуемость метафизических теорий » 669
11. Против диалектики. Нищета историцизма .... » 671
12. Открытое общество..... » 672
13. Враги открытого общества..... » 675
Глава 39. **Эпистемология после Поппера**..... » 677
1. Томас Кун и структура научных революций ... » 677
1.1. Парадигмы, наука «нормальная» и «аномальная».
1.2. Научные революции.
1.3. «Ателеологическое» развитие науки
2. Имре Лакатос и методология программ научного исследования..... » 680
2.1. Три типа фальсификационизма.
2.2. Программы научных исследований.
2.3. Как продвигается наука
3. Анархическая эпистемология Пола Фейерабенда » 683
3.1. Анархическая эпистемология и функции прогресса.
3.2. Эпистемологическая анархия и история науки.
3.3. Провокационность книги «Против метода»
4. Ларри Лаудан и методология исследовательских традиций..... » 686
4.1. Цель науки — решение проблем.
4.2. Каковы исследовательские традиции?
5. Вопрос о прогрессе науки..... » 689
5.1. Критика теории правдоподобия Поппера. 5.2. Прогресс науки в перспективе Ларри Лаудана.
6. Эпистемология и метафизика..... » 692
6.1. Как и почему современные эпистемологи защищают метафизику.
6.2. Джон Уоткинс: подтверждаемая и влиятельная метафизика.
7. Эпистемология и марксизм..... » 695
7.1. Лакатос: марксизм как выродившаяся программа исследования.
7.2. Фейерабенд: «свободное общество» и марксизм.
8. Эпистемология и историография науки..... » 697
8.1. Какова история науки и почему.
8.2. Внутренняя и внешняя история. 8.3. Проблемы попперовской историографии науки.
Глава 40. **Ведущие представители современной американской философии** » 701
1. Концептуальный прагматизм Кларенса Ирвинга Льюиса..... » 701
XXIII
1.1. Жизнь и сочинения.
1.2. Для чего была введена узкая импликация.
1.3. Задача философии и, в частности метафизики.
1.4. Элемент «данности» познавательного опыта.
1.5. Априорные категории.
1.6. Прагматический выбор из априори.
1.7. Почему научные теории остаются фальсифицируемыми
2. Уиллард ван Орман Куайн: бихевиористская теория значения, методологический холизм и натурализованная эпистемология..... стр. 707
2.1. Жизнь и сочинения.
2.2. Критика первой догмы эмпиризма — различия между «аналитическим» и «синтетическим».
2.3. Критика редукционизма и методологический холизм.
2.4. Ментальный эксперимент радикального перевода.
2.5. В принципе неопределенный перевод.
2.6. Онтологическая относительность.
2.7. На стороне материалистов.
2.8. Натурализованная эпистемология.
2.9. Законные и бессмысленные философские вопросы
3. Мортон Уайт и бунт против формализма..... » 717
3.1. Жизнь и творчество.
3.2. Анализ и защита либеральной мысли прагматической ориентации.
3.3. Бегство от формализма и погружение в конкретную историю.
3.4. Теоретическое основание критики формализма
4. Нелсон Гудмен: парадоксы подтверждения, плюрализм и когнитивный характер искусства..... » 720
4.1. Жизнь и сочинения. 4.2. Онтологический релятивизм и методологический номинализм.
4.3. Парадоксы подтверждения.

4.4. Предикаты проектируемы настолько, насколько защищены.
4.5. Плюралистические версии мира. 4.6. Познавательный характер эстетического опыта
5. Чарльз Моррис и основания семиотики..... » 724
5.1. Жизнь и сочинения.
5.2. Синтаксис, семантика и прагматика как три измерения семиотики.
5.3. Шестнадцать типов дискурса.
5.4. Наиболее значимые дискурсивные формы
6. Идеалистический прагматизм Николаса Решера . » 728
6.1. Жизнь и сочинения.
6.2. Наука неполна, фаллибельна и неожиданна.
6.3. Ошибка Пола Фейерабенда.
6.4. Причины философских разногласий.
6.5. Преимущества плюрализма ориентаций в философии
7. Уильям Бартли: к более широкой теории рациональности ..... » 733
7.1. Жизнь и сочинения.
7.2. Панкритический рационализм.
7.3. Четыре метода критики.
7.4. К более широкой теории рациональности.
7.5. Причины поражения панрационализма и критического рационализма
8. Адольф Грюнбаум: от анализа теории относительности к анализу психоанализа..... » 737
8.1. Жизнь и сочинения.
8.2. Против герменевтической интерпретации психоанализа.
8.3. Фальсифицируем ли психоанализ?
8.4. Элиминирующая индукция для демаркации теорий.
8.5. Почему психоанализ Фрейда — плохая наука
XXIV
9. Неопрагматизм Ричарда Рорти..... стр. 741
9.1. Жизнь и сочинения.
9.2. Обосновывающая философия.
9.3. Забвение философской традиции: Дьюи, Витгенштейн и Хайдеггер.
9.4. Поучительная философия.
9.5. Нескончаемость диалога.
9.6. Историцизм, индивидуальная автономия и более справедливое сообщество.
9.7. Солидарность «иронического либерализма»
10. Хилари Патнэм: от метафизического реализма к внутреннему реализму..... » 746
10.1. Биографическая справка.
10.2. Метафизический реализм.
10.3. От перспективы внешней к перспективе внутренней.
10.4. Внутренний реализм.
10.5. Концептуальная относительность.
10.6. Земля и ее близнец.
10.7. Мозги в чане
11. Дональд Дэвидсон и казуальная теория действия . » 751
11.1. Творческий путь.
11.2. Приоритет действия.
11.3. «Аномальный монизм»

Часть 16. ИНДИВИД, РЫНОК И ГОСУДАРСТВО В СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКАНСКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ. *РОЛС, НОЗИК И НОВАК*

Глава 41. **Неоконтрактуализм Джона Ролса** ..... » 759
1. Против утилитаристской теории..... » 759
2. «Завеса невежества» характеризует «изначальную позицию»..... » 759
3. Первый принцип справедливости..... » 760
4. Второй принцип справедливости..... » 762

Глава 42. **«Минимальное государство» Роберта Нозика** » 763
1. Жизнь и сочинения..... » 763
2. Неприкосновенность прав индивидов и задачи «минимального государства»..... » 764
3. От естественного состояния к минимальному государству ..... » 765
4. Права людей и права животных..... » 766
XXV
5. В пользу исторической теории справедливости . . стр. 767
6. Минимальное государство как единственно морально легитимное и терпимое состояние..... » 767

Глава 43. **Майкл Новак. Католическая теология демократического капитализма** » 769
1. Жизнь и творчество..... » 769
2. Природа и социально-историческое значение демократического капитализма..... » 769
3. Католическая мысль и революция демократического капитализма..... » 770
4. Теология демократического капитализма..... » 771
5. Социализм и капитализм. Где же солидарность? . » 772

Приложения
Хронологические таблицы..... » 775
Библиография..... » 814
Именной указатель..... » 838

XVI

От редакции

Предлагаемая вниманию читателя книга завершает публикацию перевода труда итальянских историков философии Джованни Реале и Дарио Антисери «Западная философия от истоков до наших дней».

Заключительный 4-й том труда (3-й том оригинала) освещает движение западной философской мысли от эпохи романтизма до наших дней. Историко-философский материал рассматривается в контекстуальной увязке с изложением истории науки, что встречается крайне редко даже в самых обширных работах по истории философии. (Неслучайно в оригинале переведенный труд носит название «Западная мысль от истоков до наших дней».)

Мы уверены, что читатель должным образом оценит такие несомненные достоинства работы Дж. Реале и Д. Антисери, как широта охвата материала, панорамность видения, смелые, нередко новаторские обобщения и др.

В то же время мы полагаем целесообразным отметить, что разделяем далеко не все позиции авторов. Эго касается как характера отбора и компоновки материала, так и интерпретационных подходов.

XXVII

От переводчика

Понимая суетность любых оправданий и запоздалых объяснений по поводу смысла тех или иных положений завершенной работы, я все же не оставляю надежды на то, что среди многочисленных критиков, анатомирующих созданный мной текст перевода, найдется читатель, который захочет прислушаться, как отзовется в его душе родная речь на попытку выразить в ней «чужеземные» идеи и настроения. Несовпадения рождающихся в таком диалоге тонких вибраций, возможно, воодушевят кого-то на новую попытку, что, собственно, и стало бы истинным исполнением моего замысла.

Выход в свет настоящего четырехтомного издания стал возможен благодаря участию и слаженным усилиям целой группы людей. Среди них я не могу не назвать директора издательства «La Scuola» Джузеппе Ковоне и его помощника Джованни Фальсину. Я выражаю искреннюю признательность директору программы «Образование» Московского представительства Института «Открытое общество» проф. Я. М. Бергеру и его коллегам Ю. А. Кимелеву, А. Э. Ореховой и Е. Н. Самойло, а также В. А. Галичину, стоявшему у истоков настоящего издательского проекта. В создании всех четырех томов приняли участие мои петербургские коллеги — Е. Г. Павлова (директор издательства «Петрополис»), редакторы М. Г. Ермакова и Н. И. Иовчак, а также коллектив издательства «Петрополис» — всем им я приношу глубокую благодарность.

Слова признательности я адресую Виктору Заславскому, в прошлом преподавателю Ленинградского университета, а ныне профессору Римского университета социальных исследований (LUISS), который провел апробацию первых томов и сделал ряд важных замечаний и советов. Наконец, достойно особого упоминания деятельное участие в создании текста перевода моих детей — Евдокима и Анастасии; они помогли мне выстоять в критические моменты, как и многие из моих студентов, непрямым образом способствовавшие на протяжении моей двадцатилетней преподавательской практики рождению и осуществлению замысла настоящего издания.

С. Мальцева

XXVIII

Предисловие

Нет окончательно определенных философских систем, ибо сама жизнь выше определений. Каждая философская система решает группу исторически данных проблем, готовя тем самым почву для постановки новых проблем и новых систем. Так всегда было и так всегда будет.

Бенедетто Кроче

Если судить о книге по объему, то наша версия истории западной философии покажется громоздкой. Вспомним, впрочем, сентенцию аббата Террасона, процитированную Кантом в предисловии к «Критике чистого разума»: «...если измерять объем книги не числом листов, а временем, необходимым для ее понимания, то о многих книгах можно сказать, что они могли бы быть значительно короче».

И в самом деле, многие учебники по истории философии выиграли бы, будь они пространнее в серии разнообразных аргументов. Ведь краткость в экспозиции философских проблем не упрощает, а усложняет, делая их малопонятными, если не совсем бессмысленными. Так или иначе, но такого рода краткость фатально ведет к перечню точек зрения, дающих панораму философских высказываний, возможно инструктивную, но убогую по результатам.

Наш учебник предполагает наличие по меньшей мере четырех уровней анализа: ЧТО говорили философы (своего рода считку мнений древние называли доксографией), необходимо объяснить, ПОЧЕМУ они так говорили, а также нелишне понимать, КАК все это было сказано. Наконец, мы посчитали неизбежным указать ПОСЛЕДСТВИЯ, вызываемые теми или иными философскими и научными теориями.

Что касается объяснительного уровня — почему нечто утверждалось, — то всегда непросто разглядеть сплетения событийных рядов экономического, социального и культурного плана с теоретическими и спекулятивными мотивами. Принимая все это во внимание, мы, однако, старались избегать опасных редукций — социологических, психологических, историцистских — и удерживать специфическую идентичность философского дискурса.

Показывая то, как выражали мыслители свои доктрины, мы широко использовали прямую речь. Цитируемые тексты даны в

дозах, соответствующих дидактической парадигме научающегося ума, входящего в незнакомый предмет. От предельно простого он мало-помалу переходит к философским категориям и конструкциям, развивая «мышцу мысли» и собственную способность к постижению все более сложных идей, выраженных в разных лингвистических тональностях непохожими и оттого притягательными голосами. Подобно тому как для постижения способа чувствования и воображения поэта мы вчитываемся в его стихи, так и в лабораторию мысли философа нельзя проникнуть иначе, как через глубоко личную экспрессивную форму.

Нельзя не отметить, что философы интересны не только тем, о чем они говорят, но и тем, о чем молчат; традициями, которым они дают начало. Одни из них способствуют рождению определенных идей, другие, напротив, препятствуют. По поводу последнего обстоятельства историки философии чаще хранят молчание. Тем важнее для нас сделать явным этот аспект, особенно в контексте сложных взаимоотношений между философскими, научными, религиозными, эстетическими и социополитическими идеями.

Учитывая, что в преподавании философии исходное — проблемы, которые она поднимала и решала, мы часто отдавали предпочтение синхроническому, а не диахроническому методу, который, впрочем, также использован в пределах его возможностей.

Что же касается поставленной цели, то она состоит в формировании теоретически обогащенных умов, владеющих научными методами, способных к постановке и методологической разработке проблем, готовых к критическому прочтению окружающей реальности во всей ее сложности. Именно этой цели служат означенные выше четыре уровня: содействовать самоконституирующемуся уму молодого человека реализовать себя в духе открытости новому, укрепляя его способность к самозащите перед лицом опасных искушений нашего века — бегства в иррациональное, капитуляции перед прагматизмом и убогим сциентизмом. Разум тогда открыт, когда имеет в самом себе корректирующее начало, устраняющее одну за другой ошибки (поскольку это человеческий разум) и высвобождающее энергию для продвижения по все новым маршрутам.

Предлагаемый читателю четвертый том содержит шестнадцать частей, расположенных в соответствии с логической и хронологической последовательностью. Широкий спектр идей, школ и направлений представлен в едином дидактическом ключе. Перед лицом нарастающего в XX веке потока информации мы спрашиваем себя: возможно ли системно-компактное изложение мировой философской мысли? Реально ли для учащегося, студента или преподавателя освоить этот «монблан» европейской мысли? Но даже если отрицательный ответ покажется печально очевидным, то и тогда не грех

повторить: conclusio non sequitur — вывод не следует. Разве из чистого только любопытства мы хотим иметь представление о максимально широком круге авторов, концепций и движений, достойных нашего внимания? Мир идей, философских проблем, теорий, аргументаций и противоречий в живой ткани ушедших эпох, так, как они возникали, формулировались и исчезали, — как почувствовать его дыхание в ритме современной жизни?

Философия не прейдет, пока есть человек, доискивающийся до смысла бытия и этических оснований, своей судьбы, разумности истории, структуры науки, назначения и целесообразности государства. И пока есть философия, существует ее история как история вопросов и ответов, жизненно важных для человека. Ибо лишь

через историю мысли мы можем попытаться понять, кто мы и откуда.

АВТОРЫ

ЧАСТЬ 1. РОМАНТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕАЛИЗМА

Человек мечтающий — Бог, рефлектирующий человек — лжец.
Фридрих Гёльдерлин

Дерзнул некто приподнять покров с лица богини Саисской. И что ж он узрел? Диво дивное — себя самого.
Новалис (Фридрих фон Гарденберг)

Там, где тысячью горбами
Спины выросли над нами,
К танцам воля нас вела!
Мы на спинах гнутых пляшем,
Вольно в нас искусство наше,
И наука — весела!
Иоганн Вольфганг Гёте

Художником может быть лишь тот, у кого есть своя религия, то есть интуиция бесконечного.
Фридрих Шлегель

2

Иоганн Вольфганг Гёте (1749—1832)



3

Глава 1. Романтизм и преодоление просветительства

1. ДВИЖЕНИЕ РОМАНТИЗМА И ЕГО ПРЕДСТАВИТЕЛИ

1.1. Первая ласточка романтизма: «Буря и натиск»

Разлом, произошедший на рубеже XVIII и XIX веков, был столь радикален, что ему трудно отыскать аналогию. В 1789 г. разразилась Великая французская революция, вызвавшая небывалый энтузиазм европейских интеллектуалов, однако ее финал подействовал отрезвляюще. В 1792 г. во Франции монархия пала и была провозглашена республика. В июне 1793 г. король приговорен к смертной казни, а в августе все узнали, что такое террор: сотни неповинных голов на жертвенном алтаре революции.

Гильотина (древнее приспособление для смертной казни, усовершенствованное медиком Гийотеном (Гильотеном), членом Учредительного собрания) — зловещий символ этой лихой поры — поставила крест на филантропических и пацифистских иллюзиях просветительского века. Восхождение Наполеона на пик славы в 1804 г., провозглашение империи, военные походы, погрузившие Европу в пороховой дым и скрежет железа, перевернули старый континент, результатом чего стал новый деспотизм — живой укор просвещенному, «иллюминированному» разуму.

Но еще ранее, в 1770—1780 гг., культурные «грозы» прогремели над Германией, заявив о необходимости переосмысления некоторых итогов. Артподготовка 70-х годов прошла под девизом «Sturm und Drang» — «Буря и натиск». Это название одной из драм Фридриха Максимилиана Клингера (1752—1831) использовал А. Шлегель в качестве наименования целого движения. (Имелась в виду «буря чувств», лавинообразный поток страстей: ведь и Клингер сначала назвал свою драму «Wirrwarr» — *«Суматоха».*)

Романтизм заново открыл природу как всемогущую животворящую силу на пороге нового столетия. Гений творит, подобно

4 Романтизм

природе, у него нет правил, навязанных извне, напротив, он сам себе правило. Деистическому понятию божественного как *Интеллекта,* высшего Разума, противопоставляется пантеизм, а религиозность обретает новые формы. Этот языческий титанизм в существенных чертах мы находим в гётевском *«Прометее»,* некоторых персонажах Михаила Рейнгольда Ленца (1751—1792). Ненависть к тиранам, экзальтированная свобода, чувства сильные, страсти неукротимые, характеры цельные и бескомпромиссные — все это вошло в моду романтического века.

На движение немало повлияли и английские поэты, например Джеймс Макферсон (1738—1796), который опубликовал *«Отрывки старинных стихотворений»,* приписав их легендарному барду Оссиану. Через Лессинга немцы ближе узнали Шекспира. Руссо с его новым чувством природы, политическими и педагогическими идеями был столь же в моде, как и поэт Фридрих Готлиб Клопшток (1724-1803).

Но не Клингер и не Ленц (оба, кстати говоря, скончавшиеся в России) составили славу романтизма. Его символами стали Гёте, Шиллер, Якоби, Гердер. О романтизме заговорили с появлением Гёте в Страсбурге и позже во Франкфурте, с его переездом в Веймар (1775) движение пошло на спад.

1.2. От классицизма к романтизму

Движение «Бури и натиска» иногда называют революцией на немецкий манер, репетицией Великой французской революции. Другие ученые, напротив, видят в нем реакцию, предвосхитившую эту революцию, своего рода аллергию на крайности Просвещения, завершением которого и стала революция. Так или иначе, ясно, что это была прелюдия к романтизму. «Штурмерцы» сумели выразить дух целого народа, состояние немецкой души в час исторического перелома. Гердер, Шиллер, Гёте, Якоби — все они прошли через «Sturm», которое было воплощением безоглядной молодости. Классицизм — уже остепененная зрелость немецкой души. «Sturm» — это юность Гердера и Гёте, символ молодости нации, преодоление кризиса имело не только персональный, но и социальный контекст.

Здесь классицизм выступает как корректив по отношению к движению «Штурма и натиска», однако нельзя не видеть в нем существенный компонент и диалектический полюс романтизма. Культ классики вовсе не чужд Просвещению, но ему явно не доставало жизни и души, что заметил уже Иоганн Винкельман (1717—1768) в своих работах об античном искусстве, призывая преодолеть пассивное воспроизведение древних идеалов классицистами. «Для нас есть единственный путь стать великими и, если

Неоднозначность феномена романтизма 5

возможно, неподражаемыми — это подражать древним». Но нужна такая имитация, которая позволит усвоить античный глазомер, каким он был у Микеланджело и Рафаэля, знавших «подлинный вкус родниковой влаги» и безупречное правило живописи не понаслышке. Поэтому естественно для Винкельмана, что такая «имитация» ведет не просто к природе, но и выводит за ее пределы, к Идее чистой красоты, творимой разумом, — это и есть истинная возвышенная природа. Если художник взял за основание греческий канон красоты, он непременно найдет себя на пути подражания природе. Понятия цельности и безупречности естества в античном понимании очищают идею природной сущности. Узнав красоту нашей натуры, он не замедлит связать ее с совершенно прекрасным. С помощью утонченных форм, в нем присутствующих, художник станет правилом самому себе. Такова точка зрения Винкельмана.

Мы подошли к романтическому неоклассицизму. Возрождение классики в немецком духе и от немецкого же духа, благодати вечной молодости природы и духа — этим вдохновлялись лучшие писатели. От механической имитации греческого искусства к прорыву в новое, гениальное, питаемое греческим духом, — такова, по мнению известного историка немецкой литературы Л. Миттнера, органическая эволюция немецкого духа. Излить натуру в форму, а жизнь — в искусство, не повторяя, а обновляя греческие образцы, стало целью неоклассицизма.

Лучшие представители «Sturm» классическим идеалом называли меру, предельность, равновесие. Именно этот, на первый взгляд странный, союз безмерной стихии и «предела» произвел на свет романтизм. И в философии мы видим новое обращение к классике: Шлейермахер не только перевел платоновские диалоги, но сделал их частью философского дискурса. Шеллинг уверенно использовал платоновскую теорию Идей и понятие мировой души. Да и гегелевская система появилась на свет после нового прочтения классики, осознания смысла «диалектики» и роли спекулятивного элемента (фрагменты из Гераклита Гегель широко использует в своей *«Логике»*).

1.3. Неоднозначность феномена романтизма и его основные характеристики

Неблагодарное занятие — пытаться определить, что такое романтизм. Кто-то насчитал свыше 150 дефиниций, мы же напомним, что даже Ф. Шлегель, основатель кружка романтиков, отказался отправить почтой свое определение слова «романтик», в виду того что ему не хватило и 125 листов. Оставив парадоксы, наметим

6 Романтизм

лишь перспективы, открывающие некоторые существенные черты этого феномена: 1) этимологический генезис термина с лексико-филологической точки зрения; 2) хронологические и географические рамки феномена; 3) романтизм как психологическое и моральное явление; 4) концептуальное наполнение, свойственное романтизму; 5) характерная форма искусства; 6) наконец, романтическая философия.

1. Слово «романтик» имеет богатую историю. A. C. Baugh, историк английской литературы, пишет, что прилагательное «романтический» появилось в Англии около середины XVII века для обозначения чего-то экстравагантного, фантастического и нереального (как в рыцарских романах, например). Столетием позже им стали называть ситуации особо приятные, описываемые в «романтической» поэзии и прозе уже в нашем смысле слова. Постепенно его начали употреблять в значении оживления инстинктов или эмоций, не до конца задавленных рационализмом. Ф. Шлегель связывал романтизм с эпическим, средневековым, психологическим и автобиографическим романом. Для него современная форма искусства, взятая в его органическом развитии от средневековья до наших дней, обладала особой сутью, красотой и правдой, отличной от греческой.

2. С историографической и географической точек зрения, романтизм — это не только поэзия и философия, но и музыка, и изобразительные искусства, бурным расцветом которых отмечены конец XVII и первая половина XVIII веков. Движение распространилось во Франции, Италии, Испании, Англии, Германии, приобретя национальные

черты в каждой из этих стран.

3. Некоторые константы психологического поведения романтического типа все же могут быть выделены в рамках этоса. Состояние внутреннего дискомфорта, душевные страдания и метания духа, ищущего и не находящего покоя, ведут к конфликту с реальностью, от которой романтический герой бежит. Не то чувство, что выше разума, или нечто от особой непосредственности, интенсивности или настоятельности, даже не меланхолическая созерцательность; скорее сам факт чувственности в своей незамысловатой простоте приведен в измерение крайней восприимчивости и раздраженности. «В романтической чувственности доминирует болезненная любовь к неразрешимости и двусмысленности, непреходящей безысходности, самолюбование в страданиях» (L. Mittner). «Sehnsucht» — «ностальгия», желание вернуться к некоему состоянию покоя и счастья, когда-то знакомому, но утраченному; это вместе с тем и желание, никогда не достигающее цели: «Sucht», «страсть» (болезненная страсть) + «Sehnen», тосковать, стремиться (желать) — недостижимое желание, цель которого неопределенна. Желать все и ничего в одно и то же время: «Sucht» близко к «Suchen», что значит «искать». Получается

«желать желания», быть ненасытным в самом желании, которое становится самоцелью.

4. Более того, психологизм и есть собственно наполнение романтизма, который сложно представить как систему понятий. Каждый романтик жаждет бесконечного. Эту тенденцию выражает слово «Streben», «вечный порыв», ведь человеческий опыт не знает ничего бесконечного. По этой причине гётевский Фауст спасен, ибо всю свою жизнь он растратил в подобном «Streben». И философия, и поэзия согласны в том, что бесконечное — смысл и исток всего конечного. Философия доказывает эту связь, поэзия реализует ее. Природу начинают толковать как жизнь, непрерывно творящую, и смерть — лишь средство иметь больше жизни. Природа — гигантский организм наподобие человеческого, подвижная игра сил: ее мощь божественна. Шеллинг заявлял, что природа — окаменевший разум, дух, делающийся видимым. Мы можем узнать здесь и античный «фюзис», и ренессансную «натуру». Пантеистически звучат сентенции о чувстве бытия как органическом моменте тотальности. Быть единым со всем, говорил Гельдерлин, — значит жить среди богов, пребывать со всем, что живо, испытывая счастливое самозабвение. Гений и художественное творение подняты до степени высшего выражения Истины и Абсолюта. У самой природы, полагал Новалис, есть художнический инстинкт, нельзя поэтому разделить натуру и искусство. Без гениальности существование прекратилось бы, во всем нужен гений. Поэзия зализывает раны, нанесенные интеллектом. Поэт лучше ученого понимает природу. Гений, по мнению Новалиса, — это все: магический кристалл, философский камень духа, он может и должен стать всем.

Для романтиков характерен порыв к свободе. Быть всем, быть безусловно — это мастерство. Мастер — властелин бытия, его свобода — фермент сознания, индивидуальности, святой и неприкосновенной. Каждое движение мастера — откровение высшего мира, слова Божьего. И Фихте, и Гегель позже начнут с того же тезиса.

Религия подвергнута романтиками переоценке. В отличие от просветителей, они увидели в ней мост от конечного к бесконечному. Почти все представители романтизма прошли через религиозный кризис той или иной степени интенсивности: Шлегель, Новалис, Якоби, Шлейермахер, Фихте, Шеллинг.

5. Что касается романтического искусства, то указал на примат в нем «содержания» над формой Шлегель, подчеркивавший выразительность бесформенного наброска, фрагмента, чего-то незаконченного, где форма вторична.

6. По поводу философии романтизма сказано немало вздора, однако мы напомним одно суждение Бенедетто Кроче: «Философский Романтизм поднял знамя того, что иногда называют не совсем точно

8

Фридрих Шлегель (1772—1829)



интуицией и фантазией, в пику холодному разуму, абстрактному интеллекту». Несомненно, обречены философские системы, пренебрегающие интуитивным, как бесплодны те, что игнорируют логические формы и элементарный порядок мышления. Заметим, что еще задолго до романтизма Вико внятно высказался в защиту интуитивного начала против крайностей картезианского интеллектуализма; идеализм в этом смысле всегда романтичен.

Теперь, зная структуру, методы и содержание романтизма в общих чертах, мы можем отдельно поговорить о крупных его представителях.

2. ОСНОВАТЕЛИ РОМАНТИЗМА: БРАТЬЯ ШЛЕГЕЛИ, НОВАЛИС, ШЛЕЙЕРМАХЕР И ГЁЛЬДЕРЛИН

2.1. Образование кружка романтиков, журнал «Атеней» и распространение романтизма

Йена стала родиной романтизма, здесь на излете XVIII в. нашли друг друга братья Шлегели — Август Вильгельм (1767—1845) и Фридрих (о котором речь впереди), — Каролина Михаэлис (1763— 1809) (жена Шлегеля-старшего, впоследствии жена Шеллинга) и сам Шеллинг. Каролина была вдохновительницей кружка: Шиллер называл ее «мадам Люцифер». Повздорив с Шиллером, в 1797 г. Фридрих Шлегель уехал в Берлин, где начал издавать журнал «Athenaeum», первый номер которого вышел в мае 1798 г. Просуществовав всего два года, журнал стал необычайно популярен. Благодаря активности обоих Шлегелей, теоретические семинары состоялись в Дрездене (1798) и зимой 1799—1800 гг. в Йене. К движению примкнули поэты Новалис, Людвиг Тик (1773—1853), Вильгельм Генрих Ваккенродер (1773—1798). Шлейермахер сблизился с Шлегелем в Берлине. Автор *«Гипериона»* Гёльдерлин, хотя и держался в стороне от движения, не избежал романтизма в мыслях и стихах. Гёте и Шиллер, высказываясь против идеологических эксцессов романтиков, все же принадлежали к веку романтическому, дышали его воздухом.

Нового слова, свежей мысли ждала не только Германия, но и вся Европа, поэтому романтизм распространился очень быстро. *«Лирические баллады»* Уильяма Вордсворта и Сэмюэля Тейлора Колриджа с предисловием, написанным в 1800 г. ко второму изданию, стали манифестом английского романтизма. Книга мадам Де Сталь «О *Германии»* 1813 г. и *«Полусерьезное письмо Златоуста*

10 Романтизм

сыну», написанное в 1816 г. Джованни Берше, говорят **о** том, что Франция и Италия не остались глухи к романтизму.

2.2. Фридрих Шлегель, понятие иронии и трактовка искусства как высшей формы духа

Фридрих Шлегель (1772—1829) отошел от классицизма Винкельмана и теории Шиллера, обретя свой путь в философии после встречи с Фихте и Шеллингом. Как для любого романтика, главное для него — бесконечное, к которому можно прийти либо дорогой философии, либо через искусство. В обоих случаях доступны лишь конечные средства Как же быть? Шлегель предпринял попытку параллельного поиска. На философском поприще достойна внимания его теория иронии, что же касается искусства, здесь его теоретический вклад бесспорен.

Говоря об иронии, мы сразу же вспоминаем Сократа, любителя поиграть со своей жертвой. Он знал, как заставить оппонента разоружиться. Для Шлегеля цель — бесконечное, к которому можно прийти, используя неадекватность мышления, поскольку оно всегда нечто детерминированное. Преодолеть эту границу, продвинуться дальше и выше, за пределы неизбежного противоречия условного и безусловного, под силу иронии, которую Шлегель помещает по ту сторону любого знания, действия, науки. Понять неадекватность любого действия, факта человеческого духа, полагал он, нельзя без элемента шутки, юмора, розыгрыша.

Несмотря на подражание классике, понятие иронии в контексте романтизма тесно связано с вполне серьезным чувством «Sehnsucht» («страстное желание, стремление страсти»). Николай Гартман верно оценил суть дела: «Шлегеля глубоко мучила невыразимость и мистическая непостижимость всего того, что подлинно важно для мышления. Так мысль в конце концов иронизирует сама над собой по поводу собственного бессилия... Вместе с тем это и реабилитация иррационального, вытесненного из мышления». Речь идет о мысленном сальто в пустоту, где, конечно, мысль никогда не найдет прочной опоры, награда — лишь непосредственное осознание единственно реального, достигаемое в той мере, в какой мышление сознательно покидает себя. Форма «выпрыгивания из себя» и есть ирония, юмор, насмешка над собой (а не над другим).

Ясно, что это самопреодоление важно не только в философии, но и в этике, искусстве, в любой форме духовной жизни. Искусство, по Шлегелю, — творение гения, лишь ему подвластен синтез конечного и бесконечного. Высочайшая и ответственная миссия художника в том, чтобы стать проводником бесконечного. Очевиден и религиозный аспект искусства, ведь любое отношение

Новалис 11

человека к бесконечному мистично, религиозно, ибо это «жизнь в Боге». В 1808 г. Шлегель принял католическую веру после глубочайшего религиозного кризиса, из которого, как кажется, он сумел найти выход.

2.3. Новалис: от магического идеализма к христианству как универсальной религии

Новалис, настоящее имя которого Фридрих фон Гарденберг, родился в 1772 г. и скончался в неполные двадцать девять лет от туберкулеза в 1801 г. Его называют поэтическим голосом романтизма, чистым и верным. Философия Новалиса, отраженная в *«Фрагментах»,* может быть названа «магическим идеализмом». Фихте, как мы увидим, реализму противопоставит метафизико-гносеологический идеализм. Реалист объектом знания делает «prius» («то, что прежде»), выводя из него субъект. Для идеалиста «prius» — это Я, субъект, из него выводится объект. Так и Новалис, вслед за Фихте, магический реализм древних оккультистов трансформирует в магический идеализм, с которым связывает бессознательную активность Я, производящего не-Я. Все происходит из духа, а потому он доминирует в качестве абсолютного властвующего начала. «Я равно не-Я — высший тезис любой науки».

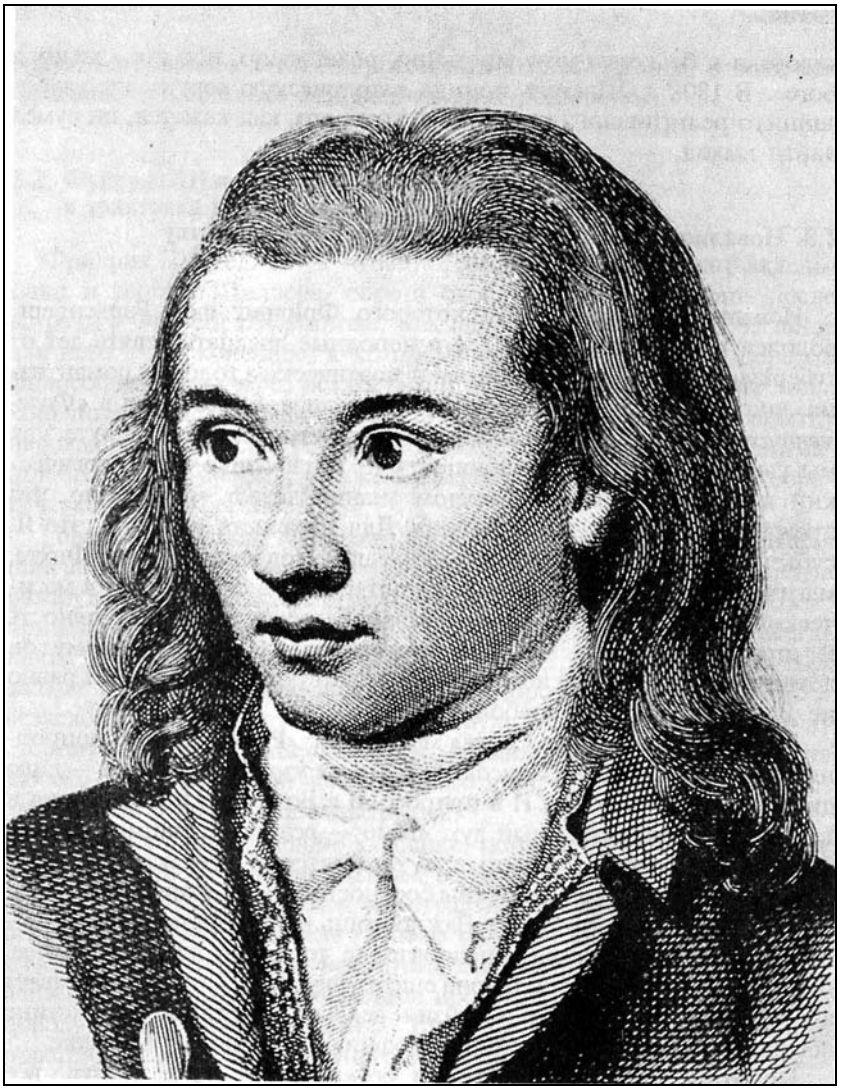
В романе «Ученики в Сансе» мы читаем: «Рискнул некто приподнять покров на богине Саисской, и что же узрел он? Увидел — диво дивное — себя самого». И в природе, и в Божестве, и в Я — одна и та же сила: тождественный дух. «Мир — результат взаимодействия Я и Божественного. Все, что есть, рождается от контакта духов», — читаем мы во « *Фрагментах».* Мы соотносимся с частями универсума, с тем, что было и что будет. Важно лишь направление и настойчивость нашего внимания, предпочтение того, что для нас важнее. Философия — это магия, но она еще и искусство. Поэзия улавливает абсолютное, более того: «Поэзия реальна, а реальное поистине абсолютно — вот суть моей философии», — заключает Новалис.

Понятны теперь и крайности его позиции: «Все сказка, все сон», — либо должно стать сном. Великий маг, вероятно, тот, кто умеет очаровываться самим собой так, что и собственные фокусы кажутся ему внешними автономными феноменами. «Только по причине слабости наших органов чувств и самоконтакта мы не можем ощутить себя в мире волшебства. Все сказки — наши сны об отчем доме, который везде и нигде. Высшие потенции, подобно генам, дремлющим внутри нас, однажды разбудят нашу волю...»

Эту концепцию проясняет незаконченный роман *«Генрих фон Офтердинген»,* где сон перемешан с реальностью, как проза с поэзией, и где герой на своем опыте приходит к магическому субстрату

12

Фридрих фон Гарденберг (Новалис) (1772—1801)



Шлейермахер 13

реальности. В ней сказка, сон и поэзия — сама истина, некий «голубой цветок», манящий и никогда не достижимый в реальности.

Впрочем, от магического идеализма он обратился к христианству, радикально пересмотрев значение католического средневековья (в эссе *«Христианство или Европа»*), счастливое единство которого было разрушено Лютером, предтечей оскопленного просвещенческого интеллектуализма. Шеллинг позже разовьет эту идею.

Близким к христианству виделся Новалису и греческий дух, дух безмятежности и гармонии. Но только христианству удалось исполнить эту гармонию, осмыслив смерть. В одном из *«Гимнов к ночи»* он говорит словами рапсода, пришедшего из Греции: «С далекого брега, рожденный под благостным небом Эллады, пришел певец в Палестину отдать свое сердце юноше чудотворящему». Сама «ночь» символизирует, в пику «свету» просветителей, Абсолют (вспомним теневые образы мистической философии). Но и крест — «несгораемый триумфальный стяг рода человеческого» — символ победы над смертью. Лишь он, по мнению Новалиса, может поддержать нас в страдании и мучительной борьбе с жизненными невзгодами.

2.4. Шлейермахер: романтическая интерпретация религии, новый взгляд на Платона и герменевтика

Фридрих Даниил Эрнст Шлейермахер родился в Бреславле в 1768 г. В 1797 г. он сотрудничает с Ф. Шлегелем в «Атенее». Затем он преподает в Галле, а с 1810 г. — в Берлинском университете. Широко известны его работы *«Рассуждения о религии»* (1799) и *«Монологи»* (1800). В 1822 г. он опубликовал *«Доктрину веры»*, посвященную протестантской догматике. С 1804-го по 1828 г. он переводит платоновские диалоги, оснащая их предисловиями и замечаниями, публикует лекции по диалектике, этике, эстетике и, что особенно важно, герменевтике. Остановимся, во-первых, на романтической интерпретации религии, во-вторых, на новом прочтении Платона и, в-третьих, на герменевтике Шлейермахера.

1. Религия — это отношение человека со Всеобщим. Целое соотносится с метафизикой и моралью, но именно эта связь стала источником экивоков, из-за чего в религию проникли чуждые ей идеи. Метафизика отсылает к мысли о тотальности бытия. Этика имеет дело со Всеобщим (поступки в свете

человеческой природы, взятой в модусе универсума). Но ведь религия — не мышление и не моральная активность. Что же она? Интуиция и чувство бесконечного. «Религия не стремится ни объяснять, ни проникать в природу универсума, что характерно для метафизики, не ставит целью совершенствование свободы и божественной воли человека, задаваемое моралью. Суть ее не в мышлении и не в поступках, а

14

Фридрих Даниил Эрнст Шлейермахер (1768—1834)



Гёльдерлин 15

в интуиции и чувстве. Оставаясь по-детски пассивной, она ставит человека в центр любого отношения как условие всякого бытия и причину всего становящегося... выражение бесконечного». Всякая интуиция исходит от объекта, отпечатанного в субъекте. Бесконечное, оставившее след в человеке, и есть интуиция. Чувство — это ответ субъекта, его настроение — реакция сознания. Чувство, сопровождающее интуицию, свидетельствует о неустранимой зависимости субъекта от бесконечного. Религиозное чувство, таким образом, есть форма тотальной зависимости конечного человека от всеобщего как бесконечного.

2. После публикации *«Наукоучения»* Фихте романтики ощутили необходимость вернуться к Платону. «Я всегда чувствовал склонность к критике, — писал Шлейермахер, — упражнение весьма полезное для меня самого... так и мой "Платон" стал чем-то вроде посредника между старым и новым представлением о философии». «Диалектика» мало повлияла на современников, ибо появилась на свет позже, зато переводы платоновских диалогов Шлейермахеру удались вполне, они и сегодня переиздаются как лучшие.
3. Мы можем сказать, что современная философская герменевтика обязана своим рождением Шлейермахеру. Помимо простой техники понимания и толкования разных сочинений (например, священных текстов) она осваивает саму интерпретативную структуру, характеризующую понимание как таковое. Следует сначала понять целое, чтобы стали ясны части и элементы. Необходимо, чтобы текст, интерпретируемый объект и интерпретирующий субъект принадлежали одному горизонту, были в одном круге. Джанни Ваттимо заметил: Шлейермахер дал первую теоретизацию того, что ныне зовется «герменевтическим кругом». В основе своей проблема состоит в удержании тотальности объекта понимания, но еще более широко, в целостности операции понимания, обнимающей и объект, и субъект. Шлейермахер выделил два фундаментальных свойства этого круга: а) необходимое предзнание целостности интерпретативного действа; б) необходимость принадлежности действия и понимания к

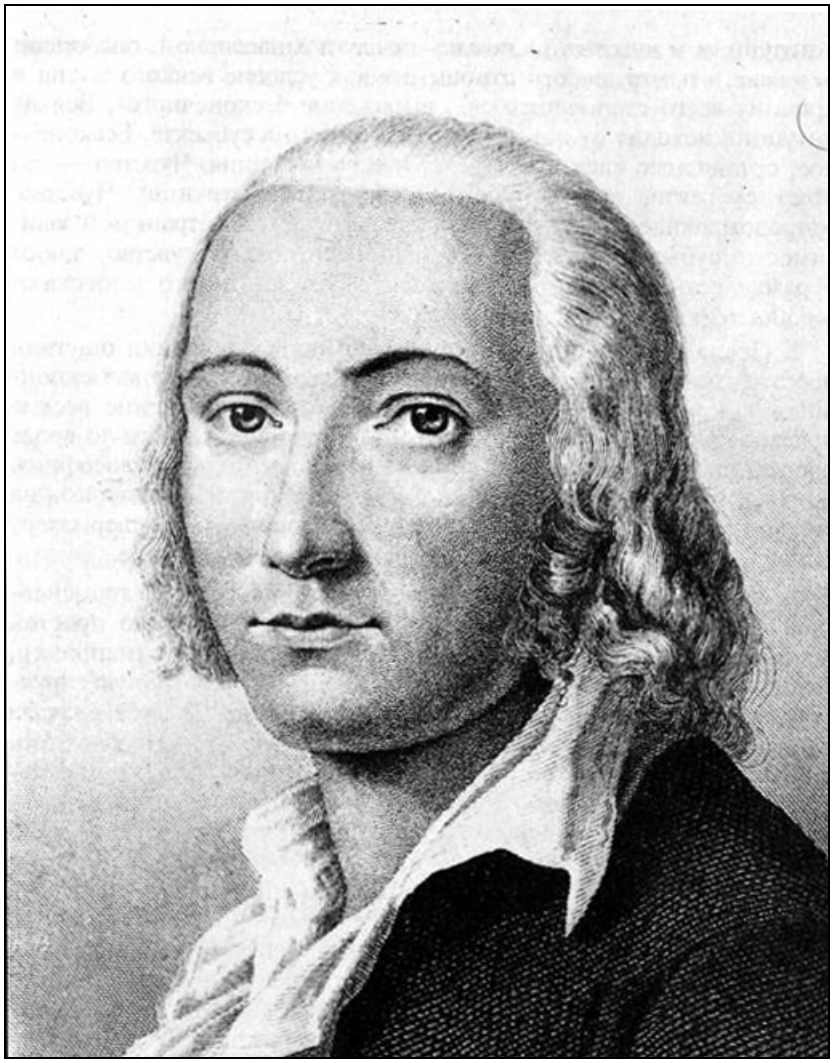
более широкому горизонту. О том, какое развитие получил второй момент в герменевтической структуре интерпретации человеческого опыта, речь впереди.

2.5. Гёльдерлин и обожествление природы

Фридрих Гёльдерлин (1770—1843) не принадлежал к обществу романтиков (он был дружен с Шеллингом и Гегелем), но его поэзия несет на себе печать романтизма. Трагично сложилась его судьба: половина жизни — в уединении, другая половина — в безумии. После долгих лет непонимания в нем признали наконец гения

16

Фридрих Гёльдерлин (1770—1843)



Гёльдерлин 17

немецкой поэзии. В этом немалая заслуга Хайдеггера, тончайшего интерпретатора творчества Гёльдерлина.

Свободный от страданий чистый дух
Материей гнушался, ни в чем не отдавая ей отчета,
Нет мира для него ведь, кроме духа,
Нет больше ничего.
Мы чувствуем границы собственного существа,
И сдерживаемая сила восстает нетерпеливо
Против цепей своих, и дух летит назад, домой,
Ведь никаким сопротивлением не одолеть в нас
Голос тот божественный.
Мы чувствуем себя, не чувствуя других.

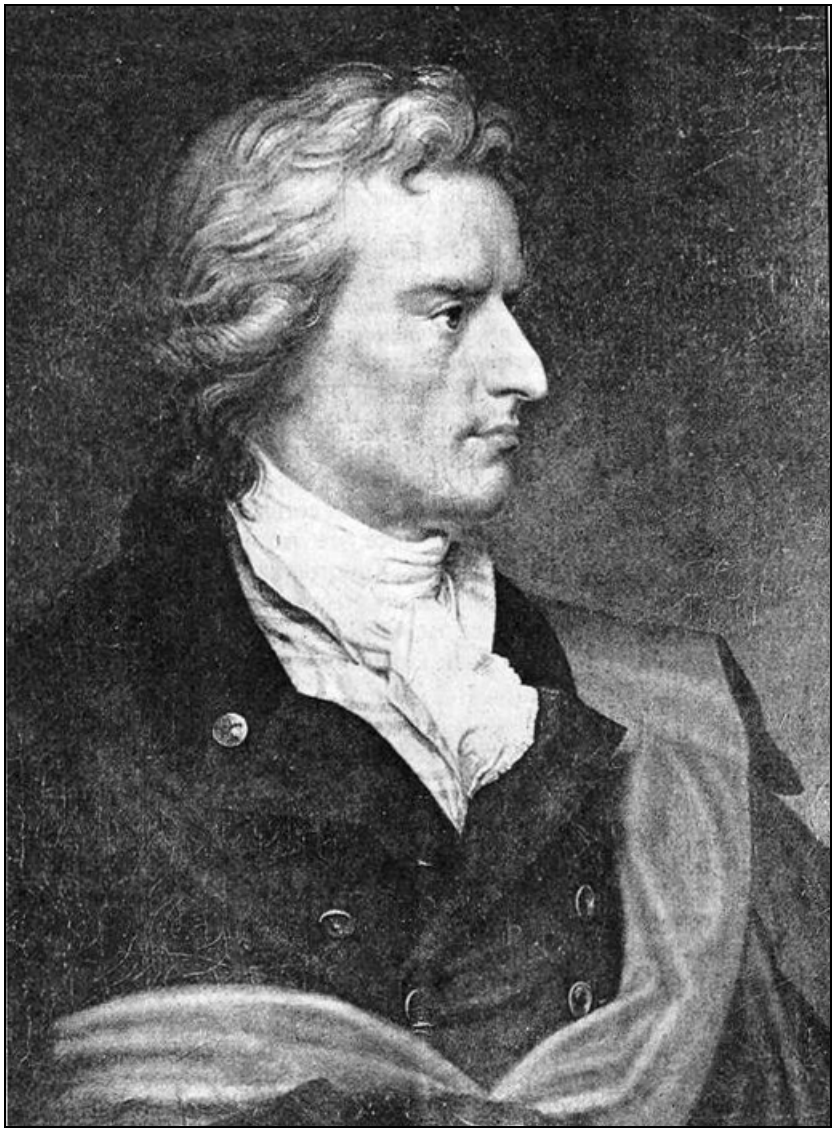
Любовь к Греции, духовное превосходство красоты и поэзии, коим заповедано Бесконечное-Единое, непосредственное ощущение принадлежности ко всеобщему, обожествление Природы, дающей начало и богам, и людям, — все эти типично романтические мотивы мы находим у Гёльдерлина. Христианские темы звучат в его гимнах *«Хлеб и вино», «Единственный», «Патмос»,* хотя и в странном смешении с греческим пантеоном. Себя Гёльдерлин видит ни много ни мало новым пророком, почти Иоанном с новым Апокалипсисом.

Там вырастали герои в колыбели бронзовой,
С сердцем, исполненным силой,
Как не стать было им небожителями,
Громоподобными выступают они перед нами.

«Гиперион, или Отшельник в Греции» — роман, начатый в 1792-м и законченный в 1799 г., герой которого формируется как личность, путешествуя (знаменитое романтическое «Wanderung»). Гиперион — грек из XVII столетия, он горит желанием защитить независимость отечества от турок, возродить древнюю славу Греции, однако его ждут разочарования. Никто его не понимает, умирает возлюбленная Диотима. Гиперион бежит в Германию, но и там его преследует равнодушное непонимание. И только в лоне божественной природы он находит успокоение. В этом гимне природе — весь романтизм с его ориентацией на природу.

«О природа, о человеческом мечтал я долго, тщетно, но теперь говорю: лишь ты жива, все прочее, натужно мыслимое, тает, как кусочки воска, под пламенем твоим... Как долго я тебя не замечал! И сколько раз толпа тебя дразнила, но боги твои живы и счастливы в безмолвии, покое... Люди, как гнилые плоды, опадают с тебя: пусть они умрут, вернутся к твоим корням, и я, о древо жизни, зазеленею с тобой и легким дуновением коснусь твоих ветвей с молодыми побегами! Нежно и трепетно, ибо все мы — семена и
18

Фридрих Шиллер (1759—1805)



Шиллер и Гёте 19

злаки одного златого колоса. Вы, недра земли! вы, цветы! вы, леса, и вы, орлы! и ты, сестра света! Как стара и всегда свежа наша любовь! Свободны мы, зачем менять способы жизни? Уподобимся же друг другу, в глубине мы так похожи... И мы, о Диотима, не разлучены, слезы по тебе напрасны... кто может разделить любящих?.. Сколько бессмысленных слов напридумали эти странные люди. Все приходит под действием желания, и все заканчивается миром... Исходят из сердца и возвращаются к сердцу вены, и все — единая, вечная, сияющая жизнь».

3. ПОЗИЦИЯ ШИЛЛЕРА И ГЁТЕ

3.1. Шиллер: понятие «прекрасной души» и эстетическое воспитание

В жизни Фридриха Шиллера (1759—1805) легко вычленяются три периода. Первый — «штурмерский» период, его украшают драмы *«Разбойники», «Заговор Фиеско в Генуе», «Коварство и любовь», «Дон Карлос».* Второй (с 1787 г. он изучает Канта, философию и историю) связан с кафедрой истории в Йене. Третья фаза творчества — его театр: трилогия *«Валленштейн»* (1799), *«Мария Стюарт»* (1800) и *«Вильгельм Телль»* (1804). С философской точки зрения интересны его работы *«О грации и о достоинстве»* (1793), *«Письма об эстетическом воспитании»* (1793—1795), *«О наивной и сентиментальной поэзии»* (1795—1796).

Любовь к свободе во всех ее формах — политической, социальной и нравственной — сформировала Шиллера. Французская революция и ее последствия, однако, убедили Шиллера в незрелости человека, для которого свобода — беда, а не благо, ибо истинная свобода в совести. Как же ее достичь? Высшая школа свободы, убежден Шиллер,

в красоте, ибо лишь она способна гармонизировать внутренний мир человека.

В работе *«О грации и достоинстве»* мы находим шиллеровское понятие «прекрасной души» («die schone Seele»), ставшее популярным в романтическую эпоху. Преодолевая кантианское противопоставление «чувственной склонности и морального долга», Шиллер видит в «прекрасной душе» природную спонтанность, побуждаемую непосредственностью красоты. Это благодатная душа, гармонизующая «инстинкт» и «моральный закон».

В *«Письмах об эстетическом воспитании»* Шиллер уточняет, что У человека есть два фундаментальных инстинкта: материальный и инстинкт формы. Первый связывает человека с чувственностью,

20 Романтизм

а значит, с материальностью и бренностью бытия, второй, конечно, связан с рациональностью. Композиция двух тезисов не должна приносить в жертву чувственное начало, ибо тогда это была бы форма вне реальности. Предпочтительнее «игровой инстинкт» (вспомним кантианскую «свободную игру способностей»), опосредующий реальность и форму, случайность и необходимость. Игра и есть свобода. Для Шиллера первый инстинкт — это жизнь, второй — форма, игра — «живая форма», она же и красота. Чтобы оценить человека в рациональном смысле, следует сначала оценить его как существо эстетическое. Воспитать эстетически — значит воспитать свободным, ведь красота всегда свободна.

В работе *«О наивной и сентиментальной поэзии»* Шиллер защищает следующие тезисы. Античная поэзия наивна, ибо человек вел себя естественным образом. Но уже сентиментальный человек далек от природы, он «чувствует» природу, размышляет о ней, на этом и основано поэтическое чувствование. «Объект, — пишет он, — отсылает к некоторой Идее, и в ней поэтическая сила. Сентиментальный поэт, следовательно, всегда при деле, ибо он всегда в борьбе с реальностью как пределом и одновременно с идеей бесконечного, и в этом смешанном чувстве вызывает доверие благодаря двойному источнику».

Но только в сентиментальную эпоху, пишет U. Perone, «наивный» поэт может стать тем, чем мы хотим стать. «Сентиментальный поэт чувствует себя отделенным от античности и вместе тоскующим по ней... это чувство, спроектированное в идеальное, и есть условие наивности». Романтические ферменты налицо. Гёте и другие поэты нового времени не могли не быть сентиментальными поэтами. Классический канон красоты отныне реализуется не непосредственно, а как идеал романтический.

3.2. Гёте и его отношение к романтизму

Иоганн Вольфганг фон Гёте (1749—1832) — несомненно, величайший немецкий поэт, в нем воплотилась целая эпоха устремлений, чаяний и разочарований. В отличие от Шиллера, он держал дистанцию по отношению к философам-профессионалам. Тем не менее его сочинения полны философских идей, некоторые из них стали романтическими символами.

Гёте был одним из «штурмерцев»; к этому периоду относятся сочинения *«Гец фон Берлихинген», «Прометей», «Страдания молодого Вертера»,* начало *«Фауста»* и *«Вильгельма Мейстера».* Конечно, он стремился смягчить романтизм и те последствия, которым положил начало Вертер: Гёте тяготила оголенная чувственность этого феномена, и не только в литературном плане.

Гёте 21

В зрелый период жизни поэта вдохновлял классический канон красоты. Подобно грекам, ему хотелось поднять природу и реальность до высоты духовного. На деле гётевский «классицизм» был плодом «Бури и натиска», куда старая форма и новый смысл «предела» пришли из романтизма. Шуберт, один из критиков Гёте, заметил однажды, что предпочел бы ему Шекспира как поэта более прямого и непосредственного, рельефно и недвусмысленно описывающего человеческие пороки и добродетели.

Гёте не соглашался с шиллеровским делением поэзии на наивную (античную) и сентиментальную (новую). Сентиментализм казался ему болезнью, наивность же древних греков — признаком несомненного здоровья. И все же дух «модерна» и даже отвергаемого им сентиментализма присутствует в творчестве Гёте в виде вечной неудовлетворенности, критического настроя, тоски, возникающей сразу после очередного завоевания. Выходящая на первый план тематика внутреннего Я, борьбы со всем внешним и самим собой — не знак ли это безнадежной утраты античной гармонии, простой и светлой? «Классицизм не столько изгнал демона из Гёте, сколько приструнил его и призвал к порядку. Из гения-буревестника он сделал гения-романтика» (де Руджеро). И если Гёте и осуждал, то не душу романтизма, а патологические проявления этого феномена.

Что же касается деталей гётевской позиции, то в ней ярко отражена концепция витализма, но не без крайностей. Природа вся живая, в большом и в малом. Тотальность феноменов дана в органическом продуцировании «внутренней формы». Полярность сил (сжатие — расширение) рождает различные естественные образования, прогрессивно растущие. Трактовка Бога пантеистична, никакой догматической жесткости. Гёте как поэт признает себя политеистом, как ученый — пантеистом. Впрочем, он оставляет место и для личностного Бога — в смысле моральной требовательности к самому себе. Гений — это «творящая природа», по мнению Гёте, а искусство — творческая активность, оно даже выше природы.

Два его произведения стали символами эпохи — *«Вильгельм Мейстер»* и *«Фауст».* Первое — роман о духовном становлении. После серии артистических проб Вильгельм находит себя в практике, художественный опыт не стал делом жизни, но подготовил и очистил энергию для реформаторской деятельности. (Похоже, в какой-то мере Гёте писал портрет с самого себя, веймарского государственного служащего.) Шлегель называл этот роман «тенденцией века». Миттнер усмотрел в романе попытку художественно реализовать то, что было нереализуемо в экономической и политической жизни. «Фауст» — это «Все в Одном», бытование во всех социальных и этических мирах, замкнутых каждый в себе в реальной жизни. Позже нечто подобное сотворит Гегель в своей

22 Романтизм

«Феноменологии Духа», где само сознание пойдет по кругам морали и духа универсальной истории, пока не достигнет абсолютного знания.

Вечным персонажем стал Фауст. Исследователи часто находят в нем пророчески угаданные Гёте черты сознания современного человека. Назвать фаустовское устремление — «Streben» — демоном активизма, поселившимся в человеке XX в., не мудрено. Однако мы должны напомнить и гётевскую интерпретацию, вложенную в уста небесных ангелов: «Тех, кто не пощадит себя в вечном порыве, мы сможем спасти!» В письме Эккерману от 6 августа 1831 г. Гёте писал: «В этих стихах — ключ к спасению Фауста», неукротимое стремление, с одной стороны, и божественная любовь — с другой. «В самом Фаусте живет активность, высокая и чистая, а сверху вечная любовь спешит ему на помощь... Это в совершенной гармонии с нашим религиозным воззрением, согласно которому мы становимся блаженными не своими только силами, а от благодати Божественной, нисходящей на нас».

4. ДРУГИЕ МЫСЛИТЕЛИ ЭПОХИ РАСПАДА «ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО РАЗУМА»

4.1. Гаман: религиозный протест против просвещенного разума

Иоганн Георг Гаман родился в Кенигсберге в 1730 г. Он не закончил университета, читал, правда, много, но бессистемно. В Лондоне он начал было осваивать финансовое дело, но вдруг почувствовал в себе религиозное призвание, это случилось в 1757 г. Вернувшись в Кенигсберг, он работал на таможне, пока Бог не призвал его в 1788 г. Работы Гамана переполнены неожиданными аллюзиями, причудливо смешанными цитатами, часто из Библии, и создают впечатление каббалистических текстов. Для критики просветительства он использует сократическую иронию. Мёзер окрестил его «нордическим магом», а Гёте — «сократическим фавном». Шлегель сравнил Гамана с «аббревиатором (сократителем) универсума».

«Просвещенный» разум с его хваленными отчетливостью и универсальностью показал себя на деле идолом со всеми атрибутами суеверного поклонения. Абстрактному разуму Гаман противопоставляет жизнь и конкретный опыт, реальные факты и историю. Понятия становятся безжизненными в отрыве от образов — сокровищницы человеческого знания. Кантианский дуализм «чувственности» и

Якоби 23

«разума» должен быть заменен изучением языка, ведь язык — это озвученный, открытый чувствам разум: не зря говорится, что Логос, Глагол — плоть Господа. «Книга Творения содержит примеры универсальных понятий, которые Бог пожелал открыть сотворенному через творение... а Книги Завета таят в себе секреты, которые Бог хотел открыть человеку через людей».

Сократ, отец рационализма, у Гамана становится гением-пророком. В *«Сократических заметках»* мы читаем: «Что заменило Гомеру незнание правил искусства, по поводу которых Аристотель размышляет и которые игнорирует Шекспир? Гений — вот ответ. Невежда Сократ имел гений, стоивший целой науки... египетской и греческой мудрости... Пустой интеллект Сократа стал плодоносным, как лоно Девы Непорочной». Платон говорил устами Сократа, что сам Бог повелел ему отвратить афинян от пороков и повести за собой. «Кто отец пророков? Разве наш Бог не был назван Богом и язычников?»

Ясно, что при таком подходе стержневую роль играет вера В *«Голгофе»,* сочинении Гамана, говорится: «Вера и сомнение влияют на познавательную способность, подобно страху и ожиданию, которые образуют импульс вожделения. Истина и неистина — инструменты интеллекта, представления о добре и зле приводят волю к действию. Наше знание фрагментарно, и все резоны заключаются либо в вере в истину, либо в вере в неправду и сомнениях в истине».

«Эта вера (отчасти негативная, отчасти позитивная) выше всех систем... Неприятие истины и легковерная склонность к иллюзиям — сопутствующие симптомы, как озноб и жар при лихорадке. Те, кто полагают себя вне этой болезни души, изо всех сил стремятся лечить других, себе подобных... Беда тому, кто вознамерится оспаривать. Что такое истина? Ветер, который дует, но не знает откуда и куда? Дух, который мир не в состоянии принять, ибо не знает его». Возможно, Гаман — один из самых мужественных защитников христианства и критиков просветительства. «Нордический маг» возвестил о новой эпохе и новом направлении духа.

4.2. Якоби: полемика вокруг Спинозы и переоценка веры

Фридрих Генрих Якоби (1743—1819) начинал как романтик (*«Аллвилл»,* 1776; *«Вольдемар»,* 1777), но затем пришел к трансцендентному Богу. Среди его работ примечательны письма *«Об учении Спинозы»* (1785), *«Давид Юм о вере, или Идеализм и реализм»* (1787), *«Письма к Фихте»* (1801), *«О божественных вещах»* (1811).

Трактат о Спинозе наделал немало шума в свое время. Лессинг в 70-х гг. опубликовал сочинение деиста Г. С. Реймаруса. Якоби

24

Фридрих Генрих Якоби (1743—1819)



(Мф. 27, 45), и; «Отче! в руки Твои предаю дух мой» (Лк. 23, 46). Так мог сказать только самый сильный из чистых и самый чистый из сильных (*«О божественных вещах»*). Якоби, мастер экзистенциалистских пассажей, призывает порвать с интеллектом и уповать на веру. Прыжок этот («сальто мортале») Гегель нашел слишком «мортальным» для философии, ибо сброшенными оказались доказательства. И в самом деле, указание Якоби на непосредственный выход к абсолюту — прямая антитеза гегельянству.

4.3. Гердер: антипросветительская концепция языка и истории

Иоганн Готфрид Гердер (1744—1803), ученик Канта, начинал как сторонник движения «Бури и натиска». С 1776 г. он обосновался в Веймаре. Проповедник, поэт, переводчик, эрудит и мыслитель, он разработал четыре темы: 1) новую интерпретацию языка; 2) новое понимание истории; 3) попытался примирить спинозизм и теизм; 4) идею христианства как всечеловеческой религии.

1. Говорят, Гумбольдт основал современную лингвистику, но с таким же успехом это можно сказать и о Гердере. *«Трактат об источнике языка»* содержит оригинальный взгляд на язык как на нечто не только конвенциональное или коммуникативное, но и специфичное для природы человека. Человека отличает от животного «рефлексия», именно она образует язык, закрепляющий моменты подвижной игры ощущений. Поэзия глубочайшим образом натуральна, она древнее прозы, ибо последняя предполагает логическое опосредование. Язык фиксирует шаткие ощущения, давая человеку выразительные средства, названия его открытий. Более того, сам человек — творение языка. «Не по воле лиры Антифона росли города, — читаем мы в *"Идеях к философии истории",* — и не мановением волшебной палочки пустыни стали цветущими садами, но с помощью языка, великого общительного начала, люди объединились в радости и любви для созидания. Язык основал законы и связал: только через язык стала возможна история человечества как наследование форм сердечности и любви. И сегодня вижу героев Гомера и слышу плачи Оссиана, всех, чьи тени давно исчезли с лица земли. Я чувствую их дыхание, фигуры их передо мной, а голос ушедших звенит в моих ушах: я внимаю их мыслям, погруженным в молчание веков. Все, что изобрел человеческий дух, алмазы мудрости далекой античности, приходит ко мне через

язык и благоволение Провидения. Моя душа и мысль моя в одной связке с душой и мыслью первого и, кто знает, может, и последнего человека на земле; короче говоря, язык — отличительная черта нашего разума, с ним разум обретает форму и распространяется».

Гердер и Гумбольдт 27

2. Совершенно непохожей на просветительскую выглядит гердеровская философия истории. Поскольку природа — организм, развивающийся согласно финалистскому проекту, то и историю можно объяснить только в рамках этого проекта, где всем правит Бог. История, таким образом, по необходимости реализует цели Провидения и Бога, и прогресс движет не воля человеческая, а Бог, ведущий человечество к реализации целей во всей полноте. В историческом пути каждая фаза имеет собственный смысл. В противовес просветительской идее государства Гердер выдвигает понятие «народа» как живого органического единства.

3. Предполагает ли такое понимание истории Бога-творца, личностного и трансцендентного, или это имманентный Бог? При ответе на вопрос Гердер колеблется между позициями Лессинга и Спинозы. Пытаясь «спасти» последнего, он не растворяет Бога как субстанцию в природе, и все же его трактат о Боге полон апорий и неопределенностей.

4. Наконец, для Гердера характерно понимание христианства не как одной из религий, а как религии всего человечества. Но и в этом он не свободен от двусмысленностей: личность Христа он не сводит к идее или символу, подчеркивая, что как человек он вел совершенный образ жизни.

Многие из понятий Гердера под пером Гегеля обретут новую жизнь и достаточно долгую славу.

4.4. Гумбольдт, идеал человечества и лингвистика

Вильгельм фон Гумбольдт (1767—1835), друг Шиллера и Гёте, был дипломатом и утонченным эстетом, литератором и мыслителем. Многие годы он прожил в Риме, где окреп и расцвел его талант. Из его работ особенно известны: *«Теория формирования человека»* (1793), «О *духе человечества»* (1797), *«Рассуждения о всеобщей истории»* (1814), *«О задаче историков»* (1821), *«О границах деятельности государства», «О сравнительном изучении языков»* (1820), *«О различии строя человеческих языков и о влиянии его на духовное развитие человечества»* (1836).

Известно его определение идеала человечества как идеи, к которой стремится каждый, но не может реализовать полностью. Ближе к этому идеалу искусство, что видно на примере греков, чьи «гены» унаследовал Гёте (классический пример — *«Германн и Доротея»*). Эта идея реализуется в нациях и, следовательно, в их истории. «Целью истории не может не быть реализация Идеи человечества во всех ее формах и направлениях». Провидение, по Гумбольдту, действует не извне, а исподволь, через людей, т. е. через их дух.

28 Романтизм

Государство должно ограничиться вопросами внешней безопасности, не вмешиваться в частные дела, не покушаться на свободу индивидов. Что касается вклада Гумбольдта в лингвистику, об этом речь пойдет впереди.

5. СПОРЫ О КАНТИАНСКИХ АПОРИЯХ И ПРЕЛЮДИЯ К ИДЕАЛИЗМУ (РЕЙНГОЛЬД, ШУЛЬЦЕ, МАЙМОН И БЕК)

Параллельно с этим шли оживленные дискуссии по проблемам, оставшимся открытыми после Канта. В результате образовался своеобразный мост между критицизмом и идеализмом. Первым пошел в этом направлении Карл Леонард Рейнгольд (1758—1823). В трех его работах — *«Исследование по новой теории человеческой способности представления»* (1789), *«Вклад в исправление недоразумений, еще остающихся в философии»* (1790), *«Основания философского знания»* (1791) — содержится так называемая «элементарная философия» («первая философия»). Кант казался Рейнгольду тем, кто умел держать равновесие между «суеверием» и «неверием». В *«Критике чистого разума»* он видел аутентичную структуру знания, где разуму указаны четкие границы.

«Критика практического разума» устанавливала примат практического разума и морального основания религии. Однако *«Критика чистого разума»* как пропедевтика, по мысли Рейнгольда, нуждалась в реконструкции. Для этого необходим принцип — учение о представлении — Vorstellung. Представление в сознании отлично от представляющего и от представляемого, относясь к обоим. Представляющий — это субъект, значит, форма; представляемое — объект, значит, материя; представление — это их объединение. Сознание, таким образом, возникает как момент понимания (что должно было бы преодолеть кантианский дуализм), форма совпадает с активной спонтанностью сознания, а материя — с рецептивностью. Рейнгольд преподавал в Йене до 1794 г., здесь он познакомился с Фихте и его *«Наукоучением»*.

Готлиб Эрнст Шульце (1761—1833) привлек к себе внимание современников книгой *«Энезидем, или О фундаменте элементарной философии, предложенной профессором Рейнгольдом вместе с защитой скептицизма против притязаний критики чистого разума»* (1792). Шульце утверждает, что скептицизм и юмизм в действительности не преодолены критицизмом, защитником которого он себя полагал. Условиями познания, по сути дела, являются «реальные причины».

Споры о кантианских апориях 29

Они, в свою очередь, — внутренние формальные причины (поскольку определяют феномен). «Реальная причина» — это «вещь в себе», которая продуцирует «аффект» субъекта (т. е. материю познания). Таким образом, одно из двух: либо вещь в себе не есть причина аффекта, либо, если вещь — причина аффекта, нельзя сказать, что она непознаваема.

Критицизм, по его мнению, стал жертвой незаконного перехода от мышления к бытию, подобно тому как незаконны традиционные доказательства существования Бога, в особенности онтологическое доказательство. Ведь

критицизм, установив, что нечто, чтобы быть помыслено, должно мыслиться определенным образом, заключает, что оно, следовательно, существует таким образом. Но ведь этот переход от мыслимого к существующему следовало бы сперва доказать.

Споры о «вещи в себе» углубил Соломон Маймон (1754—1800) в *«Очерке о трансцендентальной философии»* (1790). «Вещь в себе», по его мнению, нельзя мыслить вне сознания, иначе она стала бы не-вещью (Unding) — вздором, небылицей. Маймон называет ее условно $\sqrt{-a}$, т. е. некой нереальной величиной. «Вещь в себе», скорее, мыслится как иррациональная величина типа $\sqrt{-2}$. Это реальные величины, выражающие определенную ценность, приближающуюся к бесконечности. Из чего следует, что в познании есть форма, относительно которой мы обладаем знанием, и есть материя, относительно которой у нас нет знания. Вне сознания не мыслимо ничего, а потому мы обязаны постигать материю по-лейбницианski как минимальную степень сознания. Таким образом, «вещь в себе» — это нижний порог в бесконечной лестнице сознания, как показывает пример с $\sqrt{-2}$. Речь идет, как видим, об оригинальной концепции «вещи в себе» — понятии-пределе, вопреки кантианскому пониманию имманентности «вещи в себе».

Якоб Сигизмунд Бек (1761—1840), автор монументального *«Компендиума, разъясняющего критические сочинения профессора Канта по его же совету»,* опубликованного в 1796 г. в трех томах, полагает, что необходимо вначале установить основную точку зрения Канта, из которой вытекают все остальные проблемы. Начав как верный кантианец, Бек позже отдаляется от Канта. Он элиминирует «вещь в себе» и интерпретирует объект как продукт представления. «Синтетическое единство апперцепции», понятое как динамическая активность, достаточно для понимания Канта. Из этой активности выводимы не только «форма», но и «материя» познания. Работа Бека была завершена в 1796 г. Двумя годами раньше опубликовано *«Наукоучение»* Фихте (1794). Здесь попытка переосмысления Канта заявлена более решительно.

30

Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814)



Глава 2. Обоснование идеализма: Фихте и Шеллинг

1. ФИХТЕ И ЭТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ

1.1. Жизненный путь и сочинения

Иоганн Готлиб Фихте родился в Рамменау в 1762 г. в бедной крестьянской семье. Его отроческие годы отмечены печатью нищеты. Чтобы помочь семье, он пас гусей. Впрочем, воспоминания о той поре не тяготили, напротив, тяжелое детство было высшей школой морали, о чем он рассказывал с нескрываемой гордостью.

Благодаря барону фон Милицу Фихте смог начать учебу. Пораженный небывалым усердием мальчика, наизусть знавшего молитвы, богатый и знатный покровитель решил помочь ему. Закончив гимназию (Пфорту — закрытое дворянское заведение), в 1780 г. Фихте поступил на теологический факультет Йенского университета. Деньги Милица быстро иссякли, и пришлось зарабатывать на жизнь уроками. Юноша чувствовал унизительность своего положения, но не оставлял занятий философией.

В Цюрихе он познакомился с Иоганной Ран, ставшей его женой в 1790 г. В этот период жизни Фихте был под влиянием спинозизма, хотя Монтескье и идеи французской революции также не оставляли его равнодушным. Однажды некий студент спросил его на лекции о Канте. Так Фихте начал изучать работы кенигсбергского философа, ставшие для него настоящим откровением. В *«Критике чистого разума»* Фихте неожиданно обнаружил горизонт свободы, что мигом вывело его из пессимистического настроя. Это был зов судьбы, и, несмотря на нищету, он почувствовал себя счастливейшим из смертных.

Философ настолько проникся кантианством, что уже через год, после репетиторства в Варшаве, написал *«Опыт критики всякого откровения»,* где принципы критицизма применены так, что работу не стыдно было показать самому Канту. Когда в 1792 г. издатель Гартунг, по ходатайству Канта, опубликовал очерк без имени автора,

Дж. Реале и Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4) — Издательство «Пневма», С-Петербург, 2003, 880 с, ил.

публика приняла его за сочинение самого Канта. И тогда вмешался Кант, чтобы, назвав автора, восстановить справедливость. Таким образом Фихте в одночасье стал знаменит. В 1794 г. тридцатидвухлетнего философа по рекомендации Гёте пригласили преподавать в Йенский университет как преемника Рейнгольда, где он оставался до 1799 г. Это были годы успеха, популярности и славы. Из написанного в то время упомянем *«Основы общего наукоучения»* (1794), *«Рассуждения о назначении ученого»* (1794), *«Основы естественного права»* (1796), *«Систему учения о нравственности»* (1798).

В 1799 г. вспыхнула полемика на тему атеизма. Фихте не замедлил высказаться, что представление о Боге совпадает с моральным мировым порядком и потому в существовании Всевышнего нельзя сомневаться. Иначе думал его ученик Форберг, который возразил, что можно быть религиозным, не веруя в Бога, но веря в добродетель. Неосмотрительность Фихте в этой полемике вызвала неудовольствие властей. Дело кончилось тем, что он вынужден был подать в отставку.

Переехав в Берлин, Фихте сошелся, впрочем ненадолго, с романтиками Шлегелем, Шлейермахером, Тиком. В 1805 г. его пригласили в университет Эрлангена, который — опять незадача — он вскоре должен был покинуть, ибо после Тильзитского мира Пруссия потеряла этот город. В *«Рассуждениях о немецкой нации»* (1808) Фихте доказывал необходимость покончить с разрушительной для Германии политикой бездарных военных чинов и возродить страну, сообщив ей моральный и культурный импульс. Примат духовных ценностей, по убеждению философа, несомненно обеспечит немецкому народу восхождение к зениту славы. Аргументы Фихте не остались без внимания, и в 1810 г. был основан Берлинский университет, куда он приглашен самим королем. Вскоре его избрали ректором. В 1814 г. Фихте умер от тифа, заразившись от жены, лечившей солдат в госпиталях.

С теоретической точки зрения работы берлинского периода наиболее интересны. Это *«Замкнутое торговое государство»* (1800), *«Назначение человека»* (1800), *«Путь в жизнь блаженную»* (1806), *«Основные черты настоящей эпохи»* (1806), а также бесчисленные доработки *«Наукоучения»,* которое Фихте писал в течение всей своей жизни. Ученые насчитали свыше 15 редакций, из которых особенно существенны версии 1801-го, 1804-го, 1806-го, 1810-го, 1812-го и 1813 гг. В них Фихте решительно выходит за пределы первоначальной редакции. Все же слава философа остается связанной с *«Наукоучением»* 1794 г., в котором романтики нашли ответы на основные свои вопросы. Ф. Шлегель не без основания заметил, что *«Наукоучение»,* так же как *«Вильгельм Мейстер»* Гёте и французская революция, представляют собой три фундаментальных вектора XVIII столетия.

Фихтеанский идеализм 33

1.2. Фихтеанский идеализм как изложение «основания» кантианского критицизма

Мы говорили уже о том перевороте (и не только духовном), который произвела на Фихте встреча с кантианской мыслью. Защита критицизма со временем сменилась поисками основания, объединявшего все три «Критики», которого не нашел сам Кант.

Вот как описывает Фихте свою духовную эволюцию: «Меня захватила мораль более высокая: вместо того чтобы заниматься чем-то внешним, я, по большей части, изучаю самого себя, благодаря этому душа моя обрела мир, какого я еще не ведал... Теперь я знаю наверное, что наша воля свободна... и цель жизни не в счастливом довольстве, а в том, чтобы заслужить счастье... Я растворился в философии Канта... нашел в ней лекарство от моих разочарований... ей я обязан тем, что теперь твердо верю в свободу человека, ясно вижу, что, лишь принимая ее, возможны долг, добродетель, вообще мораль... Прочитав *"Критику практического разума",* я увидел себя живущим в новом мире: она превращает в руины то, что казалось неопровержимым, доказывает то, что казалось недоказуемым, понятие абсолютной свободы, долга... Ведь это то, что надо для эпохи поверженной морали, разрушенной до основания, когда и само понятие долга вымарано из словарей». (Из переписки Фихте.)

Однако для Фихте очевидно также, что слово Канта далеко не последнее, ибо, указав на истину, он не доказал ее. «Этот уникальный человек, — писал Фихте, — обладал способностью угадывать истину, не сознавая ее принципов, а его время не готово было принять их». Лишь изначальный факт человеческого духа может основать целостную философию в ее частях — теоретической и практической. Кант знал об этом, но нигде не говорил, что тот, кто сделает это, поднимет философию в ранг науки. У Канта было все необходимое, чтобы построить систему; недоделанное Кантом Фихте берет на себя: превратить философию в науку, вытекающую из высшего первопринципа, — это и есть его «наукоучение», «Wissenschaftslehre». В попытке унифицировать кантианские три критики Фихте немало преуспел, по сравнению с Рейнгольдом, Шульце, Маймоном, как в смысле позитивном, так и негативном.

Рейнгольд, писал Фихте, заявил о назревшей необходимости свести философию к единому принципу, тематически не разработанному Кантом. Но Рейнгольд ошибочно видел его в «представлении», которое, считал Фихте, значимо только для теоретической философии, в других ее разделах как принцип оно не работает.

За Шульце Фихте признает заслугу скептической оценки решения Рейнгольда, из чего следовало, что основание следует искать в сфере

34 Фихте и Шеллинг

более высокой, чем «представление». Наконец, Маймону, полагает Фихте, удалось доказать невозможность существования «вещей в себе» и сместить поиск в направлении объединения чувственного и интеллигибельного.

Гениальность и новизна мысли Фихте заключалась в трансформации «мыслящего Я» Канта в «чистое Я», понятое как интуиция, себя полагающая, творящая и себя, и реальность, индивидуализирующая сущность этого Я в свободе. Фихте сумел увидеть кантианскую мысль в парении, столь характерном для романтизма, понять, что Я — уже не теоретическое Я как принцип сознания, но чистое Я, интеллектуальная интуиция, начало, само себя

постигающее и утверждающее. Присутствие Я как субстрата ноумена в феноменальном мире гарантирует единство чувственного и интеллигибельного. Это и есть единственное и высшее начало: Я, способное устоять от искушений скептицизма и основать философию как науку, которое, деля самое себя, дает основание Я теоретическому и Я практическому. «Фихтеанское Я, взятое в бесконечности, представляет собой страстную жажду свободы, которая в человеческой активности объединяет противоположные черты бесконечности и ограниченности, что подготавливает романтическое понятие духа как вечного порыва к бесконечному» (Л. Парейсон).

Фихте не раз подчеркивал свою приверженность кантианству, однако Кант вряд ли признал бы его «наукоучение», и неспроста: фихтеанский принцип Я, из которого выводится реальность, становился основанием идеализма, черты которого нам предстоит уяснить.

1.3. «Наукоучение» и структура фихтеанского идеализма

1.3.1. Первый принцип: Я полагает самое себя

В аристотелевской философии безусловным принципом науки был принцип непротиворечия. В вольфианской философии (в том числе и для Канта) им был принцип тождества А = А, понятый еще традиционным образом. В свою очередь, для Фихте этот принцип проистекает из еще более изначального. Действительно, принцип А = А является чисто формальным, он говорит, что если существует А, то А = А. Я, мысля связь А с А, помимо логической связи мыслит и А. Таким образом, фихтеанский высший принцип вовсе не указанное логическое тождество (ведь оно положено, а потому не изначально). Изначальным принципом может быть только Я. Я не полагается чем-то другим, оно полагает самое себя. Тождество Я = Я не абстрактно и не формально, это динамический принцип самополагания или, иначе, безусловное условие. А если

это условие самого себя, то оно «создает себя», одним словом, это *самосотворение.*

Классическая метафизика говорила: «Operari sequitur esse», что означало: «Действие следует за бытием» (нечто, чтобы действовать, должно прежде существовать), бытие — условие действия, но не наоборот. Новый идеализм переворачивает эту античную аксиому, утверждая: «Esse sequitur operali» — «Бытие следует за действием», о чем Фихте говорит со всей определенностью.

, Кроме прочего, Я, по Фихте, есть интеллектуальное созерцание, которое Кант считал недоступным для человека, поскольку оно совпадает с созерцанием творящего ума. Активность чистого Я — это в точном смысле самосозерцание именно в смысле самополагания. Фихте даже употребляет выражение «Я-в-себе», указывая на Я как на безусловное условие, которое не факт, но акт, изначальная активность. В предисловии к «Наукоучению» читаем: «Разум... согласно идеализму, сам по себе активен и абсолютен, не пассивен, ибо он — первое и высшее начало, ему ничто не предшествует... по этой же причине он не принадлежит к бытию истинному (= не зависит от бытия данного, ибо он сам дает бытие)... Для идеализма разум есть действие, и ничто иное... все прочее выводимо». Отсюда очевидно, что это Я и этот разум, принадлежа эмпирическому индивиду, являются абсолютным Я (Ichheit = Iita). Обычное эмпирическое Я появится лишь в качестве третьего момента фихтеанской доктрины.

1.3.2. Второй принцип фихтеанского идеализма: Я противополагает себе не-Я

Первопринципу полагания (тезису), или самополагания Я, противопоставляется второй принцип оппозиции (антитезис), который Фихте формулирует так: Я противополагает себе не-Я. Чтобы понять Фихте, возьмем принцип формальной логики, в частности, пропозицию «не-А не есть А». Это предполагает оппозицию не-А и позицию А. Ясно, что все это акты мыслящего Я, предполагающие его тождество. Я, полагая самое себя, полагает нечто, от себя отличное.

Но дедукция из этого второго принципа будет еще более очевидной, если следовать иным путем. Я полагает себя не как нечто статичное, а как динамическое начало, как полагающее действие, из чего с необходимостью вытекает полагание иного, отличного от Я. Очевидно, что это не-Я — не что-то вне Я, оно внутри, ведь ничто не мыслимо вне Я. Таким образом, неограниченное Я противополагает себе неограниченное не-Я. Так, если первый момент — изначальная свобода, второй — оппозиция — момент необходимости. Теперь мы увидим, что этот момент необходим для объяснения как

теоретической активности (сознания и познания), так и практической (морали и свободы совести).

1.3.3. Третий принцип фихтеанского идеализма: взаимное ограничение и противопоставление Я ограниченного и ограниченного не-Я

Третий принцип представляет собой момент «синтеза». Оппозиция Я и не-Я происходит внутри Я, как уже было показано. Эта оппозиция не такова, что Я элиминирует не-Я, и наоборот. Одно ограничивает другое, и наоборот. Очевидно, что продуцирование не-Я не может быть не чем иным, как детерминацией Я. Следовательно, определенное не-Я влечет по необходимости определенное Я. Фихте употребляет термин «делимое», и формула теперь такова: «Я распадается на делимое Я и делимое не-Я».

Фихте отождествляет этот третий момент с кантианским «априорным синтезом» и указывает на первые два момента как на условия, делающие его возможным. Теперь Фихте убежден, что может дедуцировать категории из трех означенных принципов. Он получает, например, три категории качества: 1) утверждение; 2) отрицание; 3) ограничение. Аналогичным способом он выводит и остальные категории.

Я и не-Я и их взаимное ограничение объясняют активность как познавательную, так и моральную.

Познавательная активность основана на детерминации Я со стороны не-Я. Практическая активность основана на ограничении не-Я со стороны Я. Поскольку оба момента размещаются внутри бесконечного Я, то, стало быть, налицо динамика прогрессивного преодоления, где господствует предел.

1.3.4. Идеалистическое объяснение познавательной деятельности

В опыте и познании мы имеем дело с объектами, отличными от нас и воздействующими на нас. Как объяснить тот факт, что субъект отличает от себя объект, что он чувствует его воздействие?

Фихте пытается решить эту проблему, используя кантианскую «силу воображения», изобретательно преобразуя ее. У Канта продуктивное воображение априорно определяло чистую форму времени, предоставляя схемы для категорий. У Фихте же сила воображения творит объекты бессознательно, стало быть, это бесконечная активность Я, которое, непрестанно ограничивая себя, производит то, что становится материей нашего познания. Именно потому что речь идет о бессознательном творении, продукт выступает «иным», отличным от нас.

«Наукоучение» и структура фихтеанского идеализма 37

Продуктивное воображение дает как бы сырой материал, который сознание, обрабатывая его поэтапно, усваивает через ощущение, чувственное созерцание, рассудок и суждение. Если здравый смысл убеждает в реальности внешнего мира — что вещи существуют и без нашего вмешательства, — то в фихтеанской оптике — в обратном порядке: все исходит от Я. Там мы приходим к «чистому самосознанию», необходимому условию того пути, на котором рождается сознание, причем сознание всегда по поводу чего-то отличного от него, что непрестанно полагает «инаковость». Тем более очевидно, что чистое самосознание — предел, к которому можно приближаться, но достичь — по структурным основаниям — нельзя. Ведь упразднить предел означало бы покончить с сознанием.

1.3.5. Идеалистическое объяснение морали

Если в теоретико-познавательной деятельности объект определяет субъект, то в морально-практическом плане, как уже было сказано, субъект определяет и модифицирует объект. В первом случае не-Я воздействует на Я в качестве объекта познания. Во втором случае не-Я производит своеобразный толчок, усилие (Anstoss), вызывающее контртолчок, — противодействие. В практическом действии объект играет роль препятствия, подлежащего преодолению. Не-Я становится необходимым моментом реализации свободы Я. Быть свободным по этой логике — значит сделать себя свободным, отодвинуть от себя границы, налагаемые не-Я по отношению к эмпирическому Я.

При объяснении познавательной активности мы видели, как Я полагает не-Я. В контексте объяснения практической деятельности мы можем понять не только *что,* но и *почему —* причину, по которой Я полагает не-Я. Не-Я нужно для Я, чтобы реализоваться как свобода. Этой свободе суждено пребывать на уровне бесконечной задачи (абсолютного долга, или категорического императива). Бесконечное Я преодолевает не-Я, но полное его снятие возможно лишь в понятии предела, поэтому свобода структурно остается бесконечным порывом. В этом и выражается сущность абсолютного принципа: в прогрессивном преодолении ограниченности, в тяготении к совершенству. Таким образом, Фихте удалось продемонстрировать превосходство разума практического над чистым разумом, о чем Кант только догадывался. Бог не есть субстанция или реальность сама по себе — это мировой моральный порядок, долженствование, а значит, Идея. Подлинная религия — в нравственном поступке. Конечное (человек) — структурно необходимый момент Бога (Абсолюта как Идеи, реализующейся в бесконечном).

38 Фихте и Шеллинг

1.4. Мораль, право и государство

Понятиям, о которых шла речь, Фихте дает этические, юридические и политические проекции, тематически разрабатывая их. Остановимся на наиболее интересных из них.

Во-первых, отметим, что Фихте блестяще решает трудную для Канта проблему соотношения феноменального и ноуменального миров. Фихте утверждает, что моральный закон образует наше бытие *в интеллигибельном* мире в виде структурной связи, реальное действие образует наше бытие *в чувственном* мире. Свобода — мост между двумя мирами — определяет чувственное в соответствии с интеллигибельным. Не-Я воздействует на Я в виде сопротивления, которое не только стимулирует Я к действию, но и полагает свое бытие установленным Я. Итак, Я — истинное начало всего. Задача, поставленная Фихте, решена полностью: принцип, посредством которого он стремился унифицировать кантианскую теорию, достигнут. Страница из *«Системы учения о нравственности»* проясняет дело следующим образом.

«1. Интеллектуальная интуиция, с которой мы начали, невозможна без чувственной интуиции, а эта последняя невозможна без чувства; все стало бы ошибочным и извратило бы главную цель нашей системы, если бы ей было приписано противоположное. Маловероятна последняя интуиция без первой. Я не может быть для себя без того, чтобы быть чем-то, а это возможно лишь в мире чувственном. Но также невозможно быть для себя без того, чтобы быть Я, и это Я — только для мира интеллигибельного, который дан посредством интеллектуальной интуиции. Момент союза двух миров находится в ней благодаря абсолютной спонтанной активности, следуя своему понятию, Я для себя есть то же, что Я для первого мира. Наше существование в интеллигибельном мире — моральный закон, наше существование в мире чувственном — реальное действие; момент единства двух миров — свобода, абсолютная власть — определять второе через первое.

2. Я устанавливаемо как реальное только в оппозиции к не-Я. Но для самого Я не-Я существует только как условие действия Я, которое чувствует сопротивление своему действию; сопротивление, впрочем, преодолеваемое, в противном случае Я не было бы дееспособным. Только через сопротивление его активность становится чем-то

ощутимым, длящимся какое-то время, ибо иначе оно выпало бы из времени, что немыслимо.

3. Следовательно, никакой каузальности по поводу не-Я: нет Я. Эта причинность не случайна, она принадлежит ему существенным образом, как все в Я...

Мораль, право и государство 39

4. Только через представление чего-то, т. е. данного здесь и сейчас, абсолютность Я выступает в его существенном свойстве. Наше сознание исходит из непосредственного сознания нашей активности, через нее мы обнаруживаем себя пассивными. Вовсе не не-Я воздействует на Я, как обычно думают, напротив. Не в Я проникает не-Я, но Я вливается в не-Я, дабы выразить себя, как того требует чувственная интуиция. Потому в трансцендентальных терминах это можно выразить так: мы находим себя изначально ограниченными не потому, что эти рамки стесняют нас... но потому, что мы раздвигаем границы, поскольку они раздвигаемы...

5. Кроме того, чтобы выйти из себя, Я должно быть положено так, чтобы преодолеть препятствие. Так снова утверждается, но в более высоком значении, примат разума, постольку поскольку он практический. Все исходит из действия Я. Я — первоначало всякого движения, всякой жизни, любого действия, события. Если не-Я действует на нас, то это происходит на его территории, а не на нашей, не-Я действует посредством сопротивления, которого не было бы, не будь нашего воздействия на него. Не оно дает знать о себе, а мы — своим действием на него».

В этом контексте совершенно ясно, что худшее из зол — бездействие, инерция, от чего происходят низость и лицемерие. Хандра и бездействие оставляют человека на уровне вещи, природы, не-Я, следовательно, в определенном смысле, — это отрицание сущности и самой судьбы человека.

Человек реализует свое моральное призвание в полной мере, лишь вступая в связь с другими людьми. Именно для того чтобы стать человеком в полном смысле слова, он нуждается в других. Так дедуцируется множественность эмпирических Я, иначе человек не способен реализоваться.

Множественность людей влечет за собой множественность идеалов и, стало быть, конфликт между ними. В этом конфликте побеждает лучший, даже если он видимым образом побежден. Ведь в божественном мире нравственного порядка на высоте лучший в моральном отношении.

Ученый наделен особой миссией. Не только продвижение знания — главная из его забот, но и быть лучшим из лучших в моральном смысле, ведь его деятельность должна способствовать прогрессу человечества.

Множественность людей предполагает также возникновение «права» и «государства». Поскольку человек — часть «общества» и свободное существо, наряду с другими такими же свободными существами. Значит, он обязан ограничить свою свободу, признавая свободу других. Иначе говоря, рамки моей свободы ограничены правом других на собственную свободу. Так рождается право.

40 Фихте и Шеллинг

Фундаментальное право состоит в признании свободы каждого человека в той мере, в какой это позволяет общество свободных людей.

Второе право не менее важно: право собственности. Каждый может и должен жить плодами своего труда. Государство, рожденное путем общественного договора, с согласия индивидов, должно гарантировать недееспособным существование, а дееспособным — работу, а также препятствовать паразитическому образу жизни. В работе *«Замкнутое торговое государство»* Фихте утверждает возможность прекратить внешнеторговые связи в целях достижения вышеописанных целей монопольным способом.

Последнее утверждение понятно в свете увлечений Фихте идеями французской революции, хотя социалистический идеал уживался в нем с космополитическим. Однако исторические события привели его к выводу о том, что лишь немецкая нация может достичь нужных целей. Идею пангерманизма мы находим недвусмысленно выраженной в *«Рассуждениях о немецкой нации»,* многие пассажи которой поразительно похожи на идеи Винченцо Джоберти (*«О моральном и гражданском превосходстве итальянцев»*).

1.5. Вторая фаза фихтеанства (1800—1814)

Философская продукция Фихте после «споров вокруг атеизма», т. е. в берлинский период, отмечена настолько сильными переменами, что иногда не без оснований говорят о двух фихтеанских философиях. Впрочем, наш философ никогда с этим не соглашался, полагая свою теорию единой. Фихте в своих книгах говорил о тех же вещах, что и Кант, выражая это разными способами. Пытаясь говорить по-новому о том, что было сказано в 1793—1799 гг., он закончил тем, что в написанном после 1800 г. мы находим нечто решительно иное. В двух основных моментах просматривается эта новизна: 1) в углублении идеализма в метафизическом смысле; 2) в мистико-религиозном акценте.

1. В *«Системе учения о нравственности»* (1798) Фихте пишет: «Знание и бытие выступают уже не как отпавшие от сознания, независимо от него существующие, а как разделенные внутри сознания только, ибо этот раскол — условие возможности любого сознания вообще, посредством его возникают и одно, и другое. Нет никакого бытия вне сознания, как нет никакого знания, которое было бы чисто субъективным, иначе оно не было бы движением к своему бытию. Только благодаря возможности сказать себе "Я", Я вынуждено расколоть себя... Распавшееся единство лежит, таким образом, в основе любого сознания, как непосредственно выступает

Мораль, право и государство 41

в сознании единство субъективного и объективного, оно абсолютно = X, не могущее в своей простоте стать доступным сознанию». Однако «второй» Фихте думает уже иначе: это неизвестное X в принципе постижимо, в рамках возможного, и благодаря онтологическому статусу оно, в конце концов, становится неким Абсолютом, выше мирового порядка морали, выше Я — Богом.

Эту тенденцию легко проследить в *«Наукоучении»* 1801 г., о чем сам Фихте пишет: «..в основе непременно должен быть Абсолют, без него нельзя достичь никакого атрибута, ни знания, ни бытия... этот Абсолют являет

себя как Разум, он делится на Знание и Бытие...» Только так, по его мнению, можно удерживать и Единое, и Всеобщее, но не в духе Спинозы, который теряет Единое во Всеобщем, а Всеобщее в Едином. Только разум владеет бесконечным, ибо ему не удается уловить Абсолют; лишь Абсолют, который никогда не помещается в разуме иначе как в виде formaliter, есть единство, единство, остающееся качественным, а не количественным. Причем абсолютное знание — это не Абсолют; Абсолют — нечто простое и чистое.

В редакции же *«Наукоучения»* 1804 г. философ использует не только понятие Единства, но даже неоплатоническое понятие «света», которое, иррадиируя, распадается на бытие и мышление. Фихте не только отличает знание от Абсолюта, но и утверждает, что назначение понятийного знания состоит в том, чтобы быть преодоленным с очевидностью, возможной лишь в лучах Божественного света. В последних работах Фихте Бог выступает в качестве единого и неизменного, а знание становится образом Бога («Бог бытийствует вне собственного бытия»). Божественное отражается в сознании, особенно в долженствовании и воле к добру,

2. Аналогичные мысли мы находим в экзотерических работах Фихте этого периода. Огромную роль отводит Фихте вере в сочинении *«Назначение человека»* (иногда кажется, что читаешь Якоби). Не Я, но Жизнь, вечная Воля и вечный Разум — в центре внимания философа. «Есть только Разум бесконечный в себе, конечный же — в Нем и через Него. Лишь Он творит мир в наших душах, творит то, из чего мы развиваемся и через что мы проходим: то, что мы зовем долгом; Он творит согласные чувства, интуицию и законы мысли. Через Него мы распознаем свет и все, что в этом свете проявлено. Этим миром Разум наполняет наши души... насытив, Он ведет их дальше, к следующей нашей миссии, согласно Его высшей цели, и потом, когда мы достаточно подготовлены, Он испепеляет то, что зовется смертью, ведя к новой миссии, которая является результатом наших поступков в свете долженствования. Вся наша жизнь — Его. Мы в Его руках и там останемся, никто не вырвется из Них. Мы вечны, ибо вечен Он». Лишь верующему глазу виден знак истинной красоты, заключает Фихте.

42 Фихте и Шеллинг

В работе *«Путь к жизни блаженной»* 1806 г. фихтеанский идеализм обретает черты метафизического пантеизма. «Нет абсолютно никакого бытия и никакой жизни вне самой божественной жизни. Это бытие по-разному затемняется в сознании, обладающем своими законами... но, освободившись от всех этих оболочек и приняв форму бесконечного, сознание открывает вновь для себя жизнь человека, посвященного Богу. В его действиях уже не человек действует, а Сам Бог...»

Евангелие от Иоанна, по мнению Фихте, могло бы исправить «существенную и фундаментальную ошибку любой фальшивой метафизики и религиозной теории», ибо в нем есть творение из ничего, «изначальный принцип иудаизма и язычества». Отрицание того творения, как если бы оно было предпослано некой религиозной теорией, — первый критерий истинности религии. Христианство, особенно в версии Иоанна, и есть последняя религия. Так по-своему Фихте понял Божественное Слово и Божественную Любовь. Наука становится у него чем-то вроде мистического союза с Абсолютом.

1.6. Заключение: Фихте и романтики

Успех *«Наукоучения»* 1794 г. был огромен, его идеи были подхвачены романтиками, которые умели прочитывать между строк то, что не было сформулировано, а лишь подразумевалось. Среди прочего назовем: понятие бесконечного и неудержимого порыва к бесконечному; редукция не-Я к проекции (или творению) Я, стало быть, идея господства субъекта; провозглашение свободы как последнего оправдания человека и вещей; понимание Божественного как реализующегося в человеческом действии. И даже романтическое понятие «иронии» как самопродуцирования и самопреодоления проистекает из фихтеанской диалектики, по крайней мере, когда получает определение теоретического определения.

Чтобы понять Фихте как человека, необходимо проследить весь его жизненный путь. Для понимания его как философа необходимо прежде всего изучить *«Наукоучение».* Фихтеанский идеализм — это идеализм этический, или моральный, и не только потому что моральный закон и свобода — ключ к его системе, но и потому что свобода объясняет выбор человека в мире вещей и в мире философии. Выбор объективистского догматизма (в духе предпочтения вещей) — знак духовной несвободы. «Выбор некоей философии зависит от того, каков человек, ибо философская система не какой-нибудь подручный скарб, который можно либо взять, либо выбросить на свалку, — в нем живет дух человека, выбирающего философию. Слабый по природе характер, либо легкомысленный, либо изнеженный в роскоши, от духовного рабства может

Фихте и романтики 43

и не знать, что такое идеализм, не говоря уже о восхождений к нему... Чтобы быть философом, следует им родиться, нужно воспитание и самовоспитание: нет такого человеческого искусства — стать философом. Именно потому эта наука насчитывает в своих рядах немногих, избранных от рождения; есть, впрочем, некоторая надежда на младое племя, энергия которого еще не разрушена слабоумием нашего времени».

2. ШЕЛЛИНГ И РОМАНТИЧЕСКИЕ СТРАДАНИЯ ИДЕАЛИЗМА

2.1. Жизненный путь, эволюция и сочинения Шеллинга

Фридрих Вильгельм Иозеф Шеллинг родился в Леонберге (близ Штутгарта), в 1775 г., в семье пастора. Окончив классическую гимназию, в пятнадцать лет он стал семинаристом Тюбингена, где познакомился с Гёльдерлином и Гегелем. Несмотря на разницу в возрасте, он оказал заметное влияние на Гегеля.

С 1796-го по 1798 г. Шеллинг изучает математику и естественные науки в Лейпциге и Дрездене. Затем он в

возрасте двадцати трех лет начал сотрудничать с Фихте в Йенском университете, а в 1799 г., после «спора вокруг атеизма», сменил Фихте на его посту.

«Одна звезда на закате, другая — на восходе», — скажет по этому поводу Гёте. И в самом деле, уже в 1800 г. вышла знаменитая *«Система трансцендентального идеализма»,* принесшая философу огромную славу. В эти годы он поддерживал отношения с кружком романтиков во главе с Ф. Шлегелем, и прежде всего с Каролиной Шлегель, ставшей его женой.

В 1803 г. Шеллинг преподавал в университете Вюртсбурга, в 1806-м его пригласили в Академию наук Монако. В 1841 г. король Пруссии Фридрих Вильгельм IV пригласил его в Берлинский университет, где среди слушателей Шеллинга был и Кьеркегор. Однако через шесть лет слава его угасла, а в 1854 г. всеми забытый Шеллинг скончался в Швейцарии. Эволюция его творчества довольно сложна, и все же в ней можно выделить шесть периодов: 1) фихтеанский (1795—1796); 2) философии природы (1797—1799); 3) трансцендентального идеализма (1800); 4) философии тождества (1801—1804); 5) теософии и философии свободы (1804—1811); 6) позитивной философии и философии религии (начиная с 1815 г.).

44

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854)



Фихтеанские начала у Шеллинга 45

Сочинения Шеллинга можно разделить на группы: 1) *«О возможной форме философии»* (1794), *«Я как принцип философии»* (1795), *«Философские письма о догматизме и критицизме»* (1795); 2) *«Идеи к философии природы»* (1797), *«О мировой душе»* (1798), *«Первый набросок системы философии природы»* (1799); 3) *«Система трансцендентального идеализма»* (1800); 4) *«Изложение моей философской системы.»* (1801), *«Бруно, или Природное и Божественное начало вещей»* (1802), *«Философия искусства»* (1802—1803); *«Всеобщая методология и энциклопедия наук»* (1803); 5) *«Философия и религия»* (1804), *«Философские исследования о сущности человеческой свободы»* (1809), *«Штутгартские беседы»* (1810); 6) *«Введение в философию мифологии», «Философия мифологии», «Философия откровения»* — берлинские лекции, опубликованные посмертно.

2.2. Фихтеанские начала у Шеллинга и новые ферменты (1795—1796)

Шеллинг начал с кантианской «вещи в себе»: апории, с ней связанные, он пытался решить в фихтеанском духе. По мнению двадцатилетнего Шеллинга, так называемые кантианцы сбились с пути, ибо «истинная» кантианская теория — это фихтеанство: то, что раньше искали во внешнем мире объектов, следует искать в сфере Субъекта. Очевидно, Шеллинг понимает чистое Я как Абсолют, единство которого не числовое, а скорее неподвижное «Единое-Всеобщее». Сознание, мышление, личность лишь выводятся из Я.

Важное значение Шеллинг придает «интеллектуальной интуиции», как **и** свободе. Спиноза под его пером выступает застрельщиком догматизма, поскольку он абсолютизировал объект (не-Я), а умиротворение духа достигал ценой утраты эмпирического субъекта, отданного на откуп Абсолюту. Фихте, напротив, полагает абсолютный Субъект, приводя к нему субъект эмпирический посредством интеллектуальной интуиции.

Шеллинг попытается позже найти равновесие между спинозовским объективизмом и фихтеанским субъективизмом, спасти тот и другой от односторонности. С другой стороны, он ясно видел зияющую пустоту в фихтеанской системе, где природа, сведенная к чистому не-Я, утрачивала какую бы то ни было специфику. В философской переоценке статуса природы Шеллингом постепенно открылась новая перспектива развития идеализма: кризис *«Наукоучения»* был очевиден.

46 Фихте и Шеллинг

2.3. Философия природы Шеллинга (1797—1799)

Если природа — не чистое не-Я, то что же она тогда? Решить проблему, по Шеллингу, можно, лишь допустив единство идеального и реального, духа и природы. «Система природы — это вместе с тем и система нашего духа», — полагает он.

Это следует понимать так, что модель объяснения духовной жизни, по Фихте, с успехом приложима к природе. Разум, дающий в развертке Я, по мнению Шеллинга, привносит в природу «чистую активность», открытую Фихте как «сущность» Я. Шеллинг только добавляет, что природа — продукт «бессознательного разума», он действует изнутри, постепенно развиваясь, проявляет себя структурно в виде цели.

«Природа должна быть видимым Духом, духом невидимой Природы. В этом, следовательно, абсолютное единство Духа в нас и природы вне нас; и следует решить проблему, как если бы была возможна Природа вне нас». Природа не что иное, как «некий застывший разум в бытии», «угасшие чувства в небытии», «формирующее искусство идей, передающихся телам».

Николай Гартман так обобщил шеллингианскую философию природы: «В природе есть общая организация, но организация немыслима без продуктивной силы. Такая сила, в свою очередь, нуждается в организационном начале, которое не может быть слепым, оно должно, будучи созданным целенаправленно, вести к цели, содержащейся в его творениях». Речь, видимо, идет о духовном начале, которое, впрочем, выше нашего духа. Поскольку вряд ли законно допустить сознание вне Я, дух, действующий в природе, должен быть бессознательным духом.

Здесь очевиден как момент совпадения с Фихте, так и момент отличия. *«Наукоучение»* выводило природу чисто идеалистически из продуктивного воображения Я, из силы, действующей нерефлексивным образом, а потому лишенной сознания. Шеллинг сохраняет это бессознательное действие, но переносит его в объективную реальность, это начало для него уже не Я, оно выше его. Речь идет о реальном первоначале, но внешнем по отношению к сознанию. В этом смысле философия природы Шеллинга абсолютно реалистична; и все-таки речь идет о духовном, а значит, идеальном начале. Поскольку здесь идеальное вместе с реальным, такую точку зрения можно назвать реалидеализмом.

Если Дух и Природа проистекают из одного и того же принципа, то в Природе должны встретиться динамическая сила и ее останавливающий предел, что мы находим в фихтеанском Я. Оппозиция предела и экспансивной силы утихает лишь на мгновение, чтобы вновь начать свой бег к очередному рубежу.

Философия природы Шеллинга 47

Каждой фазе такой встречи соответствует некая ступень и некий уровень природы, которая предстает как более полная и располагается выше в иерархическом плане. Первая встреча позитивной силы и негативной (ограничивающей) рождает «материю» (как результат динамики сил). Вторая встреча — «универсальный механицизм» как общий динамический процесс. Шеллинг, используя естественно-научные открытия своего времени, показывает подвижную игру сил и их полярность в магнетизме, электричестве, химизме. Ту же схему мы находим на органическом уровне, где Шеллинг говорит о чувственности, раздражимости и репродукции.

Итак, Природа образована из самотождественной силы (бессознательного разума), которая развертывается описанным образом, проявляясь на разных, все более высоких, ступенях. В человеке появляется разум и сознание. Становятся яснее некоторые, ставшие знаменитыми, положения Шеллинга: один и тот же принцип объединяет органическую и неорганическую природу; природное выступает в виде звеньев «жизненной цепи», замыкающейся на себя, где каждый момент необходим для целого. «То, что кажется неживым в природе, — на самом деле живо, хотя и дремлет. Жизнь — "дыхание универсума", "материя — оцепеневший дух"».

В « *Трансцендентальном идеализме»* Шеллинг поясняет, что «совершенная теория природы должна была бы привести всю природу к разуму... так называемая мертвая природа есть на деле незрелый разум... Природа достигает своей высшей цели, когда она полностью становится предметом самой себя, в виде последней рефлексии и не иначе как в человеке... Кажется очевидным, что природа изначально тождественна тому, что мы привыкли считать интеллигибельным началом, сознанием».

Понятно теперь, как у Шеллинга оказалась вновь на Олимпе «мировая душа» древних в виде гипотезы для объяснения «универсального организма». Наконец, и человек, взятый в бесконечности космоса, несмотря на свою физическую маломощность и далеко не гигантские размеры, оказывается последней целью Природы, ибо именно в нем просыпается дух, отдыхавший на предыдущих ступенях ее развития.

2.4. Идеализм трансцендентальный и идеализм эстетический (1800)

Теперь Шеллингу необходимо переосмыслить философию сознания на уровне оснований фихтеанского «Наукоучения». Если ясно, как природа приходит к разуму, то каким путем к природе может прийти разум? На этот вопрос отвечает едва ли не самая удачная его работа *«Система трансцендентального идеализма».*

48 Фихте и Шеллинг

«Предположить для начала объективное, а затем получить из него субъективное — задача философии природы. Теперь, если трансцендентальная философия существует, ничего другого не остается, как проследовать путем противоположным: от субъективного как первого и абсолютного прийти к объективному». Так философия природы и философия духа равным образом необходимы, а различия между ними — в разнице двух возможных направлений в философии.

Как и в философии природы, здесь Шеллинг делает акцент на полярности сил, следуя по пути, проложенному Фихте. «Картезий говорил как физик: дайте мне материю и движение, и я построю Вселенную. Трансцендентальный философ говорит: дайте мне природу активности противонаправленных сил, одна из которых

раскрывается в бесконечном, вторая созерцает сама себя в этой бескрайности, и я покажу, как рождается разум со всей системой представлений. Все другие науки предполагают разум как данный; философ же видит его в становлении, показывает рождающимся прямо пред нашими очами».

Схема рассуждений Шеллинга такова. Я — это изначальная активность, располагающая себя в бесконечном, продуктивная активность, становящаяся предметом самой себя (стало быть, это интеллектуальная интуиция). Но чистое бесконечное порождение, характерное для Я, чтобы быть не только производящим началом, но и ставшим продуктом, «должно положить себе и пределы», а значит, «что-то себе противопоставить».

Шеллинг называет бесконечно производящую активность «реальной деятельностью», а ту, что становится сознательной, сталкиваясь с пределом, — «идеальной деятельностью». Эти два типа деятельности образуют, по его мнению, всю механику Я.

Мы видим, как горизонты *«Наукоучения»* раздвигаются, из фихтеанского субъективного идеализма вырастает идеал-реализм, о чем говорит и Шеллинг: «Как два типа активности взаимопредполагают друг друга, так идеализма нет без реализма. Если я размышляю только об идеальной активности, для меня рождается идеализм, или утверждение, что предел установлен со стороны Я. Если я отражаю активность только реальную, выступает реализм, согласно которому предел от Я не зависит. Если я подумаю о двух вместе, возникнет нечто третье, что можно назвать идеал-реализмом, или, как мы назвали, трансцендентальным идеализмом. Теоретическая философия объясняет идеальность предела (или как ограниченность сначала свободного действия становится ограничителем знания); практическая философия призвана объяснить реальность предела (или как ограничение изначально субъективное становится объективным). Теоретическая философия — идеализм, практическая философия — реализм». В самом Я они оба связаны.

Идеализм трансцендентальный и идеализм эстетический 49

Очевидно, что трансцендентальная философия Шеллинга выступает в виде синтеза двух философий — теоретической и практической. Эта новая перспектива понятна еще лучше в свете другого довода Шеллинга. В теоретической философии объекты выглядят как «неизменно детерминированные», а наши представления -- как зависимые от них, и мир кажется застыло окоченелым где-то вне нас. Напротив, в практической философии вещи представляются текучими и изменчивыми, кажется, что цели, которые мы ставим, могут их модифицировать. Налицо противоречие. В первом случае чувственное преобладает над мышлением, во втором, наоборот, мышление (идеальное) подавляет чувственное. Чтобы добиться теоретической достоверности, мы жертвуем практикой; а для практической достоверности приносится в жертву точность теоретическая. Каким образом представления могут быть в одно и то же время мыслимы как зависимые от объектов, а объекты — как детерминированные представлениями? Вот задача для трансцендентальной философии.

Решение проблемы, полагает Шеллинг, лежит глубже, чем лейбницианская «предустановленная гармония». Речь идет о таком виде деятельности, который, будучи сознательным и бессознательным одновременно, присутствует как в Духе, так и в Природе, порождая все вещи. Эта сознательно-бессознательная деятельность есть «эстетическая активность». И духовное, и природное рождены ею. Комбинация сознательного и бессознательного без самосознания дает реальный мир; присутствие самосознания означает, что мы в мире эстетического. Объективный мир есть не что иное, как поэзия примитивная и пока не сознающая духовное. Универсальный орган философии — и иногда ключ ко всему строению — это философия искусства.

В основе художественного творчества лежат оба начала — сознающее и несознающее. Художественный продукт конечен, но имеет бесконечный смысл. В лучших произведениях человеческого искусства содержится тот же шифр, что и в лучших произведениях космического творчества. Искусство, таким образом, становится «вечным и единственным откровением».

Шеллинг приходит к следующим выводам. То, что для философа интеллектуально как интуиция (созерцание), эстетично по своей цели. Первое — исключительно к услугам философствования и не входит в сферу здравого смысла; второе, т. е. та же интеллектуальная интуиция, но завоевавшая универсальную ценность и ставшая объективной, открыта любому сознанию. Отсюда, кстати, видно, почему философия никогда не обретет универсальной ценности. Единственно искусству доступна абсолютная объективность. Отнимите у искусства объективность — и вы получите философию. Придайте

50 Фихте и Шеллинг

философии объективность — она перестанет быть философией, поднявшись до искусства. Философия быстрее может достичь высот истины, но к этой горной вершине доберется лишь кусочек человеческого. Искусство же не растеряет всего человека, каков он есть, приведет к познанию высшей правды, в коей вечная единомножественность. Кроме того, единство трансцендентальной философии основано на непрерывной самоинтуиции, от более простой — в самосознании, до более высокой — в эстетике.

Шеллинг не отказал себе в удовольствии помечтать о будущем человечества, которое возведет науку к истокам поэзии и создаст новую мифологию, сотворенную возрожденным родом: «Философия, рожденная и вскормленная поэзией в пору своего детства вместе с прочими науками, однажды выйдет из берегов, подобно рекам в половодье, вернется потом во всеобщий океан поэзии, из которой она вышла». Каким будет возвращение науки в лоно поэзии, вообще-то не сложно угадать, полагает Шеллинг; видимо, через мифологию, из которой она выросла. Но как родится новая мифология, да еще в творчестве целого племени, — проблема не из простых, взывающая к мировым судьбам и течению истории в туманной дали.

Такой «эстетический идеализм» произвел на современников огромное впечатление, вызвав мощную волну энтузиазма. Но, как и всякая мечта, пусть даже самая величественная, она прожила недолго.

2.5. Философия тождества (1801—1804)

Такое понимание искусства, точнее эстетического созерцания, постигающего идеальное и реальное в их единстве, ясно подразумевало новое понимание Абсолюта, призванное устранить односторонние представления Канта и Фихте такие как «субъект», «Я», «самосознание» и им подобные. Теперь Абсолют следовало понимать как изначальное тождество Я и не-Я, субъекта и объекта, сознательного и бессознательного, духа и природы (короче говоря, «coincidentia oppositorum», «совпадение противоположностей»). Философия (идеалреализма), следовательно, есть абсолютное знание об Абсолюте, основанное на интуиции как условии любого последующего знания.

В *«Идее к философии природы»* (примечание к изданию 1803 г.) Шеллинг пишет: «Первый шаг в философии и условие, без которого нельзя и приступить к ней, — это интуиция, которая абсолютно идеальна, как и абсолютно реальна, и вообще вне ее может быть только реальность, чувственно обусловленная». Тому, кто лишен такого созерцания, не помогут и доказательства, просто потому что

Философия тождества 51

сам Абсолют — условие любого доказательства. И лишь посредством изначального созерцания возможно восхождение к Абсолюту.

Философия, по мнению Шеллинга, «абсолютная наука», ведь различные по генезису и противоречащие друг другу понятия сходятся в ней в виде универсальной результирующей. Среди множества предметов философия имеет само знание как предмет, которое, следовательно, не может быть чем-то подчиненным. Из этого формального определения философии как безусловного знания вытекает, что ее занимает лишь абсолютное в необъятной сфере предметного. А если это так, и Абсолют раскрывается только через само знание, то очевиден факт, что уже первая идея философии молчаливо подразумевает «некоторую возможную индифферентность абсолютного Знания к Абсолюту в себе и для себя, основанном на том, что абсолютно идеальное так же абсолютно реально».

Имя Абсолюту — Разум. Позиция Канта, как видим, полностью перевернута. Нельзя не заметить в этом предвосхищения гегелевской перспективы, хотя и с заметными модификациями, о чем речь впереди. «Я называю Разумом Разум абсолютный, — говорит Шеллинг, — поскольку он мыслим как всеобщая неразличимость объективного и субъективного. В природе самой философии элиминировать начисто все, что идет одно за другим. Различие любой природы доступно лишь воображению: продуктивное воображение как трансцендентальная способность вмонтировано в мышление так, что оно видит вещи, поскольку последние выражают абсолютный разум».

Очевидно, перед нами синтез Фихте и Спинозы в форме пантеистического спиритуализма или спиритуалистского пантеизма. Все есть Разум, а Разум — это все. И точка зрения Разума есть точка зрения абсолютного Знания. Единственно абсолютное Знание — абсолютное тождество, это нечто простое одно и просто равное самому себе. Абсолютное тождество бесконечно, а следовательно, все, что есть, тождественно. Все, постигаемое в своей самодостаточности, разрешается в это «бесконечное тождество»; вне его ничего нет.

Тождество не выходит за пределы самого себя, но, напротив, все в нем: «Фундаментальная ошибка любой философии, — пишет Шеллинг, — состоит в допущении, что абсолютное тождество реально приходит как бы извне, и в наших силах понять, как это происходит». Абсолютная идентичность никогда не перестает быть, а все, что постигаемо само по себе, уже не есть феномен абсолютного тождества. Истинная философия состоит в доказательстве, что бесконечное не вне себя, а все в нем — принцип, который из всех философов вполне понимал лишь Спиноза: Абсолютное тождество есть «единое целое», вне которого никакая вещь не существует сама по себе. Это сам Универсум, совечный Тождеству.

52 Фихте и Шеллинг

Единичное и феноменальное вытекает из качественной дифференциации на «субъективное» и «объективное», при этом рождается конечное. Нечто, качественно определившееся, не только остается укорененным в Тождестве (как в фундаменте), но и связанным структурно и органично с тотальностью вещей. Неразличимость, или первоначальное тождество, раскрывается в двойном феноменальном ряде «потенций», в том ряде, в котором преобладает момент субъективности (А), и ряде, где преобладает объективность (В). Однако в преобладании А всегда подразумевается В, и наоборот, так что Тождество сохраняет свою тотальность при любой дифференциации.

Противоположные направления субъекта и объекта внутри сохраняющегося Тождества Шеллинг выразил в виде схемы:

$$\frac{\begin{matrix} + & + \\ A = B & A = B \end{matrix}}{A = A}$$

$$\frac{\begin{matrix} + & + \\ A=B & A=B \end{matrix}}{A = A} \quad .$$

Центральный момент призван обозначить равновесие и абсолютную неразличенность субъекта и объекта. Левый символ указует на преобладание субъективности (+), правый — на объективность. Сравнив, к примеру, эти два полюса с полюсами электрической сети, мы лучше поймем смысл шеллингианского принципа Тождества.

Ясно, что самое трудное в этом новом подходе Шеллинга — объяснить, как и почему из «бесконечного тождества» возникают различия и конечное. Иногда Шеллинг ищет выход из этих затруднений в платоновской теории Идей. В Разуме, понятом как абсолютное Тождество и единство всеобщего и особенного, существуют некие партикулярные единства (Идеи), они и становятся причинами конечных вещей. Но в Абсолюте все Идеи пребывают во всех, в чувственном же мире они разделены. Шеллинг считает, что в чувственном мире вещи таковы только для нас, т. е. только для нашего эмпирического сознания.

Решая сложнейшую проблему происхождения конечного из бесконечного, Шеллинг не счел возможным принять ни креационизм (объясняющий все конечное как рожденное свободной волей Творца), ни спинозизм (почти аннулирующий конечное, представляющий доидеалистическую позицию). Ему больше импонирует античное гностическое (уже усвоенное немецким мистицизмом) представление. В соответствии с ним существование вещей и их возникновение предполагают изначальное «падение» и «отделение» от Бога.

Теософия и философия свободы S3

2.6. Теософия и философия свободы (1804-1811)

Решение проблемы, о которой мы только что упомянули, потребовало от Шеллинга ревизии всей проблематики Абсолюта. Шеллинг принимает пантеизм при условии, что под пантеизмом подразумевается, что все — в Боге, но не наоборот (что все есть Бог). Бог — антецедент, предпосылка; вещи — следствие. Следствие заключено в посылке, но не наоборот; посылка присутствует в следствии, но в другом смысле. Шеллинг даже склонен интерпретировать Бога как «личность» (чего не было ни у Спинозы, ни у Фихте), но это Личность-Которая-Делает-Себя. Противоположности, которые сначала принимались как объединенные в Абсолюте, теперь представлены как борющиеся в Абсолюте. В Боге есть как темное и слепое начало, иррациональная воля, так и позитивно рациональное начало. Победа позитивного над негативным характеризует Его жизнь, ведь Бог не только чистый Дух, но и Природа.

Человеческая драма борьбы добра и зла, свободы и необходимости не может не отражать изначальный конфликт противоположных сил в основе существования и самой жизни Бога. Если есть зло в мире, значит, оно есть в Боге. Темные, негативные и болезненные моменты существования имеют исток в самом Абсолюте. Но и разум, свет и любовь, наличествующие в мире, сначала суть в Боге, жизнь которого — борьба двух сил. Отражение победы позитивного над негативным дает нам понимание Божественной Личности. Негативное, преодолеваемое Богом, изгоняется в сферу небытия, а потому непобедимы свобода, благо, чистота и любовь.

В этой концепции обнаруживаются отзвуки идей Экхарта и Бёме. Непривычные для неолатинской культуры акценты, они все же необходимы для понимания творчества Шеллинга. «Бог — реальная сущность, не имеющая ничего до и вне себя... Бог создает Сам Себя, и, если это так, то тем более верно, что Он не завершен, иначе не было бы необходимости самотворения». Всякое существование начинается с неосознанного, с того состояния, когда нечто различное еще неразделимо и едино. Это состояние Шеллинг определяет как индифферентность сил, абсолютное тождество субъективного и объективного, но не в себе, а для некоего третьего.

В каждом из нас есть два начала, бессознательное и сознательное. Процесс самоформирования заключается в доведении до сознания того, что есть уже в подсознании: высветить врожденные теневые пятна. То же можно сказать о Боге: Ему предшествует тьма, свет извлекает из ночной тьмы Его суть.

В Боге есть те же начала, что есть в нас. Обнаруживая в себе два начала, мы поднимаемся к лучшей в нас части: с этого момента начинается сознание. Вся наша жизнь — это все более полное

54 Фихте и Шеллинг

сознание: большинство остаются на низшей ступени, но и те, кто понимает это, не достигают большего. Возможно, абсолютной ясности не достигает никто.

То же можно сказать о Боге. Начало сознания в Нем обязано факту, что Он отделен от Себя, противоречит Себе. В Нем есть как высшее, так и низшее. Начало сознания связано с тем, что Бог полагает в Самом Себе как первую потенцию бессознательное. Однако Он не может представить ее только как предмет, но лишь вместе и как субъект, освобождая идеальное и реальное одновременно. То, что в процессе самоформирования человек вынужден выталкивать из себя, — нечто темное и бессознательное, — оно не вечно ему противостоит как нечто чуждое, но как нечто, подлежащее возвышению, как богоподобное.

2.7. «Позитивная философия», или Философия мифологии и Откровения (с 1815 г.)

Для позднего Шеллинга характерно различение «позитивной» философии и «негативной». Под «негативной» философией (которой он придерживался прежде) Шеллинг понимает размышления о «сущности вещей». Под «позитивной» философией он понимает философию, занимающуюся «реальным существованием вещей». Негативная философия целиком основана на разуме, позитивная — на религии и Откровении; необходима, по мнению Шеллинга, их интеграция.

Шеллинг распространяет понятие Откровения на все исторические формы религии, включая политеистические и языческую мифологию. Важно помнить, что Бог в позитивной философии понят как личностный Бог, Творец и Спаситель.

Усилия Шеллинга, полагает А. Баусола, направлены на некий синтез религиозных чаяний, на которые уповал

поздний романтизм, чтобы одновременно спасти конкретные науки в их развитии в постижении мира. Речь идет еще об одной попытке примирить разум и свободу, цель и необходимость. По мнению Парейсона, творчество позднего Шеллинга говорит о внутреннем разложении рационалистического идеализма в экзистенциальном смысле. Не случайно отчетливо слышен мотив несводимости существования к сущности, позже сформулированный Кьеркегором.

2.8. Заключение

Внутренняя подвижность мысли Шеллинга способна обескуражить самых терпеливых читателей, а у иных вызвать раздражение.

«Позитивная философия» 55

Лучшие свои идеи он выразил в Йенский период между 1799— 1803 гг. Его закат совпал в восходом звезды Гегеля, который с 1818 г. привлек к себе всеобщее внимание.

Возможно, Шеллинг был тем самым мыслителем, который лучше других выразил романтические устремления. *«Система трансцендентального идеализма»* остается наиболее завершенным произведением, хотя новизна его относится лишь к тридцати страницам, посвященным искусству и художественной интуиции.

Гегель позже отзовется о Фихте как о представителе субъективного идеализма, а о Шеллинге как о представителе объективного идеализма. Себя Гегель видел творцом абсолютного идеализма, в котором снимается «тезис» и «антитезис». Эта схема исторически неточна, ибо Фихте и Шеллинг, взятые каждый сам по себе, не укладываются в нее. Однако это не помешало Гегелю разыграть свою карту, расставив своих предшественников по ступеням Абсолютного Духа, чему и посвящена следующая глава.

56

пустая

57

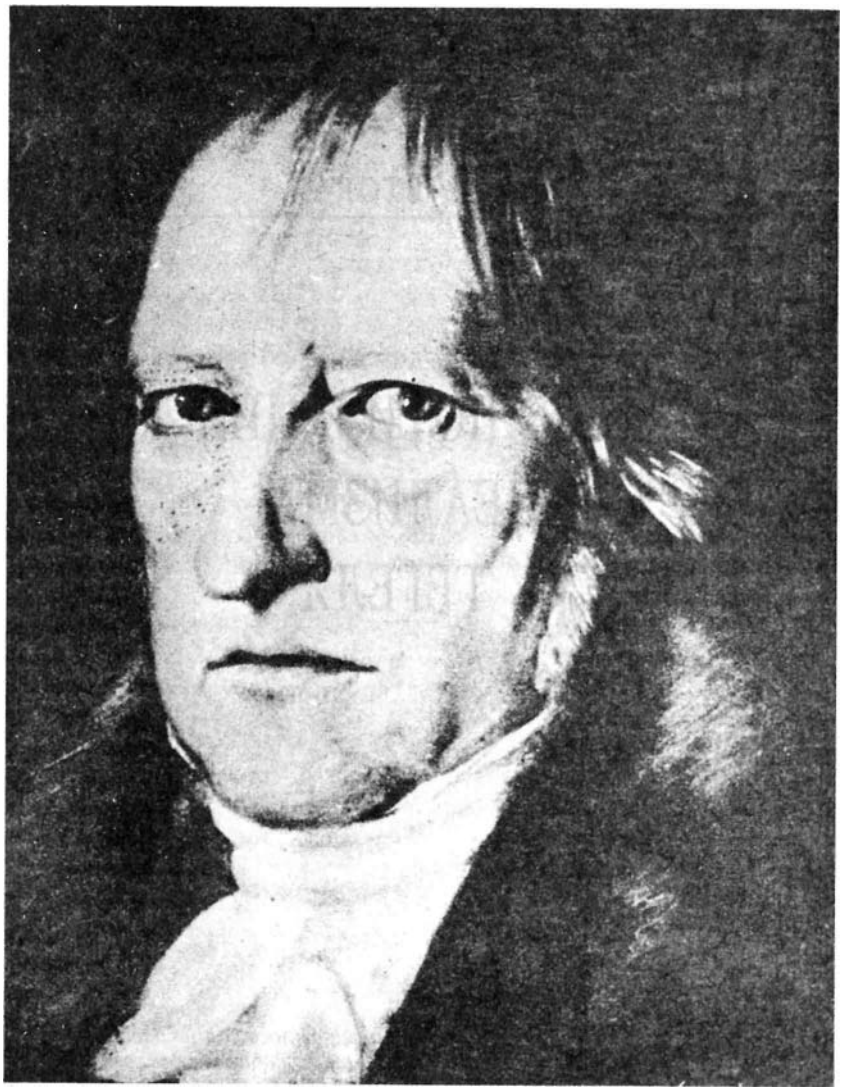
ЧАСТЬ 2. АБСОЛЮТИЗАЦИЯ ИДЕАЛИЗМА У ГЕГЕЛЯ

Вопросы, на которые философия не дает ответов, не должно ставить подобным образом.
Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Хвала Анаксагору, впервые сказавшему, что нус, мысль, есть первоначало мира... Логику следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она в себе и для себя, без покровов... это образ Бога, каков Он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа.
Георг Вильгельм Фридрих Гегель

58

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831)



59

Глава 3. Гегелевская абсолютизация идеализма

1. ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И ГЕНЕЗИС МЫСЛИ ГЕГЕЛЯ

1.1. Жизненный путь

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился в Штутгарте в 1770 г. Его отец был государственным чиновником, и доходы позволяли дать сыну высшее образование. В местной гимназии Гегель изучал греческую и латинскую классику. С годами интерес к греческому миру у него будет возрастать, и это прямо отразится на теоретических обобщениях.

В 1788 г. Гегель поступил в Тюбингенский университет, где сначала два года изучали философию, а три следующих — теологию. Академическая среда, пропитанная просветительскими идеями, не стала для него своей, зато установились дружеские отношения с Шеллингом и Гёльдерлином, влияние которых на Гегеля было достаточно сильным.

Разразившаяся во Франции революция 1789 г. взбудоражила и студентов в Тюбингене: Гегель вместе с Шеллингом и Гёльдерлином принял участие в церемонии посадки символического дерева свободы. Революционные страсти со временем поутихли, но Гегель 'по-прежнему связывал с французской революцией важный исторический этап, хотя консервативные и даже реакционные элементы в его философии все время нарастали.

После университета церковной карьере Гегель предпочел учительское поприще — сначала в Берне (1793—1796), а затем во Франкфурте (1797—1799). И хотя интерес к теологии не угасал, он погрузился в изучение политической и экономической истории: о плодотворности этих штудий говорят его неопубликованные работы.

Получив наследство после смерти отца в 1799 г., он отправился в Йенский, самый известный по тем временам, университет: Фихте и Рейнгольд читали там лекции. После ухода Фихте его место занял

60 Гегель

Шеллинг, а братья Шлегели основали свой первый кружок. В Йене Гегель защитил диссертацию « *Об орбитах планет»,* и в 1801 г. вышло в свет его первое сочинение *«Различие между системами философии Фихте и Шеллинга»,* которым обнаруживает свои симпатии последнему. Вместе с Шеллингом в 1802—1803 гг. Гегель издает «Критический философский журнал», публикуя и свои работы. В этот период времени философ работал над первым крупным произведением *«Феноменология духа»,* которое закончил в 1802 г. Образ Наполеона, гарцующего верхом на коне, не мог не впечатлить Гегеля: он готовился господствовать над целым миром.

Вызванные войной материальные затруднения подтолкнули Гегеля к переезду в Бамберг, где он занялся «Бамбергской газетой». Но через несколько месяцев он уехал в Нюрнберг, где до 1816 г. оставался директором местной гимназии. Самое сложное из своих произведений — *«Науку логики»* — он создает именно в это время (1812—1816). Затем работа в Гейдельбергском университете, здесь он закончил и опубликовал *«Энциклопедию философских наук».*

Наибольшее признание все же ожидало его в Берлине, куда он переехал в 1818 г. и где прожил до самой смерти в 1831 г. И хотя в Берлине он издал лишь *«Философию права»,* его авторитет в глазах коллег и городских властей был неоспоримо высок. Его курсы лекций по истории, эстетике, религии и истории философии, опубликованные учениками, и сегодня удивляют нас.

Гегель смолоду был неутомимым и упорным исследователем, сведущим во всех областях знания. У него было все, чего не хватало романтикам с их бурным, но неустойчивым темпераментом. «Платон, — говорил Гегель, — учился у многих философов, упорно трудился, не жалея усилий, и много путешествовал; его гений, не будучи по-настоящему плодовитым и поэтическим, творил размеренно. Гениев Бог осеняет во сне, и то, что Он дает им во сне, не что иное, как грезы». Здесь много от автопортрета: романтики создавали свои шедевры в ранней молодости — Гегель шел к своей цели не торопясь. Творения иных романтиков и в самом деле напоминали ночные грезы: с наступлением утра они исчезают бесследно как утренний туман. Без гегелевских обобщений западная философия была бы, наверное, иной.

1.2. Сочинения Гегеля

Гегель был чрезвычайно плодовит. Широкие познания, легкость, с какой он усваивал и запоминал содержание книг, разнообразие интересов придали его творчеству необычайный масштаб. Возвращаясь к вышесказанному, мы можем составить панораму из наиболее значительных его сочинений.

Сочинения Гегеля 61

Среди ранних работ бернского и франкфуртского периодов (1793— 1800) особенно выделяются богословские труды, изданные Ноэлем в начале нашего века и отмеченные некоторыми учеными в качестве важных для понимания того, как возникла гегелевская система Вот эти труды: 1) *«Народная религия и христианство»* (фрагменты); 2) *«Жизнь Иисуса»* (1795); 3) *«Позитивность христианской религии»* (1795—1796 , первая редакция); 4) *«Дух христианства и его предназначение»* (1798); 5) *«Фрагмент системы»* (1880) и вторая редакция (неоконченная) *«Позитивности христианской религии».*

В Йене Гегель написал (оставив неизданными) *«Конституцию Германии»* и *«Систему этики».* В 1801 г. им было опубликовано *«Различие между философскими системами Фихте и Шеллинга».* Из статей, напечатанных в «Критическом философском журнале», особо выделяются две: *«Отношение скептицизма и философии», «Вера и Знание».*

«Феноменология духа» знаменует собой решающий этап. Гегель отходит от Шеллинга, формируя совершенно оригинальный тип мышления со своим, присущим только ему, строем. Все труды, вышедшие вслед за *«Феноменологией»,* — это выдающиеся произведения, явившие собой вершину гегелевской мысли, и о них мы уже частично упоминали: *«Наука логики»* (1812—1816), *«Энциклопедия философских наук»* (1817) и *«Философия права»* (1812). *«Энциклопедия»* была переиздана в 1827-м и в 1830 гг. в дополненном виде. Ее последующее посмертное издание в трех томах было осуществлено учениками в 1840—1845 гг. со вставками, содержащими пояснения, которые Гегель давал в курсе своих лекций. И, несмотря на свою объемность, это издание самое интересное и доступное по содержанию.

Лекции в публикации учеников имеют следующие названия: *«Лекции по философии истории», «Эстетика», «Лекции по философии религии»* и *«Лекции по истории философии».*

Какая же из всех этих работ наилучшим образом отражает мысль, метод и дух Гегеля? На данный вопрос нет ответа, с которым единодушно согласились бы все ученые. В зависимости от той или иной исторической и культурной эпохи, от принадлежности ученых к тому или иному направлению, ответ звучал и звучит по-разному. Некоторые считали и продолжают считать шедевром *«Феноменологию духа»,* которая, однако, была задумана как некое «введение в систему», и даже если верно, что система там все-таки проявилась, несомненно и то, что она

лишь намечена, потому что наряду с превосходными частями имеют место фрагменты, вызывающие вопросы, и незрелые.

В прошлом особо выделяли *«Энциклопедию философских наук»,* как дающую полную картину мышления и метода нашего философа.

62 Гегель

Однако, по мнению многих, сухость изложения в данном произведении делает его порой чересчур сжатым и лаконичным и оттого не всегда понятным. При этом подчеркивалось, что *«Энциклопедия»* излишне обнажает недостаток гегелевской концепции, а именно чрезмерную «систематичность», попытку толковать знание не как частное видение абсолюта, а как «абсолютную науку об абсолюте», и связанные с этим притязания гегемонистского и даже тоталитаристского характера.

В какой-то период особое значение приписывали *«Философии права»* за своеобразную концепцию этики и всем известную доктрину государства (концепция «объективного духа», на чем мы остановимся подробнее). Упомянутые точки зрения, однако, представляются сегодня значительно устаревшими и, по сути дела, малоприемлемыми.

С некоторых пор пользуется авторитетом *«Наука логики»,* благодаря, в частности, тесной связи «логического элемента» с «языком», стоящим сегодня в центре философских интересов. Как бы там ни было, совершенно очевидно, что логика заключает в себе «все», будучи также «первой философией», иными словами «метафизикой», хотя она всеобъемлюща лишь в определенной перспективе, обозначающей «Идею как логос» (в чем мы убедимся), а логическая Идея должна в дальнейшем развиваться как «Природа» и «Дух». Следовательно, логика — всего лишь часть системы, по определению Гегеля.

Самый богатый и интересный материал содержится в больших лекционных курсах, прочитанных в Берлине и опубликованных посмертно. И это вполне понятно, так как их тема — философия духа, т. е. кульминационный момент гегелевской системы, который вобрал в себя в известном смысле и все остальное. Очевидно, однако, и то, что эти курсы лекций главным образом воссозданы по конспектам учеников и имеют в основном дидактический характер.

Каждый из упомянутых трудов имеет свои замечательные стороны, и это объясняет причину, по которой в разные времена и под разным углом зрения каждый труд считался шедевром. Возможно, мы будем недалеки от истины, утверждая, что *«Феноменология»,* при всех своих недостатках, в известном смысле из них самое прекрасное и живое произведение. Но историко-теоретическая позиция Гегеля главным образом выражена в *«Энциклопедии»,* и особенно в большой, трехтомной, охватывающей соответствующие включения из курса лекций, чрезвычайно обогащенных анализом и аннотациями, которые до сей поры заслуживают глубокого осмысления.

Генезис гегелевской мысли 63

1.3. Теологические сочинения раннего периода и генезис гегелевской мысли

Лишь в начале нашего века, как мы уже упоминали, были по-настоящему оценены религиозно-теологические сочинения Гегеля, остававшиеся неизданными. В сущности, они свидетельствуют о пути, пройденном Гегелем к открытию того, что станет стержнем его системы, — пути углубления религиозно-теологической тематики, исследования вопроса сущности религии, попыток истолковать смысл различных форм, в которых она являлась в истории. Гегель сосредоточился в особенности на фигуре Христа, а также на христианстве, оценивая их поначалу негативно, в соответствии с просветительской ориентацией, однако впоследствии радикально изменив свои оценки в работе *«Дух христианства и его предназначение» —* наиболее значительной и зрелой из всей серии.

Вот основные идеи, развернутые Гегелем в теологических размышлениях. Между религиозностью греческого типа и иудейской религиозностью существует радикальное различие.

А). Греки воплотили глубокую гармонию между индивидом и обществом, человеческим (индивидуальным) и Божественным (всеобщим) , а значит, их жизнь была счастливой, коль не ведала никаких форм контраста и разрыва между «посюсторонним» и «потусторонним», между человеком и Богом, индивидуальным и всеобщим.

Б). Напротив, иудеи переживают разлад и глубокий контраст между человеческим (индивидуальным) и Божественным (всеобщим), отчего их религия и жизнь печальны. Для религии иудеев типично ощущение униженности человека перед чем-то посторонним: закон, диктуемый Богом, есть сам Бог, перед лицом которого человек чувствует себя объектом (рабом).

В). Итак, если в первый момент Гегель помещает Христа и христианство в одну плоскость с иудаизмом, то впоследствии он меняет свой взгляд, высвечивая черты своеобразия в религии, проповедуемой Христом. Он рассматривает ее как некое примирение двух предшествующих моментов, в частности, как примирение (или опосредование) свойственного иудаизму разрыва между частным (человеком) и всеобщим (Богом и законом). Это попытка вернуть человеку его целостность.

Христианство при этом не просто возвращает человеку счастливую невинность, типичную для греческого мира, но воссоздает единство, утраченное в мучительном раздвоении, через примирение на опосредованном, а значит, более сознательном и зрелом, уровне.

Примирение и опосредование индивидуального и всеобщего реализуется через любовь. Иисус посредством любви преодолевает закон в его форме (как то, что предписывается индивиду) и поднимается на ту ступень, где противоположности (индивидуальное

64 Гегель

и универсальное) опосредуются, теряя характер отчужденности. Любовь воссоединяет человека с Богом и ведет человека к Богу.

Таким образом, вырисовывается основное ядро, в котором мы увидим шифр гегелевской диалектики:

раздвоение реальности на противоположности и «снятие» такого раздвоения в некоем высшем «синтезе». Следовательно, как признает большинство ученых, Гегель приходит к собственной системе путем размышлений о христианской религии.

Дискуссии и столкновения с другими философскими системами придут позже. В теологических сочинениях, о которых мы ведем речь, вершину духовной жизни составляет не философия, а религия. Вскоре после этого Гегель переставит роли, и Разум примет на себя роль, отведенную первоначально любви. И все же религия будет всегда считаться той формой духа, которая улавливает и выражает те же истины, что и философия, пусть даже иным способом. Более того, главные догмы христианства Гегель позднее трактовал как выражение фундаментальных истин собственной системы.

Здесь, однако, следует уточнить, что христианство в понимании Гегеля — это с самого начала глубоко искаженное христианство. Ведь он отрицает как раз главное реальное и историческое событие — воплощение Христа, а значит, не признает Христа как Мессию и Спасителя, т. е. истинного человека и истинного Бога со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Гегель возложил на иудейский мир ответственность за искажение образа Иисуса, полагая, что на последующую историю христианства оно легло тяжким бременем. Становится понятным, как в итоге он определил задачу философии и, в частности, своей собственной философии. Эта задача — открытие последней истины и, следовательно, толкование и оценка истин самого христианства, что привело к вызывающим недоумение результатам, что мы проиллюстрируем в ходе изложения. Кто-то метко сказал по этому поводу, что Гегеля можно считать первым «модернистом» (в более поздней терминологии), так как он системно адаптировал традиционную христианскую догму к мышлению иной эпохи.

2. ОСНОВЫ ГЕГЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ

2.1. Необходимость предварительного определения первооснов философии Гегеля

Гегель активно противостоял притязаниям дать предварительную формулировку отправных точек или доктринального ядра, от которых

Действительность как Дух 65

выводится и на которые должно опираться все здание философии. Объяснялась подобная установка тем, что первоосновы, даже признанные сами по себе как истинные, были бы искажены в момент, когда они предпосланы системе, а не определены в конкретном действии внутри нее.

Заметим, что данное утверждение Гегеля имеет сильный заряд парадоксальности (напомним, что Гегель был швабом и, как все швабы, любил быть неожиданным в суждениях). Отстаивая данную концепцию, сам Гегель, тем не менее, писал предисловия и вступления, в которых по-своему пытался предложить читателю исходные истины. Вступление к *«Феноменологии»* и введение к *«Энциклопедии»* следует отнести к прекраснейшим страницам из всего написанного философом. Без предварительного разъяснения ключевых понятий гегелевские работы, по большей мере, могли бы показаться криптограммами.

Полная схема основных идей гегельянства достаточно объемна. Речь идет об одной из богатейших и сложнейших (а также и труднейших) философских концепций. Тем не менее она целиком может быть сведена к следующим трем исходным пунктам. 1. Реальность как таковая есть бесконечный Дух. («Дух» есть то, что все в себя вбирает и преодолевает, об этом говорили, в частности, Фихте и Шеллинг.) 2. Структура, или, лучше сказать, сама жизнь Духа, а значит, **и** процесс, в соответствии с которым развивается философское познание, есть диалектика. (Можно утверждать, что духовность есть диалектичность.) 3. Особенностью, ярко отличающей эту диалектику от всех предшествующих ее форм, является то, что Гегель назвал «спекулятивным» элементом, который, как мы убедимся, является ключом к разгадке мышления философа.

Разъяснение этих трех пунктов укажет на цель **и** границу философских суждений Гегеля, а также тот путь, которым он следовал, чтобы их достичь. Полное понимание вышесказанного, как верно отметил Гегель, возможно, лишь если конкретно следовать за развитием системы до ее завершения, т. е. если пройти весь путь до конца (в философии, говорил Гегель, нет коротких путей).

2.2. Действительность как Дух: предварительное определение гегелевского понятия Духа

Для понимания Гегеля необходимо усвоить главное: реальное и действительное — это не «субстанция» (т. е. более или менее застывшая сущность, как традиционно считалось), а Субъект, Мысль, Дух. Со всей ясностью он это утверждает в *«Феноменологии»:* «В соответствии с моим мировоззрением, лишь в процессе

66 Гегель

изложения система доказывает себя: все зависит от понимания и выражения действительного не как субстанции, а как субъекта». В таком подходе Гегель усматривает особенность современной эпохи.

Утверждать, что реальность не субстанция, а субъект, Дух, равносильно положению, что она есть деятельность, процесс, точнее, самодвижение. Нечто подобное уже было у Фихте, но Гегель идет дальше. У Фихте собственное Я полагает самое себя, ибо его суть в деятельности самополагания. В бессознательном полагании не-Я дан его предел, который в динамике преодолевается. Фихтеанское Я не достигает завершенности, ибо граница отодвигается в бесконечность. Такой род бесконечности в виде незавершенной прямой Гегель называет «дурной»

бесконечностью. Ее порок — в разобщенности сущего и должного, следовательно, говорит Гегель, структурное противоречие остается для Фихте непреодолимым препятствием.

Шеллинг сделал попытку преодолеть указанное противоречие. Философия тождества, казалось, сводит вновь «разбежавшиеся» было Я и не-Я, субъект и объект, конечное и бесконечное. Однако вскоре Гегель разочаровался в шеллингианстве, «размывающем все то, что имеет различимость и определенность». После сбрасывания продуктивных различий «в бездну вакуума» ничего другого не остается, как абстрактно-безразличное тождество. Абсолют Шеллинга, пошутил Гегель, подобен «ночи, в которой все кошки серы».

Так позиция Гегеля начала проясняться: Дух в самопорождении создает и преодолевает собственную определенность, становясь бесконечным. Дух как процесс последовательно создает нечто определенное, а значит, и отрицательное («Omnis determinatio est negatio» — «Всякое определение есть отрицание»). Бесконечное — позитивность, реализуемая через отрицание отрицания, свойственное всему конечному. Конечное как таковое имеет чисто идеальную, или абстрактную, природу, ибо его нет в чистом виде, в противовес бесконечному (вне его). Это, по мнению Гегеля, основное положение любой философии. Гегелевский бесконечный Дух кругообразен, начало и конец совпадают в динамике: частное всегда разрешается во всеобщем, сущее — в должном, реальное — в разумном.

Здесь очевидна новизна гегелевской мысли относительно Фихте и Шеллинга. Дух — вовсе не «unum atque idem» («одно и то же»). Он — «unum», которое воплощается в вечно меняющихся формах, непрерывно воссоздающееся равенство. Иначе говоря, это единство-множественно-создающее-себя. Покой понят как целостность, покой без движения был бы покоем смерти. Сохранение — истина умиротворения, но никак не фиксация и не инерция.

Идея 67

Все вышесказанное имеет силу как для Абсолюта в целом, так и для каждого отдельного момента реальности. «Уплотненность» Абсолюта такова, что требует безусловного присутствия всех частей, через каждую из которых он реализует себя как целокупность. Возьмем для примера вегетативную структуру: цветок, бутон и плод. «Бутон исчезает, когда распускается цветок, и мы спешим с выводом, что он опровергается цветком. Как и появление плода делает цветок ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако текучая природа заставляет их быть в то же время моментами органического единства, где они не только не противоречат друг другу, но один не менее необходим, чем другой, и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого». Как видим, позитивным является сам процесс прогрессирующего самообогащения.

Есть еще один важный момент. Движение как свойство Духа, подчеркивает Гегель, — это движение самопознания. В циркулярном движении духовной основы философ различает три момента: 1) бытие-в-себе; 2) инобытие, бытие-для-другого; 3) возвратное бытие-в-себе-и-для-себя. Гегель иллюстрирует схему примером «эмбрион—человек». Последний момент, когда личность не просто дана в себе, но и для себя, наступает вместе с моментом созревания разума, который и есть ее подлинная реальность.

Те же процессы можно наблюдать и на других уровнях реальности. Вот почему Абсолют у Гегеля выступает как некий круг кругов. Абсолют проходит три стадии: Идея, Природа, Дух. Идея (Логос, чистая рациональность, субъективность) содержит в себе принцип саморазвития, в силу которого она в самоотчуждении сначала объективируется в Природу, а затем, через отрицание отрицания, возвращается к себе самой в Духе.

Теперь нам понятно гегелевское деление философии на: 1) логику; 2) философию Природы; 3) философию Духа.

Завершим эту предварительную характеристику гегелевского Абсолюта некоторыми существенными и уже известными выводами.

В *«Философии права»* Гегель писал: «Все действительное — разумно, и все разумное — действительно». Это означает, что Идея неотделима от реального и действительного бытия, причем реальное или действительное есть само развитие Идеи, и наоборот. Чтобы смягчить парадоксальную окраску своих утверждений, Гегель пояснял, что данное положение придает философскую форму тому, что говорит религия, когда утверждает, что миром правит Божественное провидение, что все происходит по воле Божьей и что нет ничего более реального, чем Бог.

68 Гегель

Абсолют	{	1. Идея-в-себе (=Логос), изучаемая логикой 2. Идея-в-ином (=Природа), изучаемая философией природы 3. Идея-в-себе-и-для-себя (=Дух), изучаемая философией духа

Смысл этого важнейшего положения станет понятнее, если усвоить, что, по Гегелю, ничто не случается, помимо Абсолюта, но все есть его неустранимый момент. Точно так же утверждение «сущее и должное совпадают» означает: есть то, что должно быть, ибо все существующее не что иное, как момент Идеи и ее развития. (То, что происходит, всегда «заслуживает» того, чтобы произойти.)

Теперь очевиден и смысл так называемого гегелевского «панлогизма»: «Все есть мысль». Он не означает, что все предметы обладают присущей нам мыслью (или сознанием), но предполагает, что все разумно, поскольку есть определение мысли. Данный тезис, полагает Гегель, соотносится с утверждением древних о Нусе (Разуме), управляющем миром.

Наконец, необходимо осветить ту роль, которую играет «отрицание» в гегелевской концепции Духа. Жизнь Духа состоит не в том, чтобы избегать смерти, а в том, чтобы «противостоять смерти и сохранять себя в ней». Дух «достоин Истины, лишь вновь обретая себя в абсолютном опустошении», — говорит Гегель и добавляет, что мощь его такова благодаря умению «смотреть в лицо негативному и утверждаться в противостоянии ему». «Эта способность утверждаться есть та магическая сила, которая обращает отрицание в бытие».

Рассудок, совершив ряд аналитических операций, дает представление о субстанции как о замкнутом в себе круге. «Но оторванное от своей сферы акцидентальное только в связи с другим обретает собственное наличное бытие и особую свободу, — в этом огромная сила негативного, это энергия мышления, чистого "я". Смерть, если так мы назовем упомянутую недействительность, есть самое ужасное, и, чтобы удержать мертвое, требуется величайшая сила. Бессильная красота ненавидит рассудок, ибо от нее он требует того, к чему она неспособна. Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь Духа. Он достигает своей истины, лишь обретая себя в абсолютном распаде. Дух силен не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного, подобно тому как мы, называя иное ничтожным или ложным, тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к

Идея 69

другому: Дух силен, когда он смотрит в лицо негативному, пребывая в нем. Это пребывание и есть та магическая сила, переплавляющая негативное в бытие... эта сила — субъект, который, сообщая определенности наличное бытие, снимает абстрактную, то есть вообще сущую непосредственность, тем самым становясь подлинной субстанцией, бытием, непосредственностью, которая не опосредуется извне, но которая сама есть это опосредование». Для понимания этого основополагающего суждения требуется перейти к разъяснению диалектики в ее новом содержании.

2.3. Диалектика как высший закон реального и как способ развертывания философской мысли

Отношение Гегеля к романтизму вызывало горячие споры. Гегелевская концепция реальности и Духа выросла из романтического мировоззрения, но последнее получило окончательную завершенность и было преодолено. Бесконечное романтическое «Streben» (или «устремление») обретает положительный смысл посредством гегелевской концепции движения Духа как саморефлексии. Гегель освобождает «устремление» от неопределенности. Оно совпадает с самореализацией и самопознанием Духа.

Однако более всего Гегель преодолевает романтизм в методологическом аспекте. Он резко полемизирует с претензией романтиков на непосредственное постижение Абсолюта. Парадигматическим представляется оспаривание им «веры», которую, как уже было сказано, Якоби считал способом непосредственного достижения Абсолюта. Для Гегеля, напротив, постижение истины «абсолютно обусловлено опосредованием», и «неверно, что существует непосредственное знание без опосредования». Правы романтики в стремлении перешагнуть границы собственного ума, который, несмотря на все свои аналитические приемы и дедуктивные возможности, неспособен одолеть пределы конечного, а значит, и не может удержать бытие и истину, которые бесконечны. Но ведь бесконечное не постигается чувством, интуицией или верой, которые ненаучны. Следовательно, преодолев «неметодичность» чувства и душевного порыва, нужно найти тот «метод», который сделает возможным постижение Абсолюта именно «научным» путем.

Задача, которую Гегель ставит перед собой, в отличие от романтиков и предшественников идеалистов, состоит в «содействии восхождению философии к высотам науки» через открытие и применение «нового метода». Такой метод Гегель находит в диалектике. Диалектика становится тем орудием, с помощью которого наш философ придает строгую форму безотчетным порывам романтиков. Иначе говоря, диалектика превращается у него в систему научного метода.

70 Гегель

Диалектика, как мы знаем, является открытием древних. Рожденная в лоне элейской школы (в основном благодаря Зенону), она достигла своих вершин в трудах Платона. В Новое время ее использовал Кант в *«Критике чистого разума»,* но ограничил ее уровнем систематического развития антиномий, остающихся неразрешенными, и лишил тем самым ее познавательного значения. Пробуждение интереса к греческим мыслителям придало новый вес диалектике как высшей форме познания, что уже было с Платоном. (Именно Гегелю, между прочим, принадлежит заслуга выдвижения на передний план так называемых диалектических диалогов Платона — «Парменида», «Софиста» и «Филеба», — на которые до того почти не ссылались и которые после Гегеля были признаны основополагающими.)

Тем не менее, между классической и гегелевской диалектикой имеется как немаловажное совпадение, так и существенное различие. Древние, говорит Гегель, далеко шагнули в поиске научного подхода, сумев подняться от частного ко всеобщему. Платон доказал ущербность чувственного познания как просто «мнения» и возвысился до мира Идей; Аристотель, между тем, указал путь приведения всего частного ко всеобщему понятию. Впрочем, Гегель считал Идеи Платона и аристотелевские понятия застывшими и затвердевшими. Учитывая, что реальность — это становление, движение и динамика, он показал необходимость реформировать диалектику, дабы повысить ее действенность.

Необходимо было наделить движением сущности и всеобщее мышление, что знали уже античные писатели. «Через такое движение, — пишет Гегель, — чистые идеи превращаются в понятия и лишь тогда становятся тем, чем действительно являются: самодвижением, кругами духовных начал. Это движение чистых сущностей также составляет в целом природу научности». Так сердцем диалектики становится движение. Причина этого ясна, ведь мы знаем, что движение — это сама природа Духа, движение — «удержание от распада», жизненная сила бытия. Из вышесказанного о Духе следует, что подобное диалектическое движение не может быть ничем иным, как определенного рода круговым или спиралевидным движением с триадическим ритмом.

Понимание «трех сторон», или моментов диалектического движения, прояснит для нас глубинную, подлинную основу мышления Гегеля. Эти три момента принято обозначать в упрощенной форме терминами: 1) «тезис»; 2)

«антитезис»; 3) «синтез». Гегель пользуется ими в редких случаях и отдает предпочтение более сложному языку. Первый момент назван Гегелем «абстрактной, или рассудочной, стороной»; второй определен как «диалектическая (в узком смысле), или негативно разумная, сторона»; третий обозначен как

Диалектика 71

«спекулятивная, или позитивно разумная, сторона». Рассмотрим эти три пункта более детально.

1. Рассудок — это главным образом способность, которая абстрагирует определенные понятия и фиксируется на определенности последних. Он различает, разграничивает, останавливаясь на определениях, которые находит в какой-то степени окончательными. В *«Большой энциклопедии»* Гегель пишет: «Работа рассудка вообще заключается в придании его содержанию формы всеобщности, причем всеобщее, обоснованное рассудком, есть абстрактное всеобщее, которое в таком качестве жестко противопоставляется частному, но в то же время и само по себе определяется как частное. Рассудок, действуя в плане разграничения и абстрагирования своих предметов, выступает как противоположность непосредственной интуиции и ощущениям, которые по своей сути относятся к конкретному и не выходят за его рамки». Гегель не скупится на похвалы рассудку за его удивительные возможности к абстрагированию от частного ко всеобщему. Поэтому философия не может обойти своим вниманием работу рассудка и должна начинать именно с нее. При всем при том рассудок дает неадекватное познание, замкнутое в границах конечного (либо, самое большее, «дурной бесконечности»), в застывших абстракциях, вследствие чего становится жертвой противоречий, которые сам же создает в процессе различения и разграничения. Следовательно, философское мышление должно выйти за пределы рассудка.

2. Выход за грани рассудка есть особое свойство «разума», имеющее как «отрицательный», так и «положительный» момент. Отрицательный момент, называемый Гегелем диалектическим в узком смысле (диалектика в широком смысле охватывает все три описываемых момента), состоит в расшатывании окостеневшего рассудка и его продуктов. Однако размягчение рассудочных понятий выводит на свет целый ряд противоречий и противоположностей, которые первоначально были подавлены рассудком. Всякое его определение обращается, таким образом, в свою противоположность (и наоборот). Понятие «единого» при выведении его из абстрактного состояния застылости сразу же показывает свою тесную связь с понятием «множественного» (нельзя четко и адекватно мыслить единое вне связи со многим), равно как и понятия «схожего» и «отличного», «равного» и «неравного», «частного» и «общего», «конечного» и «бесконечного» и т. д. Более того, каждое из этих диалектически рассмотренных понятий на поверку обращается в свою противоположность и почти растворяется в ней. По этому поводу Гегель пишет: Диалектика «является тем имманентным выходом за пределы, в котором односторонность и ограниченность определений рассудка выражаются через суть, т. е. в собственном отрицании. Всякое

72 Гегель

конечное выступает как отрицание себя самого. Вот почему диалектика — это движущая сила научного развертывания мысли и тот единственный принцип, который вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость, так что в нем заложена подлинная, а не кажущаяся способность подняться над конечным (т. е. над каждым отдельным определением конечного)». Гегель при этом подчеркивает, что диалектический момент присутствует в каждом состоянии бытия и вовсе не является прерогативой философского мышления. «Коль скоро рассудок взывает к диалектике, вовсе не следует считать, что диалектика есть нечто, присутствующее только в философском сознании; скорее диалектический процесс уже заложен и во всякой другой форме сознания, и в обобщенном опыте. Все, что нас окружает, может быть осмыслено как пример диалектики. Мы знаем, что любое конечное изменчиво и преходяще, а это не что иное, как диалектика конечного, посредством которой конечное как вещь в себе выталкивается из своего непосредственного состояния и превращается в собственную противоположность». (Семя должно превратиться в свою противоположность, т. е. умереть как семя, чтобы стать побегом, дитя должно прекратить существовать как дитя, обратившись в свою противоположность, чтобы стать взрослым и т. д.) Отрицательное, возникающее из диалектического момента, состоит в «ущербности», которую каждая из противоположностей выявляет, когда соизмеряет себя с другой. Но именно эта «ущербность» действует как пружина, направляющая свой толчок от границ противоречия к высшему синтезу, являющемуся спекулятивным моментом, т. е. кульминацией диалектического процесса.

3. «Спекулятивный», или «положительно-разумный», момент есть постижение единства противоположных определений, или положительное, возникающее в результате разрешения противоположностей (синтез противоположностей). «Спекулятивный элемент в его истинном смысле, — пишет Гегель, — содержит в себе уже разрешенными те противоречия, на которых останавливается рассудок (включая и противоречие между субъективным и объективным); тем самым он доказывает свой конкретный и всеобщий характер».

Диалектика как реальность вообще, а значит, как истинное представляет собой описанное здесь неустанное круговое движение. Негативное лишь в абстракции кажется ложным. Феномен, возникающий и исчезающий, не уничтожает и не родит сам себя, он просто момент в движении живой истины, «вакхической оргии, где нет трезвых». А поскольку всякий момент, не успев отделиться, тут же распадается, то «это празднество есть в то же время и покой, и прозрачная ясность».

Пространство «спекулятивного» 73

2.4. Пространство «спекулятивного», значение «Aufheben» и «спекулятивное» утверждение

Античная мысль, как уже было сказано, овладела первыми двумя ступенями, т. е. рассудочной и разумно-отрицательной, или диалектической, свидетельством чему в значительной мере являются знаменитые аргументы

Зенона Элейского. При этом ей не был известен «спекулятивный» момент, который философы-идеалисты, предшественники Гегеля, лишь обозначили. Он принадлежит к типично гегелевским открытиям. «Спекулятивное» есть повторное утверждение положительного через отрицание отрицания в собственно диалектических антитезах, а значит, и возведение позитивного тезиса на более высокий уровень.

Если мы возьмем в качестве примера состояние чистой невинности, то оно представляет собой момент (тезис); рассудок фиксирует ее в себе и противопоставляет ей в качестве антитезиса познание зла, выступающего отрицанием невинности (ее противоположность). Таким образом, добродетель является точным отрицанием отрицания антитезиса (зла) и восстановлением невинности на более высоком уровне. Это возможно лишь путем отрицания ее фиксированности, а значит, преодоления антитезиса, что приобретает положительное значение в той мере, в какой преодолевается ее фиксированность.

Следовательно, «спекулятивный» момент есть некое «снятие», сочетающее в себе одновременную функцию «устранения-и-сохранения». Для выражения «спекулятивного» момента Гегель использует ставшие широко известными даже в техническом плане термины «aufheben» («снимать») и «Aufhebung» («снятие»). Приведем его собственное пояснение, взятое из *«Большой энциклопедии»:* «Уместно напомнить о двойном значении нашего немецкого выражения «aufheben» («преодолевать»). «Aufheben», с одной стороны, означает «устранять»: например, какой-то закон или институт могут быть устранены («aufgehoben»). С другой стороны, «auflieben» также означает «сохранить», и в этом смысле с помощью слов «wohl aufgehoben» мы скажем, что что-то хорошо сохранилось. Эта двоякость языкового употребления, когда одно и то же слово имеет отрицательный и положительный смысл, не должна считаться ни случайностью, ни путаницей; напротив, эту двоякость следует признать спекулятивным духом нашего языка, который не ограничивается простой альтернативой "или-или", свойственной рассудку».

«Спекулятивное» — та вершина, которая достигается разумом, это Измерение Абсолюта. В *«Большой энциклопедии»* Гегель позволяет себе сравнить «спекулятивное» (высшую ступень разумного) с тем, что в прошлом называли «мистическим», иными словами, с тем, что схватывает Абсолют за пределами рассуждающего рассудка.

74 Гегель

На одной из интереснейших гегелевских страниц читаем: «Относительно значения спекулятивного необходимо еще раз напомнить, что под спекулятивным следует понимать то, что в прежние времена обычно называли мистическим, особенно в отношении религиозного сознания и его содержания. Когда сегодня говорят о мистическом, то затем, чтобы рассматривать данный термин как эквивалент загадочного и непонятного, причем это загадочное и непонятное одни, в зависимости от собственного воспитания и собственных понятий, считают истинным и подлинным, другие же — предрассудком и иллюзией. В данном случае нужно прежде всего отметить, что все мистическое несомненно загадочно, но только для рассудка, и просто потому, что абстрактность есть принцип рассудка, хотя все мистическое как эквивалент спекулятивного есть конкретная совокупность тех определений, которые для рассудка имеют значение лишь как отдельно взятые и противопоставленные друг другу [...]. Как мы теперь видим, абстрактная мысль в столь малой степени постоянна и окончательна, что скорее доказывает собственное непрерывное самоотрицание и превращение в свою противоположность; при этом назначение рационального — удерживать в себе противоположности как мыслительные моменты. В итоге все рациональное следует в то же время определить как мистическое, что означает не более чем способность выходить за рамки рассудка, но что отнюдь не должно расцениваться как недоступное и непостижимое для мысли».

После всего сказанного нетрудно понять и те мысли Гегеля, согласно которым философские предложения должны быть «спекулятивными» утверждениями, а не суждениями, в которых к субъекту прилагается предикат в смысле традиционной логики. Предложение, выражающее суждение в традиционном смысле, на самом деле выражает тип суждения, осуществляемого рассудком, а значит, предполагает наличие искусно отшлифованного и готового субъекта, который дополняется ab extrinseco (извне) предикатами как своими свойствами, или акцидентами. Эти предикаты также являются тщательно отделанными и готовыми сущностями в нашем представлении (на основе моделей, по которым действует рассудок). Такое присоединение предиката к субъекту есть сугубо внешнее действие.

«Спекулятивное» утверждение, напротив, не должно заключать в себе жесткого разграничения субъекта и предиката и, соответственно, должно быть в определенном смысле пластичным. Грамматическая связка «есть» выражает диалектический переход субъекта в предикат (в спекулятивном утверждении она как бы опускается, снимая разницу между субъектом и предикатом). «Это движение... есть диалектическое движение самой пропозиции», — говорит Гегель. И далее: «Только наглядность самого движения является спекулятивным представлением».

«Феноменология духа» 75

Приведем пример. Когда мы говорим: «Действительное разумно», — в гегелевском «спекулятивном» смысле, мы подразумеваем не то (как в прежней логике), что «реальное» — это жестко устойчивый субъект (субстанция), а «разумное» — это предикат (или акциденция этой субстанции), но, напротив, что «всеобщее выражает смысл реального».

Таким образом, субъект переходит в предикат (и наоборот). Утверждение «спекулятивного» плана, очевидно, призвано сказать, что реальное разрешается в разумное, а предикат — такой же существенный элемент утверждения, как и субъект. Более того, в «спекулятивном» утверждении субъект и предикат взаимозаменяемы в той степени, в какой составляют динамическое тождество. Гегель формулирует вышеупомянутый тип утверждения так: «Все действительное разумно; все разумное действительно»; здесь то, что первоначально было субъектом, стало предикатом, и наоборот (утверждение диалектически удваивается).

Короче, в рамках старой логики утверждение было замкнуто в жестко очерченных границах конечного рассудка. «Спекулятивное» утверждение, напротив, является свойством разума, снимающего эту жесткую фиксированность. Утверждение призвано выразить диалектическое движение, следовательно, быть структурно-динамичным настолько, насколько динамична действительность, которую оно выражает, и в той степени, в какой динамична мысль, ее формулирующая.

3. «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА»

3.1. Значение и направленность «Феноменологии духа»

Из всего вышесказанного естественно вытекает тот факт, что в момент философствования человек поднимается над уровнем обыденного сознания, а точнее, на высоту чистого разума в абсолютной перспективе (т. е. он обретает точку зрения Абсолюта). Гегель говорит об этом со всей ясностью: «Разум превращается в философскую спекуляцию, когда возвышается над самим собой до абсолютного». Чтобы «построить абсолют в сознании», требуется устранить и преодолеть конечность сознания и, тем самым, возвести эмпирическое «я» в «я» трансцендентальное, в степень Разума и Духа.

Все это не может произойти ex abrupto, т. е. сразу. Гегель вынес решительный приговор проблеме метода как в картезианском варианте, так и кантианском, безжалостно засвидетельствовав кончину.

76 Гегель

Не может быть «введением» в философствование (как на то претендовала прежняя постановка проблемы метода) то, что не является философствованием. Не может быть «введением» в науку то, что уже не является наукой. Претендовать на разработку введения в философию, которое бы ей предшествовало, комментирует Гегель, равнозначно заявлению, что можно научиться плавать, не погружаясь в воду. Несмотря на это Гегель убежден, что переход от обыденного сознания к философскому должен осуществляться опосредованно, а не романтически внезапным образом, и, стало быть, сам Гегель признает существование некоего «введения в философию».

Итак, *«Феноменология духа»* была задумана и написана Гегелем как раз с целью очистить эмпирическое сознание и «опосредованно» возвысить его до абсолютного Знания и Духа. По этой причине о *«Феноменологии»* говорилось именно как об определенного рода «введении в философию». Необходимо сразу уточнить, что речь идет не о пропедевтике или введении, которое предшествует науке, но о пропедевтике, которая есть наука уже сама по себе. Посвящение в философию есть уже сама философия. Более того, чтобы понимать *«Феноменологию»* (сочинение Гегеля, вызывающее и поныне наибольший интерес), нельзя ни на минуту забывать о главной установке гегелевской системы, намеченной выше в общих чертах.

Согласно Гегелю, философия есть познание Абсолюта в двух смыслах: а) Абсолют как объект и б) Абсолют как субъект. Ведь философия — это Абсолют, познающий сам себя (самопознание через философию). Если это так, то Абсолют не только цель, к которой стремится феноменология, но, по мнению многих ученых, также и сила, возвышающая сознание.

Можно утверждать, что *«Феноменология»* отводит человеку не менее значимую роль, чем самому Абсолюту. В самом деле, у Гегеля не существует конечного в отрыве от бесконечного, частного — отдельно от всеобщего. Стало быть, и человек неотделим от Абсолюта, являясь определяющей частью его структуры, ведь гегелевское Бесконечное есть бесконечно-саморазвивающееся-посредством-конечного. Абсолют же есть «сущее, вечно возвращающееся к себе из инобытия».

Следовательно, речь идет о «введении», или пропедевтике, составляющей принадлежность как человеческой жизни, так и жизни Абсолюта; Феноменология духа есть путь, который ведет конечное сознание к бесконечному, он совпадает с тем путем, которым следовал и следует Абсолют, дабы достичь самого себя (возвращение к себе из существования в ином). Отсюда следует, что *«Феноменология»* знаменует необходимый переход, а ее методология не может не быть в высшей степени строго научной, иными словами, диалектической.

«Феноменология духа» 77

Вышеизложенное облегчает понимание гегелевской трактовки термина «феноменология». (Он использовался И. К. Ламбертом, другом Канта, самим Кантом и К. Л. Рейнгольдом, а сегодня обозначает определенное движение философской мысли.) Термин происходит от греческого «phainomenon», что означает «проявляющееся», «являющееся», и, соответственно, подразумевает «науку о явлениях и проявлениях». Это проявления самого Духа на различных этапах, который, начиная от эмпирического сознания, поднимается шаг за шагом на все более высокие уровни. Следовательно, феноменология — это наука о Духе, который проявляется в форме как определенного бытия, так и множественного бытия, и который через ряд последовательных воплощений (фигур), иначе говоря через ряд диалектически связанных между собой моментов, достигает абсолютного Знания.

В *«Феноменологии духа»* имеются два сопряженных и взаимопересекающихся плана: 1) план движения Духа в русле самопостижения через все исторические перипетии окружающего мира, который, согласно Гегелю, есть путь самоосуществления и самопознания Духа; 2) план, относящийся к отдельному эмпирическому индивиду, который должен пройти и освоить тот же путь. Поэтому история сознания индивида есть не что иное, как повторное прохождение истории Духа. Феноменологическое введение в философию — освоение этого пути.

Подведем черту под этими рассуждениями о гегелевской концепции феноменологии с помощью некоторых выводов философа, выраженных в необычайно емкой форме, несмотря на некоторую резкость языка: «Индивид должен пройти по стадиям формирования всеобщего Духа, включая их содержание, и не иначе как через его фигуры, уже апробированные как этапы выровненного и накатанного пути». Эти стадии являются вехами истории цивилизации, которые индивидуальное сознание должно «распознать» и вновь завоевать «почти в проекции». «Это

пережитое существование есть достояние всеобщего Духа; Духа, который, будучи сущностью индивида и внешне принадлежа ему, составляет, таким образом, его неорганическую природу». «С точки зрения индивида, культура поэтому состоит в овладении тем, что он находит перед собой, затрачивая собственную неорганическую природу и овладевая ею. Но это может учитываться также и со стороны всеобщего Духа, поскольку это субстанция с собственным самосознанием, становлением и собственным отражением».

Рассмотрим, какова же схема пути следования Духа в его проявлениях.

78 Гегель

3.2. Схематика и «фигуры» «Феноменологии»

3.2.1. Этапы феноменологического пути

Дух в самоопределении и проявлении есть сознание в широком значении данного термина, подразумевающем осознание чего-то иного (в любой форме — как внешней, так и внутренней). Сознание всегда указывает на определенную связь «Я» и объекта, на соотношение субъект — объект. Отсюда противоречие «субъект — объект» является отличительной чертой сознания. Так что итинерарий *«Феноменологии»* состоит в прогрессирующем опосредовании этого противоречия, вплоть до его полного снятия. Можно также отметить, что цель, которую преследует Гегель в *«Феноменологии»,* заключается в устранении разрыва между сознанием и объектом и в доказательстве того, что объект есть не что иное, как «само» сознание, т. е. самосознание, которое со времен Канта занимало центральное место в философии и которое Гегель пытается научно обосновать. В то же время он стремится получить окончательные выводы на этот счет.

В целом феноменологический путь предполагает следующие этапы: 1). Сознание (в узком смысле); 2). Самосознание; 3). Разум. 4). Дух; 5.) Религия; 6). Абсолютное Знание. Тезис Гегеля состоит в том, что любое сознание представляет собой самосознание (самосознание есть истина сознания); в свою очередь, самосознание раскрывается как Разум (Разум есть сущность самосознания); наконец, в полной мере Разум реализует себя как Дух, который через Религию достигает своей вершины в абсолютном Знании.

Каждый из этих этапов образуется рядом различных моментов, или «фигур». Гегель представляет каждый отдельный момент (или каждую отдельную «фигуру») так, чтобы показать, что ее определенность неадекватна, и, следовательно, заставляет перейти к ее противоположности. Последняя отрицает отрицание предыдущей, но, в свою очередь, показывает уже на более высокой ступени, что и она определена, а значит, неадекватна, чем вынуждает идти дальше по тому же пути в соответствии с ритмом диалектики. Гегель уточняет, что пружина данной феноменологической диалектики заключена в неравенстве или в разности уровней Сознания, Я и его объекта (как негатива) и в прогрессивном снятии такого неравенства. Кульминационный момент этого процесса совпадает с моментом, когда Дух становится объектом себя самого.

Попробуем подытожить и дать краткое толкование упомянутых вех *«Феноменологии».*

«Феноменология духа» 79

3.2.2. Сознание (чувственная достоверность, восприятие и рассудок)

1). Начальная стадия представлена «сознанием» в гносеологическом смысле (более узком), для которого характерно созерцание и познание мира как иного по отношению к себе и не зависимого от себя. Эта стадия развертывается в трех последовательных моментах: а) чувственной достоверности; б) восприятия; в) рассудка. Каждый из них диалектически подводит к последующему.

А). На стадии ощущений единичное кажется истиной, но очень скоро в ней появляются внутренние противоречия, так что для понимания единичного необходимо перейти к общему. Б). На стадии восприятия объект может показаться истиной, но и он тоже противоречив, так как предстает единым и множественным одновременно, иными словами, предстает как объект со множеством свойств. В). На стадии рассудка объект выступает как феномен, являющийся продуктом деятельности сил и законов: именно здесь чувственное разрешается в силу и закон — производные рассудка. Так сознание приходит к пониманию того, что объект зависит от чего-то иного, т. е. от рассудка, а значит, в некотором смысле от него самого (объект разрешается в субъекте). Таким образом, сознание становится самосознанием (знанием себя).

3.2.3. Самосознание (диалектика господина —раба, стоицизма — скептицизма и несчастного сознания)

2). Второй этап феноменологического пути состоит в самосознании, которое посредством ряда моментов учится познавать, что оно из себя представляет. В начальном проявлении самосознание характеризуется аппетитами и желаниями, стремлением обладать предметами, ставить их в полную зависимость от себя и «устранять чужеродность, выступающую в виде самостоятельной жизни». Сначала самосознание абстрактно исключает из себя всякую чужеродность, оценивая «иное» как несущественное и отрицательное. Но вскоре оно вынуждено отказаться от этой позиции. В результате столкновения с другими самосознаниями оно вступает в «борьбу не на жизнь, а на смерть», ибо только через нее самосознание реализует себя (меняет абстрактное положение «в себе» на положение «для себя»). «Индивид, не подвергающий опасности собственную жизнь, — пишет Гегель, — вполне может быть признан личностью (в абстракции); при этом он не достигает истинности подобного признания как независимого самосознания». Согласно Гегелю, каждое самосознание структурно нуждается в другом самосознании и их борьба должна иметь исходом не смерть одного из них, но подчинение одного другому.

80

1. СОЗНАНИЕ	{	1. Чувственная достоверность 2. Восприятие 3. Рассудок		
2. САМОСОЗНАНИЕ	{	1. Самостоятельность и несамостоятельность самосознания (господство и рабство)		
		2. Свобода самосознания	{	1. Стоицизм 2. Скептицизм 3. Несчастное сознание
3. РАЗУМ	{	1. Наблюдающий	{	1. Наблюдение природы 2. Наблюдение самосознания в его чистом виде и в его отношении к внешней действительности (законы логики и психологии) 3. Наблюдение самосознания в его отношении к своей непосредственности (физиогномика и френология)
		2. Претворение разумного самосознания в действительность им самим	{	1. Удовольствие и необходимость 2. Закон сердца и безумие самомнения 3. Добродетель и общий ход вещей
		3. Индивидуальность-в-себе-и-для-себя	{	1. Духовное животное царство 2. Разум, предписывающий законы 3. Разум, проверяющий законы

81

1. ДУХ	{	1. Истинный дух, нравственность	{	1. Нравственный мир, закон Божественный и человеческий, мужчина и женщина 2. Нравственное действие, знание человеческое и Божественное, вина и судьба 3. Правовое государство
		2. Дух, отчужденный от себя, образованность	{	1. Образованность, вера и чистое здравомыслие 2. Просвещение 3. Абсолютная свобода и ужас
		3. Дух, обладающий достоверностью себя самого: моральность	{	1. Моральное мировоззрение 2. Перестановка 3. Совесть, прекрасная душа, зло и его прощение
2. РЕЛИГИЯ	{	1. Естественная религия	{	1. Светлое существо 2. Растение и животное 3. Мастер
		2. Художественная религия	{	1. Абстрактное произведение искусства 2. Живое произведение искусства 3. Духовное произведение искусства
		3. Религия Откровения (христианство). Синтетически живая присутствующая тотальность всех предыдущих моментов.		
3. АБСОЛЮТНОЕ ЗНАНИЕ				

82 Гегель

А). Так рождается различие между «господином» и «рабом» — со своей диалектикой, которой Гегель посвятил всем известные страницы, многократно цитируемые, особенно марксистами, и действительно являющиеся самыми глубокими и прекрасными во всей *«Феноменологии«* В поединке «господин» подвергся смертельному риску и, победив, стал хозяином. «Раб» убоялся смерти и, потерпев поражение, спасая свою жизнь, согласился с положением раба и превратился в некую «вещь», зависимую от господина. Господин эксплуатирует раба, принуждая его работать на себя, и довольствуется потреблением тех предметов, которые производит для него раб.

В отношениях такого типа развивается диалектическое движение, которое в конечном счете приводит к перестановке участников. Действительно, господин становится зависимым от вещей, утратив прежнюю независимость, потому что теряет навык делать то, что делает раб; тем временем раб становится не зависимым от вещей, так как он их производит. При этом господин не способен полностью реализовать свое самосознание, в силу того что раб, низведенный до положения вещи, не в состоянии быть диалектическим полюсом, с которым его хозяин мог бы себя адекватно соотнести (справедливо замечено, что быть только господином значит намного

меньше, чем быть личностью, наделенной самосознанием). В то же время раб имеет в лице господина диалектический полюс, позволяющий обнаружить в нем сознание, ибо как раз сознание господина повелевает, а слуга делает то, что велит господин. Так Гегель прекрасно обозначил необычайную диалектическую потенцию, таящуюся в труде. По словам Гегеля, рабское сознание «именно в труде обретает самое себя, стремясь найти собственное значение, хотя труд, как казалось, делал это значение отвлеченным».

Самосознание достигает полного знания о себе только через последующие стадии: б) стоицизма; в) скептицизма; г) несчастного сознания.

Б). Стоицизм представляет собой свободу сознания, признает себя в форме мысли, которая выше власти и подчинения. Последние рассматриваются стоиками как полностью «индифферентные» (с моральной точки зрения, быть господином или слугой — одно и то же). Стоическое сознание, согласно Гегелю, «негативно по отношению к власти и подчинению, поскольку оно не совпадает ни с деятельностью господина, истина которого заключается в рабе, ни с деятельностью раба, чья истина лежит в воле его господина и в услужении ему. Оно в том, чтобы быть свободным на троне (как Марк Аврелий) и в цепях (как Эпиктет), при любой зависимости от чего бы то ни было...» Однако, желая освободить человека от всех порывов и страстей, стоицизм изолирует его от жизни, отчего, по

словам Гегеля, его свобода остается абстрактной, уходит вовнутрь,

не снимая иного по отношению к себе.

В). Стоицизм диалектически переходит в скептицизм, который преобразует отрешенность от мира в установку отрицания мира. При этом, отрицая все то, что сознание полагало несомненным, скептицизм в некотором смысле опустошает самосознание и приводит его к противоречивости и разладу с собой. Действительно, скептическое самосознание отрицает то, что вынуждено создавать, и наоборот: отрицая ценность восприятия — воспринимает, отрицая ценность мысли — мыслит, отрицая моральные ценности — действует сообразно последним.

Г). Признаки разлада, скрытого в противоречивости скептицизма, становятся явными в «несчастном», или «раздвоенном», сознании, «еще более запутавшемся в противоречиях». Такое раздвоение имеет два аспекта: постоянный и изменчивый. Первый соотносится с трансцендентным Богом, второй — с человеком. По Гегелю, несчастное (двухмирное) сознание главным образом характерно для средневекового христианства. Это «надломленное сознание», ищущее свою цель исключительно в недостижимом, потустороннем мире: оно живет в этом мире, но всецело обращено к другому (недостижимому); всякое приближение к трансцендентному Божеству несет несчастному сознанию умерщвление и ощущение собственной ничтожности.

(Напомним, что если марксисты прославили страницы, посвященные диалектике раба и господина, то тему несчастного сознания сделали известной экзистенциалисты, подвергнув ее глубокому осмыслению. Некоторые усмотрели в этой «фигуре» ключ к прочтению всей *«Феноменологии»,* ведь ее диалектическое движение зиждется на «разладе» сознания на всех уровнях, а разлад есть главная отличительная черта несчастного сознания.) Снятие отрицания, свойственного этому разладу (согласно Гегелю, признание, что трансценденция, в которой несчастное сознание видело единственную и истинную реальность, лежит именно внутри разлада, а не за его пределами), ведет к высшему синтезу, который реализуется на уровне «Разума» — третьего важнейшего этапа феноменологического пути.

3.2.4. *Разум*

Разум рождается в момент, когда сознание обретает достоверность быть любой реальностью. Такова суть философии идеализма. Прослеживая феноменологические этапы диалектического пути Разума, мы пришли к достоверному выводу, что он есть всякая вещь, — т. е. к единству бытия и мышления. В процессе верификации заявленной определенности (certum) обозначиваются три

этапа: 1) Разум, созерцающий природу; 2) действующий Разум; 3) Разум, делающий сознание Духом.

1. Разум, созерцающий природу, конституируется наукой о природе, при этом само собой разумеется, что мир прозрачен для разума, т. е. рационален. «Разум ищет свое иное (alterratio), зная, впрочем, что не найдет ничего другого, кроме собственной бесконечности». Чтобы найти самого себя в другом, Разум вынужден преодолеть «наблюдательный» (пассивный) момент и перейти к активному, или практическому, т. е. к моменту, когда разум действует нравственным образом.

2. Действующий Разум на более высоком уровне (уровне определенности = быть чем угодно) повторяет момент самосознания. Сначала он проявляет себя в индивиде, чтобы затем возвыситься до уровня духовного единения индивидов. Этапов, как обычно, три:

а) человек поначалу стремится к счастью, понимая его как комфорт и наслаждение. Это тип характера гётевского Фауста. Он полагал, что овладевает жизнью, на самом же деле постигал лишь смерть;

б) на втором этапе сознание открывает в себе закон сердца и следует ему. Возможно, это случай Руссо. Негативность «сердечной» универсальности, полагает Гегель, заключена в ее поспешности, ибо здесь не достает момента опосредования. Кроме того, «закон сердца» у каждого свой, в этом источник несговорчивой субъективности и несовпадения с «поступью мирового Духа»; в) немногие дают пример универсальной добродетели, хотя на этом этапе она еще абстрактна, в том смысле что герои (типа Дон Кихота или, из другой серии, Робеспьера) хотят переломить ход истории, реформировать мир. Ясно, что они терпят рано или поздно поражение.

3. Разум, синтезирующий первые два момента, представлен самосознанием, нашедшим собственное содержание. И здесь есть свои три момента: а) сначала человек посвящает себя делу, отождествляя себя с делаемым. Однако в таком совместном делании не хватает абсолютно реального содержания в качестве цели; б) такое содержание есть в законодательном Разуме в виде универсальных императивов. Но именно потому что они

универсальны и абсолютны, недостаток их — в абстрактности; в) критический разум находит свое максимальное выражение в этическом формализме (кантианского типа), однако и он страдает абстрактностью.

Заключительный момент самосознания подтверждает, что этическая субстанция есть не что иное, как этос, социальная среда, в которую погружен народ. «У свободного народа разум — актуализованная истина. Это дух, живой и присутствующий, в котором индивид находит свое предназначение (универсально особую сущность) и реализует его».

«Феноменология духа» 85

3.2.5. *Дух*

Разум, реализованный свободным народом, внутренне соединенный с «этической субстанцией», — это Дух. Дух есть индивид, конституирующий мир, который реализуется в жизни свободного народа. Дух, следовательно, есть единство самосознания в совершенной свободе и независимости и целое в его опосредованной оппозиции. Дух — это «Я, которое есть Мы, и Мы, которое есть Я». Нельзя понять Гегеля без того, чтобы не усвоить это существеннейшее для его концепции «интерсубъективное социальное измерение Духа».

Понятно, что с этого момента феноменологический итинерарий размечен «мировыми фигурами» и историческими вехами. «Отчужденный во времени» Дух, реализуясь, находит и познает себя. Три феноменологические ступени поименованы так: А). Дух в себе как этичность; Б). Дух, отчужденный от себя; В). Дух, достигший собственной достоверности.

А). Первый момент Духа; а). «Высокая этическая жизнь» греческого полиса прекрасна, но его равновесие нестабильно; б). Отсюда неизбежный конфликт между законом Божественным и законом человеческим. Яркий тому пример — Антигона, героиня трагедии Софокла. По человеческому закону она не должна была хоронить брата, но по закону Божественному не могла отказать ему в последнем пристанище. Креонт наказывает ее, поправшую человеческий закон. Зато Судьба наказывает их обоих: его — за неуважение Божественного закона, ее — за попрание человеческого; в). Из этих конфликтов рождается общность: триумфом индивидуального начала можно считать Римскую империю (времен Антония и Юстиниана). «Юридическая персона» — новое понятие, означавшее, что каждый мог стать римским гражданином именно как «юридическая личность». Но мы уже знаем: когда исчезают различия, проступает абстрактный дух; из обладания всеми правами вытекает бесправие. Эту ситуацию мы находим в истории Цезаря, «хозяина мира», отчужденного (в антитезисе) от этической субстанции.

Б). Кульминацией раскола стала новая Европа, потерявшая средневековый дух единства: эпоха фатовской и легкомысленной культуры таила в себе саморазрушительное начало. Понятен реванш веры, противопоставляющей единству культурного мира «мир иной» (тема «несчастного сознания»). Вере противостоит чистая «интеллекция», настаивающая на правах разума. Просвещение, несмотря на заслуги перед разумом, Гегель сравнил с «исчезающей фурией», спасшей одно полезное. Абсолютная свобода просветителей пуста, как пуст эгалитаризм, следствие того и другого — террор как реакция на упраздненные социальные различия.

86 Гегель

В). Примирения с собой Дух достигает в стадии «моральности»: а). Сначала это кантианский долг ради долга, но на содержание долга он не указывает; б). Отсюда возникает структурная деформация, когда вводятся de facto содержания и цели, не имеющие отношения к чистому долгу во имя долга; в). Из этой ситуации диалектически возникает «фигура» «сознательности» — простое действие, согласное долгу, — то, что конкретным образом правильно делать. Этому соответствует «прекрасная душа» философов-романтиков. Эта душа настолько сознательна, что не желает компрометировать себя действием, и вообще она не выносит реальности, а значит, кончает сумасшествием (намек на Гёльдерлина, Новалиса?) или чахоткой.

Конфликт между Я осуждающим и Я осужденным готов перейти в новую фазу синтеза «прощения», или «примирения». «Примирительное "Да" двух сущих Я есть здесь бытие Я, расширенное до дуальности, Я, которое остается равным самому себе, которое в полном отчуждении находит свою определенность. Это Бог, являющийся тем, кто осознает себя как чистое знание».

3.2.6. Религия и абсолютное Знание

Феноменология содержит еще один этап — религию, через которую приходят к цели, к абсолютному Знанию. В религии и ее различных проявлениях Дух осознает сам себя с точки зрения сознания, понимающего абсолютную сущность. Можно сказать, что религия — самосознание Абсолюта, но пока несовершенное, т. е. в форме представления, а не понятия.

В Феноменологии религии Гегель выделяет три ступени: а) восточную религию, представляющую Абсолют в виде природных элементов (звезд, животных); б) греческую религию, представляющую Абсолют в форме человеческого, конечного; в) высшую, христианскую, религию. Воплощение, Царство Духа, Троица суть основные понятия и его, гегелевской, философии. Самообладание Духа выражается в удержании себя при синтезировании противоположностей.

Познание религии в форме представления преодолевается в чистом понятии. Система наук, логика, «философия Природы» и «философия Духа» по-разному решают эту задачу.

3.3. Поливалентная природа и двусмысленность «Феноменологии духа»

Смысловая поливалентность *«Феноменологии»* проявлена до такой степени, что ее можно поставить в связь с Bildimgsromane (романов вроде *«Эмиля»* Руссо, *«Вильгельма Мейстера»* Гёте, *«Генриха Офтердингена»* Новалиса, *«Гиперионa»* Гёльдерлина). Герои этих романов

Логика 87

через серию испытаний и горьких разочарований, преодолевая трудности, достигают в конце концов истины.

Путь философского формирования показывает *«Феноменология духа»,* герой которой уже не эмпирический индивид, а сам Дух.

«Чтобы прийти к собственному содержанию, у Духа не было другого, более легкого, пути, — пишет Гегель, — так индивид не может достичь собственной субстанции, срезав путь. Тем не менее его ноша не так непосильна, ибо все это в себе уже consummatum est (исполнилось). Содержание сведено к простой мысленной детерминации и редуцировано к памяти».

Нечто подобное мы встречали в платоновской *«Федре»,* когда при «anamnesis» душа человека попадала в бытие средь богов (в «долину истины»). В *«Феноменологии»* речь идет о переходе сознания из эмпирической перспективы в перспективу Абсолюта Именно в этой перспективе мы изложили гегелевскую «систему Истины».

4. ЛОГИКА

4.1. Новая концепция логики

В *«Феноменологии»* от эмпирического познания мы подошли к точке зрения абсолютного Знания. Этапы и фигуры феноменологии — еще не наука во всей ее истине. На уровне абсолютного Знания упразднена какая бы то ни было разница между достоверностью (certiim) — элементом субъективности — и истинностью (verum), которое всегда объективно, между знанием как формой и знанием как содержанием. Абсолютное Знание есть, в точном смысле, абсолютное совпадение формы и содержания. И *«Логика»* начинается именно на этом дефинитивном уровне, подготовленном « *Феноменологией».*

После кантианской революции, идеалистических разработок Фихте и Шеллинга гегелевская логика не могла не быть решительно иной по сравнению с аристотелевской. Она не могла быть «чистым органоном», инструментальным методом в том смысле, в каком функционирует любая формальная логика. Гегелевская логика — «каркас» целого. В динамическом смысле это самоструктурирование универсума.

Фундаментальный тезис гегелевской логики состоит в том, что мышление и бытие совпадают, следовательно, логика совпадает с онтологией (метафизикой). Парменидовский тезис: «Одно и то же — мыслить и существовать» и после кантианской революции

88 Гегель

не утратил основного, по Гегелю, смысла: мышление в процессе роста реализует само себя и собственное содержание. «Как наука истина есть чистое развивающееся самосознание».

Большая *«Логика»* Гегеля синтезирует аристотелевские идеи *«Метафизики»* и *«Органона».* Несомненно, гегелевская логика, в аристотелевском смысле, «первая философия», а значит, теология или метафизика. Вопреки Канту, доказывавшему невозможность создания метафизики как науки, Гегель уверен в обратном: «Народ без метафизики — что храм без алтаря».

По Гегелю, различные категории, посредством которых развивается логика, могут быть поняты как последовательные дефиниции Абсолюта От первой триады, выражавшей тождество в «спекулятивном» смысле (о чем уже шла речь) — тождества и нетождества как бытия и небытия, — он переходит к более высоким триадам, более богатым дефинициям Абсолюта. «Логика — царство чистого мышления... истина, как она есть в себе и для себя... Божественное в его вечной сущности до сотворения природы и конечного духа», — пишет Гегель.

Абсолют — это процесс, максимум которого явлен не в Боге как логическом объекте, а в Боге, завершившем творение, Боге, которого мы узнаем в философии Духа. Он — не тезис, а синтез пройденного пути. Гегелевский Бог — не аристотелевский «неподвижный двигатель» (мышление о мышлении), не поэтический космос Плотина, не августиновский Творец. Это только Дух, диалектически реализующийся в Логосе. Логика изучает Идею-в-себе, в то время как философия Духа занята Идеей-в-себе-и-для-себя, после периода отчуждения в природе.

Логическая идея — это тотальность ее концептуальных определений в процессе диалектического развертывания (вспомним платоновский мир Идей со всеми его сложными позитивными и негативными связями или Логос стоиков с его «разумными семенами»). Чтобы дать хотя бы бледный образ грандиозной гегелевской конструкции, воспользуемся следующей схемой.

Можно сказать, что в логике бытия мысль скользит по горизонтали, в логике сущности мысль прорастает на глубину, в логике понятия мысль достигает полноты в круговом движении.

4.2. Логика бытия

Логика бытия подразделяется на логику: 1) качества, 2) количества, 3) меры. 1). Качество — понятийное определение, непосредственно совпадающее с вещью. 2). В понятии количества качество игнорируется и мыслится как индифферентное. 3). Мера есть синтез, снимающий и удерживающий два предыдущих момента,

Логика 89

единство качественного и количественного, т. е. это «квалитативное количество», или иначе — «правило» любой операции измерения (в самом деле, мера — это качественно-количественный синтез).

Абсолютное начало *«Логики»* образуется первой триадой, состоящей из бытия, небытия и становления. Здесь Гегель суммирует положения античной метафизики (досократиков, Парменида, Гераклита), первые попытки мыслить и говорить об Абсолюте. Если я мыслю чистое бытие (лишенное определений), то мыслю и нечто, что не есть ничто (определенное). Чистое мышление не есть истинное. Мышление — это движение, и как таковое оно проявляется в становлении. Становление предполагает непрерывный переход от бытия к небытию (и наоборот). Внимательный исследователь гегелевских сочинений Гадамер заметил, что становление — истина мышления так

же, как и истина реальности.

«Нечто» отсылает от своего определенного бытия к «иному», другому нечто, то нечто — к другому, и так далее до бесконечности. Бесконечное нельзя понять здесь иначе, как бегство от конечного, что описывается прямой без предела. Но такое бесконечное ложно, ибо оно проистекает от рассудка, «надуманно». «Истинная бесконечность» — разумная бесконечность, и она кругообразна, точнее, это циркулярный процесс, цель которого — достичь самого себя через иное.

Но есть и другой ошибочный способ мыслить бесконечное, как в старой метафизике, уносившей его за пределы конечного, т. е. в духе бесконечной трансцендентной субстанции. Бесконечность, по Гегелю, — это непрерывное диалектическое преодоление конечности (конечным же).

По поводу негативности конечного Гегель пишет: «Конечное не просто молчит, как нечто оно вообще исчезает, и не просто в возможности, но его не было бы и как неисчезающего. Бытие конечного таково, что внутри себя оно уже содержит семя разложения: час рождения — это и час смерти конечного».

Философия, приписывающая истинную реальность конечному, не заслуживает и называться философией. «Положение, что конечное идеально (не имеет реальности в себе), конституирует идеализм. Философский идеализм не признает конечное за истинное бытие. Любая философия сущностным образом — идеализм или как минимум идеализм в основе. Вопрос только в том, до какого пункта этот принцип реализован. Философия — идеалистична, как идеалистична религия. Ведь и религия не признает конечное как истинное бытие... Оппозиция идеалистической философии и реалистической, следовательно, лишена смысла. Философия, которая приписывает конечному существованию истинное бытие, определенное и абсолютное, не заслуживала бы имени философии».

90-91

ЛОГИКА И ВСЕОБЩНОСТЬ ЕЕ КАТЕГОРИЙ

ИДЕЯ В СЕБЕ, ИЛИ ИДЕЯ КАК ЛОГОС	{	**1. Бытие**	{	**1. Качество:**	{	1. Бытие — ничто ~ становление
						2. Наличное бытие как таковое — конечность — бесконечность
						3. Для-себя-бытие — одно и многое — отталкивание/притяжение
				2. Количество:	{	1. Чистое количество — непрерывная и дискретная величина — ограничение количества
						2. Число — экстенсивное и интенсивное определенное количество — количественная бесконечность
						3. Количественное отношение прямое — обратное — степенное отношение
				3. Мера:	{	1. Специфическое количество — специфицирующая мера — для-себя-бытие в мере
						2. Отношение самостоятельных мер — узловая линия отношений меры — безмерное
						3. Становление сущности: абсолютная неразличенность как обратное отношение ее факторов — переход в сущность
		2. Сущность	{	**1. Сущность:**	{	1. Видимость: существенное и несущественное — видимость — рефлексия
						2. Определенные сущностности: тождество — различие — противоречие
						3. Основание: абсолютное — определенное — условие
				2. Явление:	{	1. Существование: вещь и ее свойства — материя вещей — растворение вещи
						2. Явление: закон явлений — являющийся мир и в себе сущий мир — разложение явления
						3. Существенное отношение: между целым и частями — между силой и ее проявлением — внешнего и внутреннего
				3. Действительность:	{	1. Развертывание абсолютного — абсолютный атрибут — модус абсолютного
						2. Случайность — относительная необходимость — абсолютная необходимость
						3. Абсолютное отношение: субстанциальности — отношение причинности — взаимодействие
		3. Понятие	{	**1. Субъективность:**	{	1. Понятие: всеобщее — особенное — единичное
						2. Суждение: наличного бытия — рефлексии —необходимости — понятия
						3. Умозаключение: наличного бытия — рефлексии — необходимости
				2. Объективность:	{	1. Механический объект — процесс — абсолютный механизм
						2. Химический объект — процесс — переход химизма
						3. Телеология: субъективная цель — средство — осуществленная цель
				3. Идея:	{	1. Жизнь: живой индивид — процесс жизни — род
						2. Идея познания: идея истинного — идея блага
						3. Абсолютная идея, тотальность всех категорий в их структурной диалектической связи

92 Гегель

4.3. Логика сущности

Чтобы найти корни бытия, следует идти вглубь, этим и занимается логика сущности. Следует вспомнить, что слово «сущность» в немецком — «Wesen» — происходит от причастия глагола «быть», «gewesen». В определенном смысле это значит «отраженное в мысли бытие», свернутое в понятии бытие, конденсированное в себе. Греческое понятие «сущность» («to ti en einai») латиняне переводили как «quod quid erat esse» («то, что было бытием»), подчеркивая смысл «бытия как отраженного в мысли и конденсированного в себе». Стало быть, логика сущности изучает мысль, идущую в основание бытия, желающую видеть, что скрывается за его поверхностью.

Посредством трех основных категорий — 1) рефлексии, 2) феномена и 3) актуальной реальности — Гегель указывает три ступени углубления в основание бытия: кажимое, являемое и полностью манифестируемое. Ясно, что между чистой видимостью и полной проявленностью — диалектическая связь взаимообратимости.

Принципы тождества и непротиворечия, сформулированные Аристотелем, и лейбницианский принцип достаточного основания, с точки зрения Гегеля, суп, законы рассудка, а не разума. «Что все тождественно себе (А = А) и, в негативе, А не может быть в одно и то же время А и не-А, — это принцип не истинного мышления, а абстрактного рассудка». Истинное тождество сохраняет в себе различия, пусть и в снятом виде.

Не так просто понять роль противоречия в системе Гегеля. «Все противоречиво в себе... в этом истина и суть вещей». «Один из самых тяжелых предрассудков старой логики состоит в непонимании, что противоречие — такая же сущностная детерминация, как и тождество... Если и необходимо удерживать две эти детерминации как раздельные, то именно противоречие следует считать более глубоким и более существенным. Ибо тождество есть не иначе как определение простой непосредственности, мертвого бытия; напротив, в противоречии — пружина любого движения и витальный корень. У всего живого есть инстинкт активности, постольку поскольку оно противоречиво изнутри». Это можно выразить и таким образом, что бесконечное непротиворечиво только в смысле неустанного преодоления противоречивости конечного.

В этом месте логики Гегель подтверждает известное еще со времен Ансельма онтологическое доказательство существования Бога. Критику Кантом этого доказательства он находит несостоятельной: «Если исходить из положения Гегеля о совпадении мышления и бытия, то думать о Боге без мысли о Нем как сущем невозможно. В привычных нам силлогизмах в основание Абсолюта, как кажется, помещается конечное бытие: если есть конечное, значит, есть Абсолют. На самом деле истина — в противоречивой

Логика 93

природе конечного, которое потому несамостоятельно, а значит, Абсолют есть».

В этой части *«Логики»* Гегель рассматривает знаменитые теоретические фигуры. «Истину» пары «субстанция--акциденция» он видит отраженной в паре «причина—следствие». Отсюда он двигается ко всем последующим выводам логики сущности. Всякое следствие имеет, в свою очередь, причину, и так до бесконечности. Но это не прямолинейный прогресс, а замкнутый на себя круг. Мы имеем дело со взаимодействием, в котором причина и следствие, активное и пассивное отождествляются.

Таким образом, из сферы необходимости мы переходим в сферу автономии, а значит, свободы (ведь взаимодействие подразумевает автокаузальность, а не гетерокаузальность). Так совершается переход от сущности к понятию.

4.4. Логика понятия

В части, посвященной логике понятия, Гегель говорит о «субъективной логике» после двух разделов «объективной логики». Субъективное, таким образом, понимается в сугубо позитивном смысле: это логика, которая вводит Субъекта в высшую сферу. Подобно тому, как истина бытия — в сущности, так истина сущности — в разуме. Вспомним рассказ Новалиса об ученике в Саисе, захотевшем увидеть лик богини, скрытый вуалью, но услышавшем: «Открой самого себя».

В логике понятия становится ясно не только то, что реален лишь Субъект (что следует уже из *«Феноменологии»*), но выясняется также, почему это так. Вся реальность рассматривается как диалектическое саморазвертывание Субъекта.

Так что же значит, по Гегелю, «понятие» («Begriff»)? Под понятием Гегель понимает весь результат логического движения, вплоть до самого конца. Понятие — это мыслящее Я, которое создает самое себя и, тем самым, логические определения. Из чего следует, что мы находимся уже на уровне разума, а не рассудка.

Приводим ниже следующий отрывок, устраняющий всякие двусмысленности. «Рассудок трактует понятие как простую форму мысли или, точнее, как всеобщее представление. Такое понятие отсылает к утверждению мертвому, пустому и абстрактному, на что жалуются те, кто взывает к сердечным чувствам. В действительности все как раз наоборот. Именно понятие — принцип любой жизни, стало быть, и самого времени, абсолютно конкретного... Что же касается оппозиции формы и содержания, как будто понятие есть нечто только формальное... то следует сказать, что именно понятие

94 Гегель

содержит в себе как преодоленные все определения предшествующей мысли. Конечно, понятие мыслится как форма, но только как бесконечная форма, творящая, включающая в себя все богатство содержания, само время и разрешающая самое себя. Оно абстрактно, если под конкретным понимать нечто чувственное, все, что непосредственно воспринимается. Ясно, понятие нельзя взять в руки, все видимое, осязаемое остается позади... Понятие абсолютно конкретно: оно есть, постольку поскольку включает в себя идеальное единство бытия и

сущности и, стало быть, все богатство этих двух сфер». Абсолют конкретен как понятие, если мы в состоянии усвоить его более высокий смысл, чем тот, что доступен рассудку.

Понятие — это то, что формирует и создает, продолжает Гегель. Оно — абсолютная негативность в значении преодоления, отрицание любой определенности и конечности. Стало быть, в нем абсолютная негативность совпадает с абсолютной позитивностью. Наконец, философ квалифицирует понятие как «свободную потенцию» и даже «неиссякаемое блаженство».

Ясно, что на уровне Разума меняют свой смысл суждение и умозаключение, тесно связанные с понятием. В контексте гегелевской логики Разума суждение совпадает со «спекулятивным утверждением». В нем дано динамическое тождество субъекта и предиката. А поскольку именно предикат выражает всеобщее (субъект, напротив, индивидуализирует), то на первом плане у Гегеля — предикат. Суждение выражает индивидуальное, становящееся всеобщим.

Умозаключение дает единство трех моментов: всеобщности, особенности (специфичности) и индивидуальности (единичности). Гегель трактует умозаключение как всеобщее, которое посредством частного (вида) индивидуализирует себя, либо наоборот: индивидуум, который через частное (вид) становится всеобщим. В контексте гегелевской логики «всякая вещь есть умозаключение». Форма силлогистически связывать общее с единичным посредством среднего элемента — особенного (партикулярного = species) — есть универсальная форма всего сущего.

Но это не все. Гегель понимает свою систему как одно гигантское умозаключение, три момента которого — логическая Идея, Природа и Дух — динамически опосредуют себя. «Абсолютная Идея — не что иное, как самосознание, раскрытое в Абсолюте, следовательно, содержание, которое логика обрела на долгих маршрутах диалектики. Это путь знания Абсолюта о себе». Идея представляет собой тотальность категорий логики и их развернутых отношений.

Философия природы 95

5. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

5.1. Природа, ее место и значение в гегелевской системе

Прочитав всю *«Логику»-,* мы спрашиваем себя: чего же не хватает в концепции Гегеля после подробного изложения логики и онтологии? После того как представлены вся мысль и вся реальность, тот же Гегель дал понять, что логика — это «представление Бога, как он есть в вечной сущности до сотворения природы и конечного духа». Значит, не хватает именно «сотворенной природы» и «конечного духа».

Такой переход от Идеи к Природе многим интерпретаторам кажется наиболее проблематичным и необъяснимым как в теоретическом, так и экзегетическом смысле, ведь в философии Гегеля ничего нет вне Идеи и отдельно от нее. Резонность такой проблемы была очевидна и для Гегеля, который в своей диалектической схеме пытался унифицировать, не всегда умея разрешить, возникающие апории разного *генезиса.*

1. Во-первых, он прибегает к диалектике неоплатонизма, понимавшей развитие реальности в триадичном ритме как «топе» («пребывание»), «proodos» («выход») и «epistrophe'» («возвращение»). Идея у Гегеля соответствует первой ступени, Природа — второй (Природа — это Идея, которая отчуждается от самой себя), Дух — третьей (гегелевский Дух представлен как возвращение Идеи в себя и для себя).

2. Христианская идея творения служит опорой, когда Гегель говорит об Идее и ее свободном решении стать Природой.

3. Догмы воплощения, страдания, смерти и воскресения Гегель трактует как космические разумные истины. Дух, говорит он, должен принять смерть, чтобы сохранить свое бытие в смерти. Получается, что воскресшая в смерти (Природе) Идея обретает новую жизнь в Духе.

4. Природа в каком-то смысле — самообман Идеи, но позитивность такой иллюзии в том, что она путь к самосознанию и самореализации. Этот момент — из романтической концепции.

5. Единство указанных посылок дает схему, где Идея фигурирует как тезис, Природа — как антитезис (самоотрицание Идеи) и Дух — как синтез, в котором реализуется максимум позитивности.

Не раз мы встречаем суждения о негативности Природы, «отпадении Идеи-от-себя» (эхо античного гностицизма), ее бессилии. Но напомним, что в *«Большой энциклопедии»* Гегель пишет: «Этот возврат к началу есть и прогресс в то же время. Мы начали с абстрактного бытия, а пришли к Идее в качестве бытия», объекта. Двусмысленная неопределенность позиции Гегеля в этом вопросе прояснится, возможно, после следующих уточнений.

96

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ И ЕЕ КАТЕГОРИИ

ПРИРОДА = ИДЕЯ ВНЕ СЕБЯ	{	**Механика**	{	1. Пространство и время	{	1. Пространство 2. Время 3. Место и движение
				2. Материя и движение	{	1. Инертная материя 2. Толчок 3. Падение
				3. Абсолютная механика		
		Физика	{	1. Физика всеобщей индивидуальности	{	1. Свободные физические тела 2. Стихии 3. Процесс стихий
				2. Физика особенной индивидуальности	{	1. Удельный вес 2. Сцепление 3. Звук 4. Теплота
				3. Физика тотальной индивидуальности	{	1. Образ 2. Обособление индивидуального тела 3. Химический процесс
		Органическая физика	{	1. Геологическая природа	{	1. История Земли 2. Расчленение Земли 3. Жизнь Земли
				2. Растительная природа	{	1. Формообразовательный процесс 2. Процесс ассимиляции 3. Родовой процесс
				3. Животный организм	{	1. Образ 2. Ассимиляция 3. Родовой процесс

Философия природы 97

5.2. Преодоление возрожденческого и романтического взгляда на Природу

Возвышенные интонации Гёте, Гёльдерлина и Шеллинга, воспевающих природу, как можно догадаться, не получают у Гегеля отклика. Сентенциям о былинке или цветке, дающим представление о Боге и Истине, Гегель противопоставляет иную точку зрения. Даже самое малое событие Духа позволяет постичь Истину и Бога гораздо более совершенным образом. Незначительное зло, допущенное человеком, бесконечно важнее, чем отклонение в движении звезд, поскольку любой грех — это акт свободы, образующей сущность Духа.

Приводимый ниже отрывок следует прочесть полностью, поскольку он в полной мере демонстрирует революционную идею Гегеля. «Природа, взятая в отношении к ее формам существования, не подлежит обожествлению. Однако природа в себе — как идея — божественна, но как бытие она не соответствует понятию. Более того, она — неразрешимое противоречие. Для нее характерно быть установленной, быть отрицанием, недаром древние трактовали материю вообще как "non ens" («небытие»). Так природа стала пониматься как отпадение Идеи от себя, ибо Идея во внешней форме неадекватна самой себе. Только сознанию, изначально себе внешнему и непосредственному, чувственному сознанию, природа кажется первой, непосредственной реальностью, тем, что есть. Как бы то ни было, природа — представление Идеи, и в ней следует изумиться мудрости Бога... В Природе не только игра форм — добыча беспорядочной случайности, но и каждой ее форме как таковой не достает понятия. То, что движет Природой, — это жизнь, но и ей как идее естества суждено быть жертвой внешне иррационального. Индивидуальная витальность в любой момент своего существования зажата тисками другой индивидуальности. В духовном проявлении всегда есть момент свободной всеобщей связи. Лишь по недоразумению духовные связи в меньшем почете, чем природные... словно духовная форма не содержит витальности более высокой, чем материальная... как будто факты морали, даже если их называть материальными, не принадлежат исключительно духу... Природа, несмотря на всю экзистенциальную случайность, подчинена вечным законам. Но в вечных законах господствует самосознание: это познается в вере, в провидении, управляющем делами человеческими. Или, может статься, определения провидения в области человеческого всегда случайны и иррациональны? Но и в случае духовной случайности, произвола, ведущего к умножению зла, — и тогда зло будет бесконечно выше правильных звездных орбит и невинности растений, ибо тот, кто так ошибается, — все тот же Дух».

98 Гегель

5.3. Ступени и диалектические моменты философии Природы

Разделы философии Природы отражают деления логики, согласно схеме умозаключения, в новом, гегелевском смысле: всеобщее (универсальное) — особенное (партикулярное) — единичное (индивидуальное). Соответственно имеем: 1) «механику», изучающую универсальную телесность, внешнюю пространственность; 2) «физику», идущую дальше понятия механической массы, вникающую в магнитные, электрические и химические процессы; 3) «органику», изучающую, как рождается жизнь.

Того, кто читает эту часть гегелевской системы, оставшуюся наименее развитой и наименее приемлемой даже для наиболее верных ее последователей, поражают три вещи: 1) беспрецедентная осведомленность Гегеля в научных доктринах того времени; 2) не менее поразительная свобода их трактовки; 3) возврат к догалилеевским и доньютонианским исследовательским мотивам.

Среди множества интересных парадоксов упомянем два. Во-первых, Природа, понятая как лестничная система, на деле не эволюционирует, ибо ее формы остаются стабильными. Эволюционирует лишь Дух, стоящий за этими формами. «Одна не вытекает из другой натуральным образом, но как продукт внутренней Идеи одна рождает другую, что и образует смысл Природы. Метаморфоза отражает понятие как таковое, и только изменение есть его осуществление».

Во-вторых, неприятие Ньютона, идеи которого Гегель называл варварскими. Еще в йенский период это негативное отношение отразилось в его диссертации «De orbitis planetarum». О яблоке, якобы упавшем на голову ученого, отдыхавшего под деревом, Гегель упоминает так: «Человечество обязано яблоку тремя бедами: грехопадением Адама и Евы, Троянской войной (известное яблоко раздора) и законом гравитации». Эта шутка помогла сбежать с ньютонианского урока, и великий смысл ньютонианства Гегель так и не постиг.

6. ФИЛОСОФИЯ ДУХА

6.1. Дух и три его момента

Из сказанного в предыдущих параграфах следует, что Дух — это Идея, вернувшаяся к себе из своего иного. В Духе в особенной мере проявляется та диалектическая «циркулярность», на которую многократно обращает внимание Гегель. Как заключительный этап, результат диалектического процесса, Дух — высшая манифестация

Философия духа 99

Абсолюта. «Абсолют — это Дух, самая высокая дефиниция Абсолюта». Понять его содержание — значит понять абсолютную тенденцию любой культуры и философии, на это направлены усилия любой религии и любой науки, этот импульс объясняет мировую историю.

«Слово и представление (но не понятие) духа найдены достаточно быстро. Смысл христианской религии в том, чтобы узнать Бога как Духа. Но то, что в религии дано в форме представления, следует понять в его собственном элементе, концептуально. Это задача философии».

Возвращаясь к триаде Идея—Природа—Дух, можно сказать, что Идея есть лишь познавательное понятие и потому логическая возможность Духа. А Дух — актуализация и реализация этой возможности.

Дух — живая актуализация и самопознание Идеи. Дух в действительности не последний, а первичный момент. Логическая Идея и Природа в этой перспективе предстают как идеальные моменты Духа, нераздельные и неслиянные. Они суть диалектические полюсы Духа как живого синтеза.

Философия Духа структурирована, как и другие части гегелевской системы, в виде триад: 1) субъективный Дух, 2) объективный Дух и 3) абсолютный Дух как Бог, он — полнота жизни и познания.

6.2. Субъективный Дух

Идея возвращается к себе из Духа, который поначалу был еще связан с конечным. Как бесконечный Дух связан с конечным, Гегель объясняет это так: не Дух проявляет себя в конечном, а наоборот, именно конечность проявляется внутри Духа. Речь идет о кажимости, которую Дух допускает по отношению к себе как барьер, чтобы познать и овладеть свободой в ее сущности. Трудно не услышать в таком пассаже отзвуки фихтеанства.

Этапы субъективного Духа таковы: 1) антропология, изучающая раннюю стадию роста души, понятую как сон Духа, или как аристотелевский потенциальный ум; 2) феноменология, ведущая от сознания через самосознание к Разуму (Разум, знающий себя как бытие всех вещей, есть Дух, хотя и не полностью развернутый); 3) психология, изучающая теоретический Дух (который знает предметы как отличные от себя), практический Дух (как деятельность, изменяющая предметы) и свободный Дух как синтез первых двух моментов.

Этот раздел интересует Гегеля меньше, чем два последующих, тем не менее необходимо сказать и о нем несколько слов. В первой части Гегель высоко оценивает трактат Аристотеля «О *душе»,* полагая его едва ли не единственно достойным спекулятивного интереса. Поэтому Гегель подхватывает многие аристотелевские темы, вставляя

100 Гегель

их в «спекулятивную» ткань своей системы. По примеру Аристотеля он трактует ощущения как интериоризацию телесного. Однако аристотелевское «Нет ничего в уме, чего бы не было в чувствах» Гегель меняет на «Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu» («Нет ничего в чувстве, чего бы не было в уме»), поскольку именно Дух есть причина чувственного (а потому и ощущения).

ФИЛОСОФИЯ ДУХА И ЕГО СТРУКТУРА

ДУХ КАК ИДЕЯ, ВЕРНУВШАЯСЯ К СЕБЕ	{	**1. Субъективный**	{	1. Антропология	{	1. Природная душа 2. Чувствующая душа 3. Действительная душа
				2.Феноменология	{	1. Сознание 2. Самосознание 3. Разум
				3. Психология	{	1. Теоретический дух 2. Практический дух 3. Свободный дух
		2. Объективный	{	1. Право	{	1. Собственность 2. Договор 3. Право против нарушения права
				2. Моральность	{	1. Умысел и вина 2. Намерение и благо 3. Добро и зло
				3. Нравственность	{	1. Семья 2. Гражданское общество 3. Государство
		3. Абсолютный	{	1. Искусство 2. Религия 3. Философия		

Примечание: Эта схема представляет живую тотальность всех категорий Идеи-в-себе (логики), Идеи-вне-себя (природы) и Идеи-в-себе-и-для-себя.

Философия духа 101

В таком подходе налицо панлогизм. Примечателен гегелевский взгляд на природу языка. Язык в потенции божествен и естественным образом несет в себе логическую структуру. Язык — воплощение всеобщего, поэтому слово, значение и выражение образуют компактное единство.

Выше было сказано, что субъективный Дух завершается появлением свободы. Идея человека как реально свободного существа, по мнению Гегеля, родилась не на Востоке, не в Греции, не в Риме: она принесена «христианством, в рамках которого бесконечно ценен человек как таковой, и, будучи предметом любви Господа, ему суждено быть связанным с Богом как с абсолютным Духом, ибо этот Дух в нем. Стало быть, человек в себе обречен на высшую свободу». С Духом, входящим в мир как в свою сущность, мы переходим от Духа субъективного к Духу объективному.

6.3. Объективный Дух

6.3.1. Гегелевская концепция объективного Духа

Едва ли не самое интересное в рассуждениях Гегеля, на что указывают многие исследователи, это то, как объективный Дух раскрывает себя в институтах семьи, общества, государственных законах — словом, в истории как она есть.

Вот как разъяснил гегелевскую концепцию объективного Духа Николай Гартман. Это «жизнь, внутри которой мы все находимся, вне чего нет существования, так сказать, духовный воздух, которым мы дышим. Универсальное "quid" культуры, нравов, языка, форм мышления, предрассудков и оценок выступает как сверхуниверсальная, но все же реальная потенция, без нее индивид почти бессилен и беззащитен, ибо она проникает и характеризует его сущность, как и всего прочего. Это удивительное "quid" — medium, через который мы видим, понимаем, судим, используем... то, что дает структуру, форму и направление... Не менее заметен объективный дух в жизни, "знании о нашем времени". В этом знании индивид участвует, научаясь, ориентируется. Но такое знание никогда не разрешается в знании отдельного человека... это нечто всеобщее, реальность с собственным порядком и законами. В любом отдельном сознании нет такого пространства. Но все же речь идет об элементе специфически духовном, существенно отличном от материального измерения. И вместе с тем это абсолютно реально, оно наделено всем, что принадлежит реальности: рождение во времени, рост, развитие, кульминация и декаданс. Его носители — индивиды. Его реальность не индивидуальна, но его жизнь и продолжительность та же, что у человека».

102 Гегель

Объективный Дух — момент реализации свободы в интерсубъективном порядке, диалектические его моменты таковы: 1) право; 2) Поральность; 3) нравственность. Понимание этих моментов позволит лучше понять суть гегелевского объективного Духа.

6.3.2. Три момента объективного Духа и смысл истории

1. Свободная воля, чтобы не остаться чисто абстрактной, должна «приобрести существование», т. е. конкретизироваться; материя, в которой это непосредственно происходит, образуется вещами и внешними предметами. Так рождается «право» и то, что с ним связано. «Первый образ свободы, — говорит Гегель, — который нам суждено узнать, — это собственность, сфера формального и абстрактного права, контракт, преступление и наказание. Субъект свободен в себе и для себя и дает существование вещам».

2. Но эта форма непосредственного существования неадекватна свободе именно как непосредственная и внешняя. Непосредственность и внешность отрицается и снимается, т. е. опосредуется и интериоризируется. Так рождается мораль, второй момент объективного Духа. В морали, поясняет Гегель, «Я больше не свободно в непосредственном, ибо элиминирована непосредственность, Я таково внутри себя, в субъективной сфере. В этой сфере внешние вещи становятся безразличным, единственно значимое — это мое моральное суждение, моя воля, форма всеобщности, которой вдохновляется правило действия». Это сфера субъективной воли, ее парадигматическим образцом является кантианская этика. Гегель находит ее односторонней, замыкающей человека в его внутреннем мире. Конкретность реализующей себя воли призвана преодолеть эту однобокость.

3. Когда субъекту удается реализовать себя в конкретных целях посредством объективного, мы — в царстве этического. Семья, общество и государство суть три диалектических момента нравственности. «Первое — нечто естественное в форме любви, чувства — семья. В ней аннулирована персональность, чтобы найти свое сознание в тотальности. Когда элементы распадаются, один становится не зависимым от другого, то возникает гражданское общество. Государство — нравственность в модусе Духа, небывалое единство автономных индивидуальностей и универсальной субстанциональности. Следовательно, государственное право выше других ступеней. Это свобода в ее конкретной формации, она уступает только высшей абсолютной истине всеобщего Духа». Через государство реализуется история, которая, по Гегелю, есть настоящая теофания, т. е. реализация объективного Духа.

Философия духа ЮЗ

6.3.3. Природа государства и истории и философия истории

Государство как синтез права и морали, как оправдание семьи и общества есть сама Идея, проявляющаяся в мире. Государство, говорит Гегель, есть «вступление Бога в мир», оно — «реальный Бог». «Государство в себе и для себя есть этическая тотальность, реализация свободы, абсолютная цель Разума, самая реальная свобода Государство — это Дух, стоящий в мире, реализующий себя с сознанием, в то время как в Природе он реализуется в ином, подобно спящему Духу. Только как существующий в сознании, осознающий себя как существующий объект, он есть государство. В свободе нельзя отталкиваться от индивидуальности, отдельного самосознания, но только от сущности самосознания... Основание государства — потенция Разума, реализующегося как воля... нельзя держаться особых государств, особых институтов, следует исходить из Идеи для себя, реального Бога. В любом государстве можно найти тот или иной дефект... но, поскольку куда проще найти дефект, чем понять утверждающееся, легко впадают в ошибку забвения целостности государственного организма, подменив ее отдельными аспектами. Государство не произведение искусства; мирское, оно находится в круге произвольного, случайности и ошибочности. Порочное поведение может исказить его со многих сторон. Одиозная личность, монарх, больной, урод — все же живые люди, поэтому жизнь как утверждающее начало существует, несмотря на дефекты, именно это здесь важно».

При таком подходе не государство существует для гражданина, а наоборот, гражданин для государства. Гражданин существует не иначе как в качестве члена государства. Возобновленная здесь греческая трактовка доведена Гегелем до крайности в контексте его идеализма и панлогизма. Через государство разум входит в мир. История, рождающаяся из диалектики государств, есть не что иное, как развертывание этого самого Разума «История есть самораскрытие Духа во времени, так же как Природа есть раскрытие Идеи во времени и пространстве» — таков вывод Гегеля.

История — это «суждение» о мире, а философия истории — познание и концептуатьное раскрытие этой разумности и этого суждения. Философия истории есть видение истории с точки зрения Разума (а не традиционной точки зрения рассудка).

Мировая история имеет свой «разумный план» (известный религии под именем Провидения), а философия истории — научное познание этого плана. Философия истории становится, таким образом, «теодицеей», оправданием Божественной справедливости и зла перед лицом абсолютной власти Разума. Все кажущееся злом — на деле только негативный момент, пружина диалектики. Смерть, закат

104 Гегель

конечного — лишь моменты постоянного становления всеобщего. В войне философ видит момент антитезиса, который движет историю, регистрирующую без этих войн лишь белые страницы. «В войнах становятся крепче народы и нации, внутренний раздор, вытолкнутый в военные действия на стороне, сменяется умиротворением. Конечно, войны небезопасны для собственности, но и это как момент движения необходимо».

Как видим, наш философ не останавливается ни перед чем. Раз установив, что история — это раскрытие природы Бога в определенной конкретной стихии, Гегель приходит к выводу, ставшему знаменитым: «Все действительное разумно, все разумное действительно», — сформулированному в *«Философии права».* Подобно тому, кто утверждает единство Бога и природы («Deus sive natura», что значит: «Любая вещь необходима и обладает абсолютным смыслом»), Гегель считает, что «Бог есть история» — «Deus sive historia», — все необходимо и каждое событие имеет абсолютный смысл.

Так как же объективный Дух раскрывает себя в истории? «Мировой дух» («Weltgeist») особым образом дает себя знать в «народном духе» («Volksgeist»). «Дух народа существенно партикулярен, в то же время он не что иное, как абсолютный универсальный дух, Единое. «Weltgeist» — дух мировой, как он выражается в человеческом

сознании. Люди относятся к нему так, как отдельная реальность относится к тотальности, ее субстанции. Этот мировой дух соответствует Духу Божественному, абсолютному. Поскольку Бог вездесущ, он близок каждому человеку, является всякому сознанию, а потому это мировой дух. Партикулярный дух отдельного народа может исчезнуть: он составляет звено в цепочке, образованной движением мирового духа, а этот дух исчезнуть не может. Получается, что дух одного народа есть всеобщий дух в форме особенного».

Как моменты мирового духа можно рассматривать героев, всемирно-исторических индивидов. Их действия не продиктованы изнутри, через них дух реализует свои замыслы. В этом подлинное отношение индивида с универсальной субстанцией, единственной целью, единственной силой. Именно в этом состоит их мирская сила. Такие люди имеют целью то, что адекватно цели духа в себе и для себя. «На их стороне абсолютное право, которое вместе с тем еще и природное, поистине особое право».

Не будем долго останавливаться на возможных и реальных злоупотреблениях, возникавших из этих гегелевских слов. Напомним лишь слова историка Гвидо де Руджеро: «Люди такого образца (идеализированные нездоровым романтическим вкусом) иногда бывали похожи на манекенов Абсолюта, неживых и неподлинных». Не тот ли самый Дух, использовав, скажем, Наполеона в своих

Философия Духа 105

целях, после поражения бросил его на произвол судьбы на Богом забытом острове?

Как объяснить жалкие страсти, движущие людьми и их частными целями? Как объяснить случайности разного рода, ставящие под сомнение рациональность мировой истории? Частное, отвечает Гегель, «изнемогает» в изматывающей борьбе с другим частным (известно, что частное всегда конфликтно). Так и происходит, что оно, не выдерживая, разрушается, а на его обломках неколебимо сохраняется всеобщее.

«Хитростью Разума» называет Гегель эту его способность не препятствовать игре иррациональных страстей и при случае пользоваться ею. «Частное для него не слишком важно, по сравнению со всеобщим. Идея как бы платит дань экзистенции за ее бренность не из собственного "кармана", а рассчитывается людскими страстями. Цезарь не мог не довершить того, что было необходимо, покончив с одряхлевшей свободой. Он сгинул в этой борьбе, но необходимое достигнуто: идея свободы затаилась в глубине, скрытая от внешних событий».

Мировая история проходит диалектические этапы, отмечающие рост разумности и свободы, от восточного общества к греко-римскому и от него — к германо-христианскому. В этой последней фазе Дух достигает полной реализации, сохраняя в своей глубине прошлое как память и реализуя в настоящем свое понятие на исходе этого пути. Возникает вопрос: означает ли германо-христианская фаза остановку диалектического процесса?

6.4. Абсолютный Дух: искусство, религия и философия

Реализовавшись в истории как свобода, Идея возвращается к самой себе в абсолютном самопознании. Таким образом, абсолютный Дух — это Идея, познавшая себя абсолютным образом. Это и самопознание Бога, где, впрочем, человеку отведена существенно значимая роль. Бог, в трактовке Гегеля, максимально приближен к человеку, а человек поднят до высоты Бога. «Бог является Богом, лишь поскольку сознает Себя Самого. Его знание, более того, есть Его самосознание в человеке и знание, которое есть у человека о Боге, которое продвигает человека к Богу». Так Гегель, как он полагал, окончательно примирил конечное с бесконечным.

Знание Духа о самом себе не является мистической интуицией, а реализуется в диалектическом триадичном процессе: 1) Искусство; 2) Религия; 3) Философия. Это три формы, посредством которых мы познаем Бога, а Бог познает Самого Себя: 1) через чувственное созерцание (эстетику); 2) представление веры; 3) посредством чистого понятия.

106 Гегель

«Искусство, поскольку оно занято истиной как абсолютным объектом познания, принадлежит к абсолютной сфере духа, но находит свое содержание в религии в особом смысле слова, затем в философии. В самом деле, у философии нет другого предмета, кроме Бога, потому она является рациональной теологией, и, поскольку на службе у истины, — вечным культом».

Будучи равными по содержанию, эти три царства абсолютного Духа различаются по форме. Первая форма — непосредственное знание, а потому чувственное; знание с формой и фигурой чувственно-объективного. Абсолютное открыто интуиции и чувству. Вторая форма — субъективное знание представления, третья — свободное мышление абсолютного Духа.

1. Форма чувственного созерцания, искусство несет в сознание единство понятия и индивидуального, что и является сутью прекрасного. Но подобно тому как искусство берет свое начало в природе и в сфере конечного, так его конец — в познании и проявлениях абсолютного Духа. В культурном развитии любой народ достигает возраста, когда искусство перерастает само себя. Исторические события, религия питали по-разному искусство. Но стоило проявиться импульсу к познанию, потребностям во внутренней духовности, вызвать Реформацию, — и религиозное представление отдалилось от чувственного, двинулась в сторону чистого мышления.

2. Религия имеет форму представления, поскольку, как говорит Гегель, абсолют перемещается из объективности искусства во внутренний мир субъекта. Если произведение искусства чувственным образом представляет истину, дух как объект, то религия добавляет к этому внутреннюю преданность души и сердца. Усердие не принадлежит искусству, оно рождается тогда, когда человек принимает близко к сердцу то, что для искусства остается объективным.

3. Третья форма абсолютного Духа — философия. Интимность религиозной преданности не есть самая высокая форма духовного. Ее превосходит свободная мысль как самая чистая из форм познания. С ней наука приходит к собственному содержанию, соединяющему понятие с чувственными представлениями, объективность искусства и субъективность религии. В самом деле, мысль, с одной стороны, — самая внутренняя субъективность и, с другой

стороны, — самая объективная и действенная всеобщность.

Напомним, что, классифицируя этапы искусства, Гегель выделяет: 1) восточный; 2) классический; 3) романтический. В формировании религии он отмечает: 1) восточную религию; 2) греческую; 3) христианскую. В истории философии выделены три этапа: 1) антично-греческий; 2) средневеково-христианский; 3) современный, германский.

Некоторые выводы 107

Вся история философии от Фалеса до Гегеля предстает в виде грандиозной теоремы, последний вывод из которой, надо полагать, остается за самим Гегелем и его системой.

7. НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

После анализа основных положений гегелевской философии нельзя не отметить, что не все они логически равно обоснованы. Некоторые из них выражают, скорее, дух времени, романтическую культуру. Неслучайно поэтому ученики Гегеля никогда не были единодушны в оценке наследия учителя. Правые гегельянцы сделали акцент на системе, радикализировав ее, левые задались целью целиком переосмыслить диалектику и ее основания.

Некоторые ученые называют последующий этап развития философии «гигантомахией» (платоновское выражение), своеобразной реакцией на гегелевский панлогизм. «Деструкцией разума» не раз нарекали этот вид философского абсолютизма (аналог политического тоталитаризма). Теряя меру, ниспровергатели сами пошли по пути деструкции, опасность которой таится в любой форме абсолютизации. У нас будет повод увидеть подобные превращения диалектики.

Но несмотря на теоретизацию избранного народа, переоценку роли государства, Гегель обрел вторую жизнь в XX веке, в близком нам прошлом. Даже противники сохранили к нему нечто похожее на яростную любовь, или любовь-в-ненависти.

И мы вместе с Бенедетто Кроче можем попытаться ответить на вопрос: что мертво и что живо в философии Гегеля? Мертво в ней все, что связано с претензией человека на обладание абсолютным знанием. Но живы и останутся живыми страницы, где мысль анализирует сложнейшие проблемы в самых разных областях знания. «Работать для философии, которая приближается к форме науки (абсолютной), в целях достижения ступени, когда ей можно дать имя любви к знанию, чтобы быть истинным знанием» — такую цель, сформулированную самим Гегелем, нельзя не признать благородной и отчасти достигнутой.

108

пустая

109

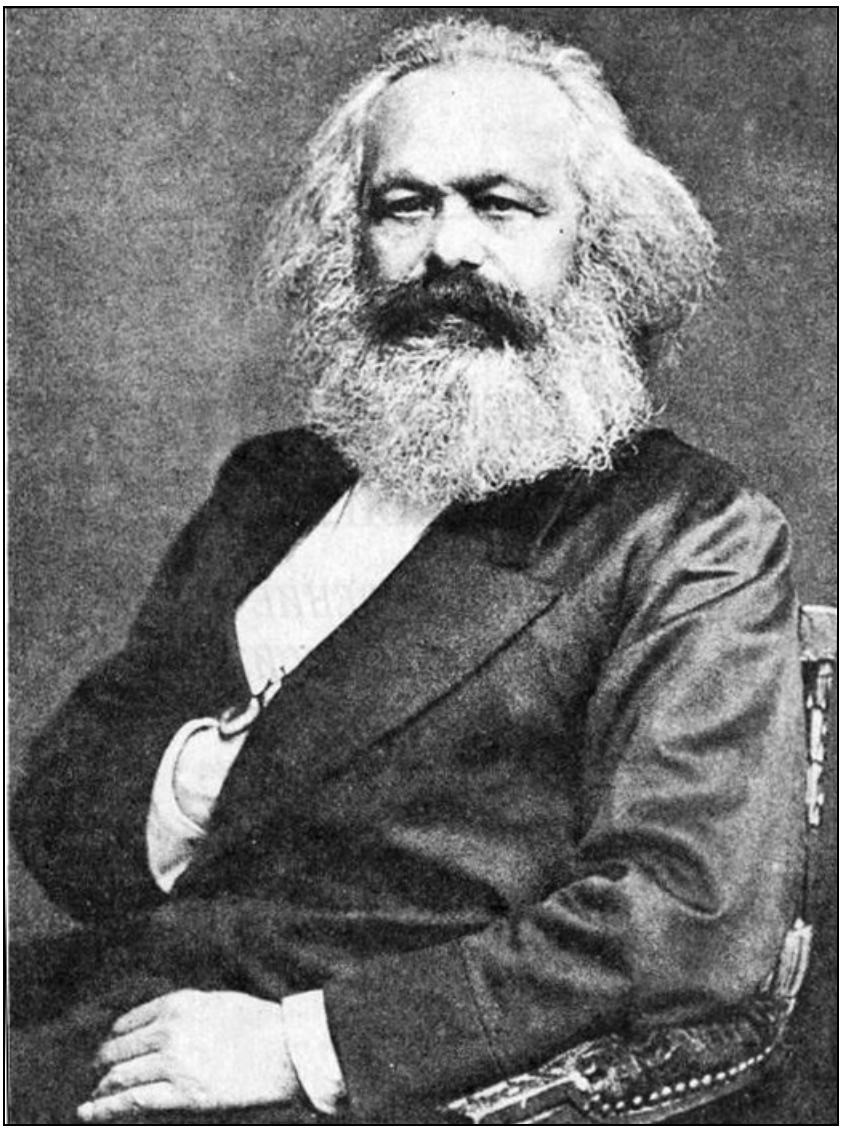
ЧАСТЬ 3. ОТ ГЕГЕЛЬЯНСТВА К МАРКСИЗМУ. *ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МАРКСИЗМА*

От идеализма я перешел к тому, чтобы искать идею в самой действительности. Боги, прежде жившие над землей, стали для меня ее центром.
Карл Маркс

С тех пор как Маркс написал, что все имеет свой конец, возможно ли допустить, что это не применимо к нему самому?
Мао Цзедун

110

Карл Маркс (1818—1883)



111

Глава 4. Правое и левое гегельянство

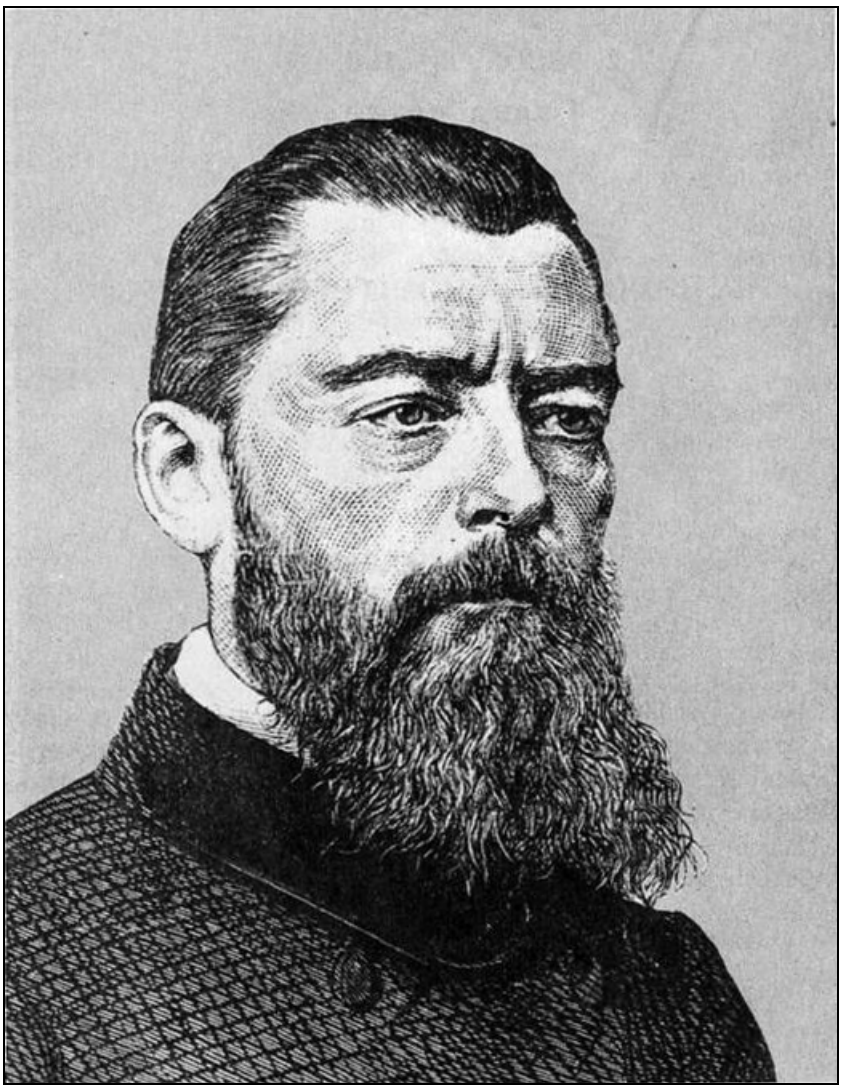
1. ПРАВОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО

Гегель умер в конце 1831 г., после чего его ученики сразу образовали две партии. Используя лексику французских парламентариев, Давид Штраус назвал гегельянцев правыми и левыми. Согласно правым, прусское государство воплощало собой максимальную реализацию рациональности духа. Левые именем диалектики отвергали любое существующее государство. Однако кроме разногласий политических были и религиозные несовпадения.

Гегель доказывал совпадение философии и религии: что философия выражает в форме понятия, то религия дает в форме представления. Именно отсюда возникла антитеза правого и левого гегельянства. Доказуемо ли, что

христианство совместимо с гегелевской философией? Правые уверенно отвечали «да», левые были резко против, сводя Божественное послание к сугубо человеческому измерению. Аббаньяно определил правое гегельянство как схоластическое, имея в виду поздних схоластов, взявших аристотелизм на вооружение в защиту христианских догм. Таким видится Карл Фридрих Гёшель (1781—1861) с его сочинением *«О доказательстве бессмертия человеческой души в свете спекулятивной философии»* (1835). К правым гегельянцам можно причислить Казимира Конради, Г. А. Габлера, И. Э. Эрдмана, К. Фишера и др. Левое гегельянство образовали Бруно Бауэр, Макс Штирнер, Арнольд Руге, Фейербах и, наконец, Маркс.
112

Людвиг Фейербах (1804—1872)



Левое гегельянство: Давид Ф. Штраус 113

2. ЛЕВОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО

2.1. Давид Ф. Штраус: человечество как единство конечного и бесконечного

Штраус (1808—1874) под влиянием Гегеля стал решительным критиком теологии. В 1835 г. вышла его книга *«Жизнь Иисуса».* По его мнению, Евангелие не хроника научно доказуемых фактов, скорее, оно — об ожидании Мессии, а значит, это не история, не легенда, а миф. И легенда по-своему трактует факты, но лишь миф несет в себе метафизическую нагрузку. Христианская идея единства конечного (человека) и бесконечного (Бога) должна найти адекватное выражение в философии. Христиане верят, что это единство реализуется в индивиде — Богочеловеке, Иисусе. Но это миф, ибо в исторически ограниченном человеке единство Божественного и человеческого недостижимо. Не в единичном духе, не в Христе воплотится единство конечного и бесконечного, а в самом «человечестве и его двойственной природе Бог станет человеком». Конечный дух помнит о своей бесконечности: она — дочь духа (невидимого отца) и природы (видимой матери). Человечество чудотворит: если дух по мере развития все более сливается с природой, то человечество безгрешно. Таким образом, по содержанию Евангелие философично: только в философии истина выражена в более адекватной рациональной форме.

3. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И СВЕДЕНИЕ ТЕОЛОГИИ К АНТРОПОЛОГИИ

3.1. От Бога к человеку

Людвиг Фейербах (1804—1872) изучал теологию в Гейдельберге, затем слушал в Берлине лекции Гегеля. «За четыре недели я узнал от Гегеля больше, чем за два предыдущих года», — писал он отцу. В 1830 г. своей работой *«Мысли о смерти и бессмертии»* Фейербах выступил против правых гегельянцев. Книга, в которой бессмертие закреплялось только за человечеством, а индивид объявлялся смертным, закрыла автору академическую карьеру. Правда, позднее о сорокачетырехлетнем философе вспомнили, пригласив прочесть курс лекций в Гейдельберге. Так появились *«Лекции о сущности религии»,* опубликованные в 1851 г. Философ жил в нищете и умер, всеми забытый, в 1872 г. в Рехенберге.

114 От гегельянства к марксизму

Критическое отношение к Гегелю сформировалось у Фейербаха около 1839 г. «Гегель начал с бытия, с понятия бытия, или с абстрактного бытия; так почему бы не начать с самого бытия, т. е. реального бытия?» — писал он в работе *«К критике гегелевской философии».* Гегель «отложил в сторону основы и естественные причины». Но «спекуляция, выходящая за пределы человеческого, тщетна, как тщетно искусство, которое тужится изобразить нечто большее, чем просто человеческое тело, но ничего другого, кроме гротескных фигур, у него не получается».

Философия — наука о действительности в ее истине и всеобщности, но компендиум действительности есть природа в широком смысле слова. Наиболее глубокие секреты скрыты в самых простых, естественных вещах, пренебрегаемых спекулятивной фантазией. Единственный путь спасения — возвращение к природе. Природа — это не только вульгарная пищеварительная фабрика, но и храм мозга.

Цель книги *«Сущность христианства»* (1841) автор определил как «сведение религии к антропологии». Религия как проблема проходит красной нитью через все творчество Фейербаха. «Моей первой мыслью был Бог, второй — разум, третьей и последней — человек». Гегель устранил трансцендентного Бога, заменив его Духом, т. е. человеческую реальность — абстрактной. Фейербаха интересует не идея человечества, а реальный человек, который прежде всего — природа, тело, чувственность и потребности. «Истина есть жизнь, а не мысль, остающаяся на бумаге, не то, что дается в дополнение к бумаге». Идеализм надлежит отвергнуть, ибо он упразднил конкретного человека. Теизм неприемлем, ибо не Бог творит человека, а человек создает Бога.

3.2. Теология — это антропология

После Гегеля критика теологии уже должна была быть иной, чем просветительская. Как и Гегель, Фейербах принимает единство конечного и бесконечного. Однако это единство реализуется в человеке, а не в Боге и не в абсолютной Идее. Человека философия должна принять во всей его полноте — с головы до пят, в его природной социальности. Великий основной факт человеческой истории — религия — не может быть отвергнут философией: его следует понять. Понять религию можно лишь тогда, когда будет понято: «То, что человек думает о Боге, — это осознание человеком самого себя». Другими словами, отстраняя от себя собственные качества, желания, надежды, человек конструирует свою божественность. Истина религии — в отношении человека к своей сущности. Ложность ее в том, что эту сущность он уже воспринимает не как свою, но как чужую. Бог, следовательно, есть зеркало человека.

Фейербах 115

В молитве он обращается к собственному сердцу, чудо есть реализованное сверъестественное желание. Основные христианские догмы — не что иное, как осуществившиеся чаяния сердца.

Итак, по Фейербаху, религия — это исключительно человеческий факт. Что человек думает, каковы его принципы, — таков его Бог. Насколько ценен он сам, настолько ценен его Бог. Бог — внутренний образ, сущность выраженного человека. Религия — публичное признание своей тайной любви. Отсюда вывод Фейербаха: скрытое ядро теологии есть антропология. Человек склонен вынести свое бытие вовне, чтобы затем найти его в себе. Это «возвращение к самому себе есть открытое признание того, что сознание Бога — это сознание вида». Такой поворот истории он обозначает как «homo homini deus est».

Все определения Божественного бытия становятся квалификациями бытия человека. Возникает вопрос: так почему же происходит самоотчуждение, почему человек создает Божественность, не отдавая себе в том отчета? Потому что природа бесчувственна к его страданиям, отвечает Фейербах, и в религии страждущее сердце находит некоторое облегчение. В Боге сосредоточены чаяния человеческого сердца, ставшие реальной блаженной определенностью. Это свободное от предрассудков всесилие чувства, услышанная молитва, чувство, слышащее само себя, эхо нашего страдания. Страдание ищет выхода: музыкант берет в руки лютню и поверяет музыке свою горечь. Так боль вырастает во всеобщее страдание. Но природа не слышит жалоб и молитв. Отчаявшийся человек, ища забвения, уходит из мира чувственного в себя. «Бог — это слеза любви, упавшая в самую потаенную глубь человеческой души, где покоится тайна ее бессилия и ничтожества».

Таким образом, Фейербах вместо недоступного Бога создает иную божественность — человека в крови и плоти. Там, где была любовь во имя Господа, теперь — любовь во имя человека. Суть нового гуманизма — «не верующие люди, а думающие, не молящиеся, а работающие, не стремящиеся в занебесье, а изучающие мир посюсторонний, не христиане — полуживотные и полуангелы, а люди во всей полноте».

Можно сказать, что левые гегельянцы, критикуя Гегеля, атаковали теологию и основания традиционной метафизики. Во имя конкретного человека, личности, активного преобразователя жизни они ниспровергали гегелевские «абстракции». В христианской вере они нередко усматривали противовес имманентной метафизике

конкретного.

Догматический энтузиазм многих младогегельянцев кажется временами болезненно преувеличенным и нередко наивным. Вместе с тем нельзя не почувствовать в их голосе остроту глубоко реальных проблем. Трудно понять идеи Маркса вне этого контекста. Будучи частью движения левых гегельянцев, позднее он обрушился на них с критикой.

116

Клод Анри Сен-Симон (1760—1825)



Сен-Симон 117

4. УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

4.1. Сен-Симон: наука и техника как основа нового общества

Марксизм, писал В. И. Ленин, — законный наследник всего лучшего, что создано человечеством в XIX веке: немецкой классической философии, английской политической экономии и французского социализма. Верно или по ошибке, но за французским социализмом закрепилось название «утопический». Обычно с ним связывают имена Сен-Симона, Фурье и Прудона.

Клод Анри Сен-Симон (1760—1825) и поныне привлекает к себе внимание исследователей, ибо он первый увидел ростки индустриального общества и клубок связанных с ним тяжелых социальных проблем, на которых затем сосредоточатся позитивисты, Маркс и его последователи. Из сочинений Сен-Симона известны такие, как: *«Письма женевского обитателя к современникам»* (1802), *«О преобразовании европейского общества»* (1814, в соавторстве с Огюстом Тьерри), *«Промышленность, или Политические, моральные и философские рассуждения»* (1817), *«Повое христианство»* (1825). Секретарем и помощником Сен-Симона был Огюст Конт (1818—1824), пока не разошлись их пути в философии.

В истории, уверен Сен-Симон, действует закон прогресса, однако он не имеет линеарного характера. Философ также говорит о периодах — органическом и критическом. Пока общество развивается на прочном основании однажды установленных принципов, оно органично. Как только обнаруживаются признаки неустойчивости этих принципов (в сфере идей, ценностей, технических новшеств), так общество входит в критическую фазу развития. Так монотеизм обозначил кризис органической до того эпохи политеизма. Органическая эра средневековья сменилась кризисной эпохой Реформации и французской революции. Просвещение с его хаосом духовной и социальной жизни Сен-Симон оценивает негативно, с точки зрения крушения органических ценностей средневековья.

Движение общества вперед, к новой органической эпохе философ полагает немыслимым без позитивной науки. На руинах средневековых теологий и метафизических идей должна реорганизоваться «духовная власть людей науки, умеющих предсказывать события». «Временная власть» будет принадлежать промышленникам и предпринимателям, которые смогут занять мирным трудом бо̲льшую часть населения.

Наука и технология, по Сен-Симону, смогут решить острые социальные проблемы. Есть порядок всеми ощущаемых интересов и есть интерес, относящийся к развитию жизни и благосостояния. Этот порядок един для всех, поэтому люди должны действовать

118 От гегельянства к марксизму

сообща. Он един, поскольку до̲лжно принять в расчет общую меру оценки всех институтов и политических действий. «Политика, следовательно, есть наука о производстве, т. е. наука, цель которой — порядок наиболее благоприятных для всех типов производства условий. Политика, кроме того, есть наука о производстве, которую нельзя оставлять на произвол».

Неудовлетворенные в физическом и моральном смысле люди не могут быть счастливы. Покончить с недостойной нуждой — вот истинная цель наук, ремесел, искусств. Вне продуктивной системы обретаются «паразиты и рвущиеся к власти». Чтобы показать, насколько важна компетентность ученых у власти, Сен-Симон использует выразительный пример: «Если бы Франция потеряла три тысячи наиболее важных политических и религиозных администраторов, она немного бы потеряла. Государство без особого ущерба заменило бы их другими. Однако потеря в три тысячи наиболее способных ученых, художников и изобретателей закончилась бы для Франции национальным крахом, в подчиненном положении относительно других наций она оставалась бы до тех пор, пока голова не вырастет вновь и утрата не будет восстановлена». Позитивное мышление, следовательно, может гарантировать обществу силу, порядок и защиту от трех разрушительных зол: произвола, некомпетентности и интриг.

В книге *«Новое христианство»* Сен-Симон пишет, что движение к новой органической эпохе немыслимо без обращения к первоначальному христианству и всеобщему братству, завещанному Богом людям. Организовать общество так, чтобы наибольшая часть людей, видов труда и способностей смогли быть реализованными, — «в этом и только этом состоит Божественная часть христианской религии».

Сен-Симон и его ученики подняли ряд важнейших проблем и задач: социальная роль науки и техники, предпринимательская и банковская деятельность, атака на паразитические элементы общества, отказ от частной собственности и права наследования, планирование экономики. Был даже разработан проект Суэцкого канала. Девиз государства: «От каждого — по способностям, каждому — по потребностям», — сформулирован Сен-Симоном. Первая часть указывала на правило производства, вторая — на правило распределения.

Две тенденции сенсимонизма — научно-техническая и мистико-романтическая — плохо уживались между собой. Неудивительно, что между ними произошел раскол (первая представлена Лессепсом, руководившим строительством Суэцкого канала, вторая — отцом Анфантеном). Не забудем и о том, что Шарль Фурье (1772—1837), Луи Огюст Бланки (1805—1881), Луи Блан (1811—1882) также вышли из этой традиции. Если идеи Бланки, верившего только в эффективность вооруженной борьбы, восходят более к Бабефу, то реформатор Блан, как нам представляется, ближе к Сен-Симону.

Прудон 119

4.2. Пьер Жозеф Прудон

Сторонник перемен и защитник профсоюзного движения Прудон (1809—1865) был противником как частной собственности, так и коммунизма. Из сочинений Прудона назовем такие: *«Что такое собственность?»* (1840), *«Создание порядка человечеством»* (1843), *«Система экономических противоречий, или Философия нищеты»* (1846), *«О справедливости в революции и в церкви»* (1858).

«Собственность — это обман». Такой формулой, похожей на выстрел, привлек к себе внимание тридцатилетний философ, потревожив сыто дремавшую буржуазию. Собственность, основа буржуазной экономики, служит надувательству, ибо «коллективная сила» организованных рабочих, будучи продуктивной, дает намного больше того, что потом получают рабочие. Присвоение капиталистом прибыли от продукта коллективного труда становится симптомом растущего противоречия между трудом и капиталом. Сказать по правде, Прудон не столько против собственности как таковой, сколько против «нетрудовой прибыли».

Собственность оправдана только тогда, когда она связана с производительным трудом и когда она питает свободу. Став частью организованной системы эксплуатации, т. е. делая немногих кровопийцами большинства (тех, кто работает), собственность сделалась орудием надувательства. Итак, социально-экономический порядок буржуазного общества ошибочен, его следует изменить. Но как?

От коммунизма как религии нетерпимости Прудон решительно отмежевывается. Нужно «спалить Собственность на медленном огне, а не устраивать варфоломеевскую пролетарскую ночь, в пламени которой Собственность лишь возродится». Но и путь фалангистов, ничем не ограниченной свободы индивидов также мало устраивает Прудона. Он предлагает установить новый социальный порядок, основанный на справедливости, — «уважении, спонтанно принятом и взаимогарантированном, к человеческому достоинству любой личности, что защищает ее от посягательств».

Справедливость, по Прудону, закон прогресса. Она не только идея, но и активная сила индивида и социальной жизни. Это «первое и последнее слово коллективной человеческой судьбы, начало и конец нашего блаженства». Справедливости от Бога, явленной в Откровении, Прудон противопоставляет революционную справедливость, имманентную сознанию и истории. «Если справедливость не врожденна для человечества, если она чужда ему, то это значит, что у него и вовсе нет законов, что коллективный субъект не имеет обычаев, а социальное состояние противоестественно, что цивилизация развращена». Это целиком подтверждает опыт французской Революции.

120 От гегельянства к марксизму

Справедливость, продолжает Прудон, есть принцип и форма мысли, гарантия суждения, правило поведения, цель знания и существования. Она — чувство и понятие, явление и закон, идея и факт; жизнь, дух и всеобщий разум. Коммунистическое решение экономических проблем он считает неприемлемым. Если отдать в руки государства все средства производства, то свобода людей будет задушена скорее, чем наступит социальное равенство. При коммунизме государство становится собственником не только материальных благ, но и жизней самих граждан.

Чтобы избежать казарменно-полицейского режима, Прудон предлагает реорганизовать экономику так, чтобы сами рабочие были собственниками средств производства у руля производственного процесса. Множество производственных центров, уравновешивая друг друга, не позволят государству нарушить свободу и справедливость.

Чувство справедливости и серьезный анализ капиталистической экономики сочетается у Прудона с нерушимой верой в свободу и волю сохранять ее. Сегодня, после жуткого тоталитарного опыта, его книги читаются с новым интересом, особенно в части рассуждений о самоуправлении. Например, любопытна идея Прудона учредить банк, где вместо денег выдавались бы «боны», гарантированные продукцией клиентов банка. Так рабочие, полагал он, смогли бы начать собственное дело, а продукция и прибыль оставались бы в их руках.

Маркс критиковал *«Философию нищеты»* Прудона не всегда справедливо. Идеи французского философа оказали немалое влияние на современников. Большая часть членов французской фракции Первого Интернационала были его сторонниками. Анархо-синдикалистские элементы проектов Прудона были восприняты Бакуниным и Кропоткиным. Критика экономического и социального всевластия государства, недоверие к идеологии и парламентам, призыв к союзу интеллектуалов и рабочих — все эти идеи сохранили свою актуальность и поныне.

5. КАРЛ МАРКС

5.1. Жизнь и творчество

Карл Маркс родился в Трире 15 мая 1818 г. в семье адвоката. Антисемитские законы 1816—1817 гг. поставили адвоката перед выбором: вера или профессия; он выбрал второе. Карл, закончив лицей

Карл Маркс: жизнь и творчество 121

в Трире, отправился в Бонн изучать юриспруденцию. В Бонне юноша не слишком переутомлялся учебой, поэтому разгневанный отец перевел сына в Берлинский университет, где царили строгие нравы. Не успев поселиться в Берлине (1836), Маркс тайно обручился с аристократкой Женни фон Вестфален. Жениться на ней ему удалось только в 1843 г. (Заметим, что брат Женни, Фердинанд, был министром внутренних дел Пруссии с 1850-го по 1860 г.)

В Берлине Маркс слушал курс лекций Карла фон Савиньи и Эдуарда Ганса, посещал «Докторклуб», где встречались молодые гегельянцы, занимавшие радикальную позицию. Здесь он познакомился, в числе прочих, с профессором истории Фридрихом Кёппеном и теологом Бруно Бауэром. *«Различие между натурфилософией*

Демокрита и натурфилософией Эпикура» — так называлась первая дипломная работа двадцатитрехлетнего студента, после которой он получил диплом по философии в 1841 г.

Академическая карьера Маркса, не успев начаться, рухнула: в Боннском университете, где его поддерживал Бауэр — «Робеспьер теологии», начались гонения на радикалов. Так наш философ стал работать в «Рейнской газете», где печатали свои статьи Гервег, Руге, Эдгар и Бруно Бауэры, Моисей Гесс. Маркс стал главным редактором журнала, который вскоре запретили. Под влиянием Фейербаха он пишет *«Критику гегелевской философии права»* (1843), введение к которой было опубликовано в Париже в 1844 г. в «Немецко-французском ежегоднике», издаваемом Руге. В Париже Маркс познакомился с Прудоном и Бланком, Гейне и Бакуниным и, наконец, с Энгельсом, другом и соратником всей его жизни.

В 1844 г. были написаны *«Экономическо-философские рукописи».* 11 января 1845 г. философа выслали из Франции за сотрудничество в рабочем журнале «Вперед». Разрыв с Б. Бауэром и другими левыми гегельянцами обозначился в работе *«Святое семейство»* (1845). В Брюсселе Маркс пишет *«Тезисы о Фейербахе»* (1845) и *«Нищету философии. Ответ на "Философию нищеты" господина Прудона»* (1847), которыми атакует «утопический социализм», защищая «социализм научный». В 1848 г. вместе с Энгельсом они создают *«Манифест Коммунистической партии».* Воодушевленный событиями 1848 г., Маркс вернулся в Кёльн и начал издавать там «Новую рейнскую газету», но неудача вынудила его вновь бежать за границу.

В Англии Маркс поселился в Лондоне, где финансовая поддержка Энгельса, несмотря на трудности, дала ему возможность продолжить экономические, исторические и социальные исследования, ставшие основой *«Капитала»,* первый том которого вышел в 1867 г. (второй и третий — посмертно в 1885-м, 1894-м), и *«Критики политической экономии»* (1859). В 1864 г. в Лондоне был

основан Первый Интернационал. Последние годы жизни отмечены интенсивной работой над *«Критикой Готской программы»* (1875) и *«Капиталом»,* над которым Маркс трудился до конца своих дней. 2 декабря 1881 г. умерла жена Маркса Женни. 14 марта 1883 г. умер Карл Маркс.

5.2. Маркс как критик Гегеля

Уже в *«Критике гегелевской философии права»* (1844) Маркс пишет, что юридические и политические институты не могут быть объяснены ни из самих себя, ни из развития духа, ибо они суть следствия материальных условий жизни, которые он, вслед за французскими и английскими просветителями, называет «гражданским обществом». Маркс видит у Гегеля две основные ошибки: во-первых, подчинение гражданского общества государству и, во-вторых, подмену субъекта предикатом. Реальные субъекты становятся у Гегеля предикатами мистической всеобщей субстанции. Но поскольку не религия создает человека, а человек — религию, то и не конституция создает народ, а народ — конституцию. Поэтому, когда Гегель считал, что описывает сущность государства, на деле получалось, что он описывает и узаконивает существующую реальность — Прусское государство.

5.3. Маркс как критик левогегельянства

Если правые гегельянцы пытались оправдать христианство и существующее государство, то левые именем диалектики, с позиций материализма и атеизма критиковали политику власть имущих. В *«Святом семействе»* Маркс и Энгельс атакуют *«Немецкую идеологию»* Бруно Бауэра, идеи Штирнера и Фейербаха. «Вся немецкая философская критика, от Штрауса до Штирнера, ограничивалась критикой религиозных представлений». Отмежевываясь от Бауэра, Маркс акцентирует недостаточность решения, согласно которому от раскола между частным человеком (буржуа) и абстрактным членом государства может спасти политическая эмансипация. Демократия, напротив, лишь углубляет пропасть. Нужна «человеческая эмансипация», «реапроприация сущностных человеческих сил», отчужденных государством. Феномен религиозного отчуждения •Фейербаха Маркс распространяет до всемирного масштаба.

Молодые гегельянцы, считает Маркс, воюют с «фразами», а не с миром, который они отражают. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. «Никому из них не пришла в голову мысль поискать связь между немецкой философией и немецкой действительностью, связь между их критикой и материальной

средой... Быть радикалом — значит дойти до самых корней сущего. Но корень человека — сам человек». Его нельзя освободить, решая проблемы философии, теологии **и** «прочего мусора самосознания» и даже покончив с господством этих фраз. Освобождение — акт исторический, а не идеальный, он определен историческими условиями. Так Маркс ставит проблему соединения теории с практикой.

5.4. Маркс как критик экономистов-классиков

Анатомию гражданского общества нельзя понять без политической экономии. Изучая работы Смита и Рикардо, Маркс пришел к выводу о необходимости корректировки теории трудовой стоимости. Он показал, заметит позже В. И. Ленин, что стоимость товара определяется количеством времени, общественно необходимого для его производства. Старая политическая экономия из исторических фактов делала вечные законы. Это и есть идеология.

Политическая экономия отталкивается от факта частной собственности, но не объясняет, почему это исходный факт. Для экономиста классической формации интерес капиталиста — последний довод, т. е. он полагает как само

собой разумеющееся то, что следует доказать.

Для Маркса же очевидно, что частная собственность не абсолютная данность, что ее не было и не будет. Капитал присваивает в собственность продукт труда других. Частная собственность, уверен философ, есть неизбежное следствие экспроприированного труда. Ситуация, как в религии: чем больше человек уповает на Бога, тем меньше верит в себя. Так и в труде: объектом сделки становится труд, и человек не принадлежит уже самому себе. Продукт труда становигся независимым, чуждым производителю, а процесс жизни -- все дальше от ее носителя.

5.5. Маркс как критик утопического социализма

Обоснованию различий между научным социализмом и утопическим посвящен, в частности, *«Манифест Коммунистической партии».* Идеологи пролетариата атакуют «мелкобуржуазных» лидеров за консерватизм и «слащавую» филантропию. В категорию мелкобуржуазных попадают экономисты, гуманисты, реформаторы (типа Сисмонди, Грюна, Бауэра, Гесса, Бабефа, Сен-Симона, Фурье, Оуэна), которые грешат апологией «плаксивого» феодализма с целью консервации существующего строя. Их ошибка заключается в непризнании самостоятельной исторической роли пролетариата. Социалисты проклинают капиталистическое общество, но указать

выход из критической ситуации не могут. Утопическому социализму противостоит «научный» социализм, вооруженный объективным законом, раскрывающим тайну капиталистического производства (суть которого — в умножении прибавочной стоимости). Материалистическое понимание истории открывает единственно верный путь к освобождению трудящихся от ига капитала.

5.6. Маркс как критик Прудона

Типичным примером мелкобуржуазного социалиста Маркс и Энгельс считают Прудона, автора книги *«Система экономических противоречий, или Философия нищеты».* В 1843—1844 гг. Маркс написал несколько работ, где достаточно высоко оценивал идеи Прудона, например в статье *«Что такое собственность?»* (в «Рейнской газете»), в *«Святом семействе»,* в *«Экономическо-философских рукописях 1844 г.».* Но через три года Маркс поставил в вину Прудону именно то, в чем раньше видел заслугу, — научный характер преобразований в политической экономии.

В предисловии к книге *«Нищета философии»* Маркс не жалеет сарказма, оценивая Прудона: «Во Франции он имеет право быть плохим экономистом, имея славу хорошего немецкого философа. В Германии у него есть право быть хорошим философом, ибо сходит за одного из лучших французских экономистов. Но мы в двойном качестве немцев и экономистов протестуем против этой двойной ошибки». И далее: «Книга господина Прудона не есть обычный политико-экономический трактат», скорее это нечто вроде Библии, таинственное Откровение в лоне Божественного и т. п.

Чем же объяснить такой поворот во взглядах? Увы, Прудон не способен осознать неизбежных следствий капиталистической конкуренции и продумать ситуацию до конца. В попытке элиминировать отрицательные стороны капиталистического общества Прудон встал на позиции моралиста. Но жизнь нельзя изменить стенаниями и пожеланиями, наставлениями в здравом смысле и требованиями справедливости. «Если в эпоху феодального режима экономисты, вдохновленные рыцарскими законами, восхитительной гармонией прав и обязанностей, индустрии и здоровой сельской жизни смогли бы нейтрализовать все, нарушающее эту гармонию, то что произошло бы? Были бы упразднены все элементы, образующие борьбу, и задушены зерна, давшие рост буржуазии. Другими словами, абсурдность утопизма — в попытке элиминировать саму историю и движущие законы ее развития».

Социальные противоречия, таким образом, не решаются выведением одной из сторон, но необходимо довести противоречие до финальной фазы классовой борьбы. Не раздел собственности по

законам справедливости, как думал Прудон, **а** упразднение ее революционным путем. Таков вывод Маркса.

5.7. Маркс и критика религии

Маркс оттолкнулся от тезиса Фейербаха: «Теология — это антропология». Фейербаху удалось, по мнению Маркса, вывести сущность религии из сути человека. Но как бы то ни было, Фейербах остановился перед главной проблемой: почему человек создает религию? Отчуждение человека от собственного бытия создает почву для переноса нереализованных его потребностей в сферу воображаемого, Божественного. Отсюда следует, по Марксу: чтобы преодолеть религиозное отчуждение, мало упразднить религию, необходимо изменить условия, порождающие «небесные химеры». Фейербах «застрял» на «абстрактном индивиде», упустив из виду, что он принадлежит к определенной социальной форме, а значит, и его религиозные чувства — тоже социальный продукт.

Человек создает религию. Государство и общество порождают религию и тип сознания, воспринимающего мир перевернутым. Поэтому, делает вывод Маркс, борьба против религии есть борьба против того общества, которое одухотворяет (в значении: обслуживает) эта религия. Есть фантастический мир богов, поскольку есть иррациональный и несправедливый земной мир. «Религиозное убожество — это, в одном смысле, выражение реального убожества, в другом — протест против реальных бед. Религия — это стенание подавленного творения, чувство бесчувственного и бессердечного мира, духовность бездуховного мира».

«Философы, — читаем мы в *"Тезисах о Фейербахе",* — лишь различным образом объясняли мир, задача же в том, чтобы его изменить». Таким образом, задача философии — в разоблачении форм религиозного самоотчуждения, в показе их земной основы. Поэтому «критика неба переходит в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики».

5.8. Отчуждение труда

Перейдя с критики неба на критику земли, Маркс не находит, в ком бы могла реализоваться человеческая природа в смысле полноты ее земных нужд. Все как один отчуждены от собственной сущности и труда. Совершенство конструкции пчелиного улья может посрамить не одного архитектора, но и худший из архитекторов, отмечает философ, в отличие от лучшей из пчел, первоначально имеет в голове идеальный проект. Конечный результат производст-

венного процесса может и должен присутствовать сначала в уме рабочего в виде идеи. Меняется не просто форма природного элемента — в процессе труда реализуется цель производителя, идеальный план, очеловечивающий природу и социальный мир. Социальный труд как антропогенный фактор отделяет человека от животного. Человек трансформирует природу, очеловечивая ее так, что природа становится неорганическим телом человека.

Но на определенном историческом этапе характер труда меняется. Частная собственность, основанная на разделении труда, делает процесс труда принудительным. Маркс называет порочной логику выведения понятия греха из грехопадения. Между тем, он пишет в *«Экономическо-философских рукописях»:* «Рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит, чем больше растут мощь и размеры его продукции. Рабочий становится тем более дешевым товаром, чем больше товаров он создает. В прямом соответствии с ростом стоимости мира вещей растет обесценение человеческого мира. Труд производит не только товары: он производит самого себя и рабочего как товар, притом в той самой пропорции, в которой он производит вообще товары.

Этот факт выражает лишь следующее: предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не зависящая от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть опредмечивание труда... что выступает как выключение рабочего из действительности, опредмечивание выступает как утрата предмета и закабаление предметом, освоение предмета — как отчуждение, как самоотчуждение... рабочий относится к продукту своего труда как к чужому предмету. Ибо при такой предпосылке ясно: чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам»[1].

Анализируя «отчужденный труд» в трех аспектах: 1) отчуждение производителя от продуктов его труда; 2) отчуждение производителя от собственной активности; 3) отчуждение человека от родовой сущности, Маркс приходит к выводу, что «рабочий чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций: при еде, питье, половом акте, у себя в жилище, украшая себя и т. д., а в своих человеческих функциях он чувствует себя животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному»[2].

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 560—561.

[2] Там же, с. 564.

Господство вещественной собственности в современном мире настолько велико, что восставший человек «стремится уничтожить все, чем на началах частной собственности не может обладать каждый», например, как верно отмечает Маркс, такой редкий дар, как талант. Именно «идея общности жен выдает тайну совершенно грубого и непродуманного коммунизма... Этот коммунизм, отрицающий повсюду личность, есть лишь последовательное выражение частной собственности, доходящей до самоотрицания. Всеобщая и конституирующая себя как власть завистливость выступает как скрытая форма стяжательства... Всякая частная собственность как таковая ощущает — по крайней мере по отношению к более богатой частной собственности — зависть и жажду нивелирования, так что эти последние составляют даже сущность конкуренции. Грубый коммунизм есть завершение этой зависти и нивелирования, исходящее из представления о некоем минимуме... отрицающем весь мир культуры и цивилизации»[1].

5.9. Исторический материализм

После анализа форм отчуждения понятен тезис Маркса: «Не сознание определяет бытие, а социальное бытие определяет сознание» (предисловие к *«Критике политической экономии»).* Продуцирование идей неотделимо от материальных отношений между людьми. Сами реальные люди неизбежным образом ограничены определенным уровнем развития производительных сил. В производстве условий социальной жизни, подчеркивает философ, люди вступают в необходимые отношения, не зависящие от их воли. Эти отношения, взятые вместе, образуют экономическую структуру общества, основу, над которой надстраиваются политические, юридические и идеологические отношения (суперструктура). Способ производства обусловливает социально-политические институты и духовную жизнь. Изменения в базисе провоцируют изменения в надстройке (суперструктуре).

Сущность человека — в его продуктивной активности. Сначала он создавал средства, удовлетворяющие его жизненные потребности. Одна удовлетворенная потребность рождает другую. Нужды растут, семья перерастает в общество. Растущее население и потребительский спрос ведут к разделению труда. Выделение интеллектуального

труда становится социальной основой иллюзии, что сознание, духовное, есть нечто надматериальное и надысторическое. С другой стороны, это основа для возникновения класса людей, живущих трудом других людей. Идеи, доминирующие в определенную эпоху,

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 586.

суть всегда идеи господствующего класса. Законы, мораль, философия — все это образует идеологию (как апологию) существующего порядка.

Известна одна наука, читаем мы в *«Немецкой идеологии»,* — наука истории. Поэтому материализм Маркса — материализм исторический. Как нельзя судить о человеке по тому, что он сам о себе думает, так опрометчиво делать выводы об исторической эпохе по отражению в сознании. Все противоречия философ объясняет конфликтом производительных сил и производственных отношений.

Что же касается определения «диалектический материализм», то, говоря словами В. И. Ленина, «Маркс не остановился на материализме XVIII века, он обогатил его идеями немецкой классической философии». Однако Марксово понимание гегелевской диалектики достаточно своеобразно. В предисловии к *«Капиталу»* он пишет, что Идея как независимый субъект и демиург реальности у Гегеля должна быть переосмыслена. «Для меня идеальный элемент — не что иное, как элемент материальный, перенесенный в человеческий ум... Чтобы отделить рациональный момент от мистического вздора, надо поставить диалектику с головы на ноги».

Диалектика дает понимание не только реального исторического развития, но и неизбежность столкновения новых форм жизни с существующим порядком вещей. От идей следует перейти к истории, к фактам, от «несчастного сознания» к «противоречивой реальности». Диалектика как закон исторического развития выражает неизбежность перехода от капитализма к коммунизму, кладущему конец эксплуатации и отчуждению.

5.10. Классовая борьба и «Капитал»

История любого общества, вплоть до настоящего момента, читаем мы в *«Манифесте Коммунистической партии», —* это история классов. Свободные и рабы, патриции и плебеи, бароны и крепостные, угнетенные и угнетатели не прекращают внутренней борьбы. Только в новейшее время конфликт упростился, осталась лишь оппозиция — буржуа и пролетарии. Первые — владельцы частной собственности, вторые — те, у кого ее нет, а потому они вынуждены продавать свою рабочую силу. По закону диалектики, если буржуазия составляет внутреннее противоречие феодализма, то пролетариат — динамит внутри буржуазного общества. В той мере, в какой растет буржуазия и, значит, капитал, пропорционально растет пролетариат и его способность к самоорганизации. Теория становится революционной силой, когда она овладевает массами.

Неизбежность победы пролетариата Маркс обосновывает в *«Капитале».* У товара есть две стоимости — потребительская и обменная. Обменная стоимость дает возможность приравнивать совершенно несхожие виды товаров по количеству общественно необходимого времени для производства товарной единицы. Но загвоздка в том, что товарный обмен — не столько отношение между вещами, сколько отношение между людьми. Классическая экономия здесь бессильна.

Не только вещь, но и труд — предмет купли-продажи. Капиталист оплачивает рабочему стоимость жизни его самого и семьи. Но труд как товар не просто товар: он создает неучтенную прибавочную стоимость. Например, за шесть часов «необходимого» времени рабочий покрывает стоимость товаров, достаточных для его содержания. Но, работая еще шесть сверхурочных, неоплаченных нанимателем часов, наемный рабочий создает прибавочную стоимость. Так, разница между постоянным капиталом и переменным дает формулу капиталистического производства: Д—Т—Д', где Д — деньги на покупку средств производства и рабочей силы (Т), а Д' — начальный капитал плюс прибавочная стоимость.

Постоянно увеличивающаяся прибавочная стоимость, между тем, не «съедается» капиталистом, он вкладывает ее в дело. Так аккумуляция капитала и сосредоточение богатства и роскоши в руках немногих на одном социальном полюсе порождают ужасающую масштабами нищету на другом полюсе. Чем меньше магнатов, узурпирующих власть и богатства в своих руках, тем больше масса люмпенов. Монополия капитала становится проводником способа производства. Централизация средств производства и социализация труда входят в противоречие с сутью частной собственности. Итак, пробил последний час капиталистической частной собственности. «Экспроприаторы должны быть экспроприированы».

С триумфом пролетариата должно возродиться человечество. Но как это произойдет? Вот вопрос. Для грубого коммунизма (неестественной простоты не имеющего потребностей человека) достаточно общности труда и заработной платы, выплачиваемой общиной как всеобщим капиталистом. Индикатором зрелости общества, справедливо полагает Маркс, является отношение к женщине. В отношении мужчины к женщине «отношение к природе проявляется в чувственном виде, в виде наглядного факта того, насколько стала для человека природой человеческая сущность... Из характера этого отношения видно, в какой мере человек стал для себя родовым существом... в какой мере другой человек в качестве другого стал для него потребностью»[1].

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 587.

Политическая власть — не что иное, как организованное насилие одного класса над другим. Поэтому освобождение не мыслимо иначе, как вне государства, и реализовать его не так-то просто. Концентрация власти в руках пролетарского государства должна стать промежуточным звеном при переходе от буржуазного общества с его антагонизмами «к ассоциации свободного развития каждого как условия свободного развития всех».

6. ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС И ДИАМАТ

Энгельс (1820—1895) сорок лет был другом и соратником Маркса. В соавторстве ими написаны работы *«Святое семейство», «Немецкая идеология»* и *«Манифест Коммунистической партии».* Вторая и третья части *«Капитала»* были отредактированы Энгельсом. Из его собственных сочинений назовем *«Положение рабочего класса в Англии»* (1845), *«Анти-Дюринг»* (1878), *«Происхождение семьи, частной собственности и государства»* (1884), *«Диалектику природы»* (ок. 1870).

Так называемый «диамат» (диалектический материализм) — концептуальное ядро советского марксизма — обязан своим рождением именно Энгельсу. Диалектика для Маркса была методом понимания истории и общества. Энгельс под влиянием позитивизма и эволюционизма применил ее к природе. Диалектика, писал он, дает естествознанию понимание законов природы и ее общих связей. Он говорит о трех законах: 1) законе перехода количества в качество, 2) законе единства и борьбы противоположностей, 3) законе отрицания отрицания, согласно которому, в частности, пролетариат, отрицая буржуазию, порождает новое общество.

В конце первого тома *«Капитала»* Евгений Дюринг прочел слова Маркса: «Способ капиталистического присвоения, рожденный капиталистическим способом производства, т. е. частная собственность, есть первое отрицание индивидуальной частной собственности, основанной на личном труде. Но капиталистическое производство порождает с неизбежностью естественного процесса собственное отрицание. Это отрицание отрицания». Дюринг так комментирует эту мысль: «Туманная гибридная форма идей Маркса не удивит тех, кто знает, какие причуды можно скомбинировать на такой научной основе, как диалектика Гегеля. Необходимо напомнить, что первое гегелевское отрицание — понятие первородного греха, второе — возвышенное единство, которое ведет к третьему — искуплению. Можно ли обосновывать логику фактов на этой игре в аналогии, взятой напрокат из религии... Господин Маркс остается в туманном

мире своей собственности, одновременно индивидуальной и социальной, оставляя адептам решить эту глубокую диалектическую загадку».

Реакция Энгельса была более чем решительной. Диалектика ежедневно подтверждается тысячью примерами, и даже ребенок, полагает он, может понять ее (только не старый идеалист Дюринг). И «в растительном мире, и в животном, в геологии, математике, истории, философии, несмотря на борьбу и сопротивление, все — также и г. Дюринг, сам того не подозревая, — обязано подчиниться этим законам... диалектика есть не что иное, как наука об общих законах движения и развития природы, общества и мышления». Энгельс признавался в письме Марксу, что начал полемику, которой не будет конца. Действительно, споры о диалектике не утихают, и многие сегодня разделяют точку зрения Бертрана Рассела, который сказал: «Диалектика — одна из самых причудливых фантазий, заимствованных Марксом у Гегеля».

7. ОТКРЫТЫЕ ПРОБЛЕМЫ

«Для меня будет желательным любое критическое суждение», — писал Маркс в предисловии к первому изданию *«Капитала».* Как же, в таком случае, вместо критического рассмотрения марксистских текстов как научных возникло к ним отношение, подобное религиозному? Для многих марксистов, как ни странно, тексты их учителя стали чем-то вроде аристотелевских во времена Галилея.

Как бы то ни было, во избежание заблуждений необходимо иметь в виду, что взгляд на мир и историю через призму экономических отношений, данный Марксом, был настолько глубок и необычен, что о возврате к старым категориям социальной науки не могло быть и речи. Тем печальнее сознавать, что форма, в которой они были выражены, неприемлема. Научная трактовка исторических событий предполагает пристальное внимание к экономическим факторам с целью уточнения, как, где, когда и в какой степени они дают о себе знать. Не исключена ситуация (указанная, в частности, Вебером) обратного влияния, например, религиозного фактора на экономический, а значит, для абсолютизации экономической детерминанты нет никакого основания.

Можно принять к сведению напоминания Энгельса (после смерти Маркса) об участии множества параэкономических составляющих в формировании «диагонали параллелограмма сил». Но даже с учетом

самых эластичных формулировок возобладала именно классовая теория с обоснованием примата экономических отношений. Суть дела в Том, что гипотеза о взаимодействии структурного фактора с так называемым «надстроечным» (с суперструктурой) поставила бы Марксову теорию на одни весы с веберовской и любой другой. Но именно это мало устраивало теоретиков диктатуры пролетариата.

Аналогично дело обстоит и с диалектической теорией. Диалектика, будучи философской интерпретацией истории, в отличие от научной теории содержит в себе момент обмирщенной христианской веры в Провидение. Кроме того, нельзя не заметить, что так называемое диалектическое противоречие не заменяет и не подменяет логического противоречия. Контраст интересов в виде диалектического противоречия может и должен быть описан и объяснен в терминах логики, один из законов которой запрещает одновременно утверждать и отрицать нечто в одном и том же смысле.

Что касается определения «религия есть опиум народа», то уже по форме — это суждение представителя одной религии о другой. Марксизм нередко смешивает исторически данную форму церковной организации с религией как таковой. Это обстоятельство хорошо понимал Тольятти (не говоря о Р. Гароди и др.), писавший о религиозном сознании, могущем стать стимулом движения к социалистической модели общества, подстегиваемого драматическими событиями.

Другая теоретическая брешь марксизма — эстетика и художественные формы сознания. Они были объявлены

формой идеологии, отражающей отошедшие в прошлое формы производства. Однако мы видим, что творения артистического гения не устаревают, и это говорит об автономии этой формы духа.

Классики марксизма не скупились на пророчества. Капитализм обрекает на абсолютную нищету большую часть трудящихся. Неизбежна поэтому революция, которая сначала произойдет в экономически более развитых странах. Техническая эволюция средств производства приведет к росту противоречий. Но не все пророчества оправдались, что заставило апологетов приспосабливать теорию с помощью гипотез ad hoc, вместо того чтобы критически ее пересмотреть. Дело кончилось тем, что Маркса пришлось спасать от марксистов (как раньше Аристотеля от учеников). Не только Карл Поппер заметил, что толкователи изменили Маркса.

Философия практики, как называл себя марксизм, не могла не считаться с произведенным практическим эффектом, близким и отдаленным. Цепи, которые надлежало порвать во имя освобождения труда, становились все тяжелее и крепче. Обреченный на исчезновение государственный аппарат принимал все более гигантские размеры. Свобода простого человека, знамя которой несли

Открытие проблемы 133

поколения апостолов-революционеров, оказалась поруганной и растоптанной. Решение классовых проблем и упразднение государственной чиновной бюрократии отложено на неопределенное время в необозримом будущем, что яснее ясного указывает на утопический характер Марксовой доктрины.

Экономистами, кроме того, отмечена нагруженность экономической теории Маркса неявными метафизическими и теологическими допущениями, что снижает ее оперативные характеристики. Например, она не в состоянии объяснить механизм формирования цен, ибо не столько количество времени и общественно необходимого труда влияет на величину стоимости товара, сколько его раритетность (редкостность) и схожие качественные характеристики.

Другими словами, не на фабриках определяется стоимость товара: ценность устанавливает рынок, где встречаются производитель и потребитель (покупатель). Всякий товар имеет: 1) начальную ценность как себестоимость; 2) ценность в виде цены. Только рынок устанавливает конечную стоимость товара, цену, в которой отражается комплекс потребительских запросов, культурно-обусловленных нужд, вкусов, индивидуальных предпочтений.

Маркс догматически настаивал на тезисе, что лишь труд рабочего детерминирует товар, наделяя его ценностью. Так, значит, все, чего не касались руки рабочего: земля, чистая вода, самородки золота, минералы, наконец, красивое тело — ценности не имеют? Не абсурд ли это! И разумно ли исключать из ценообразующих факторов труд тех, кто организует производство и распределение материальных ценностей? Мыслимо ли сегодня говорить о материальном, товарном, рыночном, заведомо абстрагируясь от духовного измерения, моментов формы, вдохновения, идеального?

Однако это не все. Едва ли не самым тяжким наследием неадекватной трактовки Марксовых идей стали авторитарные практики. В централизованной экономической системе государство — производитель и дистрибьютер товаров и услуг — обязует потребителей приобретать товары по установленным им же ценам, соответствующим якобы себестоимости продукции. В таком обществе у потребителя нет (и не должно быть) никакого выбора, а цена товара не зависит от покупательского спроса, зато произвол чиновников ничем не сдерживается. «Диктатурой над потребностями» назвала Агнес Геллер такую модель общества, где цена человеческой жизни и достоинства ничтожно мала.

134

пустая

135

ЧАСТЬ 4. ВЕЛИКИЕ НИСПРОВЕРГАТЕЛИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ: *ГЕРБАРТ, ТРЕНДЕЛЕНБУРГ, ШОПЕНГАУЭР, КЬЕРКЕГОР*

Гегель — ставленник властей предержащих, бездушный, отвратительный, безграмотный шарлатан, верх смелости которого — кропать несусветный бред и галиматью.
Артур Шопенгауэр

Ай да Гегель! Как тут обойтись без гомеровского языка. Сколько раз заставил он похохотать богов! Жалкий профессоришка, ему привиделось, будто он открыл необходимость всякой вещи...
Серен Кьеркегор

136

Иоганн Фридрих Гербарт (1776—1841)



137

Глава 5. Великие ниспровергатели гегелевской системы

1. РЕАЛИЗМ ИОГАННА ФРИДРИХА ГЕРБАРТА

1.1. Задача философии

Триумф идеализма время от времени нарушали голоса несогласных. Кьеркегор рассмотрел гегельянство с религиозных позиций. Неспособность системы объяснить жизнь, свободный выбор, тревогу и отчаяние

индивидуума вместе с претензией редуцировать все к понятию философ назвал смехотворными. Существование реального человека нельзя свести к «понятийному существованию».

Как можно, подбросил масла в огонь Шопенгауэр, всю историю упрятать в клетку категорий, если слепая и иррациональная «Воля», а вовсе не «Разум» правит историей и жизнью людей? Жизнь — страдание, история — слепой случай, прогресс — иллюзия. Всякий финализм и всякая форма оптимизма безосновательны, ибо судьба трагична. Однако Гербарт сумел решительно и компетентно противопоставить гегельянству как системе свою систему реализма.

Иоганн Фридрих Гербарт родился в Ольденбурге в 1776 г. Ученик Фихте в Йене, он достаточно быстро продемонстрировал свое несогласие с фихтеанской концепцией «Я». Начиная с 1808 г., Гербарт преподавал философию и психологию в Кенигсбергском университете, а после смерти Гегеля хотел занять его кафедру. Но переезд в Берлин не состоялся, и с 1833 г. и до самой своей смерти (в 1841 г.) философ работал в Геттингенском университете. Из множества сочинений Гербарта наиболее известны следующие: *«Всеобщая практическая философия»* (1808), *«Введение в философию»* (1813), *«Психология как наука»* (1825), *«Общая метафизика»* (1828—1829). Под влиянием швейцарского педагога Энрико Песталоцци (1746—1827) Гербарт занялся педагогикой. *«Общая педагогика»* (1806) и *«Набросок лекций по педагогике»* (1835) в немалой степени повлияли на теорию и практику воспитания не только в Германии, но и за ее пределами.

138 Великие ниспровергатели гегелевской системы

Гербарт начал с тезиса, что предмет философии как науки — реальность, независимая от Я. Частные науки призваны собрать и обобщить наблюдаемые данные в их взаимоотношении. Но каков же специфически философский подход к реальности? Цель философии, по Гербарту, — познать истинную реальность. Именно поэтому философия — метафизична. Цель достижима путем разработки понятий, анализа фундаментальных понятий, которые структурируют наш опыт реальности. «У метафизики нет другой цели, как сделать понятными понятия, рождающиеся в опыте». Нетрудно показать, что наш опыт полон противоречий, он дает не саму реальность, а только ее видимость. Все-таки опыт свидетельствует о реальности, и в самом деле, видимость — всегда видимость чего-то, ничто не может иметь видимости.

Очевидно, что сомнение, считал Гербарт, — исходный момент философии, отсюда и споры по поводу видимой реальности. Потрясение сомнением отделяет случайное от необходимого, от данного мы идем к мысленно искомому. Каким образом возможен прорыв к сознанию другого? Как найти прочную основу для определения чужих переживаний? Есть ли гарантии того, что наши ощущения и восприятия достигают реальности? Эти сомнения питают дух, от них невозможно скрыться. Мы обязаны их преодолеть и разрешить. Это задача философии, наиболее важная часть которой — логика. Именно логика заставляет вычесть все психологическое, указывая, что значимы лишь формы возможного соединения мыслимого, то, что само мыслимое допускает по своему качеству.

Понятия не столь реальны, как реальны предметы, но их нельзя воспринимать в качестве преходящих эмоциональных состояний. Понятия суть мыслимое сущее, объективным образом устанавливающее такие отношения, как оппозиция, вывод, противоречие и т. п. Мышление, комбинируя понятия, формирует суждения, а сочетая суждения и выводя из них другие, создает доказательство. Разумеется, для науки недостаточно одной логики, но без логики нет науки вообще. Частные методы предполагают логику, устанавливающую строгие правила вывода одних пропозиций из других.

1.2. Бытие едино, но путей познания бытия множество

Посмотрим, как плодятся противоречия в нашем опыте и как философия может преодолевать их. У нас есть понятие некой вещи, мы спокойно говорим о вещах. Но ведь любая вещь всегда едина как целостность. Выясняя, что она есть, мы перечисляем свойства вещи, замечая, что их много. Стало быть, понятие вещи противоречиво: всякая вещь есть единое и многое. Не менее противоречиво и понятие «Я»: Я всегда едино как тождество человеческой жизни.

Гербарт: душа и Бог 139

Однако любое Я дано как множество репрезентаций. Значит, Я в качестве прочного факта — основания идеалистических систем — просто нет. Я — это всегда проблема.

Проблематично и понятие движения. Противоречие в том, что меняется качество, но нечто остается, — сам принцип изменения. Понятия, посредством которых мы намереваемся удержать опорные точки основания (сущности) реальности, противоречивы, а значит, дают лишь видимость реальности. Философия, чтобы облегчить наше познание, может и должна интегрировать такие понятия. Подобно астрономии, восходящей от видимых движений к реальным, философия, преодолевая противоречия, двигается к действительно сущему.

Как можно решить упомянутое противоречие? Гербарт берет за аксиому метафизическое положение: «Бытие абсолютно просто», различает бытие и прогрессирующее и множественное познание его. Сущность вещей, каковы они есть в единстве и простоте своей, останется непознаваемой, но мы все-таки можем отслеживать их и накапливать самые разнообразные о них сведения. «Существует, — говорит Гербарт, — вне нас некое множество существ, о подлинной и простой природе которых нам не дано знать, но о внутренних и внешних условиях которых вполне возможно иметь сумму знаний. Последние можно бесконечно умножать».

1.3. Душа и Бог

Каждое потревоженное сущее реагирует на раздражитель в направлении самосохранения. Репрезентации (то, что по-русски не совсем точно переводится как «представления») суть не что иное, как реакции самосохранения,

используемые душой в случае необходимости. То, что душа существует, очевидно вытекает из факта, что иначе мы не могли бы считать все наши представления нашими. Единство мира наших представлений обосновывает знание о существовании души. Она реальна и проста. Ее бессмертие, полагает Гербарт, «проистекает из самой сути души, из того, что реальное — вне времени». Душа едина, а представлений разнообразно много. Возникает проблема: почему разнообразие не выливается в хаос и как понять закон, регулирующий жизнь и познание?

С точки зрения Гербарта, представления суть силы, акты самосохранения души. Взаимно проникая в душе, они мешают друг другу, если противостоят, и объединяются в общую силу, когда не состоят в оппозиции. Психическая жизнь, таким образом, выглядит как столкновение и взаимная интеграция репрезентаций. Эта динамика душевной жизни ведет к тем «состояниям», которые мы называем

«способностями» (чувственность, воля и т. п.). Следовательно, непредполагаемые «способности» генерируют репрезентации, а напротив, упорядочение этих последних порождает способности. Представления, соответственно с их качеством, притягиваются или отталкиваются. Когда репрезентации соединяются неправильным (необычным) образом, мы видим сны, рождаются иллюзии или даже возникает слабоумие. Разум реализуется, воспринимая новые представления, обрабатывая их в свете старых, устанавливая взаимосвязанные миры, обогащая их все новым опытом.

Если исследование нашей ментальной жизни ведет нас к пониманию реального бессмертия души, то исследование природной (особенно биологической) реальности демонстрирует финализм, необъяснимый без упорядочивающего разума. И этот разум есть Бог.

1.4. Эстетика и педагогика

Под эстетикой Гербарт понимает науку о ценностях (или валютативную науку), заключающихся в художественных произведениях и моральных феноменах. В области, называемой эстетикой и этикой, устанавливаются понятия-модели, или идеи, функционирующие в качестве оценочных критериев. В сфере этики фундаментальны понятия-образцы: внутренняя свобода (согласие воли и оценки); совершенство (когда мы, не обладая абсолютной мерой, предпочитаем более высокие ценности); доброжелательность (когда собственное желание совпадает с желаниями других); право (политического основания, регулирующего волевые диссонансы); справедливость (согласно которой каждому да воздастся по заслугам). Эти пять идей, или моделей-концептов, образуют критерии морального поведения, хотя Гербарт и отдает себе отчет в том, что у них нет абсолютного логического основания: один идеал так же понятен, как и противоположный.

Что касается педагогики, то цели устанавливает мораль, в то время как психология, определяя природу субъекта воспитания, обозначает средства. Человеческая душа в начале пути лишена априорных идей, способностей. Гербарт не согласен ни с аристотелевской классификацией способностей души, ни с теорией врожденных идей, ни с кантианством. Душа наделена способностью к самосохранению. Под действием внешних стимулов она формирует собственные представления. Гербарт склонен видеть в воспитании феномен ассимиляции духом прогрессивно нарастающего опыта. Этот опыт приобретается через общение с природным миром и миром социальных отношений. Поскольку изначально дух ни плох, ни хорош, но при содействии внешних влияний может стать тем или другим, понятна вся важность личности педагога.

2. ПСИХОЛОГИСТИЧЕСКАЯ РЕАКЦИЯ НА ИДЕАЛИЗМ: ЯКОБ ФРИЗ

Идеалистической системе Гербарт противопоставил реализм. Якоб Фридрих Фриз (1773—1843) противопоставил идеализму психологический эмпиризм. Якоб Фридрих Фриз был профессором философии в Йене и Гейдельберге. В 1819 г. он был отстранен от преподавания прусским правительством, но с 1824 г. продолжил преподавать математику и физику, а затем и философию. Он автор работ: *«Система философии как наука об очевидном»* (1804), *«Знание, вера и предчувствия»* (1805), *«Новая критика разума»* (1807), *«Система логики»* (1811), *«Учебник психологической антропологии»* (1821), *«Система метафизики»* (1824). Фриз утверждает, что у философии нет другой базы, кроме опыта, а опыт — в самонаблюдении. Когда мы понимаем философию таким образом, т. е. как психологию, то воздушные замки идеализма рушатся.

Идеализм отступил от Канта. Но великий немец понимал, что за философией останется задача анализа ментальных структур, хотя ошибочно искал их в трансцендентальных основаниях познания. Но есть, по мнению Фриза, одна «фундаментальная наука» — это психология, или психологическая антропология, и три основных типа человеческой активности — познание, чувство и воля. Фриз убежден, что объектное познание достигает только чувственных явлений, а подлинная сущность вещей — предмет веры. «Уважение к личному достоинству человеческого духа» — такова основная максима моральной жизни. Его правовая концепция, в противовес гегелевской, либеральна. Никто не может быть унижен, в силу закона равенства достоинства личности.

3. АДОЛЬФ ТРЕНДЕЛЕНБУРГ, КРИТИК ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Адольф Тренделенбург (1802—1872) сформировался как филолог, изучал Платона и Аристотеля. Из его работ отметим следующие: *«Elementa logicae Aristoteleae»* (1836), *«История теории категорий»* в трех томах (1846—1867) и, особым образом, *«Логические исследования»* (1840). Среди его слушателей — Кьеркегор, Фейербах, Маркс и Брентано. В знак признания неоспоримых заслуг он был избран секретарем Прусской академии наук.

Диалектика для Гегеля была «самодвижением» чистого мышления, которое есть «самопорождение бытия». Так

в чем же заключается, спрашивает Тренделенбург, суть «диалектического отрицания», двигающего процесс развития? Отрицание, полагает он, «двойственно по природе: либо его трактуют чисто логическим образом, и тогда оно отрицает первое понятие без замены чем-то другим; или отрицание понимают реальным образом, и тогда одно утвердительное понятие устраняется другим утвердительным понятием». В первом случае мы имеем «логическое отрицание» (негацию А и не-А), во втором — «реальную оппозицию» (например, столкновение двух интересов).

Однако из отрицания диалектическое движение извлекает некий момент преодоления. Но это невозможно, если мы помыслим логическое противоречие: «Утверждение и простое чистое отрицание одного и того же утверждения никоим образом нельзя примирить». Они не могут породить «синтез». Это не ведет с необходимостью к третьему новому понятию. Смешение диалектического отрицания и логического отрицания, по Тренделенбургу, — недоразумение.

Можно ли отождествить тогда диалектическое противоречие с реальной оппозицией? Можно ли вообще, спрашивает философ, достичь «реальной оппозиции» логическим методом? Гегель намеревался вывести диалектику реального из диалектики чистого мышления, но это абсурдно. Логика не в состоянии изобрести или породить реальность. Если мы говорим о реальности, то необходимо апеллировать к опыту, к чувственной интуиции. Другими словами, даны факты, события, тип государства, конституция, ментальная традиция. Определение, какие факты, события, мысли противоречат данным, не является делом логики, а является задачей эмпирического исследования.

Отсюда, по диалектике, следует неустранимая дилемма: «Или отрицание — чисто логическая негация (А и не-А), и тогда не может быть их объединения в третьем моменте синтеза; или же речь идет об "оппозиции реальной", и тогда к ней нельзя прийти логическим путем, а диалектика не является диалектикой чистого понятия».

Коротко говоря, по мнению Тренделенбурга, гегелевская система основана на путанице и незаконном смешении «противоречия» и «контрарности», логического противоречия и реальной противоположности. Реальные оппозиции (например, несовпадающих интересов как источников революций) могут и должны быть описаны только посредством непротиворечивых умозаключений, с соблюдением логических законов тождества и непротиворечия. У реальных оппозиций нет ничего общего с «логическими противоречиями».

Шопенгауэр — критик Гегеля 143

4. АРТУР ШОПЕНГАУЭР: МИР КАК ВОЛЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

4.1. Против Гегеля, «убийцы истины»

«После Канта, вернувшего уважение к философии, она вновь пала до роли служанки чужих интересов, государственных — сверху **и** частных — снизу», — так решительно осудил Шопенгауэр Гегеля и всех тех «крикунов», для которых истина — последняя вещь. «Истина — не девка, кидающаяся на шею всякому: она настолько горда своей красой, что даже тот, кто всю жизнь жертвовал ради нее, не может быть уверен, заслужил ли он ее милость». Все правительства используют философию, с гневом констатирует Шопенгауэр, а «ученые превратили кафедры в кормушки, питающие тех, кто к ним пристроился». Возможно ли, чтобы философия, ставшая инструментом заработка, не выродилась в софистику? В самом ли деле неизбежно правило: чей хлеб ем, тому и песню пою?

Говоря о Гегеле, Шопенгауэр не скупится на эпитеты: прислужник власти, «шарлатан тупоумный, тошнотворный, неграмотный», его мистифицирующие «нонсенсы продажными наймитами были выданы за бессмертную мудрость», и до сих пор не утихает восторженный хор, слащавее которого еще не слыхивали, «неограниченную сферу интеллектуального влияния он использовал для интеллектуальной коррупции целого поколения». «Надутой пустотой» Шопенгауэр окрестил взгляды Фихте и Шеллинга, «чистым шарлатанством» — Гегеля. Единодушное славословие кафедральных профессоров породило заговор молчания со стороны философии (его, Шопенгауэра), для которой есть «одна полярная звезда, в направлении которой прямо, не отклоняясь ни влево, ни вправо, держит руль простая, голая, неприбыльная, лишенная друзей и часто преследуемая истина».

Гегель, «убийца истины», сделал из философии служанку государства, уничтожив свободу мысли. «Может ли лучше приуготовить к государственной службе другая философия, чем эта, призывающая отдать жизнь, тело и душу, наподобие пчел в улье, не иметь другой цели, как стать спицей в колесе государственной машины? Служивый и человек стало означать одно и то же...»

4.2. В защиту «невыгодной истины»

Истине, не приносящей выгод, посвящена работа *«Мир как воля и представление»* (1819), написанная тридцатитрехлетним философом. Артур Шопенгауэр родился в Данциге 22 февраля 1788 г. Его

144

Артур Шопенгауэр (1788—1860)



Шопенгауэр: Мир как воля и представление 145

отец, коммерсант Генрих Шопенгауэр, покончил жизнь самоубийством в 1805 г. (его труп нашли в канаве позади амбара). Юноша, приняв решение не продолжать дело отца, поступает в Геттингенский университет. Там он по совету учителя, скептика Шульце (автора *«Энезидема»*), изучает «поразительного» Канта и «божественного» Платона. В 1811 г. Шопенгауэр переезжает в Берлин, но лекции Фихте разочаровали его. В Йенском университете он защитил диссертацию *«О четвероякомкорне закона достаточного основания»* (1813). В Веймаре, где его мать открыла светский салон, молодой философ познакомился с Гёте и востоковедом Фридрихом Майером. Под влиянием Майера заинтересовался «Упанишадами» и восточной религией вообще. Поссорившись с матерью, он уезжает в Берлин, где в 1818 г. завершена, а в 1819 г. вышла работа *«Мир как воля и представление»,* но его постигла неудача, и большая часть первого издания была уничтожена.

В 1820 г. начался берлинский период. Во время дискуссии на тему «О четырех различных видах причины» произошло столкновение с Гегелем. Лишь поначалу ему удавалось выдерживать конкуренцию с мощным соперником, затем студенты потеряли к нему интерес. В 1831 г., опасаясь эпидемии чумы, Шопенгауэр бежал из Берлина и обосновался во Франкфурте, Здесь его и настигла смерть 21 сентября 1860 г. Только в последние годы жизни к нему пришло широкое признание.

Из сочинений философа нельзя не упомянуть такие, как: «О *воле в природе»* (1836), *«Две основные проблемы этики»* (1841), *«Parerga und Paralipomena»* (1851; в нее вошли знаменитые *«Афоризмы житейской мудрости»).* Влияние Шопенгауэра на мировую культуру трудно переоценить. Витгенштейн и Хоркхаймер, Толстой, Мопассан, Золя, Франс, Кафка и Томас Манн — вот далеко не полный круг его почитателей. В 1858 г. итальянский литературовед де Санктис написал блестящий очерк *«Шопенгауэр и Леопарди».*

4.3. «Мир — это мое представление»

Есть одна истина, значимая для любого живого мыслящего существа, писал Шопенгауэр в сочинении *«Мир как воля и представление».* И она в том, что «нет ни солнца, ни земли, а есть лишь глаз, который видит, рука, чувствующая тепло земли», окружающий мир есть только в представлении, т. е. всегда и только в связи с другим

бытием — воспринимающим. «Все, что ни есть в познании, и самый мир — объект в отношении к субъекту, лишь для субъекта он и существует. Мир есть мое представление».

Что никто из нас не в силах выскочить из себя, чтобы увидеть вещи сами по себе, что все наиболее очевидное — в сознании,

146 Великие ниспровергатели гегелевской системы

находится внутри него самого, — эта истина была знакома и древней, и новой философии — от Декарта до Беркли; что существование и воспринимаемость взаимообратимы — философская основа Веданты.

Мир есть представление. А у представления есть две существенные, необходимые и не отделимые друг от друга цели — субъект и объект. Субъект представления есть тот, кто все познает, сам не познанный никем. «Субъект — опора мира, всеобщее условие, любым феноменом, любым объектом подразумеваемый: в самом деле, все существует не иначе, как в функции субъекта». Объект представления как познанное обусловлен априорными формами пространства и времени, в силу чего и есть множественность. Субъект, напротив, вне времени и пространства, он целостен и индивидуален в каждом существе, способном иметь представления. Чтобы сконструировать мир из миллиона представлений, достаточно одного субъекта. Но с исчезновением субъекта нет мира как представления. «Субъект и объект, следовательно, неотделимы: каждая из двух половинок осмысленна только посредством другой, то есть каждая существует рядом с другой, с ней же вместе исчезает».

Ошибка материализма, полагает немецкий философ, в редукции субъекта к материи. Напротив, идеализм, например фихтеанского толка, сводя объект к субъекту, делает ошибку — крен в противоположную сторону. Тем не менее идеализм, освободившийся от абсурдности «университетской философии», неопровержим. Истина в том, что экзистенция абсолютная и сама в себе объективная немыслима. Все, что объективно, всегда имеет свою экзистенцию в субъекте, а значит, явленность и представление обусловлены субъектом. Другими словами, мир, как он предстает в своей непосредственности и понимаемый как реальность в себе, есть совокупность представлений, обусловленных априорными формами сознания, каковыми являются, по Шопенгауэру, время, пространство и каузальность.

4.4. Категория каузальности

Уже Кант видел в пространстве и времени априорные формы восприятий. Каждое наше ощущение и восприятие объектов располагается в пространстве и во времени. Эти пространственные и временные ощущения упорядочиваются рассудком в когнитивный космос посредством категории каузальности (к ним Шопенгауэр сводит двенадцать кантианских категорий). «Только когда рассудок активно применяет свою единственную форму, закон каузальности, происходит важная трансформация, и субъективное ощущение становится объективной интуицией». Отсюда и «органическое ощущение в виде действия, которое необходимым образом должно иметь свою причину». Благодаря категории причинности, одно

Шопенгауэр: мир как воля 147

полагается как определяющее (причина), а другое как определенное (действие). Это означает, что каузальное действие объекта на другие объекты и есть целостная реальность объекта. Реальность материи, таким образом, исчерпывается ее каузальностью, что подтверждает этимология немецкого слова «Wirklichkeit» — «действительность» (от «wirken» — «действовать»).

Принцип каузальности определяет, замечает Шопенгауэр, не просто следование во времени, скорее это временная последовательность, связанная с определенным пространством, присутствие в месте относительно детерминированного времени. Изменение соединяет всякий раз определенную часть пространства с конкретным отрезком времени, а значит, каузальность соединяет пространство со временем.

Итак, мир есть мое представление, а каузальное действие объекта на другие объекты дает целостную реальность объекта. Понятно, что принципу причинности и его различным формам Шопенгауэр уделяет особое внимание. Его различные формы определяют характеристики познаваемых предметов. 1. Принцип достаточного основания в области становления представляет каузальность, связывающую природные объекты. 2. Принцип достаточного основания в сфере познания регулирует отношения между суждениями, когда истинность посылок определяет истинность заключений. 3. Принцип достаточного основания бытия регулирует отношения между частями пространства и времени, выстраивая цепочки арифметических и геометрических величин. 4. Отношения между действиями и их мотивами регулируются принципом достаточного основания в области поступков.

Эти четыре формы причинности (необходимости) строго структурируют весь мир представлений: физическую, логическую, математическую и моральную необходимость. Человек, как и животное, действует по необходимости, подчиняясь импульсам, исключающим свободу воли. Человек как явление подчиняется тому же закону, что и другие явления. При этом он не сводим к явлению: ноуменальная сущность дает ему шанс узнать себя как свободное существо.

4.5. Мир как воля

Рассудок, упорядочивая и систематизируя пространственно-временные восприятия (интуиции), посредством категории причинности улавливает объективные связи и законы. Тем не менее рассудок не идет дальше чувственного мира. Мир как представление феноменален, а это значит, что нет четкого различия между сном и бодрствованием. Просто во сне меньше последовательности,

148 Великие ниспровергатели гегелевской системы

чем наяву: жизнь и сон сходны, и мы, пишет Шопенгауэр, не стыдимся признаться в этом. «Покровом Майи» названо мирское знание в Ведах и Пуранах. Люди живут, словно во сне, часто говорил Платон. Пиндару

приписывают слова: «Человек — это сон о тени». Софокл сравнивал людей с призраками и легкими тенями. А кто не помнит сентенции Шекспира: «Мы из той же материи, что и наши сны, наша короткая жизнь окружена неким сном».

Жизнь и сны, развивает эту тему Шопенгауэр, — «страницы одной книги. Нудное чтение и есть реальная жизнь. Когда обычный урочный час чтения окончен, наступает время отдыха, мы по привычке продолжаем листать книгу, открывая по воле случая то одну страницу, то другую».

Мир как представление не есть вещь в себе, он феномен в том смысле, что он — «объект для субъекта». И все же Шопенгауэр не разделяет точку зрения Канта, согласно которой феномен как представление не ведет к постижению ноумена. Феномен, о котором свидетельствует представление, — иллюзия и кажимость, «покров Майи». И если для Канта феномен — единственная познаваемая реальность, то для Шопенгауэра феномен — иллюзия, скрывающая реальность вещей в их изначальной аутентичности.

Непознаваемая, по мнению Канта, сущность вещей вполне доступна. Шопенгауэр сравнивает путь к сути реальности с тайным подземным ходом, ведущим (в случае предательства) в сердце крепости, устоявшей в серии безуспешных попыток взять ее приступом.

Человек есть представление и феномен, но, кроме того, он не только познающий субъект, но еще и тело. А тело ему дано двумя различными способами: с одной стороны, как предмет среди предметов, с другой стороны — как «непосредственно кем-то узнанное», что можно обозначить как волю. Всякое реальное действие безошибочно указует на определенное телесное движение. «Волевой акт и телесное действие есть одно и то же, но они по-разному проявлены: непосредственно — с одной стороны, и как рассудочное созерцание — с другой».

Тело есть воля, ставшая ощутимой и видимой. Конечно, когда мы говорим о теле как о предмете, оно — всего лишь феномен. Но благодаря телу нам даны страдания и наслаждения, стремления к самосохранению. Посредством собственного тела каждый из нас ощущает «внутреннюю сущность собственного феномена. Все это не что иное, как воля, конституирующая непосредственный объект собственного сознания». Эта воля не возвращается в мир сознания, где субъект и объект противостоят друг другу, она предстает «непосредственным путем, когда нельзя четко различить объект и субъект».

Таким образом, сущность нашего бытия — воля. Чтобы убедиться в этом, достаточно погрузиться в самого себя. Эго погружение — одновременно и снятие «покрова Майи», под которым оказывается

Шопенгауэр: жизнь между страданием и скукой 149

воля, «слепой и неостановимый натиск, возбуждающий и раскрывающий универсум». Другими словами, сознание и чувство тела как воли ведут к пониманию универсальности феноменов в сколь угодно разных проявлениях. Кто поймет это, уверен Шопенгауэр, тот увидит «волю в силе, питающей растения, дающей форму кристаллу, притягивающей магнитную стрелку на север и гетерогенные металлы друг к другу... камень к земле, а землю — к небу».

Эта рефлексия делает возможным переход от феномена к вещи в себе. Феномен есть представление, и ничего больше. Феноменов, связанных принципом индивидуации, множество; воля, напротив, одна. И она слепа, свободна, бесцельна и иррациональна. Вечно ненасытная неудовлетворенность толкает природные силы (вегетативную, животную и человеческую) на непрерывную борьбу за право доминировать одна над другой. Эта изматывающая борьба научает человека порабощать природу и себе подобных, культивируя все более жестокие формы эгоизма.

«Воля — субстанция внутренняя, сердцевина любой частной вещи и всего вместе; слепая сила в природе, она явлена и в рассудочном поведении человека, — огромная разница в проявлениях, но суть остается неизменной».

4.6. Жизнь между страданием и скукой

Суть мира — ненасытная воля, суть воли — конфликт, боль и мучения. Чем изощреннее познание, тем сильнее страдания; чем человек умнее, тем невыносимее мучения. Гений страдает больше всех. Воля — непрерывное напряжение, ибо действие начинается с чувства лишенности чего-то, неудовлетворенности собственным состоянием. Но любое удовлетворение недолговечно, и в этом зародыш нового страдания. Нет ни меры, ни конца мучениям.

В бессознательной природе есть постоянный бесцельный порыв, и человеком движет ненасытная жажда. Более того, человек, будучи наиболее совершенной объективацией воли к жизни, является наиболее жаждущим из всех существ. Он — не просто воля и потребность, его можно определить как сгусток вожделений. Предоставленный самому себе, неуверенный во всем, человек погружен в стихию тревоги и нарастающих угроз. Жизнь есть непрерывная борьба за существование, с одной лишь определенностью: сокрушительное поражение в финале. Жизнь — это нужда и страдание, удовлетворенное желание оседает сытостью и чувством неприкаянности: «Цель иллюзорна, с обладанием исчезает и тень притягательности; желание возрождается в новой форме, а с ним и потребность».

150 Великие ниспровергатели гегелевской системы

Жизнь, по Шопенгауэру, подобна маятнику, раскачивающемуся между страданием и праздностью. Из семи дней недели шесть мы страждем и вожделеем, а на седьмой помираем от скуки. В глубине своего существа человек — животное дикое и жестокое, читаем мы в эссе *«Parerga und Paralipomena».* Мы предпочитаем говорить о том его одомашненном состоянии, которое называется цивилизацией. Однако достаточно хоть немного анархии, чтобы рассеялись иллюзии относительно его истинной природы. «Человек — единственное животное, способное истязать других ради самой цели: заставить страдать». Испытывать наслаждение при виде чужих бед — какое еще животное способно на это? Гнев слаще меда, говорил великий Гомер. Быть чьей-то добычей или охотиться самому — вот нехитрая дилемма. «Люди делятся на жертв, с одной стороны, и на демонов — с другой».

Трудно сказать, кому из них можно позавидовать, зато сочувствия достойно большинство: несчастье — удел всех. Позитивно и реально только страдание, иллюзорное счастье негативно во всем. Милостыня, брошенная нищему, продлевает его жизнь, а с нею — непрерывные страдания. Трагична не только жизнь индивида, но и человеческая история, рассказать которую нельзя иначе, как историю войн и переворотов. Жизнь каждого индивида является не только метафизической борьбой с нуждой и сплином, но и жестокой борьбой с себе подобным. Человек на каждом шагу ждет неприятеля, живет в непрерывной войне и умирает с оружием в руках.

Рационализм и прогресс в истории, о которых говорит Гегель, — выдумка, любая форма оптимизма необоснованна. История есть «судьба» и повторение одного и того же в различных формах. Жизнь — страдание, история — слепой случай, прогресс — иллюзия — таков неутешительный вывод Шопенгауэра. «Самое большое преступление человека, — вторит он Кальдерону, — состоит в том, что он родился».

4.7. Освобождение через искусство

Мир как явление есть представление, и в своей сути он является слепой и неудержимой волей, вечно неудовлетворенной и раздираемой контрастными силами. Когда наконец человек, погрузившись в себя, приходит к пониманию этого, он готов к искуплению, которое возможно только с прекращением желаний. От бесконечной цепи нужд и вожделений можно избавиться с помощью искусства и аскезы. В самом деле, в эстетическом опыте мы отдаляемся от желаний и забываем, полезен или вреден тот или иной предмет. Тогда человек упраздняет себя как волю, преображается в чистый глаз мира, погружается в объект и забывает

Шопенгауэр: освобождение через искусство 151

самого себя и свое страдание. Этот чистый глаз мира не ставит уже объекты в связь с другими, рассматривает идеи, сущности, образы вне времени, пространства и причинности.

Искусство выражает объективную суть вещей и поэтому помогает нам отделиться от воли. Гений в эстетическом созерцании улавливает вечные идеи, аннулируя тем самым волю, которая есть грех и страдание. На какой-то миг мы сбрасываем желания и, очищенные от всего частного и прислуживания ему, становимся вечным субъектом идеального познания. В эстетическом опыте мы научаемся понимать бесполезное, все, что не связано с нашим ненасытным вожделением. И если «багаж знаний для обычного человека — фонарь, освещающий дорогу», то интуиция гения — солнце, согревающее весь мир.

Искусство от архитектуры, выражающей идею природных сил, скульптуры, живописи, поэзии, восходит к высшей своей форме — трагедии, объективирующей волю, тем самым избывая ее, воли, негативный потенциал. Трагедия объективирует «безымянное страдание, "одышку" человечества, триумф коварства, издевательскую суть случая, фатальную гибель праведников и невинных». Так, созерцая, мы узнаем истинную природу мира.

Среди искусств музыка выражает саму волю, а не идеи, т. е. объективации воли. Поэтому она — самое универсальное и глубокое искусство, способное рассказать «тайную историю воли». Она не занимается идеями, ступенями объективации воли. Музыка — сама воля. Отдаляясь от познания, нужд и страданий, искусство очищает созерцаемые предметы, ведь, созерцая, ничего не хотят, а значит, не страдают.

И все-таки счастливые моменты эстетического созерцания, освобождающие от беспощадной тирании воли, непродолжительны. Зато благодаря эстетическому экстазу можно догадаться, как счастлив был бы человек, волю которого удалось бы обуздать не на миг, а навсегда. Следовательно, тотальное искупление, освобождающее от страдания, надобно искать другим путем. И этот путь — аскеза.

4.8. Аскеза и раскрепощение

Суть аскезы — в освобождении от фатального чередования страдания и тупой тоски. Человек может добиться этого, подавив в себе волю к жизни. Первый шаг должен как-то реализовать справедливость, т. е. мы обязаны признать других равными себе. И хотя понятие справедливости наносит определенный удар по эгоизму, оно же дает понять и несовпадение моего Я с другими Я. Так «principium individuationis», являющийся основанием эгоизма, остается непобежденным до конца. Необходимо пойти дальше

152 Великие ниспровергатели гегелевской системы

справедливости и, набравшись мужества, исключить любые различия между своей и чужой индивидуальностью, открыть глаза и увидеть, что все мы подвержены одним и тем же несчастьям.

Следующий шаг — доброжелательность, бескорыстная любовь к несущим тот же крест трагической судьбы. Доброта, следовательно, — это сострадание, умение чувствовать чужое страдание как свое собственное. «Всякая любовь (agape, caritas) — это сострадание». Именно сострадание оказывается основанием шопенгауэровской этики. «Не судите людей объективно, согласно их ценностям, их достоинству, обходите молчанием их злонамеренность и умственную ограниченность, ибо первая вызвала бы ненависть, вторая — презрение. Надо уметь видеть невидимое — страдания, несчастья, тревоги, и тогда нельзя не почувствовать точки соприкосновения. Вместо ненависти и презрения родятся симпатия, pietas и agape, к которым взывает Евангелие. Подавить в себе ненависть и презрение не значит вникнуть в чьи-то претензии на "достоинство", это значит понять чужое несчастье, из чего и рождается pietas, покаяние».

Но и pietas есть также сострадание. Значит, чтобы искоренить насовсем волю к жизни и вместе с ней страдание, необходим радикально иной путь — путь аскезы. Ее понимание приближает Шопенгауэра к индийским мудрецам и христианским аскетам-святым. Первым шагом на пути аскезы как отрицания воли является свободное и полное целомудрие. Полное безбрачие освобождает от фундаментального требования воли к продолжению рода, целомудрие — в непорождении. Этой же цели упразднения воли служат и добровольная нищета, смирение и жертвоприношение. Человек как явление — звено в каузальной цепи феноменального мира. Но, когда воля

познана как вещь в себе, это знание начинает действовать как quietivo (успокоитель) воли. Став свободным, человек вступает в то, что христиане называют благодатью. Аскеза освобождает человека от вожделений, мирских и вещных связей, всего того, что мешает его покою.

Когда voluntas становится noluntas (нежеланием), человек спасен.

5. СЁРЕН КЬЕРКЕГОР: ИНДИВИД КАК «ПРИЧИНА ХРИСТИАНСТВА»

5.1. Жизнь «того, кто не играл в христианство»

«Настанет день, и не столько мои писания, сколько моя жизнь и весь ее сложный механизм будут подробнейшим образом описаны», —

Кьеркегор и христианство 153

писал Къеркегор о самом себе. Пророчество сбылось, экзистенциализм и сегодня можно трактовать как Kierkegaard-ренессанс.

Сёрен Къеркегор родился 5 мая 1813 г. в Копенгагене. Его отец, коммерсант, женился вторым браком на своей служанке. Последним сыном (из семи детей) пятидесятишестилетнего отца и сорокачетырехлетней матери стал Сёрен. По этой причине он называл себя «сыном старости». Пятеро братьев умерли один за другим, лишь брат Петр дожил до зрелого возраста и стал лютеранским епископом. Судьбу своей семьи, особенно судьбу отца, Сёрен воспринимал как таинственную и трагическую, словно в свете неискупимой вины. Невольно узнав о некой семейной тайне, рассказывает философ л *«Дневнике»* 1844 г., он не мог избавиться от желания дознаться до истоков трагедии. Отец был суров и всеми уважаем, и лишь однажды с его хмельных уст слетели страшные слова, заронившие подозрения в душу подростка.

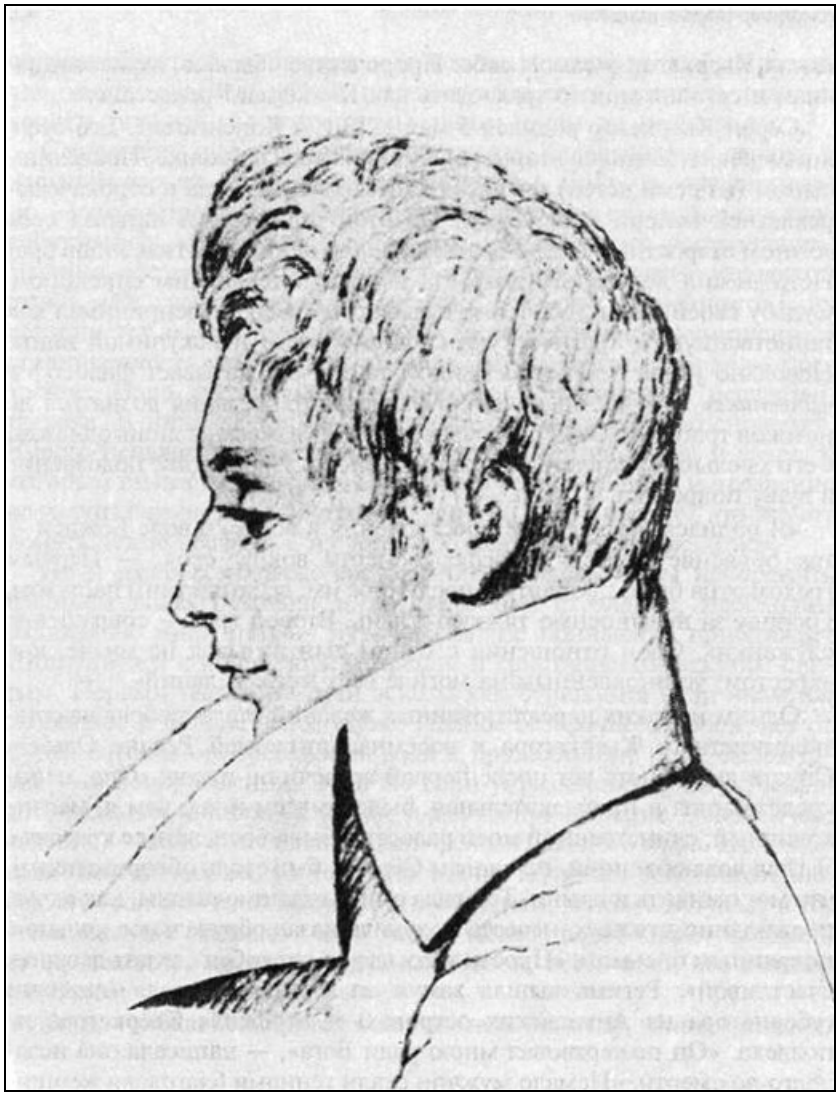
«Я родился в результате преступления и вопреки воле Божией -так объясняет Сёрен атмосферу смерти вокруг себя. — Первым грехом отца было проклятие, посланное им, десятилетним пастухом, Господу за невыносимо тяжкую жизнь. Второй грех — совращение служанки». Свои отношения с отцом сын называл не иначе, как «крестом, установленным на могиле всех моих желаний».

Одним из таких нереализованных желаний стала любовь двадцатисемилетнего Кьеркегора к восемнадцатилетней Регине Ользен. Спустя двенадцать лет после первой встречи он писал: «Она, непосредственная и привлекательная, была во всем иная, чем я, меланхоличный; единственной моей радостью было воспевать ее красоту». Взгляд возлюбленной, по словам Сёрена, был столь обворожителен, что мог оживить и камни. Три года они были помолвлены, как вдруг, неожиданно для всех, невеста получила назад обручальное кольцо с покаянным письмом: «Прости того, кто не способен сделать девушку счастливой». Регина вышла замуж за Фрица Шлегеля (датского губернатора на Антильских островах) и пережила Кьеркегора на полвека. «Он пожертвовал мною ради Бога», — написала она незадолго до смерти. «Немало мужчин стали гениями благодаря женщине... но кто в действительности сделался гением, героем, поэтом, святым благодаря той, которая стала женой?.. Если бы я женился на Регине, то никогда не стал бы самим собой». «Сократ часто рассказывал, что многому он научился от женщины. И я могу сказать, что лучшим обязан той девушке: не то чтобы я научился от нее чему-то, но по причине, что была она».

Кающийся, т. е. принявший христианский идеал, Къеркегор не представлял себе умиротворенную жизнь семейного человека. Регина не стала женой, ибо («Бог опередил») Он стал первой любовью. По этой же причине философ не смог стать пастором. Полемизируя

154

Сёрен Кьеркегор (1813—1855)



Кьеркегор и христианство 155

с епископом Мюнстером, он писал: «Жизнь в наслаждениях, огражденная от страданий, унижений, страхов и отчаяния... не дает права свидетельствовать от имени истины... Правду несет тот, кто беден, унижен и не ропщет, осыпаемый проклятиями и злословием, тот, кого травили за хлеб насущный, с кем обращались как с изгоем». Мюнстер полагал, что христианство — это культура. «Но понятие культуры как никогда далеко и даже диаметрально противоположно духу христианства». Быть христианином — значит иметь дух высокий, беспокойный и мятежный, пытаться спасти любовь, распятую безбожным веком. Спустя восемнадцать столетий все в христианском мире стало лживым и поверхностным. Отчего и когда из веры сделали инструмент упрощения жизни, в которой все тривиально и временно? Все хотят спокойствия и счастливой жизнеустойчивости: именно в этом причина того, что «идея христианства извращена, что его вообще нет». Из всех ересей и схизм нет ереси опасней и утонченней, чем «игра в христианство».

5.2. Кьеркегор как «христианский поэт»

«В животном мире, — пишет Кьеркегор, — всегда работает принцип: особь ниже рода. Но для рода человеческого характерно, что индивид сотворен по образу и подобию Божию, а значит, он выше рода». Нельзя понять творчество датского философа иначе, чем под знаком защиты индивида как Единичного, если воспринимать всерьез такое фундаментальное событие, как христианство.

Первой философской работой Кьеркегора было эссе *«Понятие иронии»* (1841), где романтическому пониманию иронии (когда во имя абсолютного «Я» не принимается реальность) противопоставлено этическое содержание сократической иронии. Двумя годами позже в двухтомнике *«Или — или»* философ развивает идею конечности человеческого существования, которой лучше соответствует не гегелевское «и — и» (снятие и примирение противоположностей), а суровый выбор «или — или». В *«Дневнике соблазнителя»* Кьеркегор пишет об эстетическом жизненном идеале искателя наслаждений, того, кто живет моментом, не обременяя себя этическими обязательствами. Внутренний переворот открывает другой идеал: путь этической жизни, за которым следует подвиг веры.

Только в вере начинается подлинная конечная экзистенция, увиденная философом как встреча единичной

личности и уникально единого Бога. Смыслу веры посвящена блестящая работа *«Страх и трепет»* (1843). Вера выводит за пределы этического идеала жизни. Символом веры Кьеркегор считает Авраама. Но откуда уверенность Авраама, что именно Бог приказал ему убить собственного сына?

156 Великие ниспровергатели гегелевской системы

В этом примере очевидна парадоксальность веры, граничащей с готовностью пожертвовать самым дорогим, и морального долга, призывающего любить собственное чадо. Конфликт двух императивов ставит верующего перед трагическим выбором.

Вера есть парадокс и страх перед лицом Бога как бесконечной возможности. «В страхе открывается возможность свободы». Страх формирует «ученика возможности» и «рыцаря веры». Идею религиозной майевтики анализирует Кьеркегор в эссе *«Философские крохи»* («Philosophiske smuler») (1844). «Моральной болезнью» он называет отчаяние, спасение от которого дает вера.

Наконец, нельзя пройти мимо его *«Дневника»* (1833—1855) — пять тысяч страниц двадцати томов посмертного издания. «Интимность и искренность, широта сфер, куда только может проникнуть дух, глубокий анализ внутреннего человека и взволнованный стиль — все это сближает *"Дневник"* Кьеркегора с *"Исповедью"* Августина», — заметил Корнелио Фабро.

Личность и Бог, отношение Единичного к Всевышнему — единственная тема главного сочинения философа, его настоящей теологической автобиографии. «Христианства здесь больше нет. Но, если бы захотелось вновь заговорить о нем и обрести его, следовало бы разорвать сердце поэта, и этот поэт — я». «Христианский поэт, веривший не в себя, а только в Бога», наконец достиг, чего желал: борьба закончена, школа страдания сделала его свободным. «Укрощенный суровейшей из школ, я получил право быть откровенным до дерзости».

5.3. «Смехотворное обоснование» гегелевской системы

Итак, мы перед дерзкой попыткой Кьеркегора, во имя реальности Единичного, торпедировать спекулятивную философию в лице самого могучего ее представителя — Гегеля. «Экзистенция, — пишет датский Сократ, — соотносится с реальностью Единичного (о "synolos" говорил еще Аристотель): она, оставаясь в стороне, не совпадает с понятием... Конкретный человек лишен концептуальной экзистенции». Но философию интересуют только понятия, ей ни к чему конкретные существа, «Я» и «Ты» в своей неповторимости и незаменимости. «Synolos» — точка, опираясь на которую, Кьеркегор атакует «системы» замкнутого доктринерского типа. «Если бы я мог заказать эпитафию на свою могилу, то не желал бы ничего другого, кроме надписи: "Этот Одиночка". Жаль, что эту категорию сегодня никто не понимает... Как у Единичного, в условиях, когда вокруг — система на системе, моей системой стало: о системе более не упоминать».

Кьеркегор и христианство 157

О большинстве философов можно сказать, что они уподобляются умнику, который, «соорудив помпезную крепость, сам удалился отдыхать в уютный амбар. Отчего ж они не хотят жить в построенных ими монолитах-системах? Этот вопрос есть одновременно обвинение». Обвинение прежде всего гегелевской системе с ее претензией на всеохват и всепонимание: ведь любое событие необходимо. Но когда экзистенцию и все человеческое пытаются запрятать в клетку системы, результат, по мнению Кьеркегора, получается комический. Комичной выглядит и фигура Гегеля.

Против всех, кто с невыносимой серьезностью уверяет, что все постиг, что непонятны только ложь и всякие пустяки, «я поднимаю знамя шутки и иронии». Соревнуясь с Шопенгауэром, датский философ клеймит Гегеля: «Гегельянство — это блестящий дух разложения», «самая отвратительная из всех форм либертинажа», «И до Гегеля мало ли было философов, пытавшихся объяснить историю. Провидение лишь улыбалось, глядя на эти попытки. Но Гегель! Как тут обойтись без гомеровского языка? Сколько раз он заставил всех богов расхохотаться! Жалкий профессоришка, ему привиделось, будто он открыл всеобщую необходимость... одна и та же музыка и шарманщик: слушайте, дескать, боги Олимпа!»

Притязая взирать на все мирское глазами Творца, всеведущий Гегель забыл самую малость — человека и его экзистенциальную реальность. Систематическая философия на деле смехотворна в основании: говорит об Абсолюте, потеряв из виду человеческое существование. «Ворона и сыр, выпавший изо рта в момент приступа красноречия», — таков безжалостный приговор идеалистической доктрине, занявшейся самолюбованием после потери главного предмета.

Как бы то ни было, все же очевидна риторичность такой критики. Философ не вникает в принципы и детали гегелевской системы, не видит ее завоеваний. Система в ее тотальности представляется ему маловажной, поскольку она не понимает экзистенции. Единичный в этическом и религиозном планах всегда остается за рамками системы. Кьеркегор пытается сдвинуть центр внимания философии с системно-спекулятивной точки зрения на внутренне неповторимое. «Отчего философия в наше время пошла обманным путем и слова не проронит об образе жизни самих писателей? Не потому ли, что они и сами себя не понимают? И даже первоклассные сочинения часто скрывают и лгут, и автор, не поняв себя самого, толкует о той или иной науке. Действительно, раскрыть себя — куда сложнее».

158 Великие ниспровергатели гегелевской системы

5.4. «Единичный» перед Богом

«Единичный», индивид — категория, с точки зрения которой следует рассмотреть время, историю, человечество. Альтернативу гегелевской системе Кьеркегор видит именно в личности. Единичный человек важнее рода (и гегелевского «человечества»), он оспаривает и ниспровергает систему. Он противостоит всем формам

имманентизма и пантеизма, где универсальное поглощает индивидуальное. Единичный (synolos) — оплот трансценденции, и он же — исток христианства.

«Единичный» и «вера», таким образом, коррелятивны. По мнению Кьеркегора, вера как «факт христианского бытия» образует центральный момент экзистенции. При этом очевидно, что философию и христианство нельзя примирить. Верующий, полагает Кьеркегор, не может философствовать, как если бы христианства не было. Прорастание вечного во времени стало возможно только со Христом. Абсолютность этого факта означает, что доказательства здесь неуместны: он из тех фактов, которые либо принимают, либо отвергают без обсуждений. Максимум того, что можно обосновывать, — это то, что здесь оснований не может быть.

Однако где нет доказательств, там возможно свидетельство. О христианской истине свидетельствует житие Того, Кто верит и действует, подтверждая Откровение Того, Кто «не прячется в безопасную нишу под предлогом нужды, чтобы потом получить поцелуй Иуды в награду». Следовать за Христом могут те, кто не ограничивает себя пределом («Остальное — не мое дело»), ведь Бог — это отрицание ограниченности и страха выйти за грань.

Лессинг говорил, что от исторического факта нельзя перейти к осознанию вечного. Кьеркегору претят спекулятивное понимание христианства и попытки удостоверить его с помощью философии. Не проверять, а верить. А чтобы верить, не обязательно иметь перед глазами Христа. Видеть человека — еще недостаточно для того, чтобы поверить, что именно этот человек — Бог. Только вера дает возможность увидеть в исторически конкретном вечное. А в перспективе вечности «любая эпоха современна».

Кьеркегор считает, что «истина субъективна». «Никто не заменит меня пред Богом», «Будь пред Богом один на один» — таков императив рыцаря веры, ответствующего за себя в условиях абсолютной изоляции. Впрочем, быть рыцарем непросто, страх толкает «быть, как все». Кажется, такая логика оправдана, и «масса обезьян создает впечатление могучей силы». Однако люди, предпочитающие «быть, как все», преступают против собственного величия и достоинства. «Обезьянья масса — владычица без владений! Бог отвернется от нее».

Кьеркегор и христианство 159

5.5. Принцип христианства

«Сначала определить свое отношение к Богу, и лишь затем — к другим». Такая последовательность продиктована фактом наличия бесконечной дистанции между Творцом и человеком. С помощью благодати качественная дистанция может быть сокращена, подлинная экзистенция раскрывается перед лицом Бога, когда слетают враз все маски, иллюзорное, фиктивное. «Чтобы поплыть, надо раздеться; так, желая достичь истины, следует внутренне освободиться: мысли, идеи, все, связанное с эгоизмом, отбросить, остаться нагим, когда это необходимо». Плуты и канальи, «профессора и пастыри» вместо того, чтобы служить вечности, угождают времени. «Осуществить полное равенство в мирской среде, сущность которой — различие, осуществить мирское равенство, творя различия, — как это возможно?.. Лишь религиозное может при помощи вечного довести до конца человеческое равенство: человечность; богоугодное, сущностное, немирское, подлинное, единственно возможное равенство — да будет в том его величие — религиозно, оно и есть истинная человечность... теперь, когда вследствие самосожжения, причиной и поводом которого стало трение мирского о мирское, мир охвачен пожаром, для нашего времени настоятельно необходимо то, что исчерпывающе выражает одно слово — вечность. Несчастье нашего времени именно в том, что оно стало наконец нетерпеливым "временем", которое не желает и слышать о вечности, более того, оно благонамеренно и притворно подражательно. В порыве бешенства временное жаждет превратить вечное во что-то совершенно лишнее. Но тому век не бывать, ибо чем более воображают, что можно обойтись без вечного, чем более настаивают на его бесполезности, тем более в нем нуждаются» (*«Hiin Enkelte», «Единичный»,* предисловие к *«Взгляду на мою деятельность как писателя»*).

К христианству, писал Кьеркегор, «меня привела личная потребность, но я понял, что именно в нем нуждается наш век... Христианство стало задачей всей моей жизни, с глубоким смирением понял я, что и самой длинной жизни не хватило бы, чтобы исполнить эту миссию». Таким образом, мы не слишком ошибемся, назвав экзистенциальную философию Кьеркегора подлинной теологией опыта, или, точнее, теологической биографией.

5.6. Возможность, страх и отчаяние

С духовной стороны человека характеризует его свойство быть единственным в своем роде. В животном мире преобладает родовое начало, а потому царствует необходимость, законы которой изучает

160 Великие ниспровергатели гегелевской системы

наука. В сфере становящегося, исторического, событийного экзистенция уже больше напоминает царство свободы. Человек выбирает свое бытие, а значит, его экзистенциальная реальность не столько необходимость, сколько возможность. Все одинаково возможно, реально достижимо все. Но здесь есть обратная сторона: ни на что нельзя претендовать в абсолютном смысле.

Экзистенция — это свобода и возможность, возможность также не выбирать, остаться парализованным перед угрозой небытия выбрать и погибнуть. Реальность поэтому дана как возможность и страх — чистое переживание возможного, — страх того, что может произойти нечто гораздо более ужасное, чем есть в реальности. Возможность отсылает к будущему: будущее во времени дано как возможность. Будущее и страх сопряжены друг с другом. В этом контексте понятно, почему Кьеркегор настаивает на том, что «он был и остается религиозным писателем». Страх неотделим от человеческой жизни: того, кто погряз в грехе, страшит возможное наказание, освободившегося от греха гложет страх нового падения. Он «разрушает все начинания, обнажая их иллюзорность. Ни одному инквизитору не изобрести таких мучений, как страх. Он поражает в момент наибольшей слабости, от него не скрыться ни в суете развлечений, ни в работе, ни днем, ни ночью». Страх порождает искус самоубийства,

но это — способ уйти, ничему не научившись. Лучше дать тревоге войти и довершить начатое дело, суть которого — в прояснении, что это «Бог гонит человека беспокойством, ибо хочет быть любимым».

Если страх характеризует отношения человека с миром, то отношение с самим собой характеризуется как отчаяние от непонимания своей сути. Отчаяние, по Кьеркегору, — это вина человека, внутренно не принимающего самого себя. Ненавидя экзистенцию, но любя себя, человек нередко пытается то стать творцом, «ужасным богом», то раствориться в удовольствиях. Но ни в первом, ни во втором найти себя он не может, отсюда и отчаяние, «смертельная болезнь», «вечное умирание без конца», неудающееся саморазрушение. Ни одно из земных страданий, ни даже смерть не могут сравниться с чудовищной силой отчаяния. Отчаявшийся болен смертью, умирание «Я» составляет суть его жизни. Каждый человек, уверен философ, близок к отчаянию. А тот, кто не замечает этого, возможно, ближе других к опасной черте. Это продолжается, пока мы не обратимся к себе, не пожелаем быть собой. Источник отчаяния — в неприкаянности, в «нежелании отдаться в руки Господа. Но, отрицая Бога, мы отрицаем себя, удаляемся от единственного родника, источника живой воды».

Если истина приходит от Бога, то не значит ли это, что христианин должен быть в «серьезном конфликте с этим миром», что последняя

Сёрен Кьеркегор: наука и сциентизм 161

степень отчаяния и тоски будет значить, что он созрел наконец для вечности? «Как прислушивается путешественник, исколесивший весь мир в поисках певца или певицы с самым чистым и совершенным голосом, так Господь прислушивается к нашим земным голосам. И стоит ему заслышать мольбу отчаявшегося до крайности человека, он говорит себе: вот нужный тон. "Вот он", — как если бы это было его открытие. Но Он и в самом деле знал это, ибо Он в каждом из нас, поскольку Бог помогает лишь так, как это может сделать свобода. Каково же изумление человека, благодарящего Бога за помощь... Полный признательности, он возносит молитву во славу Бога, прося его оставить все, как есть, так, как сделано Богом. Ибо он не верит себе, он верит только Богу».

5.7. Кьеркегор: наука и сциентизм

Поскольку установлена первостепенность Бога и веры, наука как форма жизни противопоставлена вере как неподлинная экзистенция подлинной. «Трактовать изобретение микроскопа как небольшое развлечение — куда ни шло, но приписывать ему серьезность было бы слишком... Если одним мановением жезла Творец привел все в движение, то что Ему стоит показать нелепость всех расчетов наблюдателей?» Лицемерно считать, по мнению Кьеркегора, что «науки ведут к Богу». Какая суетность — изображать Господа этаким феноменальным художником, творения которого не всем доступно понять! «Но религия утверждает, что никому, прямо-таки ни одному из нас не доступны помыслы Всевышнего. И самый мудрый пред ним должен смиренно склонить голову, как самый невежественный. В этом глубокая суть сократического незнания: отвергнуть со всей силой страсти любопытство всякого рода, чтобы смиренно предстать пред лицом Бога».

Натуралистически объяснять растения, звезды, камни, предположим, надо, но в этом же ключе браться за дух человеческий — «богохульство, изобретенное, чтобы ослабить религиозную и этическую страсть». Микроскоп, как и другие научные методы, не решает экзистенциальных проблем, ибо между человеком и Богом — пропасть бесконечная. Попытка ликвидировать Бога, заменив его толпой претенциозных натуралистов, делающих из своих «законов» религию, и ставя себя на его место, — не безумие ли это? Дух нерушим своей моральной определенностью, он не способен жить в ожидании последних известий из газет или журналов. Какие открытия сделала наука в области этики? И «меняется ли поведение людей, если они верят, что Солнце вращается вокруг неподвижной Земли?»

162 Великие ниспровергатели гегелевской системы

Даже когда естественные науки опровергают некоторые положения Писания (относительно возраста Вселенной, например), нечто остается совершенно неизменным, и это — этические требования. Но именно нерушимость моральных устоев мало устраивает тех, кто стремится «к языческим наслаждениям. И тогда они лицемерно изобретают так называемые научные доводы!»

Бог почему-то не позаботился о паровой машине и печатном искусстве — в Откровении об этом ничего нет. Скорее он «искушает людей, позволяя им городить то здесь, то там галиматью, чтобы в конце концов скандализировать девиз всех натуралистов и высокочтимой научной общественности — "Один за всех, и все за одного"!»

5.8. Кьеркегор и «научная теология»

Если дело обстоит именно так, то теология оказывается в трагикомической ситуации, ведь и она, желая быть научной, проигрывает партию. Если бы не серьезность ситуации, трудно было бы не посмеяться над страстным желанием теологии отдаться науке. Возмездием стали утрата искренности перед Богом и неверие в Священное Писание. «Господь наш освистан естественными науками!» — так оценил положение Лютер.

В «научной теологии» так же мало смысла, как в «систематической теологии» гегелевского типа. Ее создали из страха, а не силой веры. «Сами по себе заявления науки не имеют большого значения, — категоричен философ. — Светская культура делает теологов боязливыми: они только тем и озабочены, чтобы придать наукообразие своим доводам. Их страшит перспектива остаться один на один с черным человеком, как не раз случалось с "системой". То, в чем они действительно нуждаются, — это "vis comica" ("сила комического") и личное мужество. Следует понять комичность заявлений, будто правота научных основоположений означает подрыв религиозной точки зрения. Личное мужество, с другой стороны, необходимо, чтобы понять, что следует бояться Бога, а не людей».

Научный поиск бесконечен, и если ученого-натуралиста не беспокоит это обстоятельство, то это значит, что он

не мыслитель. Танталовы муки интеллектуализма могут прекратиться лишь для того, кто внял отчетливому призыву духа: «Hic Rhodus, hic salta» («Здесь Родос, здесь прыгай»). Даже когда мир будет объят пламенем, разлагаясь на элементы, дух останется при своем: «Ты должен верить». Эта смиренная мудрость духа, способная умерить суетность, так же аристократична, как и наблюдение в микроскоп, своей достоверностью.

Серен Кьеркегор и «научная теология» 163

Главное возражение, выдвигаемое Кьеркегором против естественных наук (в действительности против позитивистского сциентизма), состоит в следующем: «Возможно ли, чтобы человек, воспринимая себя как духовное существо, мог увлечься мечтой о естественных науках (эмпиричных по содержанию?» Естествоиспытатель — человек, наделенный талантом, чувством и изобретательностью, но при этом не постигающий самого себя. Если наука становится формой жизни, то это великолепный способ «воспевать мир, восхищаться открытиями и мастерством. Но при этом остается открытой проблема, как познать свою духовную суть».

164

пустая

165

ЧАСТЬ 5. ИТАЛЬЯНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ РИСОРДЖИМЕНТО

Свобода — это республика; республика — это плюрализм, т. е. федерация.
Карло Каттанео

*Использовать внешнюю силу для принуждения людей к религии и вере, даже если она **истинна,** есть логический абсурд и, кроме того, **нарушение** прав человека.*
Антонио Розмини

Между Жозефом Мари де Местром и мной есть существенная разница: из папы римского он делает инструмент насаждения дикости и варварства, а я пытаюсь сделать его инструментом свободы и культуры.
Винченцо Джоберти

166

Глава 6. Итальянская философия эпохи Рисорджименто

1. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ

Переход от эпохи революций к эпохе империи, происшедший в Европе на рубеже XVIII и XIX веков, породил не похожие одно на другое течения философской мысли. С одной стороны, либералы пытались противостоять авторитарной политике Наполеона, неся знамя Просвещения. С другой стороны, традиционалисты под влиянием романтизма, обвиняя «коррумпированный разум», встали на защиту «законной» абсолютной власти. Вторая линия представлена французским спиритуализмом, наиболее видные представители которого Виктор Кузен (1792—1867), Антуан-Луи-Клод Деспот де Траси (1754-1836), Пьер Жан Жорж Кабанис (1757-1808), Мари Франсуа Пьер Мен де Биран (1766—1824), Жозеф де Местр (1753—1821), Луи де Бональд (1754—1840), Робер де Ламенне (1782-1854) и др.

В Италии, хотя и в другом историческом и политическом контексте, идеологи реставрации сводили счеты с культурой Просвещения. Если такие мыслители, как Романьози, Каттанео и Феррари, продолжили традицию Просвещения, то Галлуппи, Розмини и Джоберти, не принимая просветительского сенсуализма, предлагали вернуться к традиции спиритуализма и философской метафизике.

Сразу же отметим, что деятельность Романьози, Каттанео и Феррари, а также Розмини, и особенно Джоберти, тесно переплетена с социальными и политическими событиями Рисорджименто. Нельзя не упомянуть имена крупных представителей этой эпохи: Джузеппе Мацини (1805—1872), Винченцо Куоко (1770—1823), Мелькиорре Джойя (1767—1829) и отца Франческо Соаве (1743—1806). Соаве, профессор Пармского университета, имел огромный успех благодаря своим работам по схоластической философии. Он использовал концепцию Локка (ее акцент на внутреннюю рефлексию), чтобы смягчить резкость сенсуализма Кондильяка. Винченцо Куоко,

Романьози 167

критикуя универсально-абстрактный характер революционной идеологии, поставил вопрос о совместимости особой, исторически обусловленной ментальности и типа революции.

Франческо Марио Пагано (1748—1799) составил проект конституции для Партенопейской республики, пытавшейся реализовать просветительские идеалы в малоподходящей для этого исторической ситуации. В. Куоко по этому поводу писал Винченцо Руссо (казненному в 1799 г. вместе с М. Пагано): «Конституции — как одежды: надобно каждому иметь собственную, ведь платье, отданное другому, вряд ли ему подойдет... Хороша ли для всех французская конституция 1795 года? Скорее всего, она не подойдет никому».

2. «ГРАЖДАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»: ДЖАН ДОМЕНИКО РОМАНЬОЗИ

Романьози (1761—1835) учился в Пьяченце, затем преподавал право в университетах Пармы и Павии. После поражения Наполеона он попал под преследования австрийцев и, втянутый в дело Пеллико — Маронкелли, был брошен в тюрьму. Несмотря на нужду, он много и плодотворно работал, оставив после себя такие сочинения, как *«Что такое здоровый ум?»* (1827), *«Основные точки зрения на искусство логики»* (1832), *«Происхождение уголовного права»* (1791), *«Введение в общее публичное право»* (1805), *«Об особенностях и факторах внедрения цивилизации»* (1832).

Мораль, право и политика, по мнению Романьози, не могут существовать без прочного фундамента в виде обоснованных законов человеческой природы, подобно тому как биология и механика опираются на законы физики. Чтобы найти такие законы, мы должны наконец прекратить быть «визионерами» и покончить с философскими химерами. «Больше пользы от брошюры, объясняющей, как возникают верования, как действует аналогия, рождается сострадание, чем от всех трактатов о категоремах Аристотеля и всей критической философии Канта и теорий других модных ныне философов», — писал он.

Нужен эмпирический метод, и, чтобы не потеряться в хаосе ощущений, следует двигаться от понимания

тотальности к анализу особых частей целого. Познание не пассивно: активность субъекта разрабатывает и координирует чувственные данные, делая «чувства логичными». Чувства суть инструменты познания. «Здоровый ум — это способность понимать, квалифицировать и подтверждать наши
168

Карло Каттанео (1801—1869)



Каттанео 169

идеи так, что, будучи приспособленными к нашему пониманию, они бы давали возможность действовать с опережением, как бо̲льшая часть умелых людей и делает».

Цель «гражданской философии» — изучить «фактического человека», т. е. человека социального в контексте «интеллектуальной культуры народа». Не абстрактные духовные способности, не возвышенные платонические видения, не перипатетические штудии, не трансцендентальный туман, а точный анализ истории в полноте ее культурных продуктов. Зная продукты, мы узнаем производителя. Именно в изучении человека и его дел состоит суть цивилизации как процесса. Культура — это способ бытия, в котором реализуются высокие или удовлетворительные условия сосуществования людей. «Законы факта» описывают достигнутый уровень цивилизации, «законы долга» указывают на способ продвижения в этом направлении. Право Романьози понимает как набор технических норм для достижения совершенно конкретных целей: «пользы», «интереса» и «самоуважения». Разум сконструирован так, что в конечном счете личный интерес совпадает с социальным. «Поэтому состояние подлинной и естественной независимости — как с фактической, так и с правовой точки зрения, — человеческого рода подтверждается только в таком обществе, где присутствует моральный порядок». Что касается уголовного права, то философ отстаивает природное право человека на жизнь и счастье. Эти права следует защищать всеми доступными средствами, если необходимо, то и силой. Страдание, рабство, неправедная обида, смерть — этому человек должен сопротивляться в силу своей человеческой природы и для сохранения общества.

3. КАРЛО КАТТАНЕО: ФИЛОСОФИЯ КАК НАУКА «АССОЦИИРОВАННЫХ УМОВ» И ПОЛИТИКА ФЕДЕРАЛИЗМА

3.1. Карло Каттанео: философия как «милиция»

Из школы Романьози вышел и Карло Каттанео (1801—1869). Он закончил юридический факультет университета Павии в 1824 г. После нескольких лет преподавания в Милане он решил посвятить себя публицистике. После миланских волнений 1848 г., выразив свое несогласие с присоединением Ломбардии к Пьемонте, Каттанео эмигрировал в Швейцарию. В лицее Лугано он преподавал философию. Из его сочинений назовем такие: *«Рассуждения о начале*

философии» (1844), *«Настоящее положение в Ирландии»* (1844), *«Введение в природные и гражданские новости Ломбардии»* (1844), *«Возрождение Милана»* (1848), *«Психология ассоциированных умов»* (1859— 1866).

Философия, по мнению Каттанео, есть род «милиции», т. е. военного искусства. Она должна быть восприимчивой к проблемам века, чтобы «изменить лицо земли». Отсюда и презрение философа к идеалистам. «Какую ценность, я спрашиваю, могут иметь сегодня врожденные идеи и предустановленная гармония, точно как и физические гипотезы вихрей или боязни пустоты?» Метафизика «чистых априорных идей», лишенная контакта с опытом, — фантазийная гипотеза. Защищая Романьози от критики Розмини, Каттанео писал: «Мы, в силу экономии, статистики (или чего похуже), стали слегка деревянными, по-медвежьи стоим за прогресс и абсолютно не хотим никакого возврата к прошлому. Даже если речь идет о простофиле, который в гневе хочет доказать, что святой Фома — учитель Канта. Мы великодушно прощаем невинные амбиции того, кто надеется продать как философскую реставрацию то, что на самом деле — старая элейская похлебка».

«Простофиля» — это Розмини, «дьявол, по своей вине упавший на землю». Он упал, ибо его философия бесполезна, метафизична и оторвана от наук. Науки едины, а метафизика разделена: есть только метафизические секты. Поэтому необходимо отказаться от «науки об абсолюте», чтобы вернуться в мирские пределы. «Чтобы вырваться из замкнутого сектантства и завоевать общественное доверие, философия скромно и терпеливо должна занять свое место среди наук».

3.2. Философия как «наука ассоциированных умов»

«Чтобы найти в философии ту плодотворность, которой отличаются все науки, не нужно витать в воображаемых пространствах, достаточно, чтобы философия разделила судьбу самых удачных наук». С одной стороны, философия позитивистски представляется как общая связь всех наук, с другой — ее задача видится историческим и экспериментальным изучением развития человеческой мысли. Не в философских спекуляциях, а в истории языков, религий, искусств философская наука найдет суть человеческого духа Именно в истории, лингвистике и экономике Каттанео проявил себя как исследователь. Поведение отдельно взятого человека непонятно — в этом причина, почему следует изучать не «изолированный ум», а «ум ассоциированный».

«Бо̲льшая часть наших идей проистекает не из индивидуального интеллекта, а из чувств и умов людей, объединенных общей

традицией, общими навыками и общими ошибками». Грандиозная идея федерализма Каттанео была основана именно на истории отдельных народов. Каттанео, писал Н. Боббио, был просветителем, родившимся в век историцизма, — в каком-то смысле наивным просветителем, в силу безусловной веры в цивилизующую силу разума, изгоняющего мрак невежества и предрассудков и разрушающего примитивного человека-варвара Это оптимистическая концепция человека и истории, открытая научным и техническим новациям. Каттанео был убежден, что гражданский и технический прогресс не могут не быть синхронизированы, что свобода должна быть связана с реформированием социальных институтов. Если он и был позитивистом, то в том смысле, что пошел дальше трансцендентального идеализма и онтологического спиритуализма

3.3. Теория и политика федерализма

«Упражнением разума» называет свободу Каттанео, сторонник реформ. От цепей варварства и невежества социальный человек освобождается не сразу. Викианский тезис об исторических циклах и возвращениях представляется философу отвечающим неопределенности прогресса. «Свободные умы — в вечном движении и могут быть согласны только в стремлении к истине». Защитник «свободной собственности», он против государственного протекционизма. Вопреки Сен-Симону и Прудону, Каттанео полагает, что в частной собственности залог здоровой экономики и общественного благополучия. Коммунизм, по его мнению, уничтожает богатство и свободу, но не в состоянии покончить с бедностью. Как либерал, он выступает за гражданский брак, призывает к религиозной терпимости и показывает преимущества республики перед монархией.

«Неисправимым федералистом» называет себя Каттанео. Если для некоторых неогвельфов федерализм был средством достижения независимости, для него федерализм («единственная форма единства, соответствующая свободе, природной спонтанности») был целью. «Федерализм есть теория свободы» людей, связанных языком, братством, интересами, особенно дружбой, где нет места «удушающим цепям».

«Свобода — это республика, республика — это плюрализм (многогласье), т. е. федерация». Унитарное государство не может быть ни авторитарным, ни деспотическим. Множество политических центров, единство

артикулированное, но небезразличное — единство в многообразии — это реальная гарантия свободы и продвижения общества к цивилизации. «Власть должна быть ограничена, но ее может ограничить не только власть». По поводу необходимости федерализма Каттанео пишет: «Какими бы общими ни были мысли
172

Джузеппе Феррари (1811-1876)



Феррари 173

и чувства в рамках одного языка и близких сообществ, парижский парламент никогда не удовлетворит во всем Женеву; законы, обсужденные в Неаполе, никогда не будут реализованы в застойной Сицилии; большинство пьемонтцев вряд ли обязаны день и ночь думать о переменах на Сардинии или способы заставить уважать свои предписания в Венеции или Милане... В такой стране, как Италия, по-разному воспитанным народам можно дать одного монарха, одного президента или иного представителя внешнеполитических интересов; но все же нельзя не уважать институты каждого народа, даже в его тщеславии».

4. ДЖУЗЕППЕ ФЕРРАРИ И «ФИЛОСОФИЯ РЕВОЛЮЦИИ»

Другой ученик Романьози, Джузеппе Феррари (1811—1876), закончил юридический факультет университета Павии в 1832 г. Позже он занялся изданием полного собрания сочинений Вико. С 1848 г., переехав во Францию, преподавал в университете Страсбурга. Через одиннадцать лет Феррари вернулся в Италию, преподавал философию в Милане, Турине и Риме. Из его сочинений наиболее известны такие, как: *«Разум Дж. Вико»* (1835—1837), *«Революция и реформы в Италии»* (1848, на фр. яз.), *«Философия революции»* (1851).

То, что не завершила французская революция 1848 г., может и должна доделать, по Феррари, позитивистская философия. Необходимо противостоять спиритуалистическому традиционализму, презирающему завоевания Локка, называющему «развращением народа лихорадочные» идеи Руссо и Вольтера и вопрошающему, «не была ли революция чем-то вроде несчастного случая». Против такого рода позиции Феррари берет на вооружение скептическое сомнение Юма, считая важным основываться только на фактах и не попадаться в «ловушку логики и онтологии» (под логикой он понимает абстрактный спекулятивный разум). Бесполезно искать «феномены по ту сторону феноменов», ибо факты самодостаточны.

Великую эпоху, начатую Просвещением и закрепленную позитивизмом, Феррари называет «эпохой революции» — не религии, не метафизики, а эпохой науки. Просвещение и Революция покончили с религией и привилегиями. Революция добилась свободы вероисповедания, но не освободила от гнета церкви. «Решительный момент эмансипации состоит в позитивном отрицании существования Бога». Революция хотела свободы для бедных и богатых, но очевидно, что, как более сильный, богатый угнетает

бедного. Поэтому правильно требование социализма бросить все силы на экономические преобразования, чтобы создать другую систему распределения. Революция вырвала власть из рук дворянства и вместо того, чтобы передать ее народу, наделила ею другой привилегированный класс — буржуазию. Революция должна пройти до конца свой путь, когда победит, наконец, философия, призванная воплотить человечность.

«Италия хочет очнуться от векового сна, — писал Феррари в очерке *"Революция и реформы в Италии"* (1848). — У нее есть два пути: путь реформ и путь революции. Первый ведет к административным улучшениям и материальному благосостоянию. Второй — к свободе и конституции... Реформы укрепляют абсолютизм, оставляя на произвол судьбы наш полуостров; революция сбрасывает авторитарное иго, чтобы доверить страну итальянскому гению».

5. ПАСКУАЛЕ ГАЛЛУППИ И «ФИЛОСОФИЯ ОПЫТА»

5.1. Реальность Я и существование внешнего мира

Паскуале Галлуппи (1770—1846) сделал немало для того, чтобы познакомить итальянцев с европейской философией. Он изучал философию и математику в университете Неаполя, и поначалу его любимыми авторами были Декарт, Лейбниц, Вольф. Сочинения Кондильяка, писал Галлуппи в *«Автобиографии»,* «изменили направление моих философских штудий. Я понял, что, прежде чем говорить о человеке, Боге и Вселенной, следует проверить законность наших суждений и дать философии прочное основание, необходимо поэтому добраться до истоков нашего познания».

После публикации работ *«Об анализе и синтезе»* (1807), *«Философский очерк по критике познания»* (шесть томов, 1819—1832) Галлуппи возглавил кафедру «интеллектуальной философии» университета Неаполя. Результатом преподавания стали *«Лекции по логике и метафизике»* (1832—1836), а также *«Письма о событиях в философии от Картезия до Канта»* (1827). Эти письма философ посылал своему другу канонику Фаццари, осведомляя его о том, что происходило в мире новейшей философии.

Заботой о спасении традиционных ценностей религии и метафизики объясняется отказ Галлуппи от кантианского априорного метода. Из анализа внутреннего опыта выводит он первую реальность — данность Я: «Вернемся в лоно нашей мысли; действие Я,

воспринимающего меня самого, — внутри меня. Я и его модусы не отделены от познавательного акта. Сознание воспринимает их непосредственно: между ощущением и воспринятыми объектами нет никакого интервала. Это сознание (восприятие), следовательно, есть приближение, понимание: это интуитивное постижение воспринятой вещи. У нас есть, следовательно, идеи, непосредственно связанные с объектами. Они суть не представления и не образы, а интуиции. Эти идеи истинны не потому, что согласуются с объектами, а потому, что они непосредственно воспринимают суть предметов». Я существую — истина непосредственно очевидная, хотя и примитивная. Сознание есть «ощущение меня самого как реально существующего и мыслящего».

Если психологический анализ обнаруживает реальность Я, он же доказывает и реальность внешнего мира. «Ощущение по своей природе связано с воспринимаемым предметом. Это ощущение чего-то, а не просто ощущение. Однако не следует смешивать чувство ощущения с ощущением и ощущение с объектом ощущения. Чувство ощущения — это восприятие чувств, а предмет этого чувства ощущения есть само ощущение. Я называю сознанием восприятия ощущений. Объект познания в виде ощущения должен быть отличен от него самого. В противном случае он не являлся бы объектом, что было бы ошибочно. Значит, если всякое ощущение необходимо соотносить с объектом, если все объекты не могут быть отличными от меня, от модификаций и всего того, что вне меня; если Я со всеми своими модификациями — следовательно, и ощущениями — есть объект действия, называемого сознанием, а чувство того, что происходит в нас, не что иное, как внешний по отношению ко мне объект, то, следовательно, всякое ощущение и восприятие есть восприятие внешнего существования».

«К свидетельствам нашего сознания, — утверждает Галлуппи, — следует относиться как к безошибочным... в нашем духе есть сила не хотеть некоторых вещей, которых хотят другие, и хотеть того, чего не хотят другие. В этой силе и состоит наша свобода от природной необходимости». Именно наше сознание удостоверяет наличие добра и зла, а значит, и природного морального закона. «Поскольку наша природа есть действие Божественной воли, то мы таковы, каковы есть, ибо такими нас сделал Бог. Он хотел, чтобы наш разум обладал долженствованием, и свои Божественные предписания Он дал посредством нашего разума. Этот закон написан в наших сердцах».

Изощренная аргументация и тончайший анализ проблем реальности Я, существования внешнего мира, существования Бога и морального закона ставят Галлуппи в один ряд с известными феноменологами, такими, как, например, Гуссерль.

178

Антонио Розмини (1797—1855)



Розмини: жизнь и сочинения 177

6. АНТОНИО РОЗМИНИ И ФИЛОСОФИЯ ИДЕАЛЬНОГО БЫТИЯ

6.1. Жизнь и сочинения

Антонио Розмини-Сербати родился в Роверето (Трентино) в 1797 г. В университете Падуи он изучал медицину, сельское хозяйство и литературу. Начавшаяся карьера священника была внезапно прервана: Розмини заинтересовалась полиция. В 1826 г. он переехал в Милан, где подружился с Мандзони. По настоянию Джоберти началась дипломатическая карьера Розмини при папе Пие IX, которого он попытался склонить к войне против Австрии. Он намеревался поехать к священному престолу для разработки основ конфедерации итальянских государств во главе с папой. Папа оценил способности молодого философа. Однако события в Пьемонте опередили его намерения, и новый министр заключил военный союз. Розмини снял с себя полномочия дипломата.

15 ноября 1848 г. первый понтификальный министр Пеллегрино Росси (слишком либеральный для консерваторов и слишком консервативный для либералов) был убит на лестнице Дворца канцелярии. На место первого министра вместо него прочили Розмини, который, однако, отказался от высокой чести быть членом «антиконституционного кабинета, назначенного несвободным папой».

Бежавшего в Гаэту папу Розмини сопровождал по просьбе святейшего. Философ уговаривал его вернуться на родину, чтобы без иностранного вмешательства, обратившись к разуму народа, установить конституционный порядок. Однако в Гаэте власть была в руках кардинала Антонелли, который готовил вторжение иностранных войск. «Дерзость Розмини, осуждавшего вредные как для святого престола, так и для Италии директивы, не могла не навлечь гнев курии. В июле 1849 г. он, преследуемый бурбонской полицией, ненужный более папе, уехал в Отрезу» (Д. Морандо). По дороге Розмини узнал, что его книги *«Конституция в соответствии с социальной справедливостью»* и *«Пять бичей церкви»* внесены в список запрещенных. Осаждаемый иезуитами, философ, несмотря на поддержку друзей, спустя шесть лет умер в Отрезе в июле 1855 г.

Среди множества публикаций Розмини назовем такие: *«Новый опыт о происхождении идей»* (1830),

«Принципы моральной науки» (1831), *«Антропология»* (1838), *«Трактат о моральной науке»* (1839), *«Философия политики»* (1839), *«Философия права»* (1841—1845), *«Теодицея»* (1845), *«Психология»* (1850). Его *«Теософия», «Сверхъестественная антропология»* и книга об Аристотеле вышли уже после

178 Итальянская философия эпохи Рисорджименто

смерти автора Человек необычайно искренней веры, Розмини основал в 1828 г. новую конгрегацию — Общество благодати (Sacro Monte Calvario), а также женский институт розминианок. Сестры воспитывали детей в яслях, начальных классах и заботились о сиротах. Со временем полемика томистов с розминианцами потеряла смысл, и с книги *«Пять бичей церкви»* сняли запрет.

6.2. Критика эмпиристского сенсуализма и кантианского априоризма

Наиболее ошибочными и вредными для религиозной традиции Розмини полагает идеи эмпиризма и кантианского априоризма. Шотландской школе эмпиризма и французскому сенсуализму, по мнению итальянского философа, не достает полноты; дефект — в невозможности объяснить феномены духовного происхождения. Напротив, доктрины Платона, Аристотеля, Лейбница и Канта по-разному, но верно объясняют интеллектуальную активность. Однако их «дефект в чрезмерности». В объяснении духовных фактов не следует делать допущений больше, чем требуется. Следует стремиться к простоте и независимости от чуждых предпосылок.

Заслуга Канта, по Розмини, в обнаружении «врожденных форм познания», материю которого составляет чувственный опыт. И все же семнадцати форм, введенных Кантом для объяснения познания, многовато. Их слишком много, ибо «формальная сторона разума намного проще». По существу, говорит Розмини, если мы извлечем все формально-априорное, к которому не примешано ничего материального, то легко убедимся, что формальное в разуме — это идея бытия.

6.3. Идея бытия

Познавая, мы не просто нечто воспринимаем. Принимая то, что предлагают ощущения, мы сначала допускаем, что вещи существуют. И само признание бытия — т. е. любого содержания, предложенного чувствами, — не есть ощущение. Скорее это интеллектуальная перцепция. Нельзя знать чего-то, чему мы не приписываем бытие. Именно идея бытия воплощается в чувственных данных, она дает возможность судить о чем-то как о существующем. Следовательно, любой познавательный акт обосновывает идея бытия.

«Мыслить бытие вообще значит не что иное, как мыслить качество, общее всем вещам, не замечая специфического... Разум характерен для человека, чувствовать дано всем животным, но бытие дано

Розмини: идея бытия 179

всему сущему; я полагаю бытие не зависимым от всего прочего». Значит, идея бытия — это идея неопределенного существования, в которой все качества приглушены, за исключением одного — бытия. Все наши идеи завоеваны, кроме идеи бытия — формального основания разума: она априорна. Только она исходит от разума, остальное — из чувств.

Уточнив, что идея бытия есть постоянная форма познания, Розмини выясняет, каков ее источник. Методом исключения он выявляет, что она не может не быть врожденной. Как необходимо всеобщая, эта идея не может проистекать из: 1) ощущений, которые имеют дело только с частным; 2) идеи Я, которая также идея частного бытия; 3) абстракций, или рефлексий, призванных анализировать и различать частные аспекты уже существующих идей; 4) конечного духа по причине, что конечный субъект не может породить бесконечный универсальный дух; 5) восприятия Бога, что превратило бы Творца в слугу человека.

Получается, что идея бытия (идеальное бытие) есть форма ума и «свет разума». Всякое познание есть синтез двух элементов — формы (безусловной формы) и материи (чувственного опыта, условного. Вслед за Августином и Бонавентурой Розмини утверждает, что благодаря вечному предопределению идея бытия как основание знания врождена всем. Свет разума как способность уловить бытие соприродна человеку. Своими усилиями он умеет в процессе исследования применить опытный материал к пониманию сути бытия.

Как источник света не есть сам свет, как учитель не есть теория, которую он преподает, так и Бог не есть идеальное бытие. Бог — преимущественным образом реальное бытие, его человеческая форма — ментально идеальное бытие. И оно также Божественно, ибо необходимо **и** всеобще, ведь источник все тот же.

6.4. «Фундаментальное телесное чувство» и «реальность внешнего мира»

У каждого суждения есть материя и форма Материя — это субъект суждения, а форма — предикат. Если мы говорим: «Вино — красное», — то мы приписываем определенным образом бытие («красное») некоторому субъекту («вину»). Так и с другими суждениями, где мы находим идею бытия во всех ее возможных вариациях. Основными принципами познания Розмини называет чистые идеи тождества, возможности, необходимости, неизменности, абсолютности — все они производны от идеи бытия.

Эти идеи образуют принципы: 1) принцип познания, по которому «предмет мысли есть бытие»; 2) принцип непротиворечия, по

180 Итальянская философия эпохи Рисорджименто

которому «все, что есть, не может не быть»; 3) принцип субстанции, по которому «нельзя мыслить акциденцию без субстанции»; 4) принцип каузальности, согласно которому «нельзя мыслить новое бытие без причины». Эти принципы нельзя опровергнуть, избежав противоречий. Именно в этом ошибка Юма. Ошибался и Беркли, отрицая существование телесной субстанции во внешнем мире.

Доказательство существования внешнего мира ведет к двум важным выводам: 1) о смешанных идеях; 2) о чувстве телесного. Кроме идеи бытия есть смешанные идеи тела, времени, движения и пространства — т. е. идея внешней реальности, которую невозможно получить без чувственного опыта. Стало быть, фундаментальное чувство — это чувство тела, наше телесное самоощущение. Все прочие ощущения суть субъективные модификации этого телесного чувства.

«Я говорю с собой в полнейшей темноте, оставаясь совершенно неподвижным долгое время, пытаясь отследить путь моей фантазии, и нахожу себя, наконец, в положении, когда мне кажется, что нет ничего, кроме того, что в границах моего тела — рук, ног и других частей... остается витальное чувство всего моего тела». Так Розмини приходит к идее существования внешнего мира. «Сознание говорит: 1) мы изменчивы, 2) это изменение есть действие в нас, но оно не сделано нами... Это и есть понятие субстанции, которое и делает предметом внешний мир, опосредованный и обдумываемый».

6.5. Личность, свобода и собственность

В посмертно изданной *«Теософии»* мы находим разделение бытия на три формы — реальную, идеальную и моральную. Розмини полагает, что реальное бытие составляет предмет метафизических наук: теософия изучает бесконечное бытие Бога, психология изучает конечное бытие человека, а физика изучает природу. Идеальное бытие — предмет идеологии. Моральное бытие составляет объект деонтологических наук, т. е. морали, права и политики.

В *«Философии права»* (1841—1845) Розмини определяет право как способность делать то, что нравится. Стало быть, право, как основывающееся на моральном законе, предполагает личность, отвечающую за свои действия. Это возможно, если личность, понимая, желает действовать, т. е. если человек действительно личность. В понятии личности — опора этической и политической концепции Розмини. Право основывается на долге, а не наоборот. Право приведено к морали, постольку поскольку оно обязывает человека быть свободным в отношениях к другим.

Розмини: личность; государство и церковь 181

Помимо права и свободы человеку свойственна по природе собственность. «Собственность образует сферу вокруг личности как вокруг центра. В эту сферу никто не может войти и ничего не может похитить без того, чтобы не вызвать у человека страдание. Но причиненное личности страдание, взятое само по себе, моральный закон отвергает как зло». Именем человека Розмини защищает и религиозную свободу. «Принуждать силой к религии, даже истинной, — это логический абсурд и, кроме того, нарушение прав человека».

6.6. Государство, церковь и принцип моральности

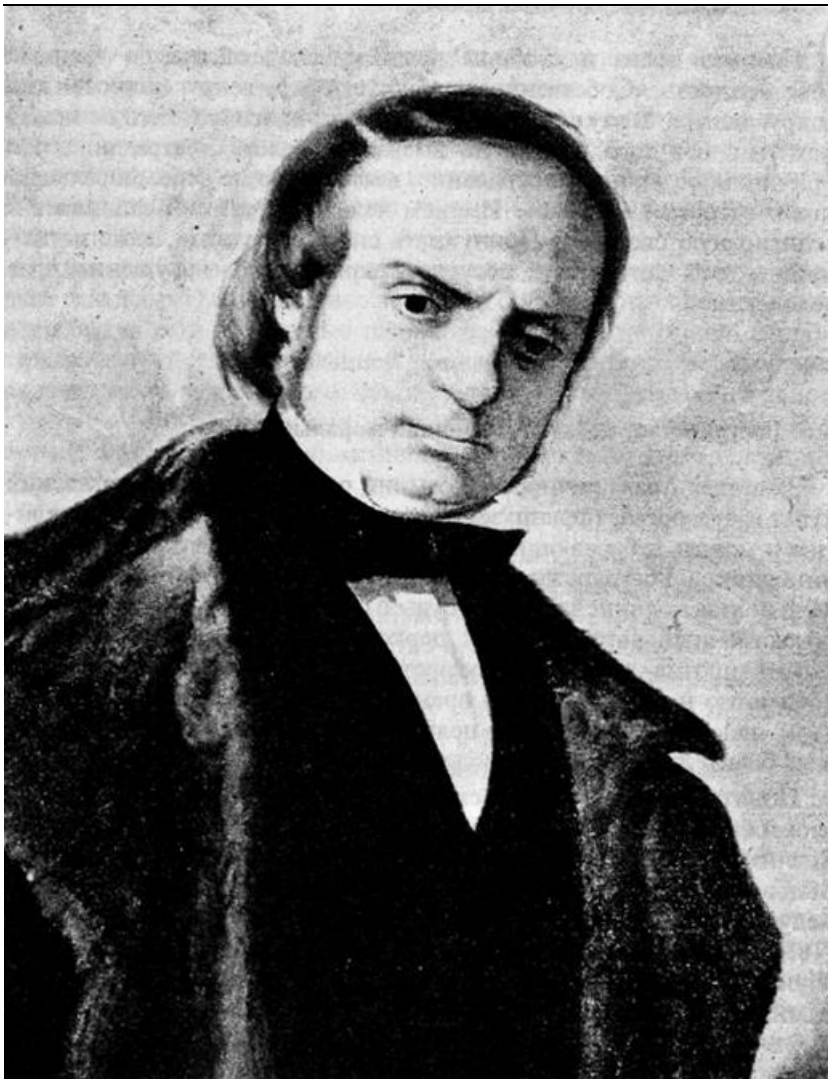
Защищая права личности, Розмини резко критикует гегелевский культ государства, «французских доктринеров», разрушающих религию и мораль и бросающих народы на произвол правительственных чиновников. Государство может быть полезным только при условии, если польза подчинена благу, а судьей блага может быть только такой божественный авторитет, как церковь. Церковь — единственный гарант против тирании государства. «Теократическое общество» абсолютно необходимо, в то время как «гражданское общество» во всем «искусственно, ибо его цель — изобретательность и искусство, а не благо, дарованное природой».

Понятно, что теократическое общество (церковь) необходимо, чтобы спасти личность от злоупотреблений со стороны государства. Значит, политическое обновление не обходится без религиозного обновления. С другой стороны, церковь должна освободиться от недугов, на которые Розмини указывает в работе *«Пять бичей церкви»* (1831): 1) обособление клира от христианского народа; 2) недостаточная образованность клира; 3) отсутствие единства между епископами; 4) смешение светской власти с церковной; 5) отсутствие публичного отчета о расходовании средств.

Моральный закон, по Розмини, не есть законополагающий авторитет разума, он вполне объективен. Долженствование находит свой критерий в объективном бытии. Мораль состоит в уважении к иерархии, установленной Богом: одни существа выступают как цель, другие — как средства. Императив Розмини таков: «Пожелай и возлюби бытие, каким бы ты его ни познал, в том порядке, в каком оно предстает твоему пониманию». «Если бы я полюбил вещи больше, чем людей, то возненавидел бы бытие... отдал вещам ту часть бытия, которой они лишены, поставив их над людьми». Как и схоласты, Розмини мог бы сказать: «Ens et bonum convertuntur» («Бытие и благо обратимы») — благо не что иное, как бытие.

182

Винченцо Джоберти (1801—1852)



Джоберти: жизнь и сочинения 183

7. ВИНЧЕНЦО ДЖОБЕРТИ И ФИЛОСОФИЯ «РЕАЛЬНОГО БЫТИЯ»

7.1. Жизнь и сочинения

Винченцо Джоберти родился в Турине в 1801 г. Он рано потерял отца; будущий ученый много и охотно учился. В 1822 г. закончил теологический факультет, через три года стал священником, еще через три — придворным капелланом. Круг его чтения — Платон, Августин, отцы церкви, Вико, Ламенне, Кузен, де Местр. Идея христианской республики Пеллико не оставила равнодушным Джоберти. За республиканские взгляды и патриотическую деятельность он был арестован и выслан из Италии. После нескольких месяцев жизни в Париже в 1834 г. Джоберти переехал в Брюссель, где преподавал философию до 1845 г. Здесь он написал бо̲льшую часть своих работ: *«Теория сверхъестественного»* (1838), *«Введение в изучение философии»* (1839—1840), *«Рассуждения о философской доктрине Виктора Кузена»* (1840), *«Письма о философских и политических взглядах Ламенне»* (1841), *«Философские ошибки Антонио Розмини»* (1841—1843). Книга *«О моральном и гражданском превосходстве итальянцев»* (1842) лучше всего характеризует полемический климат эпохи рисорджименто. Сочинением *«Современный иезуит»* (1846— 1847) Джоберти вступил в полемику с иезуитами, католиками и высшими церковными иерархами. Через год появилась его *«Апология современного иезуита».*

События 1848 г. заставили философа вернуться на родину. Став депутатом, министром, а затем и президентом совета, Джоберти не отказался от своих неогвельфских убеждений, утопических в свете происходивших тогда событий. Разочарованный, он снова уехал в Париж, где и умер 26 октября 1852 г. За год до смерти вышла его книга *«Гражданское обновление Италии»* (1851). *«Философия откровения»* и *«Протология»* («Первая наука») были опубликованы после смерти в 1857 г.

7.2. Против психологизма в современной философии

Психологизм, полагает Джоберти, заполонил всю современную философию. Субъективистский декаданс

философии начался с Декарта, а завершил дело Кант. Это отразилось даже на гегелевской системе, которая только по видимости объективизм, а по сути — замаскированный психологизм, которому не смог оказать сопротивление даже Розмини. Если начинать с человека и автономии его разума, то «анархия идей, абсолютная свобода устанавливать

184 Итальянская философия эпохи Рисорджименто

философский, религиозный и гражданский порядок» неизбежны. А поскольку субъект — основа слишком ненадежная, чтобы выдержать всю конструкцию, то упразднение критерия абсолютной истины и морали неизбежно.

В работе «Философские *ошибки Антонио Розмини»* Джоберти упрекает соотечественника в скептицизме. Отталкиваясь от идеи формы человеческого разума, Розмини не может перейти от возможного бытия к реальному. Абсурдна претензия подняться к Богу, если Творец понят как «одно из наших понятий». Не принимая психологизма, Джоберти встает на путь платонизма, т. е. теории, признающей объективную реальность идей. Бытие не есть идея, сконструированная разумом. Идея как Бытие (т. е. Бог) присутствует в разуме как основание и гарантия объективности знания. Не человеческое знание, найденное в «свободном поиске Бога», а наоборот, Бог, т. е. реальное и абсолютное Бытие, придает ценность нашим знаниям. В этом суть онтологизма Джоберти.

7.3. «Идеальная формула»

Мальбранш говорил, что все вещи мы постигаем в Боге. Очевидность Бога, данная нам в разуме, продолжает эту мысль Джоберти, принадлежит к объективной, а не субъективной реальности. «Эта очевидность не исходит от ума, а в него входит, проникая насквозь... человек ее принимает, а не производит, в ней участвует, но не как автор». В соответствии с французским традиционализмом, Джоберти считает «философию первой дочерью религии». Философия есть рефлексия изначального Откровения Бога. В ее компетенцию входит рациональная обработка религиозных верований.

Отсюда вытекает «идеальная формула», выражающая Идею предельно ясно, точно и просто, посредством суждения. 1. «Высшее Существо есть необходимое». Бог сам открывает собственную реальность нашему мышлению. Это суждение есть простое повторение интуитивного суждения, ему предшествующего как основание. 2. Из Откровения Бога как объективно изначальной реальности вытекает, что Он есть действующая причина всего существующего. Существующее несамодостаточно и нуждается в Высшем Существе в качестве своей причины, значит, «Сущее творит существующее». Сущее творит субстанции и вторые причины, сохраняя во времени имманентность каузального действия, что и есть процесс вечного творения.

Однако человек не просто наблюдатель: в моральной сфере он еще и творец, возвращающийся к Высшему Сущему. Третья часть «идеальной формулы», стало быть, такова: «существующее возвращается к Сущему». «Философия, природа, универсальный порядок

Джоберти: «идеальная формула» 18S

знаний и существований — все это исходит от Бога и к Нему же возвращается». Такова формула онтологизма, в противовес «болоту субъективизма» и пантеизму, спасающая свободу и автономию личности.

Идеальная формула выражает два экзистенциальных структурных цикла реальности: цикл порождения Богом существующего (онтология) и цикл обратного движения тварного к Творцу (этика). Первая — основание, вторая — завершение конструкции. Философия изучает рациональные элементы Сущего, теология занята истинами Откровения. И математика, и логика, и мораль так или иначе имеют дело с понятием творения, его материальным наполнением. Если физика изучает природу извне, то психология, космология, эстетика и политика видят ее изнутри.

Что касается политики, то именно здесь вред, нанесенный психологизмом и субъективизмом, полагает Джоберти, особенно невыносим. Не порядок, а невообразимый хаос и безграничный произвол распространили вокруг деятели так называемых «свободных правительств».

7.4. «Моральное и гражданское превосходство итальянцев»

Черта, делающая философию Джоберти необычайно живой и пылкой, — это стремление дать политике философское основание (Р. Мондольфо). Свою политическую программу (с опорой на движение неогвельфов) итальянский философ изложил в сочинении *«О моральном и гражданском превосходстве итальянцев»:* «Лишь идея может объединить души государственных мужей и философов. Без идеи можно только разрушать, а не строить, искушать, а не убеждать». Религия, уверен он, создает мораль и цивилизует человеческий род.

Единственная религия, сохранившая нетронутым Божественное Откровение, — это христианство. Единственный хранитель и преданный толкователь его — католическая церковь с папой римским во главе. «Италия сотворила Европу», но Европа (усилиями Лютера и Картезия) все дальше и дальше отдалялась от истин Откровения. Так произошло падение в хаос произвола. Европа обретет верный путь только тогда, когда она вернется к своему духовному центру — Италии. «Следует сделать вновь то, что сделали апостолы в свое время, — писал Джоберти, — установить в Европе во второй раз христианство». Судьба Италии та же, что и судьба Европы. Италия должна взять на себя цивилизующую миссию общечеловеческой истории.

Джоберти приписывает решение этой задачи движению рисорджименто. По его мнению, церковь способна, объединив клир и

186 Итальянская философия эпохи Рисорджименто

светскую власть, вернуть Италии ее место в истории цивилизации. Национальное единство как жизненное условие процветания народов в практическом смысле должно было обеспечить правительство Сабаудо под

идейным и моральным руководством папы. Неогвельфизмом назвал позицию Джоберти Р. Мондольфо, отметив ее связь с традицией либерализма и рационализма Философ видел федерацию итальянских государств под эгидой папы римского, светским инструментом которой стали вооруженные силы Сардинского королевства.

Роль папы все же представляется Джоберти иначе, чем Де Местру. «Между Де Местром и мной есть существенная разница: из папы римского он делает инструмент насаждения варварства и дикости, а я пытаюсь сделать из него инструмент свободы и культуры», — писал философ в 1844 г. в письме Массари. Этим мечтам не суждено было сбыться, так как неогвельфская политика потерпела поражение.

В книге *«О моральном и гражданском превосходстве итальянцев»* Джоберти писал, что народ не в состоянии сам организоваться и объединиться. Спустя девять лет в работе *«Политическое обновление Италии»* (1851) философ уже обращается к народу: лишь образованный народ может стать сувереном. Убежденный, что папа не способен довести дело национального воссоединения до конца, он возлагает надежды на Сардинское королевство и, в частности, верит в авторитет графа Камилло Бенсо Кавуа (1810—1861), который должен был реализовать поставленные задачи. Массари (под редакцией которого вышли мемуары и переписка Джоберти) писал: «Сколько раз, когда Италия приближалась к счастливой своей судьбе в 1859 г. и в 1860 г., мы восклицали: "Как же был прав Джоберти!" И не раз еще повторим эти слова с восхищением, пока не исполнится судьба нашей родины».

187

ЧАСТЬ 6. ПОЗИТИВИЗМ

Наука там, где есть предвидение; предвидение там, где есть действие — простейшая формула точно выражает общую связь между наукой и искусством в прямом смысле этих двух терминов.
Огюст Конт

Наука, и только наука, может дать человечеству то, без чего оно не может жить, — символ и закон.
Жозеф Эрнест Ренан

Эволюцию может остановить либо величайшее совершенство, либо наиполнейшее счастье.
Герберт Спенсер

188

Огюст Конт (1798-1857)



189

Глава 7. Позитивизм

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Позитивизм представляет собой сложное движение, господствовавшее в европейской культуре — философии, политике, педагогике, историографии и литературе (напомним в этой связи веризм и натурализм) — с 1840 г. и почти до начала Первой мировой войны. Утих ураган 1848 г., и если исключить Крымскую войну 1853— 1856 тт. и франко-прусскую войну 1870 г., то эру позитивизма можно назвать эпохой спокойствия в Европе и одновременно эрой колониальной экспансии в Африке и Азии. Европа вставала на путь индустриальной трансформации, и

социальные эффекты этой революции поражали. Применение научных открытий преображает весь мир производства: растут города, транспортная сеть, капиталы, медицина побеждает инфекционные болезни, старого равновесия между городом и деревней больше нет. Образ жизни меняется до неузнаваемости. Казалось, освоены инструменты решения любой проблемы (в прикладной науке, свободном обмене и даже воспитании) и социальный прогресс поэтому очевиден и неостановим.

В период между 1830-м и 1890 гг. в важнейших секторах науки отмечены серьезные достижения. Значительный вклад в математику внесли Коши, Вейерштасс, Дедекинд, Кантор. Риман, Больяй, Лобачевский и Клейн обновили геометрию. Физику обогатили открытия Фарадея, Максвелла, Герца, Майера, Гельмгольца, Джоуля, Клаузиуса и Томсона. Берцелиус, Менделеев, фон Либих — и не только они — продвинули химическую науку. Кох и Пастер создали микробиологию. Экспериментальная медицина и физиология утвердились усилиями Бернара, а эволюционная теория — Дарвина. О масштабах технологических проектов говорят строительство Эйфелевой башни и открытие Суэцкого канала

Ясно, что беды, сопровождающие индустриализацию, не замедлили дать о себе знать (утрата социального равновесия, борьба за сферы влияния и рынки сбыта, обнищание пролетариата, эксплуатация несовершеннолетних и т. п.). Эти недуги позитивисты не

190 Позитивизм

отказывались замечать, хотя их диагноз заметно отличался от марксистского. В перспективе роста знания, народного образования и всеобщего благосостояния они объявлялись проходящими и исчезающими.

Во Франции позитивизм наиболее значительным образом представляют Огюст Конт (1798—1857), в Англии — Джон Стюарт Милль (1806-1873) и Герберт Спенсер (1820—1903); Якоб Молешотт (1822-1893) и Эрнст Геккель (1834—1919) — в Германии, Роберто Ардиго (1828—1920) — в Италии. В разных странах позитивизм по-разному вплетается в несхожие культурные традиции. Во Франции он вписывается в рационализм картезианского и просветительского толка. В Англии он развивается на почве эмпиризма и утилитаристской традиции. В Германии он принимает форму сухого сциентизма и материалистического монизма. В Италии он обрел черты возрожденческого натурализма, что выразилось в акценте на педагогику и антропологию. Все же, несмотря на пестроту, есть набор основных черт, позволяющих говорить о позитивизме как о движении мысли.

1. В противовес идеализму, позитивизм вновь утверждает примат науки: нам известно лишь то, что сообщают науки; единственный метод познания — естественно-научный метод.

2. Метод естественных наук (каузальные законы, господствующие над фактами) работает не только при изучении природы, но и общества.

3. Поэтому социология, понятая как наука об «естественных фактах» (человеческих отношениях), — достаточно показательный продукт философской программы позитивизма.

4. Позитивизм не только провозгласил единство научного метода и его примат в качестве инструмента познания, но он вознес до небес науку как единственное средство решения всех проблем, веками мучивших человечество.

5. Всеобщим оптимизмом отмечена эра позитивизма с его верой в неизменность прогресса (понятого иногда как автоматический процесс, иногда как продукт человеческой изобретательности), грядущее благосостояние и человеческую солидарность.

6. То, что наука объявлена единственным прочным фундаментом индивидуальной и общественной жизни, а также своеобразное «обожествление факта» дали повод некоторым ученым трактовать позитивизм как составляющую романтического менталитета. Только статус «бесконечного» в рамках позитивизма приобретает наука. Мессианизм в понимании философии истории О. Конта усматривает, например, Колаковский.

7. Другие интерпретаторы, например Geymonat, отметили присутствие в позитивизме основных просветительских тем — веру в

Конт: закон трех стадий 191

научную рациональность, для которой нет неразрешимых проблем, и светскую, свободную от теологических предпосылок, трактовку культуры.

8. Для позитивизма (за исключением, возможно, Дж. С. Милля) характерна некритическая, часто поспешная и поверхностная вера в постоянный беспрепятственный рост науки.

9. «Позитивность» науки часто связана с борьбой против идеалистических и спиритуалистских трактовок реальности. Впрочем, борцы неизменно оказывались в объятиях все той же метафизики, даже еще догматического свойства.

10. Вера в науку и человеческую рациональность нередко толковалась, например, марксистами как характерная для буржуазной идеологии.

2. ОГЮСТ КОНТ И ПОЗИТИВИЗМ ВО ФРАНЦИИ

2.1. Закон трех стадий

Огюст Конт (1798—1857) родился в Монпелье в скромной католической семье. Он был учеником и секретарем (а затем решительным оппонентом) Сен-Симона, а также выпускником знаменитой Политехнической школы (бывшей кузницы кадров повстанческих войск, позже преобразованной в Школу инженеров и техников). Увлечение математикой не помешало ему прочесть труды английских эмпириков Дидро, Д'Аламбера, Тюрго и Кондорсе. Конта нередко называют родоначальником французского позитивизма и отцом социологии.

«Уже в четырнадцать лет я почувствовал потребность переделать себя, приветствовал революционный кризис,

главная фаза которого предшествовала моему рождению. Знакомство с математикой, начатое в семье, было счастливо продолжено в Политехнической школе. Так инстинктивно я нащупал единственно разумный путь, который реально мог привести к великому обновлению», — писал о себе Конт. К 1822 г. оформился философский проект относительно «человеческой эволюции, индивидуальной и коллективной» — закон трех стадий.

Похоже, прав Лежек Колаковский, писавший, что доктрину Конта можно понять только как часть его проектов универсальной реформы. Речь идет о законе трех стадий. Согласно этому закону, человечество (как и душа отдельного человека) проходит теологическую, метафизическую и позитивную стадии. «Изучая развитие

192 Позитивизм

человеческого разума... от первого его проявления до наших дней, — писал Конт в *"Курсе позитивной философии"* (1830—1842), — думаю, я открыл великий основной закон, по которому с неизменной необходимостью можно установить как путем наших рациональных доказательств, так и путем внимательного анализа прошлого, историческую достоверность. Этот закон состоит в том, что каждое из наших основных понятий проходит, необходимым образом, три теоретически различных стадии: стадию теологическую, или фиктивную; стадию метафизическую, или абстрактную; стадию научную, или позитивную... Отсюда три типа философии, или концептуальных систем, обобщающих феномены, взаимно исключающих друг друга. Первая — начальный пункт, необходимый для человеческого понимания (intelligentia), третья — фиксированная и определенная стадия, а вторая уготована служить в качестве транзитного пункта».

На теологической стадии феномены рассматриваются как продукты прямого и непрерывного действия сверхъестественных агентов, более или менее многочисленных. На метафизической стадии они объясняются действием абстрактных сущностей, идей или сил (тела соединяются благодаря «симпатии», растения растут благодаря «вегетативной душе», а опиум, — как иронизировал Мольер, — усыпляет благодаря «снотворной добродетели»). «Только на позитивной стадии человеческий дух, поняв невозможность достижения абсолютного знания, не вопрошает более, каковы источник и судьба Вселенной, каковы внутренние причины феноменов, а ищет и открывает, комбинируя рассуждение с наблюдением, их действующие законы, то есть неизменные связи последовательности и сходства».

Таков закон трех стадий — ключевое понятие философии Конта. Этот закон подтверждает и развитие человека (каждый из нас — теолог в детстве, метафизик в юности и физик в зрелости). Не зная ни Вико, ни Гегеля, Конт, вооружившись законом трех стадий, создает грандиозную философию истории, представляющую, как в стенограмме, всю эволюцию человечества.

2.2. Учение о науке

Итак, мы — на «позитивной» стадии. Теологические и метафизические методы никого больше не увлекают, разве что, с горечью замечает Конт в *«Курсе позитивной философии»,* в сфере социальных явлений, но их недостаточность всеми уже прочувствована. Для построения позитивной философии необходимо заполнить эту единственную лакуну. Следует провести строжайшее научное исследование общества, ибо «научная социология должна стать единственным

Конт: учение о науке 193

прочным фундаментом для реорганизации общества и преодоления социальных и политических кризисов, переживаемых долгое время нациями».

Для решения этой неотложной задачи необходимо создание «социальной физики», т. е. научной социологии. Так в чем же суть науки, по Конту? Цель науки — в исследовании законов, ибо только знание законов даст возможность предвидеть события, направить нашу активность по изменению жизни в нужном направлении. Закон необходим для предвидения, а прогноз необходим для воздействия человека на природу. Вывод Конта: «Наука там, где есть предвидение; предвидение там, где есть действие; эта простейшая формула точнейшим образом выражает общую связь между наукой и искусством и полноту смыслов этих двух терминов».

Вместе с Бэконом и Декартом Конт полагает, что именно наука даст человеку господство над природой. Однако он далек от мысли, что наука по своей сути обращена к практическим проблемам. Конт убежден в теоретической природе научных познаний и тщательно отделяет их от технико-практических знаний. В этой связи Конт напоминает слова Кондорсе: «Моряк с его точным знанием о долготе, предохраняющим от кораблекрушения, обязан жизнью теории, известной еще две тысячи лет назад гениям, у которых, кроме геометрических спекуляций, ничего другого не было». Конт — не старого склада эмпирик, исключающий теорию в пользу фактических данных. «Мы признаем, что истинная наука... состоит по существу из законов, а не из фактов, ибо первые устанавливают и санкционируют вторые». Эрудит знает факты, не зная законов, но истинная наука состоит из законов, контролируемых фактами. Подобный контроль исключает из науки поиск сущностей и последних метафизических причин.

Эти идеи проясняют концепцию науки Конта. Однако в отдельных местах *«Курса позитивной философии»,* и особенно в *«Системе позитивной политики»* (1851—1854), Конт ужесточает свое воззрение на науку. Он осуждает исследования в духе узкой специализации, чрезмерное использование расчетов и любой научный поиск, полезность которого неочевидна. Поэтому в науке «следует доверяться не ученым, а истинным философам», достойно защищающим «служение человечеству». Последующее развитие науки опровергло идеи Конта. Кроме того, то, что сегодня кажется бесполезным, завтра может стать необходимым. Как бы то ни было, стабильное знание функционально в контексте его системы и производно от установленного социального порядка.

194 Позитивизм

2.3. Социология как социальная физика

Чтобы перейти от кризисного общества к «социальному порядку», необходимо знание. Знание составляют законы, основанные на фактах. Если мы хотим выйти из кризиса, надо найти эти законы. «Рациональным предвидением будущего развития человеческого сообщества можно назвать основной дух позитивной политики», — полагает Конт.

Как физика устанавливает законы природных феноменов, так социология посредством наблюдения и рассуждения устанавливает законы общественных феноменов. Конт делит социологию на социальную статику и социальную динамику. Социальная статика изучает условия, одинаковые для обществ любой эпохи (как, например, общительность человека вообще, семья как ячейка, разделение труда, кооперация и т. п.). Основной закон социальной статики — связь разных аспектов жизни (например, политическое устройство неотделимо от экономических и культурных факторов). Именно социальная динамика изучает законы развития общества, главные из которых — закон трех стадий и закон прогресса.

Теологической стадии соответствует преобладание военной силы (как в случае феодализма). Революции и протестантская реформа соотносятся с метафизической стадией. Индустриальное общество характерно для позитивной стадии, где, по Конту, есть «бесконечная свобода сознания». Он рассуждает о средневековье, Реформации, революции, воспитании, природе женщины и о множестве других проблем. Однако вся его социология, если обобщить, заключается в следующих четырех моментах: 1. Социальная статика исследует условия Порядка, динамика изучает законы Прогресса; 2. Человеческий прогресс происходил в соответствии с естественно необходимыми этапами, история человечества есть развертывание человеческой природы; 3. Хотя развитие человечества идет от теологической стадии к позитивной, Конт не обесценивал традицию. Прошлое беременно настоящим, и «человечество состоит более из мертвых, чем из живых»; 4. Социальная физика — необходимая предпосылка рациональной политики. Беда, когда политика находится в руках адвокатов и литераторов, ничего не знающих о функционировании общества. Изменить социальные явления, как и природные, можно только при условии, что мы знаем законы.

Как же можно узнать эти законы? К ним можно прийти, полагает Конт, тремя путями: наблюдением, экспериментом и сравнительным методом. Изучение социальных фактов начинается с прямого и вписанного в теорию трех стадий наблюдения. Эксперимент в социологии не так прост, как в физике или химии. Все же патологические случаи, меняющие нормальный ход событий, в каком-то

Конт: классификация наук 195

смысле заменяют эксперимент. Исторический метод образует единственно прочный фундамент, на котором реально основывается политическая логика.

2.4. Классификация наук

Социология, рождение которой давно назрело, составляет вершину науки. Положив математику в основу, Конт расположил науки по порядку усложнения: астрономия, физика, химия, биология, социология. В эту схему не попали теология, метафизика и мораль, ибо первые две не позитивны, а третья находит разрешение в социологии. Психологию Конт частично включил в биологию, частично — в социологию. Хотя математика не фигурирует в списке, весь первый том *«Курса позитивной философии»* посвящен ей, ибо «от Картезия и Ньютона по сию пору математика была настоящим фундаментом естественной философии».

Кроме научного порядка есть еще порядок логический, исторический и педагогический. Логический порядок продиктован критерием простоты объекта. Ясно, что объект социологии сложнее объекта точной науки. Исторический порядок выявляется при переходе наук к позитивной стадии. Астрономия вышла из метафизики усилиями Коперника, Кеплера и Галилея. Физика проделала тот же путь благодаря Гюйгенсу, Паскалю и Ньютону. Химию сделал позитивной Лавуазье, а биологию — Биша и Бленвиль. Заботы по выводу социологии из метафизики взял на себя Конт. Педагогический порядок предписывает преподавать науки в том порядке, как они сформировались в историческом генезисе.

В иерархии Конта более сложные науки основаны на менее сложных. Все же это не означает редуцируемости высших к низшим. Каждая имеет свои автономные законы. Социология не сводима ни к биологии, ни к психологии. Люди живут в обществе, ибо оно составляет часть их социальной природы. Люди социальны изначально, и нет никакой нужды в «общественном договоре», о котором писал Руссо.

В классификации Конта не упомянута философия. Философия — не совокупность наук, ее задача — «точное определение духа каждой из них, открытие их связей и отношений, суммирование принципов в соответствии с позитивным методом». Стало быть, философия сведена к методологии наук. Она — «истинно рациональное средство, делающее очевидными логические законы человеческого духа».

196 Позитивизм

2.5. Религия человечества

В последней работе Конта — *«Системе позитивной политики»* (1851—1854) — стремление переделать общество на основе социальных законов приобретает религиозные формы, а любовь к Богу заменяется любовью к Человечеству. Человечество состоит из всех живущих, умерших и еще не родившихся. Индивиды подобны клеткам организма, они суть продукты Человечества, которому следует поклоняться, как языческому богу.

Увлеченный католическим универсализмом, Конт делает религию Человечества точной копией церковной системы. Тут же готовы и догмы новой веры: позитивная философия и научные законы. Не обошлось и без

введения новых культов — светские обряды крещения и миропомазания. Ангелом-хранителем назначена женщина (идеализация начата с возлюбленной Конта Клотильды де Во). Месяцы названы именами «позитивных» богов (например, Прометея), дни недели освящены именем каждой из семи наук. Научные институты становятся храмами, папа укрепляет свою власть, способствуя индустриальному росту. Молодежь подчинена старшим, разводы запрещены. Наконец, Человечество названо «Великим Бытием», пространство — «Великой Сферой», а земля — «Великим фетишем». Мы получили троицу позитивной религии.

2.6. «Обоснования» Конта

Незамедлительная критика идей Конта не смогла, однако, воспрепятствовать распространению позитивизма. Заметим, что его последователи (например, Литтре) почти сразу элиминировали все, что касалось позитивной религии. Имели успех: идея важности науки для прогресса человечества, критика непроверяемых идей, идея социологии как автономной науки, акцентирование традиции, признание историчности фактов, идея единства научного метода, мотивы позитивного и продолжительного влияния истории научной мысли.

Нельзя не заметить, что закон трех стадий есть не что иное, как метафизика истории, со всей очевидностью противоречащая позитивному методу. Классификация наук полна двусмысленностей: Простота и сложность объекта всегда определяются выбранными критериями и не могут рассматриваться как абсолютные атрибуты объектов. Картина эволюции научной мысли в изображении Конта не убеждает. Биология, например, родилась не в XIX веке, она была известна грекам. Догматические предписания, что должно и чего не должно делать ученым, сегодня выглядят анахронизмом.

Милль 197

Трудно не посмеяться над обезьяньим подражанием католицизму со стороны теоретика религии человечества. Тем не менее Реймон Арон назвал «Великое Бытие» Огюста Конта «наилучшим из всего, сделанного людьми»: «..стоит любить сущность Человечества в лице лучших и великих его представителей как его выражение и символ; это лучше страстной любви к экономическому и социальному порядку, доходящей до того, чтобы желать смерти тем, кто не верит в доктрину спасения... То, что Огюст Конт предлагает любить, есть не французское общество сегодня, не русское — завтра, не американское — послезавтра, но высшая степень совершенства, к которой способны некоторые и до которой следует возвыситься», — писал Р. Арон.

3. ДЖОН СТЮАРТ МИЛЛЬ И АНГЛИЙСКИЙ УТИЛИТАРИСТСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

3.1. Мальтузианские проблемы

Утилитаризм первой половины XIX века выступает как наследник просветительских тезисов и образует внутри философской традиции эмпиризма первую фазу английского позитивизма. Его представители — Иеремия Бентам, Джеймс Милль и его сын Джон Стюарт Милль. Бентама и его школу, заметил Рассел, сформировали идеи Локка, Гартли и Гельвеция. Они проложили дорогу английскому радикализму и социалистическим доктринам. Среди представителей утилитаризма достойны особого внимания такие ученые, как Т. Мальтус и экономисты А. Смит и Д. Рикардо.

Томас Роберт Мальтус (1766—1834) в 1798 г. анонимно опубликовал нашумевшую книгу *«Опыт о законе народонаселения».* Он начал с двух неоспоримых постулатов: «1) пища необходима для жизни человека; 2) притяжение полов неодолимо, оно останется, более или менее, на том же уровне, что и сегодня». Из этих двух посылок он делает вывод, что «сила роста населения бесконечно превышает то, что может произвести земля в качестве жизненно необходимых средств. Рост народонаселения, если его не остановить, будет увеличиваться в геометрической прогрессии, а ресурсы могут возрасти только в арифметической прогрессии».

Животные и растения переполнили бы землю, если бы нашли Достаточно пространства и пищи. Однако недостаток жизненных средств, составляющий суть сурового повсеместного закона, сдерживает рост в определенных рамках. Гибель семян, болезни

198 Позитивизм

и преждевременная смерть держат растения и животных в жестких рамках, в то время как размножение людей сдерживает нищета и пороки. Стихийные средства сдерживания, по Мальтусу, можно заменить превентивными средствами контроля. Воздержание от брака может быть достигнуто и усилено, например, аргументами морального свойства.

Мальтузианское решение проблемы перенаселения нельзя признать приемлемым. Тем не менее проблема соотношения популяции с состоянием среды и наличием естественных ресурсов сегодня находится в центре внимания мировой общественности. Отсутствие безотходных источников энергии и несбалансированный рынок лишь обостряют эту проблему.

3.2. Классическая политэкономия: Адам Смит и Давид Рикардо

Давид Рикардо (1772—1823), автор известной книги *«Начала политической экономии»* (1817), и Адам Смит (1723—1790) представляют классическую политическую экономию. В *«Исследованиях о природе и причинах богатства народов»* (1776) Адам Смит пришел к следующим выводам: 1. Только ручной труд, создающий материальные блага и объективные ценности, по-настоящему продуктивен; 2. Ученые, политики, профессора, т. е.

все производители нематериальных благ, участвуют в формировании народного богатства опосредованно. Поэтому чем меньше сословие праздноречивых ораторов, тем богаче нация; 3. Мудрость государственных мужей состоит в том, чтобы, оставив за индивидом свободу достижения максимального благосостояния, обеспечить каждому из них максимальную безопасность.

Суть концепции либерализма Смита в том, что «каждый индивид предпочитает род занятий, наиболее выгодный как для него, так и для коллектива Хотя общий интерес — вне сферы субъективных намерений и каждый преследует цель собственного обогащения, все же некая невидимая рука ведет к реализации нужной цели». Короче говоря, найдена формула «естественной гармонии», «естественного порядка», смысл которых в совпадении неосознаваемого эгоизма с благосостоянием всех. В самом деле, возможность заработка никогда не упускают предприниматели, производя товары, имеющие спрос на рынке. Сначала прибыль достается немногим, но затем на рынке появляются другие производители, и цены снижаются.

Взгляд Рикардо на эти же процессы менее оптимистичен. Он полагает, что стоимость продукта равна количеству труда, затраченного на его производство, и стоимости использованных инструментов. И если товары имеют стоимость необходимого труда, то стоимость труда есть суммарная стоимость необходимых средств

для производства и воспроизводства Теоретик свободного обмена (внутреннего и внешнего), Рикардо полагал, что только свободный рынок с его игрой спроса и предложения может установить истинную стоимость произведенного товара. Однако размер заработной платы нельзя установить посредством той же техники. Следовательно, уравнение С = Т (стоимость товара равна количеству труда) не работает для производителя, который далеко не всегда располагает своим продуктом.

Мы подошли к проблеме фондовой ренты (т. е. ренты, которую присваивает обладатель фондов — капитала, земли и т. д. — по той простой причине, что это его собственность). О фондовой ренте не пришлось бы говорить, если бы земля была равнодоступна всем. Рост населения вынуждает осваивать земли менее плодородные и более отдаленные от рынка сбыта. Ясно, что производство на такой территории требует больших трудовых затрат. Как следствие, цены на агропродукцию в целом возрастают, а цены на плодородные земли поднимаются из-за уровня цен на менее плодородные земли. Получается, что прибыль, полученная от продаж с более богатых и близких к рынку земель, возрастет и осядет в карманах земельных собственников в виде ренты. Значит, тот, кто создает товары, не знает цены своего труда, зато тот, кто ничего не создает, все более обогащается, а цены растут. Поэтому рента антисоциальна по характеру. Не потому ли растут цены на мануфактурную продукцию, пишет Рикардо в *«Началах»,* ведь она не требует никакого дополнительного труда? Но если заработная плата возрастет, то упадет прибыль. Так Рикардо указал на серьезную брешь в концепции «естественного порядка» Адама Смита. Сегодняшняя критика высоко оценивает научные открытия Рикардо. Множество поднятых им проблем окажутся в центре внимания Маркса

3.3. Роберт Оуэн: от утилитаризма к утопическому социализму

Роберт Оуэн (1771—1858), инженер, предприниматель, филантроп — пример человека, «который сделал себя сам». В духе английского прогрессизма он верил в возможность переделать людей средствами воспитания и улучшения условий жизни. В тридцать лет он стал одним из директоров текстильной мануфактуры в Шотландии. Пятнадцать лет предприятие процветало, ибо умеренное расписание, хорошая оплата, здоровые условия работы и отдыха, порядок в школе, яслях дали свой результат, и рабочие трудились с энтузиазмом. Так писал Тревельян в *«Истории Великобритании в XIX веке».*

Однако убедить других предпринимателей Оуэну не удалось, как не удалось провести через парламент законопроекты в защиту

рабочих (запрет на использование детского труда, ограничение рабочего дня до 10,5 часов и др.). Вторую часть жизни он посвятил кооперативному движению и дал толчок «союзам труда». Став социалистом (наподобие Сен-Симона, Фурье и Прудона), Оуэн высказывал опасения, что «мертвая машинерия» умерщвляет «живую машинерию», поэтому необходимо поддерживать кооперативы, где землю обрабатывают лопатой и граблями. И хотя ни экономисты, ни философы, ни тем более предприниматели не поддержали такую форму социализма, идеи Оуэна получили большое распространение. Религия, по его мнению, вредит человеческому роду. Ее (вместе с идеей бессмертия) следует лечить, как болезнь.

3.4. Утилитаризм Иеремии Бентама

Иеремия Бентам (1748—1832) известен как основатель утилитаризма, главный принцип которого (сформулированный еще Хатчесоном и Беккариа) звучит так: максимум возможного счастья — для наибольшего числа лиц. Филантроп и политик, Бентам испытывал особый интерес к юриспруденции, считая своими предшественниками Беккариа и Гельвеция. Законы, полагал Бентам, не даны раз и навсегда, они изменчивы и подлежат усовершенствованию. Поэтому от законодателя требуется неустанная работа по закреплению возможности достижения «максимального счастья для наибольшего числа людей».

В области морали он считал основополагающими состояния удовольствия и страдания. «Человеческая природа — империя радостей и боли», — писал Бентам. Добиться удовольствия и избежать страдания — единственные мотивы действия, «источник наших идей, наших суждений и наших определений». Оценить, т. е. выразить одобрение или неодобрение какого-то поступка, — значит определить его достоинство в виде наказания или поощрения. Моральное суждение становится суждением о счастье: благо — это удовольствие, порок — страдание.

Утилитаристская мораль предписывает человеку следовать такому положению вещей, которое дает наибольшее счастье при минимуме страданий. Она ведет к расчетливому гедонизму, тщательно оценивающему характеристики удовольствия: продолжительность, интенсивность, ясность, близость, способность продуцировать другие удовольствия, отсутствие неприятных последствий. Мудрец тот, кто умеет отказаться от немедленного наслаждения во имя будущего блага и устойчивости. В то же время важно не допускать ошибок в оценке приятных и вредных следствий из поступков. Для этого нужна моральная арифметика с выверенными расчетами.

Утилитаризм 201

Каждый из нас ищет счастья. Задача законодателя — привести к гармонии частные и общественные интересы. В интересах общества препятствовать воровству, хотя частный интерес часто к нему толкает при отсутствии надежного и эффективного уголовного кодекса. Наказание в уголовном праве оправдано как попытка вписать действия индивида в социальные рамки. Мера пресечения призвана предупредить преступление, поэтому важнее понимание неотвратимости наказания, чем его жестокость. Бентам боролся за отмену смертной казни, за исключением разве что особо тяжких преступлений. Смягчение карательных санкций в английском законодательстве вызывало у него одобрение. Что касается гражданского законодательства, четыре задачи он считал главными: поддержание существования, изобилие, безопасность и равенство граждан. Свободы, как видим, здесь нет. Он не принимает ни монархию, ни наследную аристократию, уповая на демократию, где даже женщины имеют право голоса. Любое верование, лишенное рациональной основы (в т. ч. религию), Бентам отклоняет.

Из множества сочинений Бентама упомянем такие, как *«Введение в принципы морали и законоуложение»* (1789), *«Таблица движений и действий»* (1817), *«Деонтология, или Наука о морали»* (1834). На закате жизни Бентам, к немалому своему удовлетворению, увидел распространение утилитаристских идей, печатным органом которых был тогда «Westminster Review».

Гедонист в морали, сторонник свободы в торговле, либерист-реформатор в политике, философ не принимал ни чистого консерватизма, ни ужасов французской революции. «Естественные права» Бентам называл «чепухой на ходулях». «Священных и неотъемлемых прав никогда не существовало. Исполнительная власть использует их для дезориентации граждан, расплатой чего всегда была анархия». Французскую Декларацию прав человека он назвал «non plus ultra» метафизики; ее положения «1) либо непонятны, 2) либо ложны, 3) либо то и другое вместе». О Бентаме можно сказать, что он — защитник светского радикального реформизма. Среди множества оппонентов Бентама был Александр Мандзони, который в приложении к книге *«Наблюдения о католической морали»* написал, что суждение о моральной ценности человеческих поступков не основывается ни на факте, ни на праве (очерк *«О системе, основывающей мораль на пользе»*).

3.5. Джон Стюарт Милль: кризис двадцатилетнего философа

Дом Джеймса Милля, отца Джона Стюарта Милля (1806—1873), часто посещали английские радикалы, среди них — Рикардо и

202

Джон Стюарт Милль (1806—1873)



Дж. Стюарт Милль 203

Бентам. «С вниманием и интересом я слушал их беседы, — вспоминал Джон в *"Автобиографии",* — и это постоянное присутствие позволило мне сдружиться с обоими...» Серьезное воспитание (отец часто поручал сыну сложную работу), либеральная атмосфера, дружба с французским экономистом Ж.-Б. Сеем, чтение сочинений Сен-Симона, Конта и Бентама — все это сформировало в будущем философе желание быть «реформатором мира». Однако в один из осенних дней 1826 г. сильный кризис заставил юношу как бы пробудиться от сна. «Представь себе,— сказал он сам себе,— что все твои жизненные цели реализованы, институты изменились согласно твоим мнениям в единый миг — стало ли бы это мигом великой радости и счастья для тебя лично?» Когда внутренний голос определенно ответил «нет», ему показалось, что это полный крах и утрата жизненной опоры.

Впрочем, со временем Джон Стюарт Милль понял, что только счастье других, а не собственное, прогресс человечества, искусства могут быть объективно достойными целями, когда они идеальны сами по себе, а не в качестве средств. Наслаждения жизни способны удовлетворять тогда, когда мы культивируем их как бы между прочим, беря в качестве основных целей нечто, от наших желаний отличное. В самом деле, трактат «О *свободе»,* написанный Д. С. Миллем вместе с женой Гарриет Тейлор, стал классическим произведением, защищающим права личности, а его *«Система рассудочной и индуктивной логики»* (1843) — образцовым пособием по индуктивной логике.

3.6. Критика теории силлогизма

Логика, говорит Милль, — это наука о доказательстве, т. е. о корректном выведении одних положений из других. «Всякий ответ и любой формулируемый вопрос состоят в утверждении, или пропозиции. Все, что может быть предметом согласия или несогласия, должно принять форму пропозиции, что выражено словами: всякая истина и всякая ошибка гнездятся в предложениях». Но аргументы суть цепочки из пропозиций, и если предпосылки истинны, то верны и следствия.

Какова же ценность силлогизма? — задается вопросом Милль во второй книге *«Логики».* Возьмем для примера силлогизм: «Все люди смертны, герцог Веллингтон — человек, значит, Веллингтон смертен». Смертность герцога

мы выводим из пропозиции «Все люди смертны». Мы знаем это, ибо видели умерших Павла, Марию, и многие другие рассказывают и подтверждают то же. Стало быть, из опыта. Но в опыте мы наблюдаем только единичные случаи. Следовательно, «всякий вывод — от одного частного к другому частному»,

а единственное обоснование того, «что будет», — то, «что было». «Общая» пропозиция — всего лишь прием для сохранения в памяти частных случаев. Все наши познания, все истины опытны по природе, включая дедуктивные пропозиции геометрии. Отсюда общий вывод Милля: «Дедуктивные, или демонстративные (доказательные), науки все без исключения — науки индуктивные, их очевидность — в опыте».

Силлогизм бесплоден, по Миллю, ибо он не увеличивает наших познаний. То, что герцог Веллингтон (в ту пору живой и невредимый) смертен, уже подразумевается как частный случай посылки, согласно которой смертны все. Однако здесь начинаются осложнения. Если верно, что знания добываются опытом и наблюдением, и верно также, что опыт и наблюдение основываются на конечном числе случаев, законны ли тогда формулировки общих законов, вроде упомянутой «Все люди смертны»? Как от факта смерти Петра, Иосифа, Фомы мы заключаем, что «смертны все»?

«Индукция, — пишет Милль в третьей книге *"Логики", —* ментальная операция вывода из знания об одном или многих случаях знания обо всех подобных, в определенных аспектах, случаях». Индукцию можно определить как «обобщение опыта». Это выведение «из немногих подтверждаемых случаев знания обо всех случаях определенного класса, похожих на предыдущие при обстоятельствах, считающихся существенными».

3.7. Принцип индукции: единообразие природы

Чтобы отличить существенные обстоятельства от несущественных, выбрать из следующих одно за другим те обстоятельства, которые связаны неизменным законом, Милль предлагает четыре индуктивных метода. Это метод согласия, метод различия, метод сопутствующих изменений и метод остатков. Однако вопрос наиболее острый — вопрос основания индуктивного вывода: где гарантия, что вывод из опыта верен? Такая гарантия, по Миллю, — в единообразии природного процесса. Общую аксиому индукции можно по-разному сформулировать: Вселенной управляют законы, будущее похоже на прошлое. Однако реальность в том, что «мы не просто переходим от прошлого к будущему, поскольку это прошлое и будущее, мы из известного выводим неизвестное, из наблюдаемого — ненаблюдаемое, из нами воспринятого или того, что осознаем, идем к тому, что еще не вошло в сферу нашего опыта. В этом утверждении — целый сектор будущего, но также и бо̲льшая часть настоящего и прошлого».

Так в чем же ценность индуктивного принципа (единообразие природы и каузальность как аксиома)? Обладает ли он априорной

очевидностью? Нет, отвечает Милль. Это обобщение основано на предыдущих обобщениях. Даже смутные законы природы были открыты сами по себе, наиболее очевидные из них стали общепринятыми прежде, чем о них начали говорить. То, что огонь обжигает, а от дождя мокнут, так или иначе подтверждает принцип единообразия природы, «согласно которому каждое событие зависит от некоторого закона» и «для каждого события есть некоторая комбинация предметов или событий».

Таковы некоторые основные черты индуктивной логики Милля. Местами она приводит в замешательство. Очевиден круг: принцип индукции подтверждает частные индукции, а последние обосновывают сам принцип индукции. Милль мог бы ответить, что это верно, если верна традиционная доктрина силлогизма. Тем не менее она не безукоризненна. Из тезиса «Все люди смертны» вовсе не следует заключение «Герцог Веллингтон смертен», но прошлый опыт позволяет нам выводить общие истины и частные случаи с такой же степенью вероятности. Так что Уильям Уэвелл, полемизируя с Миллем, был прав, утверждая, что законы и научные теории суть гипотезы, изобретенные творческими умами, — гипотезы, которые подлежат фактической проверке.

3.8. Науки о морали, экономика и политика

В шестой книге *«Системы логики»* речь идет о логическом аспекте наук о морали. Милль не отрицает свободу человеческой воли. Если познать личность до самых глубин и узнать обо всем, что на нее воздействует, то можно предсказать ее поведение с точностью, с какой предсказуемо поведение физического тела. Однако эта философская необходимость не есть фатальность. Фатальность таинственна, ее нельзя изменить. Философская же необходимость, когда она познана, позволяет воздействовать на причину самого действия так, как мы воздействуем на причины природных процессов. Мы знаем, что в случае наших волевых действий нет таинственной вынужденности. Нет чародея, принуждающего нас повиноваться силе какого-то мотива. Если мы хотим, то умеем показать силу сопротивления обстоятельствам (это желание может быть новым антецедентом). И было бы унизительно для нашего достоинства думать, что желание совершенства может быть парализовано. Следовательно, свободе индивида не противоречит научный подход. Из наук о человеке на первом месте, по Миллю, стоит психология, опирающаяся на «последовательное единообразие предмета». За будущей наукой «этологией» (изучающей характер, этос) Милль закрепляет задачу изучения общих ментальных законов и влияния

обстоятельств на характер. Еще сложнее социальная наука, изучающая «человека в обществе, коллективные действия и другие феномены, составляющие социальную жизнь».

В *«Началах политической экономии»* Милль суммирует выводы из работ Смита, Мальтуса и Рикардо. Что касается вопросов распределения благ, то Милль ставит его в зависимость от человеческой воли, права и обычаев.

В распределении человек должен добиваться более подходящих условий. Вместе с тем Милль отрицает теорию «зависимости и протекции». Он против теории, что нужно регулировать порядок в пользу бедных, в соответствии с которой судьба бедных и все, что касается их как класса, должно устраиваться исходя из их интересов, но не ими самими. «Привилегированные классы, — писал он, — всегда используют свою власть в интересах собственного эгоизма». Философ защищает «теорию независимости», согласно которой «благосостояние народа рождается справедливостью и самоуправлением». Рабочие могут и должны добиваться улучшения своего положения мирными средствами, а не революционными. Решая проблему, как совместить социальную справедливость со свободой индивида, Милль уповает на социальные реформы, полагая, что социализм несет в себе опасность удушения свободы индивида.

В *«Размышлениях о представительном правлении»* (1861) Милль обсуждает проблему, как помешать ситуации, когда «большинство, придя к власти, вынуждает остальных к маргинальному существованию в политической жизни, контролируя законодательство и управление в собственных интересах». Ведь не исключено, что большинство встанет на путь тирании. Поэтому основная проблема представительной демократии — предотвратить порчу и воспрепятствовать злоупотреблениям, не принося в жертву достижения народного самоуправления. Представительная демократия, полагает Милль, «правильна, когда не только большинство, но и мнения меньшинства могут быть услышаны и приняты, в соответствии с весомостью их принципов и влияния, превосходящего, возможно, их численность. Это демократия, где встречаются равенство, беспристрастность и управление всех для всех».

В книге *«Утилитаризм»* (1861) Милль сначала идет по пути Бентама: «Я полагаю приемлемой мораль пользы, или принцип максимального счастья, согласно которому действия справедливы в той мере, в какой они увеличивают счастье, и несправедливы, когда они ведут к противоположному состоянию. Под счастьем подразумевается удовольствие и отсутствие страдания». Однако, в отличие от Бентама, Милль подчеркивает аспект качества (а не количества) удовольствия. Все же лучше быть, с этой точки зрения, «больным Сократом, чем лоснящейся жизнерадостной свиньей». Чтобы заключить, какое из страданий невыносимее, приходится

полагаться на мнение большинства — тех, у кого богатый опыт. Противоречие между счастьем одного и процветанием всех ни при чем, ибо сама жизнь воспитывает и укореняет в нас бескорыстные чувства.

Посмертно были опубликованы очерки *«О религии»* (1874). Милль излагает свой взгляд на природу мирового разумного порядка. Порядок мира свидетельствует о наличии упорядочивающего разума. Однако это не дает нам оснований считать, что Бог сотворил материю, что он всемогущ и всеведущ. Бог не есть Абсолютное Все, человек сотрудничает с Богом в наведении порядка, гармонии и справедливости. Вера — это надежда, превосходящая пределы опыта Так почему же, спрашивает Милль, «не довериться воображению, ведущему к надежде, даже если для ее реализации никогда не понадобится рассчитывающий вероятность рассудок?»

3.9. Защита свободы индивида

Книгу *«О свободе»* (1859) Милль написал в соавторстве со своей женой. Сам автор предсказал в *«Автобиографии»,* что книга переживет все прочие его творения. В самом деле, поражает богатство аргументов в защиту автономии личности. Милль не устает подчеркивать важность для человека и общества в целом «максимального разнообразия характеров и полной свободы развития человеческой природы в бесчисленных контрастных направлениях». Свобода защищает не только от тирании власти, она страхует от тирании мнений и преобладающих чувств, от общей социальной тенденции, идей и привычек... В ней предел легитимного проникновения коллективного мнения в индивидуальную независимость».

Милль защищает право индивида жить так, как ему нравится. «Каждый из нас самодостаточен относительно собственного здоровья, как телесного, так и умственного и духовного». Социальный рост есть следствие развития всех разнообразных индивидуальных инициатив. Ясно, что свобода каждого находит свой предел в свободе другого. Индивид «обязан не ущемлять интересы других или определенную группу интересов, которые по закону или молчаливому согласию должно почитать как правовые. Он вынужден принять свою часть ответственности и необходимых жертв для защиты общества и его членов от любого вредительства и беспокойства».

Свобода подразумевает: а) свободу мысли, религии, высказывания; б) свободу вкусов, свободу планировать жизнь по своему Усмотрению; в) свободу собраний. Таким образом, идеал Милля — возможная свобода каждого для процветания всех. «Государство, пытающееся снизить ценность индивидов, чтобы сделать из них

послушные инструменты своих проектов (даже в лучших целях), очень скоро придет к выводу, что нельзя осуществить великие цели маленькими людьми, и совершенный механизм, которому все принесено в жертву, ни для чего больше не годится именно в силу отсутствия витального духа, подавленного для ускорения движений самого механизма».

Ясно теперь, как далек Милль от Конта, проповедовавшего, по Миллю, внушающий страх деспотический абсолютизм. Отделению верного от ошибочного посвящена его работа *«Огюст Конт и позитивизм»* (1865).

Особой остротой социального анализа отличается сочинение Милля *«Подчиненность женщины»* (1869). Веками женщин считали неполноценными «по природе». Однако, замечает Милль, «женская природа» — это факт искусственный, факт исторический. Маргинальное положение женщин есть результат поведения мужчин, «исключительная выгода которых — держать женщин на периферии, в семье или, как это тогда было в Англии, на фабриках, а потом говорить об их неодаренности и неспособности к наукам и искусствам». Проблему следует решить политическими средствами: создать для мужчин и женщин равные социальные условия. Не без влияния Милля феминистское движение в Англии на протяжении XIX века все ширилось. В 1919 г. английские женщины

получили право голоса на выборах.

4. ЭВОЛЮЦИОНИСТСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ ГЕРБЕРТА СПЕНСЕРА

4.1. Религия и наука «коррелятивны» „

В 1859 г. Чарльз Дарвин опубликовал книгу *«Происхождение видов».* Однако еще несколькими годами ранее увидели свет *«Гипотеза развития»* (1852) и *«Основания психологии»* (1855) Герберта Спенсера, развивающие эволюционистскую теорию. В 1860 г. Спенсер вознамерился написать *«Систему синтетической философии»,* охватывающую все познанное. *«Основные начала»,* знакомящие читателя с этой системой, появились уже в 1862 г. Грандиозная метафизика вселенной давала оптимистическую картину мира, непрерывно и прогрессивно развивающегося.

В первой главе поставлен сложный и деликатный вопрос взаимоотношений науки и религии. Спенсер согласен с Уильямом Гамильтоном (1788—1856), познакомившим англичан с немецкими

Спенсер: эволюция вселенной 209

романтиками, с тем, что последняя реальность непознаваема, и вселенная, в конечном счете, есть тайна. Это подтверждают и религия, и наука. «Любая религиозная теория — это априорная теория универсума, и все они, невзирая на особые догмы, признают, что мир вкупе со всем, что внутри и вокруг него, есть тайна, требующая объяснения, и что сила, которую удостоверяет собой вселенная, до конца непостижима».

Как бы ни впечатлял научный прогресс, объяснения того, что объяснимо, показывают с еще большей очевидностью непостижимость того, что остается «за гранью». Ученый находится в окружении непрерывных изменений, ни начала, ни конца которых нельзя обнаружить. «Лучше кого бы то ни было ученый знает, что бытие не познаваемо в его последней сущности». Всегда остается нечто для объяснения, поэтому последняя реальность недоступна.

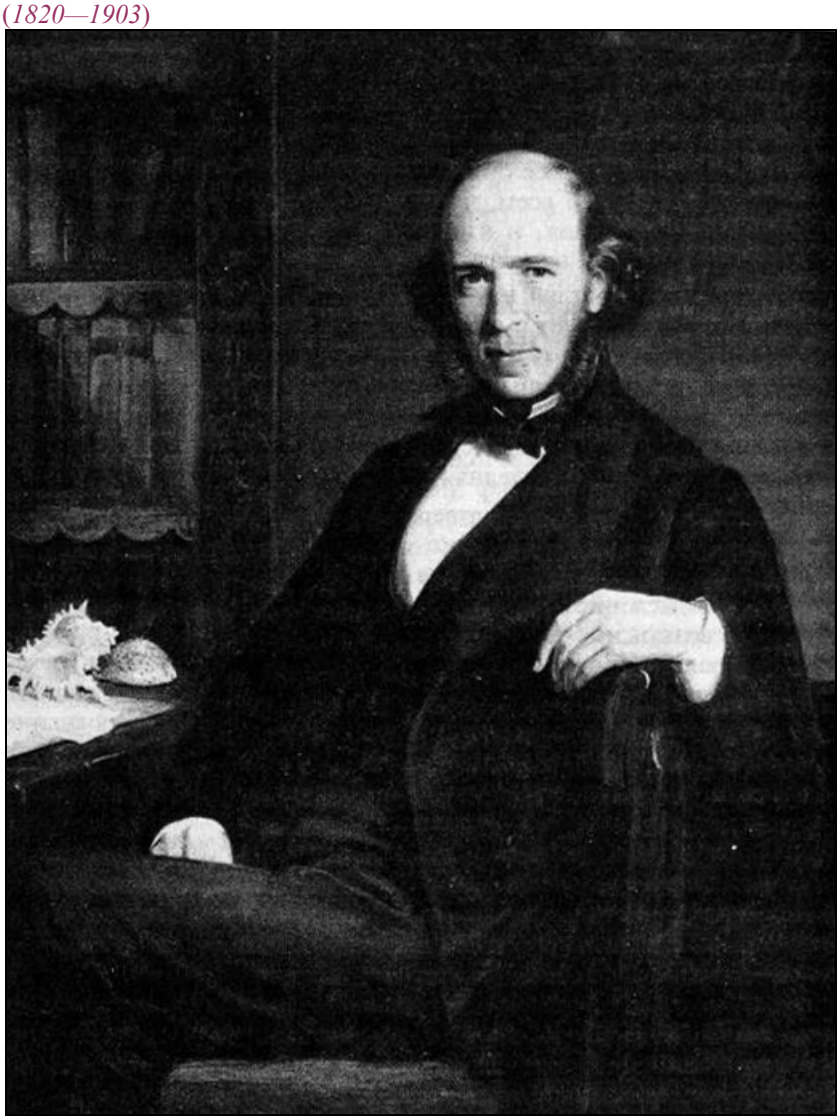
Стало быть, религии подтверждают «тайну, требующую быть как-то истолкованной», и науки отсылают к абсолюту, недоступному для относительного знания. Но абсолют есть, в противном случае бессмысленно говорить об относительном знании. С другой стороны, возможно, и религии дают лишь слабый образ истины. Наука и религия совместимы, ибо обе признают абсолют и безусловное. Однако «если задача религии — в том, чтобы поддерживать смысл тайны, то задача науки — все дальше расширять познание относительного. Если религия ошибается, представляя себя как позитивное познание непознаваемого, наука ошибается, пытаясь включить непознаваемое в позитивное познание». Со временем, впрочем, и та и другая уяснят свои задачи и перестанут враждовать. Религия и наука, по Спенсеру, суть «два полюса мысли — позитивный и негативный»: интенсивность одного возрастает не иначе, как с ростом интенсивности другого. «Если заслуга религии в неустанном стремлении к последней истине, то именно наука, — замечает Спенсер, — постоянно помогала и вынуждала религию очиститься от нерелигиозных элементов, например, анимистических и магических».

4.2. Эволюция вселенной: от гомогенного к гетерогенному

Какова же функция философии в системе Спенсера? В *«Основных началах»* он определяет философию как «познание на ступени максимального обобщения». Научные истины, развивая и совершенствуя познание, все же существуют раздельно, даже когда в процессе унификации они логически организованы на основе фундаментельного принципа механики, молекулярной физики и т. п. «Истины философии соотносятся с каждой из высоких истин науки так же, как каждая из них соотносится с самой скромной

210

Герберт Спенсер (1820—1903)



из научных истин. Как каждое обобщение науки консолидирует более узкие обобщения собственного раздела, так философские обобщения консолидируют широкие обобщения науки». Философия — наука о первопринципах, в ней процесс унификации познания доведен до предела. Философия — финальный продукт этого процесса, ведущего от связи между грубыми наблюдениями к разработке все более широких положений, отделенных от фактов, вплоть до универсальных суждений. «Наука — частично унифицированное познание, философия — полностью унифицированное познание», — заключает Спенсер.

Философия должна начать с наиболее общих принципов, к которым пришла наука. Это, по Спенсеру, принципы неуничтожимости материи, непрерывности движения, силового сопротивления. Эти принципы свойственны всем наукам. Впрочем, их можно унифицировать в более общий принцип — принцип «непрерывного перераспределения материи и движения». В самом деле, «абсолютного покоя и абсолютного постоянства не существует, и каждый предмет (как и агрегат всех предметов) испытывает какое-либо изменение». Закон общего изменения и есть закон эволюции.

Впервые термин «эволюция» употреблен Спенсером в 1857 г. Через два года Дарвин в *«Происхождении видов»* употребит это понятие в отношении живых существ. Однако Спенсер говорит об эволюции вселенной. Первая ее характеристика — переход от менее связанной формы к более связанной (например, эволюция Солнечной системы из туманности). Вторая характеристика — переход от гомогенного состояния к гетерогенному (это не только биологический феномен, его можно наблюдать и в языке, и в искусстве). Третья характеристика эволюции — переход от неопределенного к определенному. Это очевидно из сравнения племени с цивилизованным народом, где задачи и функции четко разделены. «Эволюция есть интеграция материи, сопровождаемой рассеянием движения; в ней материя переходит от неопределенной и несвязанной гомогенности к определенной и связанной гетерогенности, в то время как сохраненное движение претерпевает параллельную трансформацию».

4.3. Биология, этика и общество

Эволюция вселенной есть необходимый процесс. Начальный пункт эволюции — нестабильная гомогенность. «Во всех случаях мы наблюдаем прогрессивное движение к равновесному состоянию». Что касается человека, «эволюция может закончиться только с установлением величайшего совершенства и полнейшего счастья».

Разумеется, равновесие может нарушиться, но даже условия хаоса и

распада нельзя считать окончательными, ибо с них может начаться новый процесс эволюции. Следовательно, вселенная прогрессирует, развивается к лучшему. На этом основан оптимизм Спенсера.

У Спенсера есть метафизическая картина эволюционизма, но он специфицирует свою теорию, давая различные ее проекции. В отношении биологии он говорит о приспособлении организмов к окружающей среде. На вызов меняющихся обстоятельств организмы отвечают дифференцированием своих органов. Так Спенсер признает принцип Ламарка, согласно которому функция, т. е. пролонгированная реакция живого существа, медленно продуцирует специализацию органов. Затем естественный отбор, соглашался Спенсер с Дарвином, способствует выживанию более приспособленных. Индивидуальные органические мутации закрепляются передачей и наследованием. Преобразование неорганической жизни в органическую, полагал он, началось с недифференцированной массы, наделенной, впрочем, способностью к самоорганизации.

В отличие от Конта, Спенсер считает психологию автономной наукой. Она изучает низшие психические проявления (например, рефлексы), чтобы понять более высокие формы (произведения искусства и т. п.). Спенсер признает и априорные элементы, не зависимые от индивидуального опыта. Однако, подчеркивает Спенсер, то, что априорно для индивида, апостериорно для вида, ибо интеллектуальные достижения унаследованы органическими структурами. В отличие от Канта, Спенсер допускал, что априорные схемы могут быть ошибочными и могут меняться.

Спенсер в работах *«Человек против государства»* (1884), *«Социальная статика»* (1850), *«Основания социологии»* (1896) утверждает, что общество существует для индивида, а не наоборот, что развитие общества зависит от реализации личности. Неудивительно, что философ с недоверием относится к вмешательству государства и к эпохальному предрассудку о «божественности» парламентарного права. Подлинно либеральная теория не приемлет неограниченной власти парламента, как старый либерализм отвергал неограниченную власть монархии.

Однако, несмотря на весь свой либерализм, Спенсер не согласен с теми, кто думает изменить мир, ускорив волевыми реформами или образованием ход истории. «Как нельзя сократить путь от детства до зрелости, избежав нудный процесс всхода и медленного роста ростков, так нельзя ждать, чтобы из низших социальных форм сразу образовались высшие без серии небольших последовательных модификаций». Ясно, что это позиция консерватора, поддерживающего индустриальный путь развития.

Этика Спенсера имеет биолого-натуралистическую окраску, поэтому она не всегда согласована с утилитаризмом Бентама и Милля.

Этические принципы и моральные нормы суть инструменты приспособления человека к среде. Эволюция, аккумулируя наследственно передаваемый опыт поведения, дает индивиду априорные моральные нормы (апостериорные для вида). Некоторые нормы, необходимые для выживания вида (например, «Оберегай своих жену и детей»), утрачивали свой принудительный характер, так случилось и с некоторыми положениями морального долга, ставшими общепринятыми.

5. ПОЗИТИВИЗМ В ИТАЛИИ

5.1. Общие положения

Позитивистские мотивы мы находим уже в работах Каттанео и Феррари. Однако особое распространение позитивизм получил после объединения Италии (1870—1900), дав ощутимые результаты в криминологии (Ломброзо), педагогике (Габелли и Анджулли), историографии (Виллари) и медицине (Томмази и Мурри). Наиболее видный представитель итальянского позитивизма — Роберто Ардиго. Особой популярностью в Италии пользовались сочинения Герберта Спенсера.

Оспаривая спиритуализм Розмини и Джоберти, итальянские позитивисты настаивали на необходимости связать философию с достижениями научной мысли и отказаться от метафизики трансцендентного и духа. Позитивизм приняли также и некоторые интеллектуалы, руководившие рабочим движением, даже итальянский марксизм, как подчеркивает М. Кваранта, в его основной ветви проявил себя как разновидность позитивизма «Журнал научной философии» (1881—1891), издаваемый Э. Морселли, поставил своей целью «победу экспериментального метода и определенного объединения науки и философии в Италии». Сходную задачу решал журнал «Архив психиатрии, уголовного права и криминальной антропологии», основанный в 1880 г. Ломброзо, Ферри и Гарофало.

5.2. Чезаре Ломброзо и социология преступления

Социология преступности возникла в период, когда итальянское общество вступило в фазу индустриализации со всеми сопутствующими ей социальными и человеческими проблемами. Национальное

объединение также не прошло безболезненно. Автор книги « *Человек преступный» («L'uomo delinquente»,* 1876), Чезаре Ломброзо был директором психиатрической лечебницы в Павии и профессором психиатрии и криминальной антропологии в Турине. Изучив строение черепа преступника Вилелла в 1871 г., он решил проверить гипотезу, согласно которой злодеяния вершатся не посредством свободной воли. Источник преступлений следует искать в отклонениях от нормы физической и психической организации человека.

Врожденными считает Ломброзо такие характеристики преступника, как «выпадение волос, неразвитость черепно-мозгового аппарата, покатый лоб, непомерно большие нижняя челюсть и скулы, низкий порог чувствительности, полная анестезия моральной чувствительности и лень». Преступник от рождения напрочь лишен «чувства стыда, запрета, сострадания», дикостью он скорее напоминает зверя.

Скандальным стал тезис Ломброзо о близости гениальности к безумию. Часто в ходе эволюции, отмечал он в книге *«Гений и дегенерация»,* интенсивный рост в одном направлении сопровождается дегенерацией или стагнацией в других направлениях, например в органе, наиболее эволюционно продвинутом, т. е. мозге. В этом причина, по его мнению, более или менее тяжких форм сумасшествия у гениальных людей.

Энрико Ферри (1856—1929), издававший газету «Аванти», был социалистом. В *«Социологии преступления»* он критиковал идею свободной воли, призывая изучать биопсихологические факторы криминальных феноменов. Наказание следует практиковать не как отмщение, а как средство устранения социальной опасности. Критики (например, социолог Наполеон Колаянни) не обошли вниманием явную переоценку физических и антропологических факторов в анализе Ломброзо и Ферри в ущерб другим, например социальным.

5.3. Медик-позитивист Сальваторе Томмази

Другой представитель итальянского позитивизма — Сальваторе Томмази (1813—1888). Врач-физиолог, он преподавал в Павии и Неаполе. «Объективные естественные науки не могут опираться на априорные метафизические спекуляции, интуицию и еще менее на чувства», — полагал он. В *«Современном натурализме»* Томмази провозглашает: «Мы — выходцы из школы Галилея», — а значит, материал и содержание универсальных понятий философы должны черпать только из опыта. Доктрины всех естественных наук есть не что иное, как «закон, или совокупность логически связанных законов, которым наш разум дает собственную форму идеальности.

Последняя рождена экспериментальными фактами. Облеченная в научную форму, она помогает затем изучать другие экспериментальные факты, отделять существенное от случайного, видимость от реальности, эфемерное от постоянного». *«Современным натурализмом»* он называет философию, которая отвергает «развод» естественных и спекулятивных наук.

На обвинения в материализме Томмази отвечал: «Если материальным называть прогресс, вызванный естествознанием, то эта материальность такой мощи, что мировой дух был обновлен **в** несколько пятилетий».

5.4. Аугусто Мурри: научный метод и логика диагноза

Еще более влиятельным, чем Томмази, в этот период был врач из Болоньи Аугусто Мурри (1841—1932). Серия выдвинутых им идей ставит его в ряд с Клодом Бернаром и другими выдающимися методологами науки. «Нет двух или многих методов достижения истины, метод один. Человеческие болезни составляют естественный факт, и, желая познать его, мы должны встать на путь, ведущий к истине». Чтобы понять природу, необходимо изобрести множество гипотез и теорий. «Изобретательство и спекуляции суть первые качества человеческого духа, также и в науках... Поскольку мы не в состоянии вынудить природу говорить начистоту, остается строить всевозможные гипотезы. Наше воображение не столь плодовито, как природа, артистически комбинирующая феномены». Таким образом, по Мурри, «сила воображения должна сочетаться со строжайшей критикой гипотез», воображение и критику он называет «систолой и диастолой» научного метода. Строя предположения, следует придерживаться того принципа, что «кажущееся истинным на деле может оказаться ложным».

«Наш разум, — пишет Мурри в работе *"Четыре урока и одна экспертиза"* (1905),— вовсе не непогрешимый генератор света. Возможно, странно, но именно мы, рационалисты, остерегаемся доверять ему. Кажется, именно он диктует принцип, согласно которому претензия никогда не ошибаться есть идея сумасшедших. Или же мы настолько обожаем разум и верим, что только он может дать знание?» Человека, который не ошибается, не существует. Что особенно важно, так это уметь учиться на ошибках. Только глупцы и полубоги, считающие себя неуязвимыми, принимают критику в штыки. На самом деле, если критика не самый высокий, то самый необходимый дар духа, ибо она — действенная профилактика ошибки. Презирать критику, как если бы ее не было, могут только гении. Но кто любит истину, «эту богиню всех благородных душ, никогда

не променяет спор на ссору, ибо дорога к истине предполагает элиминацию ошибки. Каждый день исправляет ошибку, каждый день улучшает истину, научая лучше вникать в то, что мы собираемся сделать».

«Ошибка — слово, наводящее страх. Ошибаться — как? За свой счет? Ценой жизни? Восхищение так естественно, но обвинение так тяжко! Либо рисковать ошибиться, либо отказаться от выгод познания — другой дороги нет». Детерминист в понимании Вселенной, Мурри не принимает вечных истин, по поводу которых никак не сойдутся метафизики. В понимании науки Мурри — фаллибилист. Наука нужна для объяснения фактов, факты нужны, чтобы контролировать научные теории. «В медицине, как и в жизни, нужно *пред-понимание,* одно, но неустранимое предположение, что все, кажущееся верным, может быть ложным. Следует взять за постоянное правило критиковать всё и вся. Первейшее правило: прежде чем принять, спроси себя: почему я должен этому верить?»

5.5. Паскуале Виллари и позитивистская историография

В Неаполе, где преподавали гегельянцы Вера и Спавента, Мурри (незаслуженно осмеянный как врач) собрал вокруг себя медиков Болоньи и Эмилии-Романьи. Что же касается Паскуале Виллари (1827—1917), то одну

половину жизни он провел в Неаполе, вторую — во Флоренции. Виллари защищал позитивный метод в исторических науках, что видно на примере исторических очерков о Савонароле, Макиавелли, флорентийских коммунах, кроме того, работ *«О происхождении и прогрессе в философии истории»* (1854) и *«Позитивная философия и исторический метод»* (1865). «Позитивная философия отказывается от абсолютного знания о человеке и о чем бы то ни было другом. Изучая только факты и социальные и моральные законы, терпеливо сопоставляя данные психологии и истории, она выводит законы человеческого духа. Ее интересует не абстрактный человек вне времени и пространства, скроенный из категорий и пустых форм, а реальный и живой человек, изменчивый, раздираемый тысячью страстей, всегда ограниченный и полный жажды бесконечного».

Метафизика, ищущая только сущности, первое и последнее основание всего, пренебрегает преходящим и изменчивым. «Человек — существо непрерывно меняющееся», чтобы понять его, мы должны изучить законы, управляющие его неизбежными мутациями. Все же идеи и идеалы, по Виллари, существуют. Они отражаются в фактах, отвечая на насущные запросы человеческого духа. Как видим, Виллари мало похож на тех французских последователей

Конта, которые, приравняв абстрактные идеи к своим снам, трансформировали позитивизм в материализм.

5.6. Аристид Габелли и обновление педагогики

С воссоединением Италии проблема организации и структурной перестройки начальной и средней школы стала очевидно неотложной. В оживленных дебатах определились первые проекты. Среди тех, чей вклад в реформу образования наиболее весом, назовем Андреа Анджулли (1837—1890) и Аристида Габелли (1830—1891).

Антрополог и педагог, болонец Анджулли — автор работ *«Педагогика и позитивная философия»* (1872), *«Педагогика, государство и семья»* (1876), *«Философия и школа»* (1888). Критикуя Гегеля, его философию истории (называя ее «отрицанием истории»), он ратует за позитивную педагогику. Аналогичные идеи отстаивает Габелли. Он обрушивается на догматическую школу, в которой словоблудие отбивает охоту к самостоятельному поиску, «иссушает мозг и формирует опасную привычку приписывать больше значения словам, чем идеям и делам». Габелли рисует образ новой школы, где преподавание не исчерпывается ссылками на определенные условия, а формирует управляющее мышление. В очерке *«Человек и моральные науки»* (1869) философ, атакуя «несчастную философию, падчерицу теологии и схоластики», защищает практический и более действенный способ мышления. Вместе с тем галилеевский метод он считает неприменимым к наукам о морали. Не банальные истины, а основанное на опыте и эксперименте познание может стать основой обновления педагогических исследований.

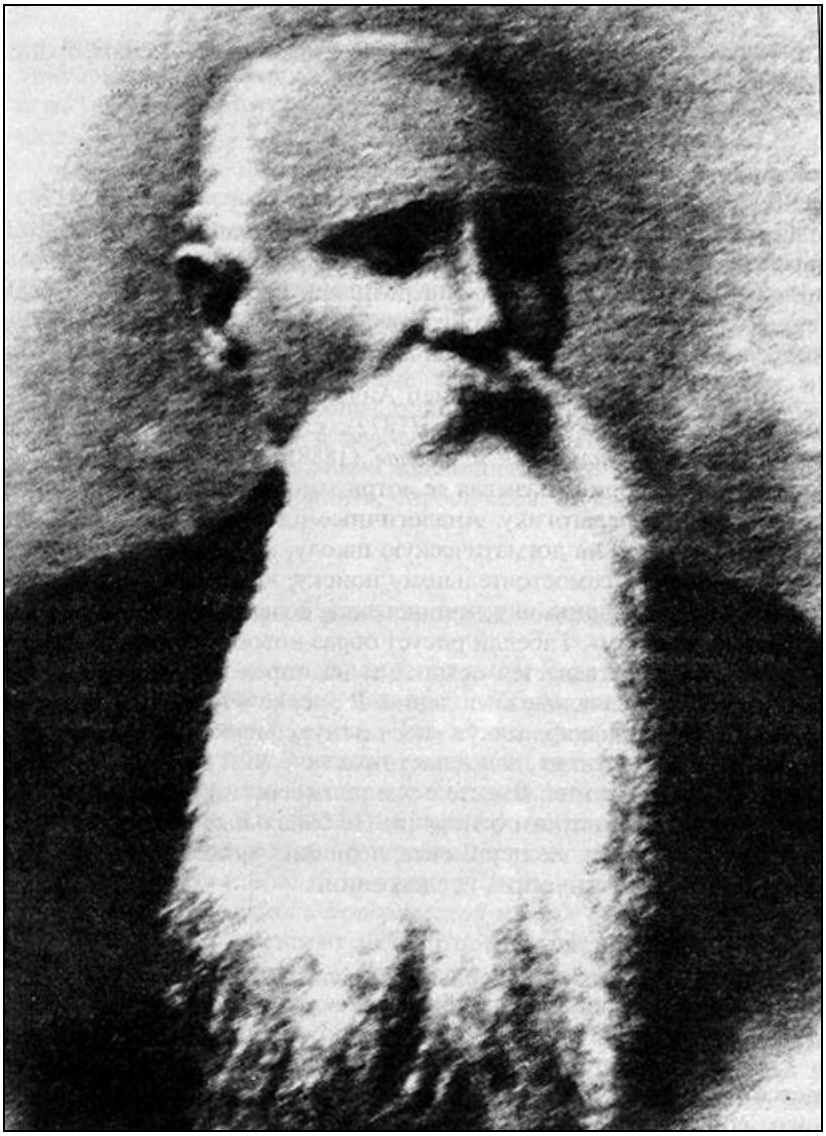
5.7. Роберто Ардиго: от сакральности религии к сакрализации факта

Самым крупным представителем итальянского позитивизма считается Роберто Ардиго (1828—1920). Будучи каноником кафедрального собора Мантовы, Ардиго после жесточайшего кризиса отказался от священного сана. «С ранних лет сомнение непрерывно подтачивало меня, но разум говорил, что это сомнение победимо». В конце концов, помимо всяких усилий созрела с течением времени позитивная система.

Позитивизм (а лучше сказать, натурализм) Ардиго, хотя и связан очевидным образом с идеями Спенсера, корнями уходит в итальянскую ренессансную культуру XVI века, прежде всего Помпонацци и Бруно.

218

Роберто Ардиго (1828—1920)



Ардиго 219

В *«Рассуждении о Пьетро Помпонацци»* (1869) Ардиго говорит о трех важнейших периодах истории культуры — Возрождении, Реформации и французской революции. Своим влиянием и могуществом Европа обязана мыслителям Возрождения. Идеи Помпонацци о независимости разума, позитивном методе философии, психофизической концепции души стали для Ардиго ключевыми. Органическая форма его концепции видна уже в сочинении *«Психология как позитивная наука».* Статистические исследования необходимы, ибо, наблюдая и экспериментируя, распределяя подобные формы и группы, можно делать обобщения. Затем, упорядочивая категории, мы выстраиваем науку как систему в виде огромной синоптической картины, классифицирующей факты.

Факт — краеугольный камень философии Ардиго. «Факт имеет собственную реальность, неизменную реальность, которую мы не можем не признавать такой, как она нам дана, с абсолютной невозможностью что-то отнять или добавить. Следовательно, факт божествен, абстрактное же формируем мы, более или менее обобщенно, следовательно, абстрактное есть человеческое». Идеи, теории, принципы предварительны и приблизительны. Факт, как начальный и конечный пункт, нереформируем.

Это заявление дало повод Джованни Джентиле сказать, что священник Ардиго не был католиком, а позитивист Ардиго не был до конца философом (по причине сакрализации факта). В этой связи нельзя не отметить, что Ардиго принимает науку и факты как неприкосновенные, не задумываясь о конституировании факта научной теории и об углублении концепции научного метода.

5.8. Непознанное не есть непознаваемое. Эволюция от неразличимого к различному

«Естественное формирование факта Солнечной системы» (1877) и *«Мораль позитивистов»* (1879) Ардиго опубликовал после того, как в 1871 г. сложил священный сан. В знак признания заслуг ему было присвоено звание профессора университета Падуи, где он преподавал до 1908 г. Там были написаны работы *«Истинное»* (1891),

«Паука воспитания» (1893), *«Единство воспитания»* (1893), *«Разум»* (1894), *«Спенсеровская доктрина непознаваемого»* (1899). 15 сентября 1920 г. философ покончил жизнь самоубийством. Итальянская философия тем временем взяла курс на идеализм, борьба с которым, как известно, не дала нужных результатов.

Вся реальность — это природа, ценно только научное познание. «Позитивист не разделяет субстанцию и пространство, действие и время, природное и сверхприродное, — как теист». За пределами

220 Позитивизм

природы нет ничего. Бесконечное позитивистов, по сути, нерелигиозно. Реальность — природа, изучаемая частными науками. Философия, в свою очередь, как «общая наука» должна заниматься не первыми принципами, а пределами. Поднимаясь над частными науками, философия посредством интуиции (ощущения и мысли вместе) объемлет природу со всеми ее определениями.

Кроме того, в отличие от Спенсера, Ардиго отвергает непознаваемое. Реальность — это природа, а природа познаваема, даже если ее трактовать как предел, недосягаемый для познания. Следует говорить не о непознаваемом в принципе, а о неизвестном, могущем стать предметом познания. Это форма имманентизма.

Природная реальность подчинена закону эволюции. Если для Спенсера эволюция — переход от гомогенного к гетерогенному, то Ардиго понимает эволюцию психологически — как переход от неразличимого к отчетливому. В начальном ощущении нет антитезиса субъекта и объекта, внешнего и внутреннего, Я и не-Я. Но между духом и материей, Я и не-Я, субъектом и объектом очевидны различия. «Дайте мне ощущения в их соединении, и я объясню вам все феномены. Как философ природы может отделить от науки нагромождения всего неконтролируемого и неуловимого, так философ духа смог доказать, что знать, чувствовать, хотеть... и сотня других априорных способностей есть не что иное, как цепь различным образом расположенных элементов». Вся реальность эволюционирует, как в случае с ощущением, от неясного к отчетливому. «Неразличимое таково относительно отчетливого, из него происходящего. Это процесс с постоянным ритмом, и «бесконечное разнообразие форм не есть свидетельство высшей рациональности или провидения, скорее они результат простой механической работы». Человеческая мысль, говорит Ардиго, — один из случайных продуктов космической эволюции, «случайное формирование, более или менее странная форма облака, которое, прежде чем исчезнуть, оставляет след на небе и золотит солнце».

5.9. Мораль и общество

Под всеобщий закон эволюции подпадает и человек. Непредсказуемость событий не означает, что он свободен. «Свобода человека, т. е. разнообразие его действий, есть множественность психических явлений и инстинктов, если их можно так назвать». Стало быть, человек — это природа, мышление — продукт эволюции природы, человеческая воля не свободна, как и любое природное явление. Ардиго критикует все формы религиозной и метафизической морали. Идеальность и моральные нормы рождаются как реакции ас-

Ардиго: мораль и общество 221

социированных людей. Приняв форму моральных норм, они становятся обязательными, влекут за собой ответственность и санкции в случае их нарушения. Мораль в основе своей эволюционна. Альтруизм социально мотивирован. «Позитивистская мораль, — добавляет философ, — прямое и непосредственное следствие из Евангелия».

Социология, по Ардиго, есть теория естественного становления идеи справедливости. Справедливость как природный закон воплощена в позитивном праве, ей противостоит справедливость естественного права. Последняя, впрочем, есть идеал, формирующийся в сознании под действием позитивного права, хотя не до конца им реализуется.

В политике Ардиго был либералом. Борясь с масонами, он оспаривал любую форму обскурантизма и сектантства. По поводу марксистской материалистической концепции истории он писал, что наряду с экономическим фактором общество формирует множество событий, пренебрегать которыми нельзя. Будучи либералом, он живо интересовался социалистическими идеями. Неудивительно, что начальное философско-политическое образование некоторые социалисты связывали с *«Моралью позитивистов».* Неутомимый борец с идеализмом и бергсонианством, Ардиго собрал вокруг себя единомышленников, среди которых были Дж. Маркезини, Л. Лиментани, Дж. Тарощци, Р. Мондольфо, Дж. Дандоло и А. Леви.

222

пустая

223

ЧАСТЬ 7. РАЗВИТИЕ НАУКИ В XIX ВЕКЕ. *ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ И КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ*

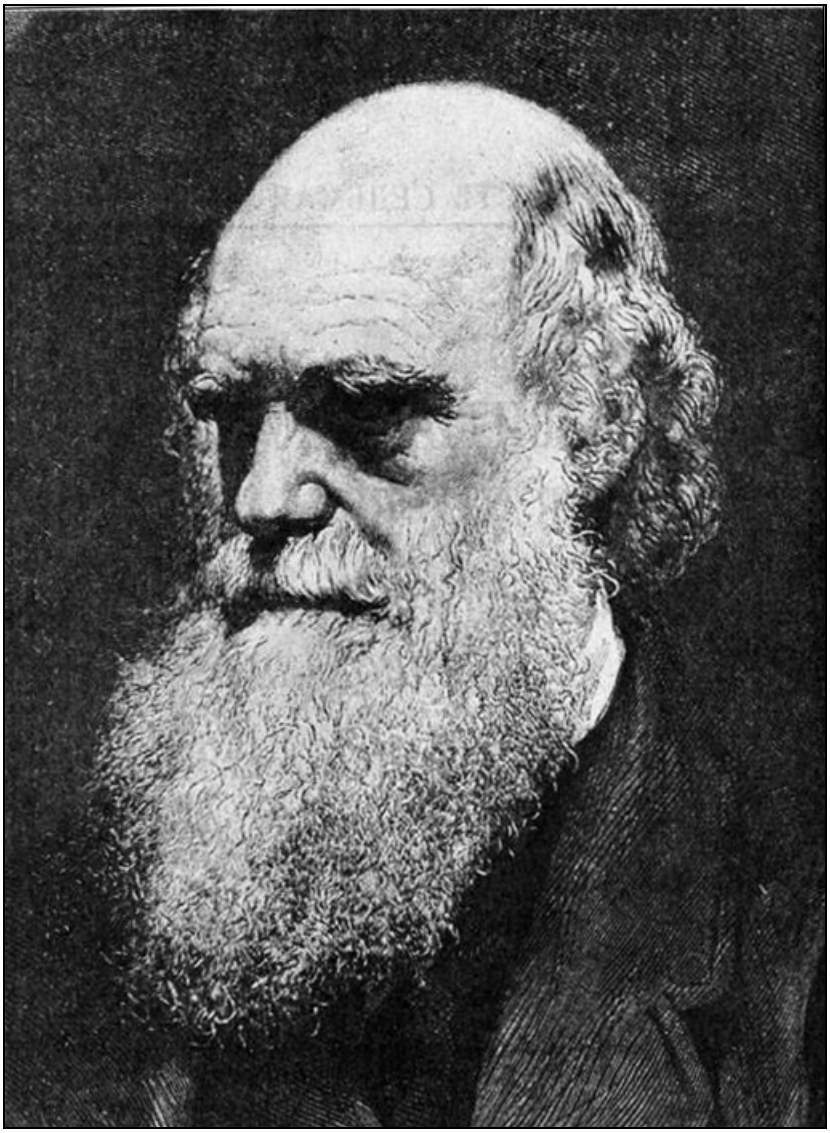
Наука имеет целью сэкономить опыт посредством предвосхищения и репродукции фактов в уме.
Эрнст Мах

Физик, отказавшийся от одной из своих гипотез, должен плясать от радости, как если бы совершил неожиданное открытие.
Анри Пуанкаре

Физик должен подвергнуть экспериментальной проверке не одну из гипотез, а все вместе. Когда опыт не в ладу с прогнозами, это говорит о том, что по крайней мере одна из комплекса основополагающих гипотез неприемлема и должна быть изменена. Но опыт не указывает, какую именно следует изменить.
Пьер Дюгем

224

Чарльз Дарвин (1809—1882)



225

Глава 8. Развитие науки в XIX веке

1. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ

1.1. Когда наука приобретает философский смысл

Тесное переплетение философских идей и научных теорий, черты эволюции, обнаруживаемые как в науке, так и в смене философских образов человека, истины, мира, заставляют философов, далеких от специальных научных проблем, быть внимательными к проблемам развития науки. Процесс ригоризации математики, возникшие на рубеже веков математические антиномии угрожали всему зданию математического знания. В то же время неевклидова геометрия поколебала одну из философски укорененных идей, согласно которой аксиомы Евклидовой геометрии принадлежат к разряду самоочевидных и необсуждаемых аксиом. То, что считалось незыблемыми «принципами», в рамках неевклидовой геометрии стали трактовать как «начала» и «конвенции». Это типичный пример того, как технические результаты, полученные в научном исследовании, могут перевернуть философские теории. Очевидно, что выбор в пользу определенной теории отражается на представлении о человеке: способный к абсолютным истинам человек — далеко не тот же самый, который удовлетворяется «конвенциями». Физика прошлого столетия привела механистический образ Вселенной в конце века к необратимому кризису. Спор механицизма с витализмом не закончился очевидной победой первого. Биология поставила перед философской антропологией и религиозной мыслью нешуточные проблемы. Дарвиновская эволюционная теория биологических видов сделала образ человека радикально иным.

Значительные результаты были получены в математике, физике, биологии, химии, эмбриологии, физиологии, анатомии, фармакологии, геологии, кристаллографии, астрономии, истории. Клеточная теория Рудольфа Вирхова показала, что «животное существо есть сумма витальных единиц, каждая из которых обладает всеми

226 Развитие наук в XIX веке

характеристиками жизни». Так зародилась генетика. Моравский монах-августинец Грегор Мендель (1822—1884) соединил свои познания из области математики с ботаническими, скрещивая семена горошка в течение восьми лет. Так появились законы наследственности Менделя: закон расщепления и закон независимого комбинирования признаков. Возможно, идеи Менделя были слишком непонятны для той эпохи: он умер в 1884 г. в полной безвестности. Только в 1900 г. три ботаника — голландец де Фриз, немец Корренс и венгр Чермак, — независимо один от другого, пришли к закону наследственности, признав приоритет Менделя. Тогда же возникли споры относительно бактерий и других микроорганизмов. Пастер показал, что они присутствуют в атмосфере и капельным путем распространяются, что их можно разрушить высокой температурой, сделав культурную среду стерильной.

1.2. Наука и общество в XIX веке

Не будем забывать и о технических достижениях прошлого столетия. Их следует рассмотреть в широком социальном контексте, отмеченном великой индустриальной революцией. Знаком обновления высшей школы стали Ecole Polytechnique (детище французской революции), институты Гейссена, Дрездена, Монако, также политехнического типа. Микробиология побеждает инфекционные болезни. Открытия в области электропроводимости позволили создать телефон (через пятьдесят лет экспериментов появились телефон без проводов, радио и радар), динамо-машину, всю индустрию электрических машин.

Хотя связь между индустриальным обществом и развитием знания очевидна, не следует впадать в социологизм, полагая, что наука была фатально замкнута на утилитарные проблемы. XIX век — еще и век филологии и истории, искусства и археологии. Математика, геометрия, эволюционная теория, астрофизика родились не потому, что они служили индустрии, той или иной власти. За спиной науки не промышленный король или монарх, но вся история народов, культурная память поколений, другими словами, — западная традиция.

Сфера истины — как тогда, так и теперь — богаче и шире, чем сфера полезного. Это можно увидеть на примере генетики (когда она родилась, никому не была нужна) и лингвистики. Сравнительная грамматика и открытие фонетических законов стали гордостью немецкой науки. Они служили умножению познания, внесению в него разумного порядка (экспликативного и эвристического). Без этого сложно понять логику индустриальной революции. Две науки, вышедшие из сферы метафизики и исследующие сущность и глубинные законы общества, структурируют свой предмет и метод

Математика 227

именно как собственно научные дисциплины: психология (школа Вундта) и социология (Дюркгейм).

2. ПРОЦЕСС РИГОРИЗАЦИИ МАТЕМАТИКИ

Математика XIX века, в отличие от века Эйлера и Лагранжа, характеризуется сильным тяготением к строгости в том смысле, что при объяснении понятий различных теорий и определении дедуктивных процедур решительно изгоняется очевидность как инструмент обоснования математических результатов. Этот процесс начался с «редукций» Луи Огюстена Коши (1789—1857), его анализа бесконечно малых (понятий предела, производной, интеграла и т. п.). Вторая фаза — так называемый арифметический анализ, в рамках которого теория действительных чисел сведена к теории натуральных чисел. Исследования Вейерштасса, Кантора и Дедекинда показали, что теория действительных чисел со всеми ее конструкциями точным образом вытекает из понятия и свойств натуральных чисел.

Натуральное число, показал Леопольд Кронекер, есть «изначальный материал» и основание математики. В математике, говорил он, все — творение человека, за исключением натуральных чисел: «они сотворены Господом». Однако другие математики рассмотрели возможность углубить понятие натурального числа, привести его к более фундаментальному. Возникли два направления поисков.

Готлоб Фреге (1848—1895) в работе *«Основания арифметики»* (1884) свел арифметику к логике, а натуральное число — к комбинации чисто логических понятий. «Я стремился сделать правдоподобным тот факт, что арифметика — ответвление логики, и нет никакой нужды выводить ее из опыта или чистого созерцания в качестве основания доказательств». Простейшие законы исчисления раскрываются чисто логическими средствами. Так произошел переход от «арифметизации анализа» к «логизированной арифметике», продолженный позже Бертраном Расселом. Кантор, сведя логику к теории множеств, открыл дверь в математику с беспрецедентной доселе унифицирующей потенцией.

Однако стараниями Эвариста Галуа (E. Galois, 1811—1832) (гениального математика, убитого в двадцать один год на дуэли при странных обстоятельствах), блистательно решавшего алгебраические Уравнения, Джорджа Пикока (G. Peacock, 1791—1858), Уильяма Гамильтона (W. R. Hamilton, 1805—1865), Артура Кэли (A. Cayley, 1821—1895), Германа Грассмана (H. Grassman, 1807—1877), Джорджа

Буля (G. Boole, 1815—1864) была создана абстрактная алгебра. Традиционная логика терминов (в частности, силлогистическая) преобразована в алгебру уравнений. Переосмыслив «универсалии» Лейбница, Буль создал «алгебру логики», получившую дальнейшую разработку в трудах Джевонса (VV. S. Jevons), Шрёдера и Пирса (см. главу «Прагматизм»). Так логика стала символической логикой в качестве раздела математики.

Фреге, поставивший вопрос о строжайшем контроле над математическими доказательствами, видел в математике не просто основание различных частных теорий, но также инструмент построения строго научного здания математики. Что значит «строго научное», Фреге в *«Основаниях арифметики»* пояснил так: «Можно сослаться на мнение Евклида, считавшего, что нельзя претендовать на то, чтобы все было доказано, ибо это невозможно. Однако можно требовать, чтобы все недоказанные положения были четко объявлены как недоказанные, чтобы не было сомнений, на чем основана вся конструкция. Необходимо, кроме того, пытаться сделать минимальным число исходных законов, делающих доказательным то, что можно доказать. Идя дальше Евклида, я требую, чтобы все применяемые дедуктивные процедуры были предварительно объяснены. В противном случае первое требование нельзя удовлетворить надлежащим образом... Аргументация моей концепции имеет характер исчисления в том смысле, что общий алгоритм, т. е. комплекс правил, определяет переход от одного положения к другому так, что ни один из членов, не обоснованных ими, не принимается. Я намерен реализовать дедукцию, свободную от нестрогих моментов, с максимальной логической точностью, более того, ясную и краткую». Логицистская программа Фреге будет продолжена Расселом и Уайтхедом. Но следует отметить, что первоначальная классическая аксиоматизация арифметики была предложена Джузеппе Пеано (1852— 1932) и Дедекиндом, понимавшими логику как мощный инструмент построения строго математического знания.

3. ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ НЕЕВКЛИДОВОЙ ГЕОМЕТРИИ

Открытие неевклидовой геометрии Лобачевским (1826) внесло коренные изменения в представления о природе пространства. Важными событиями отмечено развитие геометрии на рубеже XIX— XX веков. Начиная с шестидесятых годов прошлого столетия, открытия в области геометрии становятся общематематическим

достоянием. Это хорошо видно из известной «эрлангенской» программы, предложенной Феликсом Клейном (1849—1925) в 1872 г., согласно которой разделы геометрии (метрической, проективной) иерархично соподчинены по степени обобщения. Не имея возможности подробно останавливаться и даже частично осветить множество важнейших проблем развития математики и геометрии этого периода трансформации, отметим все же некоторые моменты философского плана. Созерцание было элиминировано из новых геометрических теорий: аксиомы перестали быть «очевидными истинами». Их заменили простые и чистые «начала», конвенционально выбранные как исходные моменты. Если аксиомы считаются верными, будут истинны и теоремы, корректно выведенные из них, что гарантирует истинность системы в целом.

Возникает вопрос: если аксиомы суть чистые постулаты в качестве исходных моментов рассуждения, то что и как страхует систему в целом? Дедуцируя теоремы одну из другой, можем ли мы быть уверены в том, что, споткнувшись об одно противоречие, система не опрокинется вместе со всем, что в ней построено? Вопрос далеко не праздный, ведь неевклидова геометрия основывается на тезисе, что истинность теории — в ее непротиворечивости. Это исходное положение «формалистической» программы Давида Гильберта (1862—1943), потерпевшей, как известно, крушение. Неудача постигла и теорию множеств Кантора из-за внутренних антиномий.

С открытием неевклидовых геометрий идея несомненных и самоочевидных истин (аксиом) была отвергнута. В зависимости от начальных принципов доказательств и их характера, проведено разделение геометрии на математическую и физическую. Первая исходит из предпосылки, что отношениями с объектами внешнего мира можно пренебречь. Вторая становится разделом физики и пытается особым образом рационализировать пространственный опыт. Так проблема истинности геометрических положений срастается с проблемой математической истины, которая сводится к набору логических следствий из аксиом, понятых как «конвенции», соглашения.

Концепция аксиом-конвенций, вытекающая из неевклидовой геометрии, повлекла за собой массу проблем. Пока под аксиомами подразумевали принципы объективной истины, когерентность системы была гарантирована. Корректная дедукция из истинных посылок порождает только истинные следствия, а две истинные пропозиции не могут противоречить друг другу. Но когда снят вопрос об истинности и ложности исходных положений, как можно исключить (даже при максимально корректной дедукции) появление противоречий?

Другая проблема, проблема полноты, состоит из двух подпроблем. Есть полнота синтаксическая и полнота семантическая. Можно ли

230 Развитие наук в XIX веке

поручиться, что выбранные для определенного метода исчисления аксиомы обладают доказательной силой для всех пропозиций? Это подпроблема синтаксической полноты. Что касается семантической полноты, то если группу аксиом мы используем для формализации определенной теории (например, Ньютоновой механики), где гарантии того, что не существует вполне истинных положений, которые недоказуемы в рамках данной группы аксиом?

Помимо упомянутых проблем когерентности и полноты есть еще проблема независимости аксиом. Откуда известно, что некая аксиома дедуктивно не получена из комплекса других аксиом той же или иной системы? Эти три проблемы когерентности, полноты и независимости были затушеваны в классической геометрии. Однако с открытиями Лобачевского и Римана они встали со всей остротой. Особенно острой стала проблема когерентности (согласованности), ибо в формальной системе разрыв связи означает крах системы (из нее можно выводить все что угодно, включая отрицание аксиом). Кроме того, доказательства полноты и независимости невозможны без доказательств когерентности. В XX веке ученые (например, Давид Гильберт) попытаются решить эти проблемы. Но Курт Гёдель похоронит позднее не одну надежду на скорое разрешение этих проблем.

4. СУДЬБА ЭВОЛЮЦИОННОЙ ТЕОРИИ

4.1. Споры об эволюции во Франции: Ламарк, Кювье и Сент-Илер

Со времен Анаксимандра эволюционная идея не покидала западную научную мысль. Тем не менее только в прошлом столетии она продемонстрировала свою силу и плодотворность. Помимо креационизма, согласно которому природа, управляемая Творцом, порождает разные живые существа, за исключением человека, была достаточно распространенной теория неизменяемости видов. Растения и животные, сотворенные Богом, скорее всего, до сотворения человека, пребывают неизменно такими же, размножаясь путем самовоспроизводства. Автор этой теории, великий Карл Линней (1707—1778), предпослал своей биномной номенклатуре (и сегодня используемой в ботанике и зоологии) слова: «Species tot numeramus quot in principio creavit infinitum ens» («Мы насчитываем столько видов, сколько вначале сотворило Бесконечное Существо»).

Споры об эволюции во Франции: Ламарк, Кювье и Сент-Илер 231

В 1809 г. Жан Батист Пьер Антуан Моне, более известный как шевалье де Ламарк, написал в своей *«Философии зоологии»:* «Природа, последовательно производя виды животных, начиная от простых и несовершенных и заканчивая самыми совершенными, постепенно усложняла свою организацию, распространяя животных во все уголки земного шара, и каждый вид испытал влияние обстоятельств, отчего образовались известные нам привычки и модификации различных органов, о чем свидетельствуют наблюдения».

«Не форма тела или его частей дает начало привычкам и образу жизни животных, — полагал Ламарк, — а наоборот, привычки, образ жизни и другие обстоятельства со временем конституируют форму тела животного и отдельных его частей. Новые формы и новые способности сформировали животных такими, какими мы их сегодня видим». Эволюция вида, таким образом, происходит под воздействием среды. Среда научает организм приспосабливаться к условиям и внутренне перестраиваться.

Уточняя, Ламарк формулирует два закона: 1) закон употребления и неупотребления органа; 2) закон наследования приобретенных признаков. Первый гласит: «У всякого животного, не вышедшего в течение жизни за пределы своего развития, частое и постоянное упражнение определенного органа мало-помалу укрепляет, развивает и увеличивает его пропорционально времени использования. Постоянное неиспользование этого органа незаметно ослабляет, размягчает и регрессивно снижает способности и в конце концов, заканчивается его исчезновением».

Второй закон гласит: «Все, что природой завоевано или утрачено под влиянием обстоятельств, испытываемых расой достаточно долго под действием преимущественного использования или неиспользования одного или нескольких органов, наследуется последующими поколениями, поскольку эти изменения приобретены обоими полами и переданы новым индивидам». В этом суть эволюционной теории Ламарка. Ее подтверждают и рептилии, утратившие плавники, поскольку научились передвигаться по земле и скрываться в траве; гуси и утки, у которых перепонки между пальцами образовалась из-за непрерывных ударов по воде; жирафы, длинные конечности и вытянутая шея которых — результат непрерывных усилий доставать высоко растущие листья и т. п.

Сколь бы простой и изобретательной ни казалась теория Ламарка, она не имела успеха при жизни ученого. Так же поразительны были открытия основателя сравнительной анатомии и палеонтологии Жоржа Кювье (1769—1832). По окаменелым останкам он определил, что земля пережила несколько катаклизмов, или катастроф, из-за которых погибли все, или почти все, живые организмы, а район, опустошенный бедствием, позднее заселили виды, пришедшие из других областей.

232 Развитие наук в XIX веке

«Жизнь на земле, — писал Кювье в *"Рассуждении о переворотах на поверхности земного шара",* — переполнена жуткими событиями. Бесконечно много жертв этих катастроф. Некоторых обитателей суши поглотили наводнения, других обитателей моря унесли внезапные извержения морского дна, останки иных видов опознают любители природы с большим трудом». Таким образом, Кювье дополнил эволюционную теорию Ламарка данными сравнительной анатомии и палеонтологии. Этьен Жоффруа Сент-Илер (1772—1844) в Парижском национальном музее истории природы выступил в защиту идей Ламарка и Бюффона. Нельзя не упомянуть о конфликте между Кювье и Сент-Илером 15 февраля 1830 г., из которого Кювье вышел победителем. Через несколько лет бурные события привели на трон Луи Филиппа. Эккерман рассказывает, как 2 августа того же

года он спросил восьмидесятилетнего Гёте: «Что вы думаете об этом событии — огненном вулкане?» Но Гёте прервал его: «Мы не понимаем друг друга: я говорю о вулканическом извержении в Академии наук — споре Кювье с Сент-Илером». Ламарк умер в 1829 г., Кювье и Гёте — в 1832 г., Сент-Илер — в 1844 г. Однако в год опубликования *«Философской зоологии»* в Англии родился человек, гений которого сделал эволюционизм неотъемлемой частью биологии. Это был Чарльз Дарвин.

4.2. «Происхождение видов» Дарвина

Теория эволюции в середине прошлого века произвела тот же эффект, что и теория Коперника в свое время. Это была научная революция, и не только в области биологии. Эволюционизм изменил образ человека. Если коперниканская революция изменила представление о пространственном порядке во Вселенной, указав человеку иное, чем прежде, место, то Дарвин пересмотрел временной порядок. Место и роль человека в природе усилиями Коперника и Дарвина были радикально пересмотрены.

Чарльз Дарвин (1809—1882) поначалу пробовал себя на поприще медицины, церковной карьеры, пока в 1831 г. не оказался на борту английского корабля «Бигль», отправлявшегося в кругосветное плавание, в качестве натуралиста. Путешественники отбыли из Девон-порта 27 декабря 1831 г., а вернулись в Фалмут 2 октября 1836 г. В 1839 г. Дарвин опубликовал путевые дневники в *«Путешествии натуралиста вокруг света».* Во время этого более чем важного для карьеры ученого путешествия Дарвин изучил *«Основы геологии»* Чарльза Лайелля (1797—1875). История земли объяснялась Лайеллем действием сил, менявших земную поверхность (наводнения, извержения вулканов, ливни, оползни и т. п.), теми же законами, которые

объясняют факты настоящего. Так появились сомнения в библейской версии происхождения земли и живых существ.

На Галапагосских островах (архипелаг в Тихом океане) Дарвин обнаружил группу вьюрков, которые имели, в зависимости от места обитания, клювы разных пропорций. Очевидно было, что видовые признаки способны постепенно меняться, как очевидно и то, что все бесконечные случаи адаптации (дятла, квакши и т. п.) трудно объяснить только условиями среды. По возвращении в Англию Дарвин собирает сведения о разных видах животных и растений как в природе, так и в домашних условиях, советуется с садовниками и скотоводами и тщательно регистрирует полученные данные.

Прошло немало времени, прежде чем ученый пришел к мысли, что именно с помощью селекции человек научился выращивать нужные и полезные виды растений и животных. Оставалось выяснить, как происходит отбор в естественной среде. Начав в октябре 1838 г. систематические исследования, Дарвин на досуге прочел сочинения Мальтуса о народонаселении. Хорошо понимая значение фактора борьбы за существование, о каком бы виде ни шла речь, он был внезапно поражен догадкой, что под влиянием меняющихся обстоятельств сохраняются, скорее всего, благоприятные и соответствующие им изменения, а несоответствующие формы разрушаются. Так родилась идея новой теории, рассказывает ученый в «Автобиографии». На ее разработку ушло более двадцати лет.

В 1857 г. появилась первая публикация с изложением эволюционной теории в «Журнале заседаний Линнеевского общества». А в 1859 г. книга Дарвина *«Происхождение видов путем естественного отбора»* увидела свет. В ней говорилось о том, что среда обитания производит отбор наиболее приемлемых наследственных изменений. Отбор, другими словами, выражается в эволюционной ориентации, ибо определяет приспособление организмов к окружающей среде. Эволюцию можно толковать как серию приспособлений, каждое из которых определенный вид закрепляет или теряет под давлением отбора на протяжении длительного времени.

Об успехе книги говорит тот факт, что 1250 экземпляров первого издания в первый же день были проданы, как и вскоре появившиеся еще 3000 экземпляров второго издания. В чем же теоретическая новизна книги, имевшей такой небывалый успех?

Дарвин выделил пять видов доказательств эволюционной теории. 1. Доказательства относительно наследственности и культивации с рассмотрением изменений, полученных путем одомашнивания.

2. Доказательства, связанные с географическим распределением.

3. Археологически полученные доказательства. 4. Доказательства, связанные со взаимным сходством живых существ. 5. Доказательства, полученные из эмбриологии и на основе изучения рудиментарных органов.

В *«Происхождении видов»* мы читаем: многие уверены, что «каждый вид был сотворен один независимо от другого. Но мой образ мыслей более согласуется с тем, что известно из законов, запечатленных в материи Творцом: появление и распространение прошлых и нынешних обитателей мира обусловлено вторичными причинами, схожими с теми, что определяют рождение и смерть индивида. Когда я рассматриваю живые существа не как особые творения, а скорее как прямых потомков немногочисленных существ, живших давно, в первые века силурийского периода, они представляются мне облагороженными».

Законы, «запечатленные в материи», по Дарвину, достаточно просты: развитие через воспроизводство; изменчивость, связанная с прямыми и опосредованными воздействиями жизненных условий, использованием и неиспользованием органов; увеличение численности и вследствие этого обострение борьбы за существование; дивергенция характерных черт и распространенность менее совершенных форм. Следовательно, в процессе естественной борьбы рождается нечто сверх всяких ожиданий — образование развитых животных. Это грандиозная концепция жизни — от первоначально одной или немногих форм ко все более сложным. «Вращающаяся по своим неизменным законам гравитации планета эволюционирует, начав с простых, чтобы прийти к бесконечно прекрасным и изумительным формам».

4.3. Происхождение человека

Когда читаешь *«Происхождение видов»,* не оставляет вопрос: и человек — продукт естественного отбора? Лишь через двенадцать лет, в 1871 г., Дарвин решился опубликовать двухтомник *«Происхождение человека».* В первой главе «Доказательства происхождения человека от какой-то низшей формы» ученый пишет: «Человек способен воспринимать от низших животных, например, определенные болезни. Этот факт подтверждает сходство их тканей и крови как структурное, так и композиционное, что можно увидеть и в микроскоп, и посредством химического анализа... Лекарства производят на них то же действие, что и на нас. Многим обезьянам по вкусу чай, кофе, алкогольные напитки, более того, я сам видел, с каким наслаждением они курят табак... Трудно переоценить моменты общего структурного соответствия в строении тканей, в химическом составе и конституции между человеком и высшими животными, особенно антропоморфными обезьянами... Человек и прямоходящие животные сложены по общей модели, прошли те же примитивные стадии развития, сохранили общие черты. Поэтому мы смело можем говорить об общем происхождении. Только

Споры вокруг «Происхождения видов» 235

естественный предрассудок и высокомерие заставляют нас искать родство с полубогами. Однако не за горами день, когда покажется странным, что натуралисты, сведущие в сравнительной истории развития человека, могли когда-то верить в то, что человек создан одним актом творения».

Дарвин соглашается с мнением о моральном превосходстве человека над животными. Однако добавляет: «Верить в изначальную цивилизованность человека, который, стало быть, претерпел абсолютную деградацию во многих регионах, — значит иметь слишком низкое мнение о его природе. Более разумно было бы верить в преобладание прогресса над регрессом, в то, что скорее человек поднимался медленными и неуверенными шагами ко все более высокому уровню, и особенно продвинулся в области познания, морали и религии».

4.4. Споры вокруг «Происхождения видов» и проблема социального дарвинизма

Книга *«Происхождение видов»* вызвала ожесточенную полемику. Мысль породниться с обезьянами, а через них и со всем животным миром у многих вызывала праведный гнев. И все же в разных странах нашлись также и ее сторонники, например: американский ботаник Аса Грей (Asa Gray, 1810—1888), немец Эрнст Геккель (Haeckel, 1834—1919). Итальянца (католика и дарвиниста) Филиппо де Филиппи (1814—1867) обвинили в атеизме и едва не лишили кафедры. Микеле Лессона (1832—1894) перевел сочинения Дарвина на итальянский язык. Пропагандистами идеи эволюционизма были Джованни Канестрини (1835—1900), Паоло Мантегацца (1831—1910), Чезаре Ломброзо (1836-1909) и др. Даниеле Роза (1857-1944) дополнил дарвинизм идеей гологенеза, согласно которой индивидуальные характеристики можно распознать в зародыше. Бенедетто Кроче шутил по поводу эволюционизма: «Душа жаждет увидеть в истории картину благородных войн, а в ответ получает животно-механическую фантасмагорию о происхождении человечества, с огорчением, разочарованием и даже стыдом мы убеждаемся в своем неистребимом варварстве».

Нельзя обойти молчанием так называемый социал-дарвинизм как попытку узаконить «борьбу за существование» в обществе (своего рода «объяснение» классовой борьбы) и даже обосновать тезис о расовом превосходстве. Ясно, что эти незаконные экстраполяции не имеют ничего общего с научными выводами. Иррациональным назвал такой метод аналогий экономист А. Лориа (1857—1943). Проблемам социальной трактовки дарвинизма посвящены книги Энрико Ферри *«Дарвин. Спенсер. Маркс»* (1894) и Антонио Лабриолы *«Размышляя о социализме и философии»* (1897).

236 Развитие наук в XIX веке

4.5. Томас Гексли и дарвинизм в Англии

Роберт Фиц Рой, двадцатишестилетний капитан корабля «Бигль», на борту которого Дарвин совершил кругосветное путешествие, не вдохновился мыслью считать себя потомком даже очень древней и очень антропоморфной обезьяны. В Англии антидарвиновскую оппозицию возглавил зоолог Ричард Оуэн (1804—1892). Оуэн отвергал не идею эволюции, а скорее идею ее случайности. Он был уверен в наличии «внутреннего стимула» развития. Но возражения оппонентов бесстрашно парировал «сторожевой пес Дарвина» — Томас Гексли (1825-1895).

«Изменчивость, борьба за существование, адаптация к условиям — достаточно известные факты, — писал Гексли в книге *"О положении человека в ряду органических существ"* (1863), — но никто из нас не подозревал, что они находятся в центре проблемы видов. Пока Дарвин и Уоллес разгоняли тени, мощные фары *"Происхождения видов"* вели тех, кто блуждал во мраке... борьба за существование в мире мысли значит не меньше, чем в физическом мире. Некая теория как "вид" мышления имеет право на существование постольку, поскольку она умеет сопротивляться, показывая превосходство над противником как представителем вида». Таким образом, очевидно, полагал Гексли, что дарвинизм на данный момент выиграл «борьбу за существование».

Любопытна история с оксфордским епископом Сэмюэлем Уильберфорсом, который в один из горячих моментов обсуждения обратился к Гексли с улыбкой, полной сарказма: «Могу полюбопытствовать: по линии бабушки или дедушки вы изволите узаконить свое происхождение от обезьян?» Заканчивая свой научный доклад, Гексли не упустил случая ответить епископу, что он предпочел бы в качестве предка самку обезьяны, чем самца с вертлявым, хотя и непраздным умом, который использует свой талант на то, чтобы замутить истину и неуместно ерничать по поводу серьезной научной проблемы.

В очерке *«Научное воспитание»* (1869) Гексли так описал одну из баталий с католиками: «Мы спорили, как противники на передовой в момент временного перемирия. Когда я изложил трудности, стоящие перед студентами, занимающимися наукой, то в ответ услышал реплику католика: "Нашей церкви за всю длинную историю грозило множество ураганов. Этот нынешний — только волна старой бури, и нет надобности готовить студентов и пугать испытаниями. Нынешние ереси им объяснят профессора философии"». Гексли ответил, что между англиканцами и протестантами, с одной стороны, и католиками — с другой, та разница, что между отрядом волонтеров и обученными ветеранами старой наполеоновской гвардии. «Я уважаю организацию, встречающую врагов подобным образом, и хотел

Гексли и дарвинизм в Англии 237

бы, чтобы все церковные организации были настолько же действенны. Это было бы хорошо не только для них, но и для нас».

Ученый был уверен, что дух науки — критика, что «обычная судьба всех новых истин — быть ересью в начале и предрассудком в конце». Человек огромной культуры, он оставил нам сочинения, полные юмора, интеллигентности и исчерпывающей ясности. Идею естественного отбора Гексли пояснял, например, так: «Помню, я прочел описание, как отступали войска Наполеона после битвы под Москвой. Уставшие и вымотанные солдаты подошли к Березине. Огромная, но деморализованная и дезорганизованная армия должна была переправиться через реку по узкому мосту. Каждый в подобных условиях думал только о себе: в давке перешагивали через тела товарищей, дабы не погибнуть. Автор, участник жутких событий, один из немногих спасся благодаря длинной зеленой шинели одного кирасира. Он рассказывает: "Несмотря на проклятия, удары и пинки, я вцепился в полу шинели кирасира, который, поняв, что не сможет от меня отвязаться, что, медля, сам рискует упасть, против своей воли выволок меня из давки"». Это настоящий пример так называемого селективного отбора, комментирует Гексли. Причиной спасения французского солдата, выжившего дважды — в Бородинском сражении и при переправе через Березину, — стала прочная ткань кирасирской шинели.

Так и в природе: у каждого есть свой мост через Березину. Одолеть переправу, проложить себе дорогу часто нельзя иначе, как путем борьбы с другими «видами», доказывая свое превосходство. Возможно, в самый критический момент, когда кажется неминуемым поражение, какая-нибудь малость, пустяк (вроде цветового оттенка) даст нужный результат, и чаша весов склонится в нужную сторону».

Чтобы еще раз показать опосредованное влияние факторов естественного отбора, Гексли на одной из лекций напомнил об одном из прелюбопытных случаев, описанных Дарвином. Замечено, что шершни в качестве среды обитания более предпочитают города, чем деревни. Почему? Шершни делают гнезда и откладывают в них яйца, из которых появляются личинки, и закладываю мед. Полевые мыши обожают мед и личинки. В открытой местности полно мышей, и шершни покидают деревни. В городских подвалах, как известно, за мышами охотятся коты. Понятно, что чем больше котов, любителей мышей, тем меньше мышей, промышляющих личинками шершня. Получается, что вся кошачья рать — непрямые пособники шершней. «Еще один шаг, и можно будет сказать, что старые девы, обожающие котов и кошек, суть непрямые помощницы шершней и скрытые недруги полевых мышей. Может быть, — добавил в заключение Гексли, — этот пример снижает серьезность моего аргумента — увы, что сказано, то сказано. На этом и закончу мою лекцию».

238 Развитие наук в XIX веке

5. ЛИНГВИСТИКА: ВИЛЬГЕЛЬМ ФОН ГУМБОЛЬДТ И ФРАНЦ БОПП. ЗАКОН ГРИММА И МЛАДОГРАММАТИКИ

Родоначальником современной лингвистики можно считать Вильгельма фон Гумбольдта (1767—1835). Еще Гердер утверждал, что между языком и национальным характером есть внутренняя связь. Гумбольдт подтвердил, что у любого языка есть собственная типичная и вместе с тем особая структура, которая, с одной стороны, отражает, а с другой — обусловливает способ мышления, будучи формой выражения нации. Цепочка мыслей связана с цепочкой слов. Гумбольдт изучил множество языков неиндоевропейской группы: китайский, малайский, баскский, семитский и языки коренных жителей Америки. Пораженный огромным структурным разнообразием идиом, ученый пытался установить связь между языком и менталитетом.

Язык, по Гумбольдту, есть непрерывное творение человеческого духа. Язык — это энергия, «energeia», а не «ergon», благодаря энергии языка рождаются мысли. Подробно тому, как числа нужны, чтобы считать, так слова нужны, чтобы мыслить. «Природа языка состоит в переплавке чувственной материи мира и слов в печать мыслей. Или, иначе: языки — не средство представления уже познанной реальности... они служат средством открытия доселе неизвестной реальности. Разница между ними не в звуках и знаках — это разница оптического свойства, взглядов на мир». Идею Гумбольдта о связи языка с расовыми свойствами не раз пытались опошлить некоторые псевдоученые.

Понятно заметное оживление немецкой науки, в частности сравнительной грамматики, в первой половине XIX века под воздействием такой идеи. Еще в конце XVIII века было обнаружено родство санскрита (священного языка древней Индии) с латинским, греческим и другими европейскими языками. Английский востоковед сэр Уильям Джонс в 1786 г., независимо от других ученых, пришел к тому же выводу: «Европейские языки, возможно, произошли от одного протоязыка, которого больше нет». Из Парижской национальной школы восточных языков, основанной в 1795 г., Фридрих Шлегель запрашивал материалы для своей известной книги *«О языке и мудрости индусов»* (1808).

Поиском серьезных доказательств и сравнительным анализом языков занялся немец Франц Бопп (1791—1867), изучавший в Париже персидский, индийский, арабский и еврейский языки. В 1816 г. вышла его работа *«Система спряжения в санскрите в сравнении с таковою в греческом, латинском, персидском и германском*

языках». Справедливости ради следует сказать, что в 1818 г. сравнительные данные получил и датский ученый Расмус Раск (1787— 1832), изучавший структуру греческого, латинского, германских, балтийских и славянских языков, с той разницей, что санскрита он не знал. *«Сравнительная грамматика»* Франца Боппа была опубликована в 1849 г. (и переиздана в 1857—1860 гг. с дополнениями), санскрит в ней был проанализирован в связи с греческим, латинским, персидским, германскими, позже — литовским и старославянским языками.

Нельзя не сказать в этой связи о Якобе Гримме и его *«-Немецкой грамматике»* (1822), богатой результатами анализа фонетической истории германских языков. «Законом Гримма» был назван закон, описывающий регулярные соотношения между индоевропейскими и германскими шумными. Это было настоящее открытие, ибо впервые получены примеры регулярности языковых изменений, что положило начало исторической лингвистике.

Гримм заметил, что в германских языках обычно: 1) мягкий *f* там, где в индоевропейских языках, греческом и латыни — *p; 2*) *p* там, где в других языках *b;* 3) звук *th* там, где в других языках *t,* 4) *t,* где в других языках *d,* и так далее, как показано в таблице:

Готский	*f*	*p*	*b*	*th*	*t*	*d*	*h*	*k*	*g*
Латинский	*p*	*b*	*f*	*t*	*d*	*t*	*c*	*g*	*h*
Греческий	*p*	*b*	*ph*	*t*	*d*	*th*	*k*	*g*	*kh*
Санскрит	*p*	*b*	*ph*	*t*	*d*	*th*	*s*	*j*	*h*

Компаративисты мечтали реконструировать путем сравнения первоначальный язык-оригинал всех индоевропейских языков. Прежде всего, писал Бопп, «мы должны изучить систему спряжения древнего индийского языка и сравнить ее со спряжением греческого, латинского, германского, персидского. Поняв их идентичность, мы сможем констатировать постепенное прогрессирующее разрушение изначального языкового организма», замену его другими языковыми блоками.

Тем не менее против романтической идеи существования некоего протоязыка выступила группа ученых — так называемые неограмматики. В 70-х гг. прошлого века они поставили задачу не искать идеальную языковую систему где-то в прошлом, а, установив точные данные, восстановить историю языков, принадлежащих к одной языковой семье. Один из младограмматиков, К. Бругман (1849— 1919), упрекал компаративистов в неуважении к новым продуктам лингвистической эволюции. Рассуждения о «старых» и «новых»

языках, говорил он, не несут ничего, кроме вреда. «Вместо изобретения гипотетических символов "оригинального" лингвистического происхождения лучше придерживаться имеющихся в нашем распоряжении документов и, опираясь на них, составить общее представление о развитии языковых форм».

Значение исторического метода в изучении языка подчеркнул Герман Пауль (1846—1921). О «слепой необходимости» фонетических законов писал Г. Остхоф (1847—1909). Пять томов исследований К. Бругмана и Б. Дельбрюка — *«Очерк сравнительной грамматики индоевропейских языков»* — увидели свет в 1886—1900 гг.

6. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

6.1. Основной психофизический закон Вебера—Фехнера

Если социология (в духе позитивизма) успешно развивалась во Франции, то Германия стала родиной научной психологии в ее тесной связи с физикой, биологией, анатомией, и особенно физиологией. У истоков психологии стояли Эрнст Генрих Вебер (1795-1888), Густав Фехнер (1801-1877), Герман фон Гельмгольц (1821—1894) и Вильгельм Вундт (1832—1920). Вебер, профессор анатомии в Лейпциге, написал трактат на латыни о тактильных ощущениях «*De tactu».* Он попытался установить количественную связь между интенсивностью раздражения и реакциями живых существ. Густав Фехнер усовершенствовал результаты Вебера и вывел психофизический закон (закон Вебера—Фехнера), согласно которому «раздражение нарастает в геометрической прогрессии, а ощущения — в арифметической, и отношение раздражителей к ощущениям может быть представлено в виде логарифмической кривой». Ощущения (*S*) пропорциональны логарифму порождающих их раздражителей (*R*), стало быть, их отношение выражается математической формулой: $S = C \log R$, где C — экспериментально установленная постоянная.

«Примеры такой закономерности, — говорит Фехнер, — найти нетрудно. Если в комнату, освещенную одной свечой, мы внесем вторую свечу, яркость освещения станет намного ощутимее, чем в случае, когда мы внесем свечу в комнату, где уже горят десять свечей. Или другой пример: разница в весе двух легких пакетов в несколько граммов почувствовать легче, чем разницу в граммах двух тяжелых пакетов». Комариный писк можно услышать в полной

тишине, но, находясь в толпе или среди машин, нельзя услышать собеседника, если тот не кричит.

Герман Гельмгольц тонко заметил, что наши органы чувств не столько регистрируют импульсы, сколько обрабатывают их, именно поэтому мы видим форму, расстояние, расположение предметов. Подобно астроному, определяющему положение звезды путем расчетов, наши органы чувств организуют объекты, обрабатывают и оценивают их.

6.2. Вундт и Лейпцигская лаборатория экспериментальной психологии

Традиция считает первым психологом-экспериментатором Вильгельма Вундта. Он был ассистентом Гельмгольца в Гейдельберге, затем профессором в Цюрихе, а в октябре 1875 г. возглавил кафедру в Лейпциге. В 1879 г. Вундт основал первую лабораторию экспериментальной психологии. Ее прославили своими именами Кюльпе, Крепелин, Леман, Бехтерев, Кеттелль, Стенли Холл, Уоррен, Стрэттон, Титченер и др. Были изучены зрительные феномены (визуальный контраст, цветовая слепота, оптические иллюзии), чувство времени, слуховые, тактильные восприятия, реактивность и многое другое.

Для Вундта психология — наука опытная, она занимается фактами, о которых мы знаем непосредственно из опыта. Например, слышать, как падает камень, чувствовать боль, воспринимать цветовые оттенки — все это психологические факты. Напротив, говорить о падающем камне в свете притяжения более тяжелой массой другой, более легкой, значит говорить о физическом, опосредованном факте. Непосредственный опыт обосновывает опосредованный опыт, а психологический факт обосновывает физический факт. Такова разница в предметной сфере.

Что касается метода, то его Вундт определяет как интроспекцию, т. е. непосредственное наблюдение самих себя. А поскольку обладать опытом, по Вундту, то же самое, что осознавать его, то предмет и метод психологии в конечном счете совпадают. Элементы, из которых состоит опыт, он называет «ментальными процессами». Исследователь устанавливает законы психической активности, которые отличны от физической каузальности, и соотношения психических актов в процессе формирования сознания.

Необходимо отметить, что интроспекция как метод не применим к исследованию интеллектуальных и волевых процессов. Их изучение предполагает сравнительный и опосредованный анализ продуктов высшей деятельности, таких как язык, мифы, обычаи, религия, искусство, право. Подобный анализ мы находим в многотомном

сочинении Вундта *«Психология народов»* (1900—1920). Ученый, кроме того, открыл трехмерность чувственных состояний: приятное — неприятное, возбуждение — торможение, напряжение — релаксация.

Тем временем во Франции работали знаменитые психиатры Пьер Жане и Жан Мартен Шарко (учитель Фрейда) и психологи Теодюль Рибо (1839—1916) и Альфред Бине (1857—1911). Бине разработал шкалу интеллектуальных способностей детей. Рибо увидел механизм умственных расстройств в распаде ансамбля ментальных процессов. Его перу принадлежат работы *«Болезни памяти»* (1881), *«Болезни воли»* (1883), *«Болезни личности»* (1885).

Англичанин Фрэнсис Гальтон (1822—1911) в книге *«Наследственность гения»* (1869) предположил на основе статистических данных наличие биологического механизма наследования особой одаренности. Несмотря на интересную методологию, его выводы оставляют сомнения относительно тождества гения и человека, добившегося успеха; остается неучтенным фактор среды в формировании исключительных способностей. Тезис: «Гением надо родиться» — остается открытым.

В Америке психология развивалась под влиянием У. Джемса. Упомянем Стенли Холла (1844—1924), основавшего лабораторию экспериментальной психологии в Балтиморе в 1883 г., и Джеймса Кеттелля, основателя психологии труда. В Италии в Римском университете Дж. Серджи в 1889 г. начал психологические исследования.

7. У ИСТОКОВ НАУЧНОЙ СОЦИОЛОГИИ

7.1. Эмиль Дюркгейм и правила социологического метода

Социология прошлого века была социологией философов-систематиков, дочерью надежд и опасений, о которых говорил Сен-Симон в связи с развитием индустриального общества: рациональная организация, функциональная деперсонализация, взаимозависимость функций, планирование и разделение труда, централизованное планирование производства. Перед лицом таких проблем Конт обосновывал авторитарную систему, Спенсер — эволюционную с изрядной дозой радикального индивидуализма, Прудон поставил на первое место справедливость как принцип прогресса, а Маркс — закон смены социально-экономических формаций.

Эмиль Дюркгейм (1858—1917) заявил, что социология не есть и не может быть философией истории, открывающей общие законы прогресса человечества. Не может она быть и метафизикой, определяющей природу общества. Социология, стало быть, не философия, не психология и не scientia scientiarum. Это автономная наука со своим предметом и своим правилом метода. Конт говорил о «социальной статике» и «социальной динамике», отвечающих за стабильность и развитие общества. Спенсер говорил о социальной эволюции органического типа. Дюркгейм назвал специфическим предметом социологии «социальные факты», состоящие в способе действовать, думать, чувствовать, внешние по отношению к индивиду, обладающие принудительной силой. «Их нельзя спутать с органическими и психическими феноменами, пребывающими в индивидуальном сознании и действующими посредством него». Если «социальный факт» несводим ни к биологическому, ни к психическому факту, то очевидно, что он влияет извне на индивида как посредством санкций, так и через сопротивление, оказываемое индивидуальным намерениям. «Социальный фактор определяет и трансформирует неопределенную материю индивидуального, — полагает Дюркгейм. — Такие психические состояния, как религиозность, сексуальная ревность, сыновняя преданность, отцовская любовь суть не просто изначальные наклонности человеческой природы, они — продукт коллективной организации... Почти все, существующее в индивидуальном сознании исходит от общества».

Социальные факты, изучаемые социологией, делятся на нормальные, представляющие «наиболее общие

формы», и «патологические», являющиеся отклонением от первых. Таким образом, норма устанавливается для определенного общества в конкретной фазе его развития. Задача социологии — классифицировать типы общества, от орды до современных сложных социальных организмов.

7.2. Суицид и аномия

Методологические рефлексии Дюркгейма не были пустопорожними упражнениями они следовали из конкретных исследований. В работе *«О разделении общественного труда»* (1893) он анализирует причины социальной солидарности в современном обществе. В итоге приходит к необходимости выделить «тип простого общества» (основанного на кровном родстве) и «вторичный социальный тип» (основанный на разделении и специализации функций). Первый тип обществ сцементирован общими идеями, оценками и опытом так, словно у общины одно сердце и один ум. Такого рода солидарность он называет механической.

Солидарность современного индустриального общества решительно иного плана. Субъекты разделены по профессионально-образовательному признаку, семейному и социальному состоянию; все вместе это составляет социальную базу разделения труда. Негомогенное единство людей с различными интересами дает начало органической солидарности и органической системе социального разделения труда.

Однако замена традиционной власти авторитета рационально организованной системой разделения труда с возрастающим элементом личной инициативы не всегда влечет за собой только благоприятные последствия. Растущее число самоубийств говорит о наличии элементов неудовлетворенности. Исследованию причин феномена суицида посвящена книга Дюркгейма *«Самоубийство»* (1897). Основываясь на анализе сравнительно-статистических данных, французский социолог выделяет три суицидных типа в связи с тремя типами социальной солидарности.

Альтруистическое самоубийство порождено, как правило, социальными мотивами (например, чтобы избежать бесчестия, или самоубийство больного старого человека, не желающего быть обузой). Этот тип суицида характерен для сплоченного традиционного общества, где общественные цели превалируют над личными. Другой тип самоубийства — эгоистический, к нему склонны люди, слабо привязанные к группе. Чаще он встречается в обществе с высоким уровнем ответственности, индивидуальной инициативы и свободным личным выбором. В таком случае в ситуации кризиса человек может рассчитывать только на свои внутренние ресурсы. Их отсутствие ведет к отчаянному решению прекратить борьбу за жизнь.

Помимо указанных типов есть еще суицид «аномийный» (от греч. a-nomos — лишенный законов). Это ситуация отсутствия социальных законов и правил либо наличия противоречивых, неупорядоченных и неэффективных законов. Даже когда сохраняются группы, солидарность в таком обществе утрачивается, и индивид не имеет точки опоры. Аномия — состояние максимального социального беспорядка — часто сопутствует тяжелым экономическим кризисам; эти периоды отмечены резким ростом самоубийств. Впрочем, такой рост зарегистрирован и в моменты внезапного роста благосостояния. С крушением ожиданий связывает Дюркгейм увеличение самоубийств. Приводимые им примеры говорят о том, что, например, самоубийц больше среди представителей свободных профессий и среди протестантов, их значительно меньше среди католиков и еще меньше среди евреев по причине высокого уровня социальной интеграции, проистекающей из фактора веры. Суицидный показатель выше среди одиноких, бездетных и разведенных людей, что также свидетельствует о дефиците интегрирующего фактора.

Дюркгейм, хотя и критикуемый за модель замкнутой «автономной» социологии, оказал огромное влияние на многих социологов. Среди них был Л. Леви-Брюль (1857-1939), автор таких книг, как *«Мораль и наука о нравах»* (1903), *«Ментальные функции в неразвитых обществах»* (1910), *«Сверхъестественное в первобытном мышлении»* (1931). Дюркгейм сделал попытку, заметил Реймон Арон, показать последнюю границу исторической эволюции в виде рационалистического индивидуализма и либеральной мысли. Эта прогрессивная в целом тенденция провоцирует, однако, социальное разобщение, поэтому коллективные нормы, если их вовремя не закрепить, могут раствориться в аномии.

246

Рихард Авенариус (1843—1896)



247

Глава 9. Эмпириокритицизм Рихарда Авенариуса и Эрнста Маха

1. РИХАРД АВЕНАРИУС И КРИТИКА «ЧИСТОГО ОПЫТА»

1.1. Что такое «чистый опыт»?

Термин «эмпириокритицизм» был введен Авенариусом для обозначения «надпартийной» философской позиции, критически рассматривающей все, якобы проверенные, истины. Эмпириокритики провозгласили возвращение к опыту, который нельзя трактовать ни идеалистически, ни материалистически.

Рихард Авенариус родился в Париже в 1843 г., учился в Лейпциге и Берлине. В 1876 г. начал издавать вместе с В. Вундтом «Трехмесячник научной философии», оказавший заметное влияние на культурную жизнь Германии. С 1877 г. и до самой смерти, последовавшей в 1896 г., он преподавал «индуктивную философию» в Цюрихском университете. В 1876 г. опубликована его книга *«Философия как мышление о мире по принципу наименьшей траты сил».* С ней связана другая работа — двухтомник *«Критика чистого опыта»* (1888—1890), а также *«Человеческое понятие о мире»* (1891).

Между концепциями Авенариуса и Маха немало общего (например, принцип экономии сил в научном исследовании). Тем не менее Мах в работе *«Анализ ощущений»* (1900) открестился от «гипертрофированной терминологии» Авенариуса, уточнив свою роль как «ученого, а не философа». Поэтому необходимо подчеркнуть разницу. Мах как ученый интересовался эпистемологией, чтобы освободить науку от метафизических препятствий. Авенариус, напротив, был философом даже в своих занятиях физиологией, психологией и социологией. Он пытался построить философию как строгую науку на манер позитивных наук о природе.

248 Развитие наук в XIX веке

Так что же имеет в виду Авенариус, говоря о «чистом опыте»? Это опыт в самом широком смысле слова, в нем отсутствуют конкретные характеристики. Почти как в обыденной трактовке: опытом называется все — идеи,

восприятия предметов, образы, суждения, оценки и т. п. Как же различаются опытные феномены? На этот вопрос отвечает «критика чистого опыта».

1.2. Возвращение к «естественной концепции мира»

Иметь опыт — думать, воображать, мечтать — значит иметь во всем личный опыт. Но не выраженный каким-либо образом опыт не может быть критически использован. Как же выразить опыт и почему критика должна принять его в расчет? Ответ Авенариуса: «Любая область нашей среды устроена таким образом, что индивиды на определенном этапе познания говорят: "Это следует проверить"». Опыт он определяет так: «Если среда — предпосылка утверждения, то последнее полагается как опыт». Опыт таков только в той мере, в какой он присвоен. Утверждение есть опыт, а содержание утверждения («das Ausgesagte») есть испытанное.

Итак, Авенариус говорит о социальном опыте, о коммуникативном процессе, о средствах выражения, вербальном поведении («das Aussagen»). Невербализованный опыт есть противоречие в определении. В отличие от традиционных эмпириков и позитивистов, опыт Авенариус рассматривает как необъятную массу опытных утверждений, служащих материалом для критики; в свою очередь критика исследует опытные условия и т. д.

Один из выводов критики «чистого опыта» — возвращение к «естественному понятию мира». Существует множество понятий мира, и все они суть исторические конструкции, включая «истины в себе и для себя»: знание, верование и опыт, которые связаны с конкретными и различными социальными средами. Это исторические конструкции, несмотря на то что некоторые считают свои понятия абсолютными и вечными истинами. Критика призвана очистить понятие о мире от разночтений, мифических и философских фантазий, чтобы получить в конце концов универсальную концепцию мира, значимую везде и для всех. Естественная концепция мира состоит из трех основных положений: 1). Существуют индивиды; 2). Есть элементы окружающей среды; 3). Между индивидами и элементами среды есть множество отношений, как и между элементами среды.

Авенариус 249

1.3. По ту сторону различия «физического» и «психического»

Греческие философы любили бродить по рынкам, но не затем, чтобы купить или продать что-то, а из любопытства, желания понаблюдать за снующим туда-сюда народом. Так Авенариус пытается заставить заговорить сами вещи, предполагая, что, с одной стороны, есть среда со множеством составляющих ее элементов, с другой стороны — индивиды со множеством суждений. Элементы среды формируют предпосылки, то, о чем нечто говорится. Среда определяет человеческий опыт посредством нервной системы. Последняя зависит не только от воздействий среды, но и от потребляемой пищи.

Опыт есть непрерывная цепь жизненных реакций организма на среду. Аутентичны все виды опыта, включая сновидения и бред безумца. Однако критика имеет дело не с данными внешнего мира, а с данными языкового поведения людей. В этом смысле критика выступает как метафилософия, в рамках которой критик подвергает анализу формулируемые кем-то утверждения.

В чистом опыте каждый человек застигнут в определенной ситуации, т. е. индивид и среда связаны так, что это соотношение нельзя отменить. Индивид и среда противоположны, но обе реальности принадлежат одному опыту. «Когда, например, говорят: "Я вижу дерево", — это значит: "Я и дерево есть содержание одной и той же данности"». Получается, то, что критик описывает, есть опыт интеракции, взаимодействия среды и нервной системы индивида. Это биологическое событие, состоящее из элементов (например, «зеленое», «холодное», «горячее», «твердое», «мягкое», «сладкое», «горькое» и т. д.) и характеристик («приятное», «неприятное», «красивое», «безобразное» и т. д.). Помимо элементов и характеристик, нет ничего другого. По этой причине Авенариус элиминирует различие между физическим и психическим. Есть разные виды биологической зависимости индивида от среды, но реального дуализма опыта нет, как нет серьезной разницы между вещью и мыслью, материей и духом.

Нет никакого основания говорить (в духе Канта), что Я наделено категориальными структурами. То, что наша центральная нервная система позволяет нам иметь комплекс представлений, означает лишь, что мы хорошо адаптированы к среде. Отсюда принцип «экономии мышления». С одной стороны, мышление рассматривается как продукт прогрессивного приспособления к среде, как максимальный результат минимальных усилий. С другой стороны, философия становится критикой чистого опыта, задача которой — очистить культурную среду от ненужных продуктов умственной деятельности (например, материалистических или спиритуалистических взглядов на мир) ввиду бесплодности и неразрешимости споров между ними.

250 Развитие наук в XIX веке

1.4. Вред «интроекции»

Споры становятся бесплодными, когда прежде единый мир делится на «душу» и «тело». Пока я уверен, пишет Авенариус, что дерево существует не только для меня, но и другие в состоянии его воспринимать, я не нарушаю законной аналогии между «Я» и мне подобными. Но когда я говорю, что дерево дано мне в форме образа, представления и т. п., я ввожу — интроектирую — дерево, предполагая, что у меня может не быть того, что есть у ближнего. Интроекция, таким образом, перешагивая опыт, взламывает естественное единство мира, деля его на внешний и внутренний, бытие и мышление, тело и душу, объект и субъект.

После интроекции любая попытка привести продукты мысли в согласие с опытом обречена на поражение. Так открывается источник нескончаемых проблем. Средство избавления от них Авенариус видит в трактовке

теоретической и практической деятельности как модификаций центральной нервной системы. «Развивая» Дарвина, он склонен понимать всю психическую жизнь, включая науку, как биологический феномен с соответствующими законами отбора, приспособления, борьбы за существование.

Авенариуса, желавшего быть выше партий, критиковали позже философы почти всех направлений (партий). Вундт обвинил его в материализме, Гуссерль счел неприемлемым его психологизм, а Ленин заклеймил Авенариуса как идеалиста. Все же можно признать интересным его анализ континуальности субъективного и объективного миров. Авенариус предвосхитил кибернетическую теорию моделирования, общую теорию систем, а также объяснил биологическую функцию философских идей.

2. ЭРНСТ МАХ: ОСНОВА, СТРУКТУРА И РАЗВИТИЕ НАУКИ

2.1. Анализ ощущений

Мах родился в Моравии в 1838 г. Он преподавал физику в Граце и Праге, затем философию в Вене. Умер близ Монако в 1916 г. Среди его работ известны такие, как *«Механика. Историко-критический очерк ее развития»* (1883), *«Анализ ощущений и отношение физического к психическому»* (1900), *«Принципы учения о теплоте»* (1896), *«Научно-популярные лекции»* (1896), *«Познание и заблуждение»* (1905).

Max 251

Для Маха пища и природа, о которых говорит наука, совсем не вещь в себе и для себя и не истинная объективная данность. Подобно Авенариусу, Эрнст Мах (независимо от первого) пришел к точке зрения на познание как на процесс прогрессивной адаптации к среде. «Мир, — писал он в *"Анализе ощущений", —* не заключается в таинственных сущностях, которые, также загадочно действуя одна на другую, порождают доступные нам ощущения. Цвета, звуки, пространство, время и т. п. связаны между собой, как по-разному связаны чувства и волевая предрасположенность. Из столь пестрой ткани выделяется то, что относительно стабильнее и продолжительнее, вследствие чего отпечатано в памяти и выражено в словах. Так, относительно устойчивые комплексы, функционально распределенные в пространстве и во времени, именно поэтому обретают специфические имена и обозначаются как тела (Körper). Но эти комплексы непродолжительны и неабсолютны... Относительно устойчивым представляется комплекс воспоминаний, чувственных предпочтений, связанных с определенным телом (Leib), который можно обозначить как Я».

Ощущение, по мнению Маха, есть глобальный факт, форма приспособления живого организма к среде; настройка глаза и уха; «контрастный феномен» цвета и форм; узнавание данного предмета в разных условиях освещения; узнавание музыкального ритма. Ясно, что все вышеперечисленное относится к индивиду, но прежде всего это результат эволюции видов. «Становится понятным феномен памяти... которая выше индивида. Психология спенсеровского и дарвиновского типа, вдохновленная эволюционной теорией, но основанная на частных позитивных исследованиях, обещает результаты более богатые, чем все предыдущие спекуляции... Вещь, тело, материя суть не что иное, как связь элементов, цветов, звуков и т. п., не что иное, как так называемые знаки (Merkmale)».

2.2. Научное познание как биологическое событие

Итак, основу научного знания составляют не факты, а ощущения. Мах, как и Авенариус, делает акцент на биологической функции науки. «Предложить человеческому существу максимально возможную и полную ориентацию развитой во всех отношениях чувственности. Другой научный идеал не только не реализуем, но и не имеет никакого смысла». Научное исследование лишь продолжает и совершенствует процесс жизни, благодаря которому низшие животные посредством органов и поведения приспосабливаются к среде. «Наука возникает всегда как процесс адаптации идей к определенной сфере опыта Результаты процесса — элементы мышления, способные представить эту сферу как целое. Результат, естественно, получаются разные, в зависимости от типа и

252

Эрнст Мах (1838-1916)



Max 253

широты опытной сферы. Если опытный сектор расширяется или объединяются до того разобщенные сферы, элементы привычного мышления показывают свою недостаточность, чтобы представить более широкую сферу. В борьбе между приобретенной привычкой и адаптивным усилием возникают проблемы, исчезающие после завершенной адаптации и возникающие вновь через некоторое время». Каковы же эти проблемы? — спрашивает Мах в работе *«Познание и заблуждение».* Ответ таков: «Разногласие между мыслями и фактами или разногласие между мыслями — вот источник проблемы».

2.3. Проблемы, гипотезы и отбор гипотез

Таким образом, у нас есть проблемы, и мы пытаемся решить их с помощью гипотез. «Главная роль гипотезы — вести к новым наблюдениям и новым исследованиям, способным подтвердить, опровергнуть или изменить наши построения. Короче, значение гипотезы — в расширении нашего опыта». Гипотезы в качестве попыток приспособления к среде, дающих нечто новое, а значит, странное, суть не что иное, как «усовершенствование инстинктивного мышления, в них мы можем найти все звенья цепочки».

Воображение снабжает природу огромным разнообразием идей, которые, проходя через фильтр доказательств, показывают свое соответствие или несоответствие фактам, свою истинность или ложность. «Адаптация» мыслей к фактам есть наблюдение, а взаимная «адаптация» мыслей друг к другу есть теория. С другой стороны, наблюдение и теория не существуют раздельно, ибо почти всегда наблюдение уже заражено теорией, и если оно достаточно весомо, то, в свою очередь, воздействует на теорию, подтверждает, опровергает или корректирует ее.

Эксперимент дает понимание относительной зависимости элементов некоторого феномена либо понимание их независимости. Поэтому «фундаментальный метод — это метод вариаций». Наука дает представление именно о межфеноменальной зависимости. Чем более развита наука, тем реже она прибегает к понятиям причины и следствия. Причина в том, что «понятия эти предварительны, неточны и неполны». Зато «понятие функции позволяет намного лучше представить связь элементов между собой».

Не только понятие причины, но и понятие субстанции подвергнуты критике. «Остается один тип устойчивости

— связь (или отношение). Ни субстанция, ни материя не могут быть чем-то безусловно устойчивым. То, что мы называем материей, есть определенная регулярная связь элементов (ощущений). Ощущения человека, так же как ощущения разных людей, обычно взаимным образом зависимы. В этом состоит материя».

254 Развитие наук в XIX веке

2.4. Наука как экономия мышления

Исследование начинается с проблем, за которыми стоит длительная биологическая и культурная эволюция вида. «Бо̲льшая часть концептуальной адаптации состоялась бессознательно и невольно, ведомая сенсорными факторами. Эта адаптация стала достаточно широкой и соответствует большей части представляемых фактов. Если мы встречаемся с фактом, сильно контрастирующим с обычным ходом нашего мышления, и не можем непосредственно ощутить его определяющий фактор (повод для новой дифференциации), то возникает проблема. Новое, непривычное, удивительное действует как стимул, притягивая к себе внимание. Практические мотивы, интеллектуальный дискомфорт вызывает желание избавиться от противоречия, и это ведет к новой концептуальной адаптации. Так возникает интенциональная понятийная адаптация, т. е. исследование».

Исследование восстанавливает адаптацию открытием «элементов того же вида, присутствующих как фактическое разнообразие». «Только так становятся возможными описание и синтетическая коммуникация фактов», — пишет Мах в книге *«Механика. Историке-критический очерк ее развития».* Отсюда возникает понятие науки, экономящей мышление. Научные законы позволяют отслеживать путь познания в наиболее широком спектре фактов с наименьшим интеллектуальным усилием. «Задача науки — искать константу в естественных явлениях, способ их связи и взаимозависимости. Ясное и полное научное описание делает бесполезным повторный опыт, экономит тем самым на мышлении. При выявленной взаимозависимости двух феноменов, наблюдение одного делает ненужным наблюдение другого, определенного первым. Также и в описании может быть сэкономлен труд благодаря методам, позволяющим описывать один раз кратчайшим путем наибольшее количество фактов».

«Вся наука имеет целью заменить, т. е. сэкономить, опыт, мысленно репродуцируя и предвосхищая факты. Эти репродукции более подвижны в непосредственном опыте и в некоторых аспектах его заменяют. Не нужно много ума, чтобы понять, что экономическая функция науки совпадает с самой ее сущностью... В обучении учитель передает ученику опыт, составленный из знаний других, экономя опыт и время ученика. Опытное знание целых поколений становится собственностью нового поколения и хранится в виде книг в библиотеках. Подобно этому и язык как средство общения есть инструмент экономии».

Мы никогда не воспроизводим факты полностью, но только в важных для нас аспектах, продолжает Мах. И в этом проявляется тенденция к экономии. Классификация и описание взаимозависимостей и в целом процесс научного познания обладают смыслом

Мах 255

экономии усилий. Именно поэтому наука должна оставаться в экспериментальной сфере. «Если первичен опыт, то от него ждут подтверждения и опровержения. А то, относительно чего невозможно подтверждение или опровержение, к делу не относится». Рассматривая науку с позиции эволюционной теории и утверждая несомненную важность науки с точки зрения биологии и цивилизации, являющейся методичной и сознательной адаптацией, Мах все же отмечает: «Вначале наука была только средством, выживания, затем, по мере возрастания ее требований, о материальной нужде перестают думать».

2.5. Критика ньютоновской механики

Человек — часть природы, между инстинктами и разумом, по мнению Маха, нет противоречия. Ум совершенствует то, что заложено в природных импульсах. Язык, сознание, разум суть результаты эволюции и ныне мощные инструменты развития. Но и у науки есть своя длинная история. «Кому знаком весь путь развития науки, — пишет философ, — оценит важность любого научного движения более свободным и корректным образом, чем тот, кто, ограниченный собственным жизненным горизонтом, видит только сегодняшнее направление науки».

Мах, автор известной истории механики, критиковал попытки распространить механические законы и понятия на другие области. В предисловии к седьмому изданию книги *«Механика. Историко-критический очерк ее развития»* Мах пишет: «В особенности я не откажусь от моей критики абсолютного пространства и времени, которые продолжаю считать концептуальными чудовищами. Даже Ньютон, так много говоря о них, никакого эффективного использования им не находит». Впрочем, понимая всю слабость механики, Мах, однако, не принял теорию относительности (а также не принял идею существования атомов).

Эпистемологические идеи Маха немало повлияли на конвенционалистов и неопозитивистов. Эти же идеи вызвали энергичную критику Ленина в книге *«Материализм и эмпириокритицизм»* (1908). Никакой софист, по Ленину, не может отрицать ясный и бесспорный факт, что доктрина Эрнста Маха, доктрина, рассматривающая вещи как комплексы ощущений, есть субъективный идеализм, простое пережевывание доктрины Беркли... Объективная классовая функция эмпириокритицизма состоит в пособничестве фидеистам в их борьбе против материализма вообще и исторического материализма в частности. На эти обвинения Мах спокойно ответил: «В моих словах просто отражены общепринятые мнения, и если я превратился в идеалиста, берклианца, то в этих грехах вряд ли повинен».

256

Анри Пуанкаре (1854—1912)



257

Глава 10. Конвенционализм Анри Пуанкаре и Пьера Дюгема

1. УМЕРЕННЫЙ КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ АНРИ ПУАНКАРЕ

1.1. Пуанкаре: конвенция не есть произвол

Крайний конвенционализм пропагандировал Эдуард Леруа (1870—1954), спиритуалист и модернист, автор работ *«Наука и философия»* (1900), *«Позитивная наука и философия свободы»* (1900), *«Новый позитивизм»* (1901), *«Догма и критика»* (1906). Поскольку все теории конвенциональны, тщетно говорить об их объективности, тем более что сам факт конструирует ученый посредством им же определяемых категорий.

С целью скорректировать такой крайний конвенционализм и была выдвинута физиком Пьером Дюгемом (1861—1916) и математиком Анри Пуанкаре (1854—1912) теория умеренного конвенционализма, плодотворность и влиятельность которой трудно отрицать. Пуанкаре изложил свою концепцию в двух известных сочинениях *«Наука и гипотеза»* (1902) и *«Ценность науки»* (1905).

Конвенциональный элемент в науке очевиден, но он ничуть не снижает объективный характер научных теорий. «Наука для Леруа — всего лишь руководство к действию, — пишет Пуанкаре. — Невозможно ничего знать, но мы уже приступили и вынуждены действовать — так случайно мы фиксируем правила. Набор правил и называется наукой. Таким же образом люди, желая поразвлечься, изобретают некоторые правила игры, как, например, в трик-трак, — игре, которая не хуже науки может опереться на всеобщий консенсус. И мы, вынужденные выбирать, но неспособные это сделать, бросаем в воздух монету. В науке, как и в игре трик-трак, конечно, есть определенные правила действия. Но так ли уж верно это сравнение, неужели мы не способны увидеть разницу? Правила игры — произвольное соглашение, и мы могли бы принять противоположное соглашение, если бы оно не было хуже первого. Напротив,

258 Развитие наук в XIX веке

наука есть правило действия, которое оказывается успешным, в то время как противоположное правило не может быть успешным. Если я говорю: "Чтобы получить водород, нужно цинк полить кислотой", — то я формулирую правило действия, которое, если проверить, будет успешным. Заставьте реагировать золото на дистиллированную воду, и это будет правилом, но действия не получится. Если научные рецепты обладают ценностью, то только потому, что мы знаем, что они эффективны, хотя бы в общем. Знать — это значит знать нечто, так почему вы говорите, что нам не дано знать ничего? Наука предвидит, и, поскольку предвидит, она может быть полезным правилом действия».

1.2. Теория устанавливает факт: «Опыт — единственный источник истины»

Разумеется, в науке есть элементы соглашения, но и в основании, и в остальной части ее строения они имеют весьма ограниченный характер. Неверно утверждение Леруа о том, что ученый создает факт, даже если согласиться, что он создает «научный факт», говоря о нем в рамках какой-то научной теории. «Единственное, что создает ученый, — продолжает Пуанкаре, излагая позицию Леруа, — это язык, на котором говорится о факте». Таким образом, факты не создаются ученым, в качестве грубого материала факты предсуществуют, а ученый только превращает эти грубые факты в «научные». «Представляется излишним искать грубый факт вне науки, тем более что нет ни науки без научного факта, ни научного факта без грубой материи, поскольку первый — это обработка второго».

Так что же тогда остается от тезиса Леруа? — спрашивает Пуанкаре. «Остается следующее: ученый активно вторгается, выбирая факты, достойные наблюдения. Изолированный факт не представляет ни малейшего интереса. Интерес появляется тогда, когда факт дает повод предполагать, что с его помощью можно найти и предсказать другие факты, или еще тогда, когда его верификация обещает подтверждение какого-либо закона. Так кто же отбирает факты, которые отвечают этим условиям и которые потому заслуживают того, чтобы получить право гражданства в науке? Свободная активность ученого».

С другой стороны, нельзя не согласиться, что в качестве общих и хорошо подтвержденных законов ученые нередко выдвигают принципы настолько же прочно «откристаллизованные», насколько более не поддающиеся экспериментальному контролю. Тем не менее очевидно, что внутри этих законов есть серия гипотез, которые — коль скоро они изобретены человеком — вполне поддаются эмпирической проверке. Стало быть, опыт остается единственным источником истины.

«Любое обобщение есть гипотеза», никто не может опровергнуть необходимейшую роль гипотезы, например в выборе фактов «наибольшей продуктивности», — читаем мы в книге *«Наука и метод»* (1909). Как бы то ни было, но «любая гипотеза при первой возможности и как можно чаще должна подвергаться верификации». От гипотезы, не прошедшей должную проверку, следует отказаться (*«Наука и гипотеза»*). Конечно, мы делаем это неохотно, однако на самом деле нет повода для печали. «Физик, отказавшийся от одной из своих гипотез, должен плясать от радости, как если бы совершил неожиданное открытие», — уверенно заявляет Анри Пуанкаре.

1.3. Геометрические аксиомы как замаскированные дефиниции

Представитель умеренного (свободного от крайностей) конвенционализма, Анри Пуанкаре известен ставшим уже классическим тезисом о природе геометрических аксиом. В неевклидовой геометрии остро встал вопрос о природе физического пространства: какова его природа — Евклидова или неевклидова? Использовали для его описания теоремы Евклида или теоремы Лобачевского и Римана?

Ответ Пуанкаре классически прост: «Геометрические аксиомы — не синтетические априорные суждения и не экспериментальные факты. Они суть конвенции, наш выбор осуществляется из всех возможных соглашений. Ведомый экпериментальными данными, этот выбор все же остается свободным от сковывающей необходимости избегать какого бы то ни было противоречия. Так постулаты могут оставаться строго истинными даже тогда, когда экспериментальные законы, определившие наш выбор, являются не более чем приблизительными. Другими словами, геометрические аксиомы (не говоря об арифметических) есть не что иное, как замаскированные дефиниции. Так что же следует ответить на вопрос об истинности Евклидовой геометрии? Вопрос лишен смысла... Одна геометрия не может быть более истинной, чем другая; более удобной — да, может».

2. ПЬЕР ДЮГЕМ И ПРИРОДА ФИЗИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

2.1. Дюгем: что такое физическая теория?

Физик и историк науки Пьер Дюгем также известен и своей книгой *«Теория физики, ее предмет и строение»* (1906). В ней мы находим «простой логический анализ метода продвижения физической науки», а выводы ее получены «из повседневной научной

практики». По мнению Дюгема: «Физическая теория не есть объяснение. Это система математических положений, выведенных из ограниченного числа принципов с целью представить совокупность экспериментальных законов наиболее простым, полным и точным образом».

Получается, что «истинная теория не объясняет физические явления согласно реальности, а только удовлетворительным образом представляет набор эмпирических законов. Ложная теория есть не попытка объяснения с противоположных реальности позиций, а всего лишь набор положений, не согласующихся с

экспериментальными законами. Единственный критерий истины в рамках физической теории — согласие с опытом».

Физическая теория, кроме того, есть набор математических положений конвенционального и экономического характера, которые тем сильнее, чем больше число выводимых из них законов. Основная цель науки, как верно полагал Мах, — в экономии интеллектуальных усилий. В историческом развитии физики Пьер Дюгем видит непрерывную борьбу между «природой, не устающей производить», и «разумом, без устали дознающимся до сути природы». Экспериментатор неустанно обнаруживает неизвестные доселе факты и формулирует новые законы, теоретик непрерывно разрабатывает все более точные и экономичные системы, чтобы человеческий ум смог сохранить все эти богатства. «Сконструированная человеческим умом физическая теория никогда не предлагает объяснений экспериментальных законов или реальности, скрывающейся за чувственно воспринимаемой поверхностью явлений. Но совершенство, уютное убранство, логический порядок, в пространстве которых физик размещает экспериментальные законы, есть не что иное, как отражение онтологического порядка».

2.2. Холистский контроль и отрицание «критического эксперимента»

Перед угрозой позитивистской фетишизации фактов теоретическое значение доводов конвенционализма трудно переоценить. Во главу угла был поставлен вопрос о динамичности науки, которая помимо метода имеет свою богатую историю. Физика идет вперед постольку, поскольку опыт вскрывает все новые соотношения между законами и фактами, поскольку физики возвращаются и пересматривают законы, обретая возможность представить факты наиболее точным образом. Физические законы основаны на экспериментальных данных. Именно относительно природы эксперимента ощутим вклад Дюгема в науку. Речь идет об идее холистского контроля. В наши дни ее разработал У. Куайн, поэтому она названа тезисом Дюгема—Куайна.

Оценка конвенционализма 261

«Физик предполагает доказать неточность некоторого положения. Чтобы вывести из него прогноз некоторого явления, подготовить эксперимент, доказывающий появление и отсутствие данного феномена, чтобы растолковать результаты такого эксперимента и констатировать, что прогнозируемый феномен не получен, физик не может ограничиться обсуждением одного только положения. Он использует весь набор теорий без исключения. То, на чем дискуссия прекращается (прогноз недостающего феномена), вытекает не из тезиса опровержения, взятого изолированно, а только из полного набора теорий».

Необходимы вспомогательные гипотезы, в частности, для получения наблюдаемых следствий, инструментальные гипотезы и т. п. Когда опыт не подтверждает прогнозы физика, это значит, что по меньшей мере одна из гипотез неприемлема. Однако какая именно из гипотез — об этом опыт умалчивает. «Только экспериментальный контроль решает эту проблему, имея дело с целостной теоретической системой и полным набором экспериментальных законов, оценивая, насколько удовлетворительно законы представляют систему».

Отсюда, полагает Дюгем, с очевидностью вытекает невозможность применения в физике так называемого experimentum cracis, критического (решающего) эксперимента. Его применяли Фуко для проверки гипотезы о корпускулярной природе света (выдвинутой еще Ньютоном, Лапласом, Био), Гюйгенс, Юнг и Френель для обоснования волновой теории. Суть ключевого эксперимента в том, что из двух несовместимых гипотез он делает однозначный выбор в пользу истинности одной либо другой гипотезы. В связи с одной гипотезой он дает один определенный результат, в связи с другой — решительно иной.

Так вот, experimentum cruris, устанавливающий, что если одна гипотеза ложна, то другая необходимым образом истинна, в физике неприменим, говорит Дюгем. Так ли строга гипотетическая дилемма в физике? У кого хватит дерзости заявлять, что никакой другой, помимо двух известных гипотез, нельзя и представить? Физик не может быть уверен в том, что испробованы все возможные предположения. «Истинность физической теории не устанавливается по принципу: орел или решка».

3. К ОЦЕНКЕ КОНВЕНЦИОНАЛИЗМА

Конвенционализм — глубокая и содержательная философия науки. Разделавшись с фетишистским мифом о «факте» и другими презумпциями позитивистского толка, он реабилитировал роль

262 Развитие наук в XIX веке

воображения в науке, показав динамичность научного знания. Особый его вклад состоит в прояснении связей между теорией и экспериментом (что особенно подчеркнул Поппер).

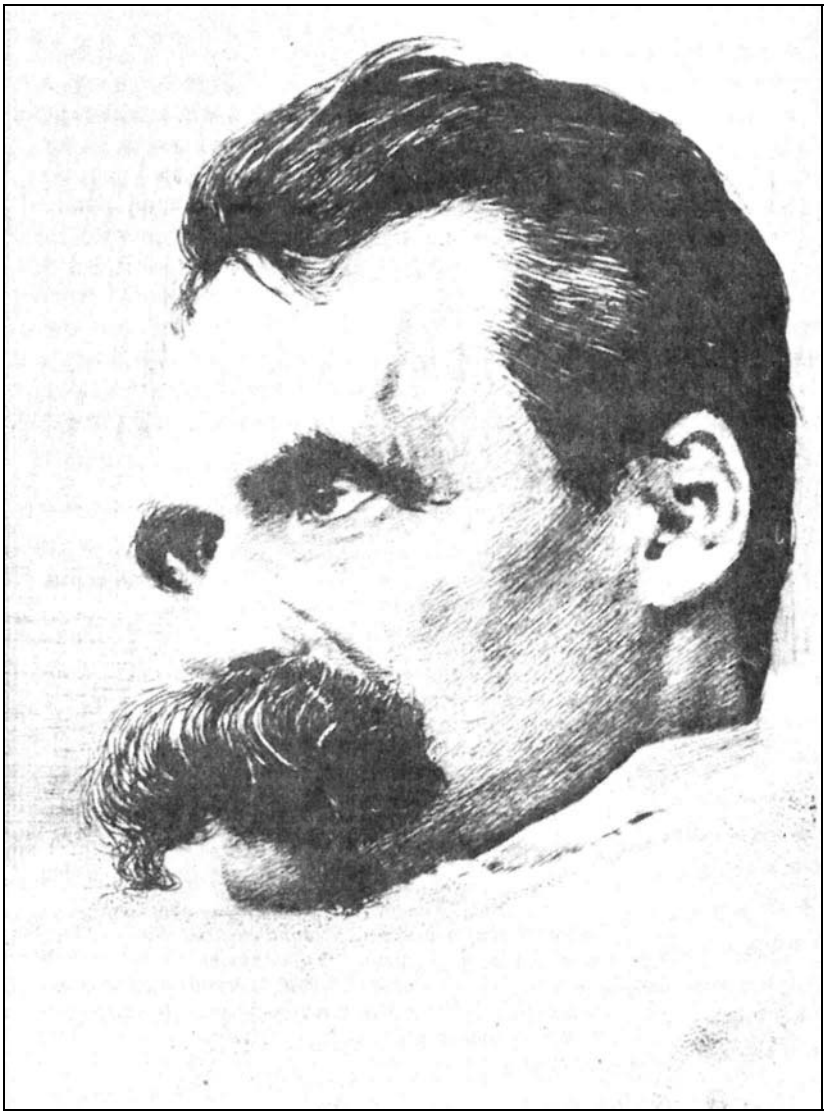
Тем не менее необходимо заметить, что весьма спорна конвенционалистская идея простоты мира, якобы вытекающая из законов физики. С другой стороны, верно, что критический эксперимент не дает окончательной истины, однако непонятно, почему его результаты неприемлемы, хотя бы предварительно и в исторических рамках познания. Неоспоримо, что проверка одной гипотезы не может быть изолирована от комплекса других гипотез. Все же контроль одной гипотезы не опрокидывает всего знания. Мы, например, можем (хотя бы на время) принять часть теории, служащей для установления протокола-фальсификанта. Еще один момент можно поставить на вид некоторым конвенционалистам (например, Динглеру). Требуя от науки скорее точности, чем прогресса, они оправдывают гипотезы ad hoc, присутствие которых делает теории ненадежными. Такая операция логически возможна, но одно из возможных последствий этого — застой в науке.

263

ЧАСТЬ 8. ОТ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА -К ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Сократ был путаником; вся эта мораль совершенствования, в том числе и христианская, построена на экивоках.
Фридрих Ницше
Смысл и значения возникают только для человека в его истории. Но не для индивида, а скорее человека исторического. Ибо человек — существо историческое.
Вильгельм Дильтей
Подняться до уровня науки — не только наше назначение, но в этом наша цель.
Макс Вебер
Человек живет в универсуме не столько физическом, сколько символическом. Язык, миф, искусство и религия составляют часть этого универсума, из нитей символической ткани — запутанные сети человеческого опыта. Всякий прогресс человеческой мысли стягивает все туже эти невидимые сети.
Эрнст Кассирер
Гипотеза для научного ума — всегда в процессе постоянной проверки.
Чарльз Пирс
Каждая ошибка указует путь, по которому не стоит идти, дабы ее избежать, но далеко не за каждым открытием — дорога, по которой следовать надобно.
Джованни Вайлати
267

Фридрих Ницше (1844—1900)



Глава 11. Ницше. Верность земному и переоценка ценностей

1. НИЦШЕ КАК ИНТЕРПРЕТАТОР СОБСТВЕННОЙ СУДЬБЫ

Беспощадный критик прошлого, ниспровергатель традиционных ценностей, возвестивший о новом типе

человека, Фридрих Ницше (1844—1900) писал: «Я знаю свою судьбу. Мое имя будут вспоминать в связи с кризисом, какого никогда не было на земле, глубочайшим конфликтом сознания, разрывом со всем, во что раньше свято верили. Я не человек, я динамит. Я опровергаю все, как никто и никогда не опровергал, и все же я — антитезис негативного духа... И вместе с тем, я еще и необходимым образом — человек судьбы. В самом деле, когда правда вступает в борьбу с веками преступлений и лжи, земля сотрясается в конвульсиях, которые нам и не снились. Концепция политики похожа на поле брани, все формы власти старого общества взлетели в воздух, ибо основывались на лжи. Грядут войны, каких еще земля не видала. С меня начинается на земле великая политика».

Ницше понимает себя как человека судьбы, того, кто противостоит всему. Он противостоит позитивизму и его вере в факт, потому что факт глуп и туп, он скорее телок, чем Бог. Ницше противостоит идеализму и историцизму, поскольку «прогресс — всего лишь новомодная идея, к тому же ложная». Претензии точных наук на обладание истиной не имеют под собой почвы. В пику спиритуалистам всех мастей он провозглашает смерть Бога. Ничего нет более нездорового, чем христианство и христианское сострадание. «Величайшим апостолом мести был Павел». Морали рабов Ницше противопоставляет мораль аристократов. Сказать «да» самому себе — в этом триумф аристократической морали, в то время как раб привык говорить «да» другому, только не самому себе. «Умоляю вас, братья мои, останьтесь верными земле, не доверяйтесь тем, кто внушает вам сверхъестественные надежды. Они отравляют вас, сознательно

266 От философии XIX века — к философии XX века

или нет. Они глумятся над жизнью, отравители самих себя: земля устала от них, так гоните же их прочь!» В связи с этим другое наставление: «Не зарывайте голову в песок небесных истин, несите ее гордо: земная голова, которая творит, есть соль земли. Сверхчеловек — вот соль земли».

2. БЫЛ ЛИ НИЦШЕ «ПРОРОКОМ НАЦИЗМА»?

Философия Ницше предстает как опрокидывание традиционных философских и моральных ценностей. Особая тематика, стремление к провокации, неукротимая воля, афористичный стиль, перипетии, связанные с публикацией *«Воли к власти»* и эпистолярного наследия, — все это способствовало появлению противоречивых интерпретаций творчества Ницше. Его изображали то антипозитивистом, подрывающим веру в науку, то антидемократом, презирающим народ, то сторонником иррационализма и витализма, то художником. Образ аристократа и декадента заменила в одно время маска решительного материалиста. Позже о Ницше стали говорить как об экзистенциалисте, затем как о предтече Фрейда и наконец как об идейном вожде художественного авангарда. Нет сомнения, он оказал влияние на таких людей, как Рильке и Томас Манн.

Говорить о Ницше как о декаденте, скорее всего, ошибочно, ибо жизнь он воспринимал как глубокую и жестокую трагедию. Проповедника нацизма видел в нем, например, Лукач (*«Разрушение разума»,* 1954). Но нельзя забывать о тенденциозном вторжении в тексты со стороны его сестры, Элизабет Ферстер-Ницше, которая непременно хотела видеть брата духовным лидером национального возрождения немецкого народа. Как бы то ни было, но в общем контексте мысли Ницше «воля к власти» не отрицает гуманизма и не обосновывает «чистую расу сверхчеловеков». Сверхчеловек — не нацист, это философ, возвещающий появление нового человечества, того, которое захочет быть «по ту сторону добра и зла». Среди худших из зол, от которых должно избавиться человечество, — поклонение государству. «Самое холодное из чудовищ — государство», одна его ложь бесстыднее другой: «Я, государство — народ!»; «На земле нет ничего более великого, чем я, я — Божий перст... Государство там, где все, и добрые и дурные, отравлены ядом, теряют самих себя; и это медленное самоубийство они называют жизнью». «Их идол дурно пахнет, как и все, кто ему поклоняется, они смердят... Бегите от идолопоклонства бесполезных людей... Только там, где кончается

Ницше: жизнь и сочинения 267

государство, начинается небесполезный человек», — говорит Ницше словами Заратустры. В проповеди того, что у человека нет более высокого долга, чем служить государству, он находит не просто языческую деградацию, а крайнюю тупость. «Культура и государство — антагонисты», — повторяет Ницше в *«Сумерках идолов».*

3. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Фридрих Ницше родился 15 октября 1844 г. в деревушке Рекене. Классическую филологию он изучал в Бонне и Лейпциге. В Лейпциге он прочел работу Шопенгауэра *«Мир как воля и представление».* Успехи Фридриха не остались незамеченными, и двадцатичетырехлетнего философа приглашают на кафедру классической филологии Базельского университета. Здесь его другом становится историк Яков Буркхардт. В Лейпциге в доме ориенталиста Т. Брекгауза, женатого на сестре Вагнера, он знакомится с Рихардом Вагнером. Ницше часто посещал Вагнера и Козиму фон Бюлов, когда они поселились в Трибшине на озере Четырех Кантонов. Вместе с Вагнером он вскоре основывает театр в Байрейте. *«Рождение трагедии»,* опубликованное в 1872 г., вызвало шквал полемики. С критикой выступил Виламовиц-Меллендорф. В 1873—1876 гг. Ницше пишет *«Несвоевременные размышления».* Вскоре он порывает отношения с Вагнером (который из «гения» превращается в «шута»). Увеличивается дистанция и с Шопенгауэром, что видно из работы *«Человеческое, слишком человеческое»* (1878). В 1879 г. Ницше прекращает преподавать, начинаются годы странствий по Швейцарии, Италии, Франции. В 1882 г. вышла в свет *«Веселая наука»,* где философ говорит о новой судьбе человечества. В Генуе, где была написана работа, он впервые услышал «Кармен» Бизе, которая, как ему показалось, воплотила «иную чувственность, иной покой... какую-то фатальность, счастье мимолетное и беспощадное». В 1882 г. Ницше познакомился с двадцатичетырехлетней русской девушкой Лу фон Саломэ. Влюбленный философ тут же решил жениться, но Лу предпочла друга и ученика Ницше — Пауля Рэ. Не обошлось и здесь без рокового участия сестры Элизабет,

ставшей между братом и невестой.

В Рапалло, где с 1883 г. скрывается Ницше, он создает одну за другой свои лучшие работы: *«Так говорил Заратустра»* (которую закончил два года спустя, в 1885-м), *«По ту сторону добра и зла»* (1886), *«Генеалогия морали»* (1887), *«Сумерки идолов», «Антихрист»,*

«Ecce homo», «Ницше против Вагнера» (1888). В Турине, увлекшись творчеством Достоевского, он начал свою последнюю работу — *«Воля к власти»,* но не закончил ее. 3 января 1889 г. философ утратил душевное равновесие. (У него начался припадок, когда на его глазах хозяин избил лошадь.) Последние восемь месяцев жизни он оставался невменяемым. Умер Ницше в Веймаре 25 августа 1900 г., даже не узнав об успехе книг, изданных им за собственный счет.

Мог ли предвидеть философ с угасавшим рассудком, какая слава его ждет? Скандальные ссоры с друзьями-врагами при жизни не идут ни в какое сравнение с полемической канонадой, разразившейся после смерти Ницше и не утихающей до сих пор. Его влияние на философию, эстетику, психоанализ беспрецедентно. Христианин сегодня мог бы вернуть Ницше его же слова, написанные в молодости: «Дорогой друг, видение мира и не создается, и не уничтожается логикой. Мне хорошо дышать этим воздухом, тебе — другим. Но уважай мой нос, как я — твой!» Верно и то, что если вера и моральные устои не выдерживают огневого натиска ницшеанства, то не дорогого и стоили.

4. «ДИОНИСИЙСКОЕ» И «АПОЛЛОНОВСКОЕ» НАЧАЛА И «ПРОБЛЕМА СОКРАТА»

В Лейпциге Ницше прочел книгу «Мир как воля и представление», и «заболел» Шопенгауэром. «Я нашел книгу в антикварной лавке старика Рона... дома, лежа на софе, я почувствовал, как этот угрюмый, но мощный гений начал точить меня изнутри. На каждой странице отказ, протест, смирение подавали свой голос. Предо мной было зеркало, в котором я видел... мир, жизнь и мою собственную душу. Подобно солнцу, мне являлся от всего отъединенный глаз искусства: я видел в нем болезнь и избавление, убежище и изгнание, ад и рай». Вслед за Шопенгауэром Ницше воспринимает жизнь как жестокую и слепую иррациональность, боль и разрушение. Способность противостоять страданию можно обрести только в мире искусства. В *«Рождении трагедии»* (1872) он пытается найти в античной трагедии мощный источник пьянящей радости жизни, мужественное приятие жизненных ценностей. Трагическое искусство умеет возвышенно сказать «да» жизни. Ницше переворачивает романтический образ греческой культуры. Не классическая Греция Сократа, Платона и Аристотеля, а досократики и трагики IV в. до н. э. — вот «настоящая» Греция. Тайну греческого

мира Ницше связывает с цветением «дионисийского духа», инстинктивной силой здоровья, буйством творческой энергии и чувственной страстью в полной гармонии с природой.

Рядом с «дионисийским» рос и креп дух Аполлона, рождались попытки выразить смысл вещей в терминах меры и соразмерности. Дихотомия двух этих начал, по Ницше, стала источником контраста, необычайно важным как в начале, так и в конце греческой цивилизации, контраста пластического искусства (Аполлон) и непластического, музыки (Дионис). Два этих инстинкта, один рядом с другим, выступают в открытом диссонансе, пока каким-то неведомым чудесным образом не соединяются в одном виде искусства, которое и есть аттическая трагедия.

Но если Еврипид попытался потеснить дионисийский элемент из своих трагедий в пользу морали рассудка, то Сократ объявился со своей претензией понять все при помощи разума, с ним же и господствовать. От Сократа и Платона и начинает отсчет по лестнице, ведущей вниз, Ницше, называя их «псевдогреками», «антигреками». Последнее, что остается в руках того, у кого нет другого оружия, — диалектика. Таков суровый приговор Платону. Правда в том, что философы и моралисты обманывают самих себя, веря, что декаданс можно остановить, объявив ему войну. То, что им представляется лекарством, на деле новая форма упадка: они меняют способ падения, но не перестают падать. Сократу сложно доверять, да и вся мораль нравственного совершенствования двусмысленна. Яркий свет разума, рациональность любой ценой, сознательность без инстинктов, вопреки им, — это лишь еще одна болезнь, и уж никак не возвращение к «добродетели», «здоровью», «счастью». Можно ли считать здоровым Сократа, если ему опостылела жизнь? Сказав «нет» жизни, он стал первым декадентом. Борясь с «дионисийским культом», Сократ «забыл», что он восстанавливает утраченные связи не только человека с человеком, но и с природой, празднуя возвращение блудного сына домой. Колесница Диониса украшена цветами и гирляндами, а несут ее вперед пантера и тигр.

5. ТУПОСТЬ «ФАКТОВ». «НАСЫЩЕНИЕ ИСТОРИЕЙ» ОПАСНО

В *«Рождении трагедии»* заметно влияние не только Шопенгауэра, но и Вагнера. В последнем Ницше усматривал прототип «трагического художника», которому предназначено судьбой обновить современную культуру. Вагнеру он пишет посвящение к *«Рождению*

трагедии», которое заканчивает так: «Мое убеждение и взгляд на искусство как на высшую задачу и собственно метафизическую деятельность в этой жизни согласны с воззрением того мужа, которому я как передовому великому бойцу посвящаю эту книгу». Едва выйдя в свет, сочинение вызвало ожесточенную критику со стороны выдающегося филолога Ульриха фон Виламовица-Меллендорфа, который уличал Ницше в пренебрежении к истине и серьезной науке и писал, что не желает иметь дело с ним как с апостолом метафизики. В

ответ последовали *«Несвоевременные размышления»* (1873—1876), где Ницше среди прочего говорит о своего рода «отравлении» историей. Нельзя сказать, что Ницше отрицает роль истории. Философ протестует против иллюзии историцизма, идолопоклонства перед фактом. Факты сами по себе тупы, осмысленность им придают теории и интерпретации. И потом, кто верит в силу истории, тот, как правило, мало верит в себя, а тот, кто не верит в себя, находится под влиянием кошмара происходящего, будь то правительство, мнение общества или большинства И в самом деле, если во всяком успехе есть рациональная необходимость, а в любом событии — победа логического, или Идеи, то так на коленях и полезем все наверх, по «лестнице успехов, по головам и спинам».

По Нищие, есть три истории. Монументальная история ищет в прошлом модели для собственного удовлетворения. Есть история антикварная, восстанавливающая, например, прошлое родного города как основание настоящего. Наконец, есть история критическая, рассматривающая прошлое с точки зрения судьи, цель которого — устранить препятствия для реализации собственных целей. Таков взгляд Ницше на историю. «Насыщение» историей опаснее любой формы цинизма, ибо вселяет в каждого ощущение старости, чувство, что все мы — цветы запоздалые, чьи-то эпигоны. Кроме самоиронии, ничего другого нам не остается.

6. РАЗРЫВ С ШОПЕНГАУЭРОМ И ВАГНЕРОМ

Из сочинений *«Человеческое, слишком человеческое»*, *«Утренняя заря»* и *«Веселая наука»* мы узнаем о серьезных разногласиях Ницше с Вагнером и Шопенгауэром. Оказывается, есть два типа пессимизма. Первый тип — романтический пессимизм побежденных и отвергнутых. Второй тип пессимизма принимает жизнь, признавая ее трагичность. Пессимизм Шопенгауэра — бегство от жизни, наследство христианства. Пессимизм Ницше — «воля к трагизму».

Ницше: «смерть Бога» 271

Разрыв с Вагнером был для философа более болезненным. Напомним, что он видел в его музыке инструмент обновления. И что же? «Вагнер подыгрывает любому нигилистическому инстинкту (и буддистскому тоже), — читаем мы в "Казусе Вагнера". — Он заигрывает с христианством, с любой религиозной формой вырождения; фальшивые монеты трансценденции находят в искусстве Вагнера — какое разочарование! — изысканную защиту». Вагнер есть болезнь. «Гений-комедиант, невротик, жертва своей музыки» — таков расчет Ницше после многих лет горячей дружбы.

Он разоблачает романтическую риторику, псевдохристианский аскетизм, метафизический камуфляж идеализма (творящего антимир), претензию позитивизма зашнуровать реальность в убогие и смешные сети, — но и этого мало. По поводу теории эволюционизма Ницше не скрывает сарказма: в видовом развитии нет никакого совершенствования, слабые душат и обескровливают сильных. Дарвин забыл — вполне по-английски — про дух. Больные и слабые, конечно же, более духовны. Обличительные интонации и темы Ницше напоминают нам просветителей: вызов метафизическим системам, открытость возможным интерпретациям истории, антидогматический пафос, признание ограниченности человека, критика религии. Конечно, просветительское знамя после романтизма несколько обветшало и не зажигает в нас огонь энтузиазма, как прежде. Но в работах Ницше нельзя не услышать вопль раненого зверя в момент ясного осознания произошедшей трагедии.

7. ВОЗВЕЩЕНИЕ «СМЕРТИ БОГА»

Идеализм, эволюционизм, позитивизм и романтизм следует изобличить в главном пороке — тяготении к вечным и абсолютным истинам. Дионисийский инстинкт во имя здорового, полностью земного греха (VI в. до н. э.) толкает Ницше возвестить о «смерти Бога», с одной стороны, а с другой — атаковать христианство, победа которого над античным миром и греческим пониманием человека «отравила человечество». Кроме того, в традиционной морали он видит «мораль рабов и побежденных слабаков, восставших против всего благородно красивого и аристократического».

Некий сумасшедший в «Веселой науке» объявляет людям, что Бог умер: «Кто его убил? Я вам скажу. Это мы его убили: я и вы. Мы — его убийцы!» Убийство Бога — в последовательном отказе от ценностей, которые всегда были в основании западной цивилизации.

272 От философии XIX века — к философии XX века

«Что будет, если мы отобьем землю от солнца? Куда она сгинет? Куда пойдем мы, удаленные от солнца? Мы продолжаем спешить — куда: назад, вбок или вперед? А есть ли еще верх и низ? Может, мы падаем в бесконечное ничто?.. Бог умер! Он останется мертвым! И мы его убили!»

Мы устранили мир сверхъественного и все, что с ним связано: идеалы, ценности. Бог исчез вместе с миром сверхъестественного. С ним исчез старый человек, а нового еще нет. «Я слишком ранний предтеча, — говорит безумец, — не приспело мое время. Эта чудовищная новость еще в пути, людских ушей она пока не коснулась!»

Смерть Бога, а не рождение Христа поделила историю человечества. Тот, кто родится после нас, будет принадлежать, благодаря этому, истории более возвышенной, чем всякая минувшая история. Смерть Бога возвестил Заратустра. Из его уст родилась и идея сверхчеловека, нового человека, который, по-дионисийски любя жизнь, презрел «химеры неба» во имя «здоровья всего земного». Тот, кто проповедует сверхземные миры, проповедует смерть, ибо «все боги умерли».

8. АНТИХРИСТ, ИЛИ ХРИСТИАНСТВО КАК ПОРОК

Смерть Бога, в которой повинны люди, — событие космическое, и оно освобождает их от цепей сверхъестественного, которыми люди сами себя связали. «Антихрист» проклинает христианство, священников,

этих «меченых надзирателей». Безнадежно испорчены животное, вид, индивид, когда они теряют свои инстинкты, когда предпочитают скверну. А разве христианство, вопрошает Ницше, не защищает все то, что вредно для человека? Христианство объявило греховным все земные ценности, вобрав в себя все болезненное, неудавшееся, низкое. Высшие интеллектуальные ценности были объявлены искушением. Даже Паскаль, по мысли Ницше, не понял, что источник порчи — не в разуме, а в христианской морали.

Христианство — религия сострадания. «Но когда сочувствуют, теряют силу, развития уже нет, ведь закон роста — это селекция». Сострадание берет под охрану то, что созрело, чтобы уйти, все обреченное. Беда в том, говорит Ницше, что сострадание есть praxis нигилизма. Нет ничего более нездорового и губительного для человечества, чем христианское сострадание. В облике христианского Бога Ницше изобличает неприятие жизни, природы, атрофию воли

Ницше: христианство 273

к жизни. В нем формула клеветы «потустороннего», Бог — обожествленное ничто, сакрализованная воля к ничто.

Буддизм, хотя и декадентская религия, по мнению Ницше, все же «во сто раз реалистичнее христианства»: он, по крайней мере, воюет не с грехом, а со страданием. Мягкость и свобода, миролюбие, неагрессивность — выгодные преимущества буддизма.

Несмотря на это, Христа Ницше называет «самым благородным человеком», «символом креста, самым возвышенным из существовавших». Ницше проводит различие между Иисусом и христианством. Христианство решительно отличается от того, чего хотел его основатель. Свою жизнь — вот что Иисус оставил в наследство людям! Несгибаемость перед судьями, наемными убийцами, клеветниками — и крестные муки. В словах, обращенных к разбойнику на кресте, — все Евангелие, Христос был его вольным духом. Вместе с ним умерло и Евангелие, оставшись забытым на кресте. Оно переродилось в церковь, в христианство, в ненависть и предательство всего благородного и аристократического. В христианине живет глубочайший инстинкт борьбы против всего одаренного и привилегированного, он всегда — в борьбе за «равноправие». В Павле видит Ницше апостола отмщения.

В Новом завете лишь Понтий Пилат вызывает сочувствие философа своим сарказмом в отношении хваленой «истины». В истории уже были попытки переоценки христианских ценностей, например мыслителями Возрождения. Они тоже стремились утвердить аристократические ценности, говорили о благородстве земных инстинктов. Цезарь Борджиа практически воплотил эту надежду.

И что же? Один немецкий монах, Лютер, явился в Рим и всеми своими инстинктами восстал против Ренессанса. Лютер увидел коррупцию в среде папства, но мог заметить и нечто в ином роде: на папском троне не было больше старой порочности — изначального греха христианства! «Лютер восстановил церковь, ах, эти немцы, каковы же!»

«Христианская церковь ничего не оставила нетронутым, всякую ценность обесценила, любую истину превратила в ложь, а честь — в позор». Церковь с ее «хлорным идеалом святости» выпила всю — до последней капли — кровь, любовь, веру в жизнь. Заговор против здоровья и красоты удался неплохо, дух и благодушие одержали верх над самой жизнью. Чего же остается пожелать, как не того, чтобы наступил, наконец, последний день христианства? Но сегодня и впредь необходимы селекция и «переоценка всех ценностей».

274 От философии XIX века — к философии XX века

9. ГЕНЕАЛОГИЯ МОРАЛИ

«Великую войну» объявляет Ницше не только христианству, но и морали двумя своими работами — *«По ту сторону добра и зла»* и *«Генеалогия морали».* До сих пор, говорит он, не было ни малейшего сомнения в превосходстве «хорошего» над «плохим». А если все наоборот и «хорошее» только симптом регресса — возможно, это опасное искушение, нечто ядовитое? Ницше начинает исследовать психологический механизм генезиса морали, и уже первые результаты показали необоснованность претензий на неоспоримую абсолютность моральных ценностей.

Прежде всего, мораль — это механизм господства над себе подобными. Во-вторых, недопустимо смешение аристократической морали сильных с моралью рабов, неудачников. Народная мудрость гласит: тот, кто не умеет дать дурных примеров, дает хорошие советы. Слабому невыносимо сознавать себя слабым перед лицом сильного, поэтому уничтожить сильного — цель его самосохранения. «В то время как аристократическая мораль самодостаточна в своей позитивности, мораль рабов отрицает в принципе все, что не является ее частью, что отлично от нее: в своем не-Я рабы обретают творчество». Этот перевертыш дает эффект отраженной боли и досады против силы, здоровья, любви к жизни. Скрывая досаду, начинают говорить о добродетели, долге, бескорыстии, самопожертвовании, покорности и смирении.

Если мы внимательнее проанализируем психологию аскета-отшельника, то увидим за внешней оболочкой бескорыстия и равнодушия к мирским благам волю повелевать и господствовать, стремление доказать свое превосходство. Его мораль — единственное средство закабалить других, ее источник — завистливая злость. И если мораль сильных — отвага, щедрость и индивидуализм, то мораль неудачников и филистеров — демократия и социализм. При этом идут в ход и «метафизические обоснования», открывающие высшие миры, чтобы оклеветать земной мир, вывалять его в грязи и объявить «чистой кажимостью».

«Гляньте-ка на этих примерных и справедливых! Кого они ненавидят больше всего? Разрушителей моральных ценностей, порочных развратников. Но не они ли творят?» Инстинкты, связывающие человека с землей, радость любви, здравый рассудок — в загоне. Человек, вместо того чтобы расти вверх, создавать мир красоты и великих шедевров, прорастает внутрь — вкривь да вкось. Так рождается больная душа, и этот душевный мрак чем незаметнее, тем опаснее.

Ницше: нигилизм 275

10. НИГИЛИЗМ, ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ И «AMOR FATI»

Нигилизм, с точки зрения Ницше, неизбежное следствие из христианства, морали и философского понятия истины. Когда иллюзии разоблачены, остается ничто, пропасть небытия. Во-первых, нигилизм есть психологическая замена необходимости. Как если бы того, кто всегда и во всем искал «смысл», которого на самом деле нет, покинуло самообладание. Таким смыслом мог бы стать рост и реализация моральных ценностей (любви, гармонии, счастья или чего-то подобного). Но вместо этого мы должны мужественно признать, что разочарование в поисках осмысленности жизни и есть причина нигилизма. Во-вторых, тотальной систематизации и организации, придуманных человеком для собственного удобства, в реальном мире просто не существует. Достижимо для него лишь чувство непоправимой утраты ценностей, когда становится ясно, сколь беспочвенны эти разговоры о всеобщем характере сущего с привлечением понятия «цели», концепции «единства» и даже «истины».

Вековая ложь разоблачена, иллюзии утрачены, и человек, оставшись один, боится взглянуть в лицо действительности. Абсолютных ценностей нет, рациональной универсальной структуры, обязывающей человека к пониманию, также нет, как нет ни провидения, ни космического порядка. Положение мира отныне и навсегда — хаос, не в смысле отсутствия необходимости, а в смысле утраты порядка, структуры, формы, красоты, мудрости. В мире нет смысла, нет порядка. «Я нашел в вещах эту счастливую определенность: оказывается, они предпочитают плясать на острие случая», — признается Ницше. Итак, прощай, необходимость, — и да здравствует необходимость, необходимость воли!

В мире — с момента его рождения и поныне — всегда господствовала воля примириться с собой и воля повторить себя. Эту теорию «вечного возвращения» Ницше заимствует у раннегреческой и восточной традиции. Линеарную модель развития христианства и гегелевскую схему прогресса он заменяет фигурой круга: «Все вещи возвращаются, и мы вместе с ними, мы повторялись бесконечное множество раз, и все вместе с нами». Всякая боль и радость, каждая мысль и вздох, всякая вещь, большая и маленькая, непременно возвратятся: «И эта тонкая паутина, и блик луны средь деревьев, и даже этот миг и я в нем — все будет снова».

Мир, не отвергающий, а принимающий и повторяющий сам себя, — такова космология Ницше. Ее можно назвать «amor fati», «любовь к року». Мир в отсутствие онтологических оснований нуждается в любви. Человек, принявший мир, открывает, что воля —

276 От философии XIX века — к философии XX века

его сущность. В вечном возвращении он сливается с миром, его воля, принимающая мир, узнает себя в примирении с самой собой. Такой человек добровольно следует по пути, по которому другие бредут слепо. Все бывшее — фрагмент, загадка, случай, пока творящая воля не добавит: это то, чего я хотела, то, чего хочу и буду хотеть, чтобы было всегда. Так учит Заратустра.

11. СВЕРХЧЕЛОВЕК - ЭТО СОЛЬ ЗЕМЛИ

Вечное возвращение, приятие жизни — еще не все учение Заратустры, главное в нем — идеал сверхчеловека. «Оставайтесь верными земле, братья мои, и не верьте тем, кто говорит об упованиях сверхземных!» Среди преступлений, возможно, наитягчайшим является преступление против Бога. Но Бог мертв, и нет ничего после этого печальнее, как грешить против человека, соли земли. Новый человек должен сотворить новый земной смысл, разорвав старые цепи и сбросив тяжелые колодки. Нужен новый человек, который будет любить земное и ценностями которого будут здоровье, сильная воля, дионисийское половодье чувств. «Не зарывайте головы в песок небесных истин, освободите земную голову, чтобы она нашла новый смысл земли!»

Обветшавшее чувство долга сверхчеловек заменяет собственной свободной волей. Рычанию дракона: «Ты должен!» — дух льва ответствует: «Я хочу!» Голос мужественного тела не отвергает любви к ближнему, но он против сострадания. Человек — натянутая струна между животным и сверхчеловеком. Час рождения нового человека из ветхого не за горами: «Убивают не гневом, а смехом». «Ах вы, шуты и паяцы, — вознегодовал Заратустра, — все вы, тут собравшиеся! Ни к чему прятаться и притворяться предо мной! Как трепетали сердца ваши от ярости и восторга, что наконец-то вы снова стали словно малые дети — столь же благочестивые, что наконец вы снова, подобно детям, стали молиться, складывать ручки и говорить: "Добрый Боженька!" Однако покиньте теперь эту детскую — пещеру мою, где сегодня все несмышленое чувствует себя как дома. Уймите там, на свежем воздухе, ваш ребяческий пыл и волнение сердца! Конечно, если не станете вы подобны детям, то не войти вам в Царствие Небесное... Но мы и не стремимся в то небесное царство: мы стали мужественны, мы стали мужами, и потому желаем мы земного царства»[1]. «..Слишком грубо

[1] Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. — С. 281.

Ницше: сверхчеловек 277

и откровенно говорю я для гладкошерстных кроликов. И еще более чуждо слово мое для всех писак с лисьими ухватками и для чернильных душ... Тот, кто научит людей летать, сдвинет все пограничные камни: сами эти камни заставит он воспарить, и новым именем назовет землю — именем "легкая". Страус бежит быстрее самой резвой лошади, но в тяжелую землю еще прячет он свою голову; так и человек, который не умеет летать. Тяжелыми называет он землю и жизнь: ибо так хочет Дух Тяжести! Но тот, кто хочет стать легким, как птица, должен любить самого себя... любовью здоровой и святой, чтобы оставаться верным себе и не терять себя... ваше худшее — вы не учились танцевать так, как должно... Смех объявил я священным: о высшие люди, учитесь смеяться!»[1]

«Все боги мертвы; так восславим сверхчеловека», — взывает к нашему согласию Ницше. И вправду, разве не «вокруг комедиантов кружится слава и народная молва», не вокруг Колумбов новых ценностей вращается этот

мир?

Новый Протагор, Ницше напомнил вновь, что мера всех вещей — сам человек, дающий бытие новым ценностям. Безобразен человек, согнувший спину перед иллюзиями потустороннего, потерявший веру в жизнь. Достоин уважения лишь сверхчеловек, верующий в земное, творящий смысл земного, исполненный воли к победе. В этом его воля к власти. «"Нет никаких высших, мы все равны, — говорит, бессмысленно моргая, чернь, — человек есть человек, и пред Богом мы все равны!" Пред Богом! Но теперь этот Бог умер. А пред толпой мы не хотим быть равными со всеми прочими. О высшие люди, уходите с базара!.. этот Бог был вашей величайшей опасностью. Только с тех пор как лег он в могилу, вы воскресли. Только теперь наступает Великий Полдень, только теперь высший человек становится господином! Понятно ли вам это слово, о братья мои? Вы испугались, ваше сердце закружилось? Не зияет ли здесь бездна для вас? Не лает ли на вас адский пес? Ну что ж! Мужайтесь, высшие люди! Ныне впервые мечется в родовых муках гора человеческого будущего. Бог умер; ныне мы хотим, чтобы жил Сверхчеловек»[2]. Так говорил Заратустра.

[1] Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. — С. 170, 171, 264. Там же, с. 255.

278

Глава 12. Неокритицизм. Марбургская и баденская школы

1. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

К середине XIX века в Германии определился новый интерес к кантовской проблематике границ и методов науки. И не только науки: история, мораль, искусство, миф, религия, язык и другие продукты человеческой деятельности становятся предметом критической рефлексии. Критицизм взял на прицел позитивистский фетишизм «факта» и идею метафизической абсолютности науки. Оспаривая идеалистическую метафизику, критицизм противится в то же время сведению философии к эмпирической науке, теологии или метафизике. Философия должна вновь вернуться к анализу условий ценности науки, морали, искусства и религии. При каких условиях ценна та или иная норма? Почему при одних условиях красиво это, а при других — иное? Объект философской критики — не факты, а правовые вопросы, вопросы ценности. Неокритицизм устраняет позитивистский фактуализм и идеалистическую метафизику духа, не принимает и «метафизику» марксизма (вспомним Виндельбанда или Риккерта, хотя некоторые из кантианцев, например,. Коген были проводниками социалистической идеи, в основе которой — моральный императив, призыв видеть в человечестве и человеке цель, а не средство). Как сочетается принцип достоинства личности с фактом, что рынок определяет цену труда человека как товара среди товаров? Коген вместе с другими неокантианцами образовали группу социалистов-немарксистов.

Можно говорить о двух центрах неокритицизма — Марбурге (Коген, Наторп и Кассирер) и Гейдельберге (Виндельбанд и Риккерт). Наряду с этими, неокритические школы были и в Англии (С. Ходсон, Р. Адамсон, Дж. Хикс), и в Италии (К. Кантони, Ф. Токко, Ф. Фиорентино, Дж. Барцеллотти, А. Банфи). Среди французских неокритицистов упомянем Ш. Ренувье, О. Гамелина, Л. Брюнсвика. Последний в книге *«Современный идеализм»* (1905) показал, что философия не наращивает знание количественно, она

Неокритицизм: общие замечания 279

занята анализом его качества Поскольку научный рост дан нам в историческом развитии, история познания есть не что иное, как «философская лаборатория».

2. МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА

2.1. Герман Коген: критика как методология науки

Признанный классик марбургской школы — Герман Коген (1842—1918). Среди его работ назовем такие, как *«Теория чистого опыта Канта»* (1871), *«Влияние Канта на немецкую культуру»* (1883), *«Обоснование Кантом эстетики»* (1889), *«Принцип бесконечно малых и его история»* (1883), *«Система философии»* (3 тома). Готлоб Фреге охарактеризовал последнюю работу как не отличающуюся «логической ясностью».

В концепции Когена огромное значение имеет наука, точнее, математическая физика. Он считал, что роль философии — в изучении условий правомерности научных положений. Для позитивиста нет ничего важнее факта как абсолютной ценности: объективны и факт, и ощущение. Коген в духе Канта переворачивает позитивистскую логику: основание объективности науки — априори. Не хаос чувственных наблюдений, а тот или иной способ унификации фактов в рамках определенных гипотез, законов и теорий формирует науку. Законы и теории не извлекаются из фактов. Мы предпосылаем их фактам. Отсюда вывод: всякая теория априорна. Философия поэтому должна исследовать «чистые», т. е. априорные, элементы научного познания. Другими словами, наиболее важная функция философии — методология науки, — согласен с Кантом Коген. Кант не просто извлек двенадцать категорий из изучения познавательных способностей. Он обосновал их, анализируя ньютонианскую систему. Философия должна сохранить свою подлинность без психологистических и позитивистских редукций.

Необходимо вернуться к Канту, но — без кантианских ошибок. Прежде всего, Коген отказывается от понятия «вещи в себе», заменяя его принципом самоограничения опыта: мы всегда ищем целое посредством общих законов, а находим лишь частичное. Коген не видит резона различать чувственность и рассудок. Пространство и время суть формы чувственности. Время — лишь условие множественности феноменов, а пространство — лишь условие их внешней рядоположенности. Этику и эстетику Коген делает трансценденгальным методом чистого

разума, исследующего условия возможности чувства и морального действия. Таким образом, есть три составляющие «общей теории опыта»: логика, этика и эстетика.

280 От философии XIX века — к философии XX века

2.2. Пауль Наторп: «Процесс и метод суть все»

Пауль Наторп (1854—1924), ученый-эрудит, известен такими работами, как *«Учение Платона об идеях»* (1903), *«Логические основы точных наук»* (1910), *«Война и мир»* (1916), *«Мировая миссия немцев»* (1918). Как и Коген, Наторп полагает, что философия не занимается природой вещей, ее предметная сфера — теория познания. Философия не изучает субъективное мышление, т. е. познавательную деятельность, развертывающуюся на основе психической деятельности. Она изучает его содержания, которые суть все более полные определения объекта. Познание синтетично, читаем мы в *«Логических основах точных наук».* Анализ заключается в контроле за уже произведенным синтезом. Синтез состоит в постоянной переработке и усовершенствовании системы детерминаций объекта. Реальность не есть неопределенность, которая ничто без своих определений. Ее нельзя свести и ко всегда временным определениям. Реальное — это процесс определения. Напомнив слова гётевского Фауста «вначале было дело», Наторп рассматривает факт как сырьевой материал. Если что важно, так это «делаемое» — то, что находится в процессе. Бытие, искомое наукой, должно разрешаться в становление. Активность мысли состоит в суждении, а значит, в продуцировании данных, которые не даны: их ищет и находит мысль. В отличие от Когена, Наторп не ограничивает критическую рефлексию физико-математическим опытом, а включает в нее моральный, эстетический и религиозный опыт.

Платоновские идеи Наторп интерпретирует несколько нетрадиционным образом. Идеи Платона — не объект или сверхвещи, как утверждала традиция начиная с Аристотеля. Идея — регулятив в том смысле, в каком к точке в бесконечности направляются пути опыта. Это закон движения науки. Идея есть регулятивный идеал.

3. ЭРНСТ КАССИРЕР И ФИЛОСОФИЯ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ

3.1. Субстанция и функция

Кассирер (1874—1945) родился в зажиточной еврейской семье. Он изучал философию в Марбурге как ученик Когена и Наторпа. С 1906-го по 1919 гг. преподает сначала в Берлине, а затем в Гамбурге. Как и многих, в 1933 г. его ждала судьба эмигранта: Англия, Швеция, затем США — Иллинойский и Колумбийский университеты. Среди его самых известных работ — *«Проблема*

Марбургская школа: Наторп и Кассирер 281

познания в философии и науке в Новейшее время» (1906—1940), *«Личность и космос в философии Возрождения»* (1927), *«Философия Просвещения»* (1932), *«Понятие субстанции и понятие функции»* (1910), *«Философия символических форм»* (1929), *«К критике теории относительности Эйнштейна»* (1921), *«Детерминизм и индетерминизм в современной физике»* (1937).

Углубившись в историю науки, Кассирер исследовал динамику связей математики, геометрии, физики и химии и пришел к выводу, что проблема поиска общего основания (субстанции) перед ними не стоит. В этих науках ищут скорее закон, отношение, функцию. Аристотель в *«Метафизике»* говорил о мире вещей и о субстанции, аккумулирующей общие их черты. Его метод привел к массе стерильных дефиниций, за которыми часто стоит смешение общего с сущностным. Прогресс науки связан с тем, что на определенном этапе ученые прекратили поиски сути вещей и мира, сочтя достаточными функциональные связи между объектами. То, что математические функции ментальны по происхождению, с вещами напрямую не связаны, не значит, что они субъективны. Единообразие опытного содержания, определенные ограничения и связи делают наше знание зависимым от духовных актов и вместе с тем объективным.

3.2. Символические формы

Не только логика науки интересует Кассирера. Культура, по его мнению, основана на символической активности человека. Философия выступает не только как критика познания, но и как критика цивилизации. Сама историография представляется Кассиреру символической активностью второго плана, которая заключается в индивидуализации духовного содержания символической активности первоначального этапа. В этом смысле исторические документы абсорбируют некий смысл, их одушевляющий. Задача исследователя — обнаружить структурные связи индивида с надличностными культурными формами. С другой стороны, не менее важно указать на специфические черты, делающие событие неповторимым.

Миф, искусство, язык и логика как фундаментальные формы «понимания» суть символические формации, типичные формы человеческого способа производства. Философия призвана освоить эту фундаментальную структуру как органическое целое. Символические формы придают феноменам форму и смысл, организуют опыт. Помещенный между системами «рецептивной» и «реактивной» (которые есть и у животных), мир символов коренным образом преобразовал жизнь человека, поместив его в иное измерение. С рождением дескриптивного языка связывает Кассирер рождение цивилизации, или культуры.

282 От философии XIX века — к философии XX века

Как «animal symbolicum» (символическое животное) человек вышел за пределы органического мира, перевернув его. Человек не может не подчиниться этим новым условиям существования, которые он сам и создал. Язык, миф, искусство и религия образуют символическую ткань универсума. Даже небольшое продвижение в

области мышления и опытного освоения мира уплотняет и стягивает эти своеобразные сети. Вне всякого сомнения, человеку все сложнее выйти на встречу с подлинным бытием. Кажется, продолжает Кассирер, что физическая реальность сокращается, а символическая — нарастает. Вместо вещей теперь вокруг человека вращаются лингвистические формы, художественные образы, мифические символы, религиозные ритуалы, и ничего уже нельзя увидеть иначе, как через эти искусственные опосредования.

И в практической сфере человек уже не живет в мире чистых фактов. Страхи и надежды, иллюзии и разочарования, фантазии и сны... И разве не прав был Эпиктет, говоривший, что «не вещи, но фантазии и предрассудки терзают человека»?

Язык выражает не столько мысли и идеи, сколько, в первую очередь, настроения и аффекты. Философы, определявшие человека как «animal rationale», не были эмпиристами и не стремились эмпирически объяснять природу человека. В свое определение они вкладывали моральный императив. Определение «animal symbolicum» больше характеризует то направление, которое приняла современная цивилизация.

Научная работа Галилея и Ньютона, Максвелла и Гельмгольца, Планка и Эйнштейна не состояла в простом сборе фактов. Спонтанность и продуктивность лежат в основе теоретического конструирования. В культуре можно наблюдать процесс самоосвобождения человека, но очевидны и глубокие конфликты между его разными способностями. Все функции усложняются, дополняют друг друга и взаимно интегрируются. Каждая открывает и новый горизонт, и обнаруживает иной аспект бытия. Диссонанс, гармония, контрасты не исключают друг друга, они находятся во взаимозависимости, как Гераклитовы плектр и лира.

4. БАДЕНСКАЯ ШКОЛА

4.1. Вильгельм Виндельбанд. Философия как теория ценностей

В своем обращении к Канту Виндельбанд (1848—1915) преследует несколько иную цель. Он ищет априорные принципы, которые бы гарантировали ценность и надежность познания. Нормативные

универсальные ценности нужны Виндельбанду, чтобы освободить формы деятельности, связанные с историей, искусством и моралью. Именно эти три сферы деятельности дают нам человека, поставленного перед самим собой, а не перед внешними предметами, как в других науках. Это способ проверить на прочность объективный материал мысли, воли, эмоций для уточнения их необходимой ценности, чтобы в конце концов отказаться от того, что проверки не выдерживает.

Именно поэтому в философии нет так называемых «истин фактов», но все ее суждения оценочны, например: «это верно», «это хорошо», «это красиво». Таким образом, ценности, обладающие нормативным значением, отличаются от природных законов — это значимость Müssen (т. е. «иначе не может быть»), значимость норм и ценностей — Sollen («это должно быть так»). Первые мы принимаем, приспосабливаясь. Вторые мы обязаны доказать делом или развенчать. Норма никогда не будет принципом объяснения, а природный закон — принципом оценки. Солнце естественной необходимости равно восходит и над праведниками, и над грешниками. Но, говоря о значимости логических, эстетических и этических определений, мы говорим об идеальной необходимости.

В заключение отметим, что для Виндельбанда философия — это теория ценностей. Конкретная задача философии заключается в установлении тех ценностей, которые лежат в основании познания, морали и искусства. В отличие от подхода других марбургских неокантинианцев, теория познания, по мнению Виндельбанда, образует лишь некоторую часть теории ценностей.

4.2. Генрих Риккерт: познавать — значит судить на основе истины как ценности

Риккерт взял за основу концепцию ценностей Виндельбанда **и** рассмотрел ее с методологической точки зрения. Систематизировав результаты органической теории познания, он попытался обосновать автономию исторического познания. В сочинении *«Введение в трансцендентальную философию. Предмет и объект познания»* (1892) он подверг анализу тройной смысл антитезы субъекта и объекта: 1) как антитезы психофизической индивидуальности и окружающей ее среды; 2) как антитезы сознания и телесной реальности вокруг него; 3) как антитезы чистой деятельности сознания и его содержания. Наиболее существенной считает Риккерт третью антитезу. С ней он связывает гносеологию реалистического толка, критикуемую им за допущение, что познание можно трактовать как отношение субъекта к трансцендентному, не зависимому от него объекту.

Представление и представляемое суть два объекта — содержания сознания: их отношение есть отношение между двумя объектами мышления. Таким образом, гарантия надежности и ценности познания не в бытии, а в долженствовании.

Познавать — значит судить, принимать или отвергать, одобрять или упрекать, что подразумевает наличие ценностей. Именно долженствование — то, чему надлежит быть, — и есть фундамент познания. Отрицание нормы равносильно подтверждению невозможности любого суждения, в том числе суждения, отрицающего данный критерий. Суждение не потому истинно, что выражает то, что есть. Скорее можно утверждать, что нечто есть. Но только силой долженствования в суждении нечто обнаруживается как истинное. Должное (т. е. ценности как нормы) трансцендентно по отношению к отдельно взятому эмпирическому сознанию.

«Суждение, формулируемое мной, — пишет Риккерт, — поднимается над вихрем представлений, обретая

некую ценность прочности, ибо не может стать другим. В момент произнесения суждения всегда предполагается нечто непреходящее и вечное». Если для Дильтея субъект познания историчен, то для Риккерта он — трансцендентальный субъект вне пространства и времени, сознание вообще, «чистая деятельность помимо индивидуальной субъективности и фактических условий процесса исследований». Заметим, что это «сознание вообще» — не только логика, но этика и эстетика.

Таким образом, ценности трансцендентны по отношению к отдельному сознанию, а субъект познания понимается как трансцендентальный субъект. Понятно отличие позиции Риккерта, с его акцентом на трансцендентности ценностей, от веберовской проблематики эффективности научного поиска и исторических условий. Проблемами условности философия не должна интересоваться, полагает Риккерт. Ее функция — установить, как образуются априорные принципы, гарантирующие всеобщую необходимую ценность обобщающих и индивидуализирующих научных положений.

В 1921 г. Риккерт написал *«Систему философии»,* где систематизировал теорию ценностей как шесть сфер ценностей: 1) логика как сфера ценности истины; 2) эстетика как сфера высшей ценности прекрасного; 3) мистика и идеал безличностной святости; 4) этика, где доминирует моральность; 5) эротика и идеал счастья; 6) религиозная философия как сфера личностной святости. Каждой из этих сфер соответствует некое благо (наука, искусство, всеединое, свободное сообщество, мир любви, мир божественного), некое отношение к субъекту (суждение, интуиция, обожание, автономное действие, единение и т. п.) и определенная интуиция мира (интеллектуализм, эстетизм, мистицизм, морализм, эвдемонизм, теизм или политеизм).

Баденская школа: Риккерт 285

В работе *«Границы естественно-научного образования понятий»* (1896—1902) философ развивает установленное Виндельбандом различие между науками номотетическими и идеографическими. Но, не останавливаясь на констатации целевых различий, Риккерт доказывает автономию исторического познания, укорененного в иной логической структуре, что явствует из сравнения двух непохожих способов концептуальной разработки в этих двух формах познания.

Естественные науки устанавливают единообразие реальности и ставят цель перевести лоскутные эмпирические данные на язык общих понятий, формальных связей. Это относится как к миру физическому, так и психическому. Поэтому различие между номотетическими и идеографическими науками есть в данном случае методологическое различие, уточняющее разные концептуальные разработки. Природа не набор предметов и событий, пишет Риккерт, она реальность в отношении к общему, реальность, изучаемая в целях установления единообразия.

Весь мир индивидуального обобщающие науки о природе оставляют за скобками. Но ведь любой процесс, телесный или духовный, всегда уникален: он проистекает однажды в данной точке пространства-времени, что и полагает предел естествознанию с его общими законами.

Как же найти форму познания, способную удержать неповторимо-индивидуальное? Таким необобщающим типом познания уже была названа история. Для Риккерта, как и Виндельбанда, история «представляет реальность не вообще, а только в отношении к частному, поскольку реально случается только частное». Тем самым мы оказываемся на чисто методологическом уровне. Одна и та же реальность выступает то как «природа, пока мы рассматриваем ее в общем плане, то как история, когда мы берем ее в отношении к частному». Противопоставление природы и истории, таким образом, теряет свою объективно-метафизическую коннотацию, переходя в противоположность методологического типа.

286

Глава 13. Немецкий историцизм

1. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ

Девятнадцатый век украсили своим творчеством немецкие историки. Достаточно вспомнить имена Леопольда Ранке (1795—1886) (*«Римские папы, их церковь и государство в XVI и XVII веках», «История Германии эпохи Реформации»*), Бертольда Нибура (1776— 1831) (*«Римская история»*), Теодора Моммзена (1817—1903) (*«Римская история»*), Якоба Буркхардта (1818—1897) (*«Ренессансная культура в Италии»*), Карла Юлиуса Белоха (1854—1929) (*«Греческая история»*), Густава Дройзена (1808—1884) (*«История эллинизма»*). *«Философия греков в ее историческом развитии»* Эдуарда Целлера (1814—1908) и поныне остается фундаментальным исследованием.

Золотой век истории отмечен трудами по истории экономики, религии, искусства, философии, филологии. Два великих филолога Эрвин Роде (1845—1898) и Ульрих Виламовиц-Меллендорф (1848— 1931) вступили в дискуссию по поводу ницшеанской трактовки греческой культуры. В этот период были закончены немыслимые по кропотливости исследования по сбору и систематизации текстов эпикурейцев — Геманом Узенером (Hermann Usener), стоиков — Гансом фон Арнимом (Hans von Arnim), досократиков — Германом Дильсом (Hermann Diels). Франц Бопп и Якоб Гримм (Franz Bopp и Jacob Grimm) стали основателями исторической и сравнительной лингвистики, историю права успешно разрабатывал Ф. Савиньи (1779—1861). Не без влияния романтизма обострились внимание к традиции, культу народного духа и необходимость пережить опыт прошлого в его связи с настоящим.

На этом фоне нетрудно проследить генезис и развитие философского историцизма, связанного с именами Макса Вебера (о котором впереди особая глава), Вильгельма Дильтея (1833—1911), Георга Зиммеля (1858—1918), Освальда Шпенглера (1880—1936), Эрнста Трёльча (1865—1923), Фридриха Мейнеке (1862—1954), Генриха Риккерта (1863—1936). В рамках неокритицизма их связывает так называемая теория ценностей, первая заявка которой слышна во

Немецкий историцизм: общие черты 287

«Введении к наукам о духе» Дильтея (1883). Признаки кризиса можно обнаружить в *«Происхождении историзма»* Мейнеке (1936). Нельзя считать посторонними историцизму события Первой мировой войны, утрату германской военной мощи, русскую революцию 1917 г., Веймарскую республику, наконец, подъем и крах нацизма. Немецкий историцизм не является однородным философским образованием. Тем не менее можно выделить основные моменты, позволяющие говорить о «семейном сходстве».

1. Прежде всего для историцизма характерна попытка заменить абстрактные обобщения пониманием индивидуального характера исторических событий.

2. История — не реализация бесконечного духовного начала (как полагали Гегель и романтики) и не воплощение в «народном духе» мирового духа. Для немецких историцистов история — это творение людей, обусловленное временем действий и отношений.

3. Историцисты отвергли философию истории О. Конта и позитивистскую попытку свести исторические науки к естественно-научной модели. Момент согласия между ними и позитивистами относится к требованию конкретности исследования эмпирических фактов.

4. Задачу философии они видели в критическом анализе возможностей, условий и основания познания и человеческой деятельности. Кантианскую критику они распространили на весь комплекс наук с акцентом на социально-историческом знании. Именно поэтому рассмотрение историцизма должно включать В. Виндельбанда и Г. Риккерта.

5. Для историцизма характерно подчеркивать различие между историей и природой, а также посылка о специфическом характере исторических событий.

6. Кардинальная проблема историцизма — найти объективное отличие социально-исторических наук от естественных и установить источник их значимости.

7. Объектом исторического познания являются индивидуальный характер продуктов человеческой культуры (мифов, легенд, обычаев, ценностей и т. п.), в отличие от повторяющегося однообразия естественно-научных объектов.

8. Если каузальное объяснение характерно для естествознания, то историческое познание было сориентировано на технику понимания (Verstehen).

9. Теория ценностей опиралась на идею целесообразности человеческих поступков в перспективе ценностей.

10. Не трансцендентальный априорно данный субъект кантианского типа интересовал теоретиков историцизма, а конкретные люди с их познавательным горизонтом, находимым в историческом

контексте как условии жизни и деятельности, хотя основная проблема историцистов остается кантианской по характеру.

2. ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ И «КРИТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗУМА»

2.1. К «критике исторического разума»

Творчество Вильгельма Дильтея (1833—1911) отмечено стремлением создать «критику исторического разума» и обосновать ценность наук о духе (Geisteswissenschaften). Он был противником философии Гегеля. Дильтей не согласен и с позитивистской редукцией исторического мира к природе при помощи каузально-детерминистской схемы. «Возвращение к Канту», объявленное школой неокритицизма, он связывал с поворотом проблематики внутри социально-исторических наук, с трактовкой человека как волевого существа, а не только познающего. Именно поэтому Дильтей намеревался создать «критику исторического разума». Дильтей — автор таких исторических работ, как: *«Жизнь Шлейермахера»* (1867—1870), *«Интуиция в период Ренессанса и Реформации»* (1891—1900), *«История молодого Гегеля»* (1905—1906), *«Жизненный опыт и поэзия»* (о романтизме, 1905), *«Три эпохи современной эстетики»* (1892).

Уже во *«Введении в науки о духе»* (1883) философ проводит разграничения наук о природе и наук о духе по предмету. Предмет наук о природе составляют внешние по отношению к человеку явления. Науки о духе заняты человеческими отношениями, познание которых имеет непосредственный характер. Есть, кроме того, и гносеологическое отличие: не наблюдение внешних объектов как данных естественных наук, а внутреннее переживание (Erlebnis) интересует историю как науку о духе с ее категориями смысла, цели, ценности и пр. «Мы понимаем социальные факты изнутри, они воспроизводимы до известной степени внутри нас на основе самонаблюдений и интуиции. Мы окрашиваем наши представления о мире любовью и ненавистью благодаря игре наших аффектов. Природа, напротив, молчит, словно чужая... Она для нас — нечто внешнее. Наш мир — общество».

Итак, человеческий мир структурирован как исторический. В *«Идеях о дескриптивной и аналитической психологии»* (1894) и во *«Вкладе в изучение индивидуальности»* (1896) Дильтей рассматривает аналитическую психологию (отличную от объяснительной) как основу других наук о духе, анализирует проблему единообразия, а также исторической индивидуации. Науки о духе призваны изучать

как законы единообразия, так и события в их единичности. Понятием «типа» следовало связать эти две противоположности. В то же время Дильтей считает, что обращение к «переживанию» является единственным основанием наук о духе. Внутренний опыт (Erlebnis) надлежало интегрировать с пониманием (Verstehen), которое есть повторное переживание (Nacherleben) и воспроизведение (Nachbilden). Только так можно понять других

индивидов.

2.2. Обоснование наук о духе

Дильтей расширяет проблемный горизонт своих исследований, не упуская из виду вопрос о разграничении естественных наук и социальных: в чем суть истории и ее отличие от других наук? Но все проблемы так или иначе связаны с обоснованием наук о духе. В *«Очерках по обоснованию наук о духе»* (1905) и работе *«Создание исторического мира в науках о духе»* (1910) философ на основе различия между Erlebnis и Erleben — первое (опыт) есть частный момент второго (жизни) — приходит к выводу, что общее основание наук о духе — жизнь. Это отражено в выражениях, связанных с пониманием. Другими словами, течение жизни реализуется в комплексе объективаций, смысл которых требует определенного усилия для понимания. «Состояния сознания непрерывно отражаются в звуках, жестах, словах, они объективируются в институтах государства, церкви, науки; именно в этих сплетениях двигается история».

Особенность человеческого мира и автономия наук о духе устанавливаются связью понятий «жизнь», «экспрессия» и «понимание», которых нет ни в природе, ни в естественных науках. Жизнь и переживание становятся объективным духом, т. е. объективируется в институтах, государстве, церкви, юридических, религиозных, философских, художественных, этических системах. А понимание, обращенное в прошлое, служит источником наук о духе: истории, политической экономии — наук о праве и государстве, наук о религии, литературе, об изобразительном искусстве, о музыке, философии и, наконец, о психологии.

Реальность в ее внешней стороне изучается естественными науками, но внутренний ее смысл доступен только наукам о духе, благодаря пониманию, т. е. нахождению «я» в «ты». Субъект познания совпадает здесь с его объектом, жизнь узнает жизнь. «Душа бродит по тем дорогам, которые однажды уже были пройдены, где страдали и наслаждались в сходных ситуациях. Бесконечны пути прошлого, бесконечны они и в снах о будущем». Через внутренние перемещения, со-чувствие (Mitfühlen) и симпатетическое проникновение человек может войти в экзистенциальный мир других. Выходит, что

освободиться нам дано не только в искусстве, но и через осмысление истории.

Переживание делает возможным обретение духовного. «Когда я листаю письма и сочинения Лютера, — пишет Дильтей, — рассказы современников, акты религиозных соборов в официальном изложении, я живу этими событиями, но в жизни и смерти эти процессы выходят за пределы возможности понимания любого человека наших дней. Все же я, тем не менее, могу вновь пережить их... Я вижу разработанную в монастырях технику контакта с невидимым миром, к которому устремлены души монахов: теологические споры становятся здесь вопросами внутреннего существования. Я вижу, как в миру распространяются по бесчисленным каналам амвоны, кафедры, книги — все то, что было разработано в монастырях... Таким образом, этот процесс открывает нам религиозный мир его (Лютера) и его соратников начального этапа Реформации. Все это расширяет наш кругозор новыми жизненными возможностями, которые только так и достижимы».

2.3. Историчность человеческого мира

Объективация есть первая структурная характеристика исторического мира. Заметим, впрочем, что объективный дух Дильтея мало похож на гегелевский Абсолютный Разум, ибо прежде всего он есть продукт исторической деятельности. Все, что создается духом, исторично: «Расположение деревьев в парке, строй домов вдоль дорог, рабочие инструменты — все, вплоть до вынесения судебного приговора, вокруг нас рано или поздно становится историей... Время идет, и мы бродим среди римских руин, соборов, замков. В истории ничто не отделимо от жизни, ее нельзя разделить с настоящим временной дистанцией».

Вторая фундаментальная характеристика человеческого мира, по Дильтею, это «динамическая связь», продуцирующая ценности и цели, в отличие от каузальных природных связей. Индивид, институты, цивилизация, исторические эпохи представляют собой динамические связи. И, подобно индивиду, каждая культурная система и каждое сообщество обладают своим собственным центром. «Автоцентричность» означает, что любая из культурных систем имеет свой замкнутый горизонт, что делает систему не редуцируемой одну к другой. Мы можем понять их при условии, если возьмем в расчет особые ценности и их специфические задачи.

Человек — существо историческое, как историчны все продукты культуры, включая философию. Дильтей различает три типичные формы философской картины мира: 1) материалистический натурализм каузального типа (Демокрит, Лукреций, Эпикур, Гоббс,

энциклопедисты, Конт); 2) объективный идеализм, для которого вся реальность задается внутренним началом (Гераклит, стоики, Спиноза, Лейбниц, Шефтсбери, Гёте, Шеллинг, Шлейермахер, Гегель); 3) идеализм свободы, отличающий дух от природы (Платон, Цицерон, Кант, Фихте, Мен де Биран).

Метафизические системы незаконны в своей претензии на абсолютное и всеохватывающее объяснение реальности, полагает Дильтей. Метафизические построения также являются продуктами истории. Задача философа — предложить критически понятую «философию» философии, исследовать возможности и границы философии. Так анализ исторических оснований приводит к «критике исторического разума». Нет вечной философии, как нет системы, равноценной для всех наций. «Относительность любого исторического феномена связана с фактом его конечности».

Но особенно важно, что «осознание конечности любого исторического феномена, любой человеческой и социальной ситуации, понимание относительности любой формы веры — это последний шаг к освобождению

человека. С ним он поднимается до уровня, когда за любым переживанием (Erlebnis) признается его собственное содержание, причем делается это смело и решительно, без посредничества какой бы то ни было философской или религиозной системы. Жизнь освобождается от концептуального познания, дух становится сувереном, недосягаемым для паутины догматической мысли. Красота, святость, жертвенный подвиг, пережитые и постигнутые, открывают реальность. Так и всему порочному, постыдному и безобразному мы отводим особое место, оправданное мировой связью: нечто такое, по поводу чего нельзя заблуждаться. Перед лицом относительности ясна ценность непрерывной творческой силы как существенного исторического элемента... Подобно буквам слова, у жизни и истории есть смысл: и в жизни, и в истории есть свои синтаксические моменты, вроде запятой или соединительного союза... Мы открываем, что смысл и значения прорастают в человеке и его истории. Но не в единичном человеке, а в историческом. Ибо человек — существо историческое...»

3. ВИЛЬГЕЛЬМ ВИНДЕЛЬБАНД: ОТЛИЧИЕ НАУК НОМОТЕТИЧЕСКИХ ОТ НАУК ИДЕОГРАФИЧЕСКИХ

Программа критики исторического разума, начатая Дильтеем, впоследствии получит свое развитие в трудах Макса Вебера.

292 От философии XIX века — к философии XX века

Но между Дильтеем и Вебером находится ряд мыслителей, которые так или иначе соприкоснулись с дильтеевской проблематикой. Они вносят определенные методологические новации, Виндельбанд и Риккерт до крайности усиливают дильтеевский релятивизм. Зиммель и Шпенглер реагируют на абсолютный релятивизм, обращаясь к абсолютным ценностям (Трёльч и Мейнеке, а также поздние Виндельбанд и Риккерт).

Известно, что Вильгельм Виндельбанд (1848—1915), представитель баденской школы, поставил проблему исторического познания как неокритицист. «На чем основал Дильтей различие естественных наук и наук о духе?» — таков главный вопрос в *«Истории и естествознании»* (1894).

Вряд ли можно удовлетвориться полученными результатами, полагает Виндельбанд, ибо метафизическое различие наук о природе и духе методологически не обосновано. Дильтеевской дистинкции, основанной на различии в объектах (природа и дух), он противопоставляет различие методологического характера. Научные дисциплины делятся, по Виндельбанду, на номотетические и идеографические. Первые определяют общие законы, выражающие определенную регулярность мира и явлений; вторые же концентрируются на специфичной индивидуальности феноменов. «Опытные науки ищут в познании реального либо общее в форме природных законов, либо частное, физиономически и исторически детерминированное», — писал он. Первых интересуют законы в их непреложности, то, что есть всегда, вторых — события в потоке становления, то, что бывает только раз. Науки первого типа философ назвал номотетическими, науки второго типа — идеографическими.

Теряет, таким образом, смысл дильтеевское различение. Любое событие, любой феномен можно рассмотреть в двойной оптике: как особо частное и неповторимое и под знаком единообразия. Скажем, «наука об органической природе номотетична как системно-дескриптивная и идеографична при рассмотрении процесса развития земных организмов».

Таким образом, с одной стороны — закон, а с другой — событие в их индивидуальности. Как нельзя дедуцировать уникальное событие из закона, так и от неповторимых явлений невозможно механически прийти к определению закона. «Закон и событие останутся рядом друг с другом как несоизмеримые величины нашего понимания мира». Подобная несводимость для Виндельбанда является неразрешимой проблемой, но именно на такой несводимости основывается автономия исторических наук.

Риккерт: отношение к ценностям 293

4. ГЕНРИХ РИККЕРТ: ОТНОШЕНИЕ К ЦЕННОСТЯМ И АВТОНОМИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Фундаментальной проблемой для Генриха Риккерта (1863—1936) является проблема автономии исторического познания. Он взял за основу виндельбандовское разделение наук. «Одна и та же реальность выступает то как природа, пока мы мыслим ее под знаком общего, то как история, когда берем в отношении к частному», — писал он в работе *«Границы естественнонаучного образования понятий»* (1896—1902). Далеко не все проблемы одинаково интересуют историка, значит, историк как носитель интереса должен выбирать. Каков критерий выбора?

Критерий, по мнению Риккерта, состоит в отношении индивидуальных фактов к ценности. Именно отношение к ценности образует основу для концептуальной обработки истории. Тем, что лишено ценности, историк склонен пренебрегать. Это не означает, что историк обязан заявлять о ценностных предпочтениях по поводу исследуемого материала. Скорее это значит, что реконструировать события ему удается лишь постольку, поскольку события обладают ценностью. «Понятие исторической индивидуальности образуется ценностями и фактами, свойственными цивилизации, к которой они принадлежат. Исторический процесс поэтому есть непрерывная отсылка к ценностям». Короче, основанием исторического познания служит отношение к ценностям, обладающим метафизическим существованиям. Объект исторического познания Риккерт определяет как культуру (Kultur), а ценности, с которыми познание соотносится, — как культурные ценности (Kulturwerte) — то, что человек реализует в истории.

Трактуя поначалу ценности в духе неокритицизма как априорные принципы человеческой деятельности, со временем Риккерт стал приписывать им абсолютный смысл, выделяя ценности в особую метафизическую, трансцендентную реальность. Ясно, что при этом он стал в оппозицию к любой форме историцизма, усматривая в

последнем релятивизм и нигилизм.

Своим обращением к ценностям как нормативной идее и метафизическому абсолюту Риккерт оказал влияние на Виндельбанда, который писал: «История как наука, то есть как наука о культуре, невозможна, если нет ценностей всеобщей значимости, образующих собой основание выбора и синтеза фактов».

Различение номотетических и идеографических наук, обнаружение ценностного горизонта фактов, как и другие идеи, воспринятые и продвинутые Вебером, составляют и ныне солидную часть методологии социально-исторических наук и историографии.

294 От философии XIX века — к философии XX века

5. ГЕОРГ ЗИММЕЛЬ: ЦЕННОСТИ ИСТОРИКА И РЕЛЯТИВИЗМ ФАКТОВ

Георг Зиммель (1858—1918) высказался на закате жизни в пользу релятивизма, хотя начинал он с обоснования независимости принципа долженствования в духе неокритицизма. В сочинении *«Фундаментальные проблемы философии»* (1910), помимо объективного и субъективного, Зиммель выделяет идеи в «третье царство», а долженствование — в «четвертое».

Проблему истории он ставит в кантианских терминах как проблему условий, делающих возможными автономию и правомерность историко-социальных наук. Вопреки Канту и неокантианцам, Зиммель полагает, что элементы познания обнаруживаются в опыте. Возможности истории не связаны с априорными условиям, независимыми от опыта. Категории исторического исследования суть продукты исторических людей, они меняются вместе с историей. Реальность можно интерпретировать по-разному, это зависит от набора категорий. Нет никакого смысла говорить об объективных исторических фактах. «Факт важен, ибо он интересует того, кто им занят». Отношение к ценности служит критерием выбора исторических фактов, но ценностями обладает не факт, а историк, изучающий конкретные события. Изучение предполагает психологическое вживание через понимание (Verstehen) и воспроизведение, репродукцию (Nachbildene) духовной жизни. Зиммель хорошо понимает, что тождество познающего субъекта и познанного объекта делает возможным историческое познание, но не гарантирует его ценности.

В социологии философ отвергает позитивистскую трактовку социальной реальности, полагая, что ее задача сугубо дескриптивная. Но описание — не воспроизведение, для репродукции событий необходима их интерпретация в свете категорий, которые невечны и неабсолютны. Социология как автономная наука дает понять только «формы ассоциации», абстрагируясь от содержания, в этом ее отличие от других наук. У истории есть задача понять факты и единичные события, а социология описывает формы их объединения. Таким образом, проблему смысла истории нельзя разрешить теоретически, это вопрос веры, предмет философии истории. Философия и вера релятивны. Впрочем, любой аспект жизни, по мнению Зиммеля, относителен. Жизненный мир нетрансцендируем: нельзя выйти за пределы жизни и увидеть «со стороны» ее проявления.

Зиммель, Шпенглер 295

6. ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР И «ЗАКАТ ЕВРОПЫ»

Книга *«Закат Европы»* прославила ее автора, Освальда Шпенглера (1880—1936), который связал крах Германии (два тома книги вышли в 1918 и 1922 г.) с гибелью западной цивилизации вообще. Различие между природой и историей Шпенглер возводит в ранг метафизического: «Реальность есть природа, поскольку подчиняет любое становящееся ставшему, но она есть история, поскольку подчиняет все ставшее становящемуся». В природе доминирует механическая необходимость, история — царство органической необходимости. Именно поэтому история может быть понята через переживание (Erlebnis), путем интуитивного проникновения в формы исторического развития. «У человечества нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, как нет цели у бабочек или орхидей. "Человечество" — зоологическое понятие, слово, лишенное какого бы то ни было смысла». «Пустой картине всеобщего исторического развития как линеарного процесса» Шпенглер противопоставил «спектакль множества сильных цивилизаций, расцветших благодаря первобытной силе, вышедших из материнского лона земли». Цивилизации следует понимать как «организмы, всеобщая история — их сводная биография».

Подобно любым организмам, цивилизации рождаются, созревают, увядают и уходят безвозвратно. В замкнутом пространстве цивилизации мораль, философия, право несут абсолютный смысл, но за его пределами не имеют смысла. «Сколько цивилизаций, столько и моральных систем». Каждая цивилизация создает собственные ценности, совершенно отличные от ценностей других цивилизаций. Релятивистский абсолютизм ценностей у Шпенглера состоит в приписывании абсолютного смысла ценностям какой-то цивилизации, но относительно только ее одной.

Как и организмы, цивилизации обречены на гибель. «Когда цель достигнута и полнота внутренних возможностей исчерпана, цивилизация внезапно коченеет, она принимает направление к смерти, кровь сворачивается, силы убывают, наступает стадия упадка». Моральный и религиозный кризис Шпенглер усматривает в торжестве эгалитаристских тенденций, демократии и социализма: «Опрокидывание всех ценностей», о котором красноречиво говорил еще Ницше, по мнению Шпенглера, является несомненным симптомом заката западной цивилизации.

К нацизму прямого отношения философ не имел, но его сочинения *«Пруссачество и социализм»* (1920), *«Политические обязанности и немецкая молодежь»* (1924), *«Восстановление германской*

296 От философии XIX века — к философии XX века

империи» (1924), *«Человек и техника»* (1931), *«Годы решения»* (1933) сыграли немалую роль в идеологической подготовке нацистского режима, ибо полемически направлены против демократии, либерализма, парламентаризма

и капитализма.

7. ЭРНСТ ТРЁЛЬЧ И АБСОЛЮТНОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Сложная тематика между историческим становлением и вечными ценностями в рамках историцизма заинтересовала Эрнста Трёльча (1865—1923). Основная проблема, по его мнению, в том, как историческая обусловленность любой формы религии согласуется с претензией религии на обладание абсолютной ценностью. Трёльч не согласен и с позитивистским пониманием религии как примитивной формы жизни и самосознания человечества, и с романтически-идеалистическим пониманием различных религий как реализации универсальной сущности. Религии (включая христианство) тоже суть исторически индивидуальные факты. Однако, утверждает он в работе *«Абсолютность христианства и история религии»* (1902), обусловленность исторического феномена не лишает его значимости. Религии, несмотря на историческую и экономическую (вполне по Марксу) детерминацию, имеют свои автономные причины. Определенные религиозные события суть продукты некоторых религиозных по природе факторов. Эту независимость религии от природной каузальности Трёльч склонен объяснять присутствием Бога в конечном. Христианство, по его мнению, превосходит другие религии именно благодаря открытому признанию действия Бога в истории. Так «сама история распределяет содержание духовной жизни между миллиардами людей», но «ее тайна известна только Богу».

Такая позиция не могла не расходиться с историцистским релятивизмом. «Относительность ценностей, — читаем мы в книге *"Историцизм и его ценности",* — только тогда осмысленна, когда релятивное соотносится с чем-то абсолютным, живым и творящим, в противном случае нет никаких ценностей, а есть лишь голая относительность». Абсолют — «воля к творению форм, которая в конечных духах становится самосотворением, прорастающим из самого основания и Божественного импульса».

Трёльч, Мейнеке 297

8. МЕЙНЕКЕ И ПОИСК ВЕЧНОГО В МГНОВЕНИИ

Историк Германии Нового времени Фридрих Мейнеке (1862— 1954) в своей книге *«Основание государства в новой истории»* (1924) сумел разглядеть в государстве функцию моста между силовым импульсом (Kratos) и началом моральной ответственности (Ethos). Недостаток историцизма, по его мнению, в том, что «в каждой исторической формации, институте, идее, идеологии историцист видит только преходящий момент бесконечного становления». Такая точка зрения породила релятивизм. Все, таким образом, относительно. Для нейтрализации разъедающего эффекта историцизма есть, по Мейнике, три выхода. Путь первый — романтический — идеализации прошлого как золотого века Второй устремлен в будущее — путь оптимизма. Но и у одного, и у другого тот недостаток, что они не выходят за пределы горизонтальной плоскости и находятся внутри исторического потока. Но существует третий путь, способный нейтрализовать яд историцизма. Это вертикальный путь Гёте, Ранке, Трёльча, для которого характерен взгляд на исторический поток сверху. Он не игнорирует горизонтальное измерение истории, и относительные человеческие цели неплохо уживаются с абсолютными ценностями. Третий путь «подталкивает искать и находить вечное в мгновении, абсолютное — в личном и индивидуальном». Такую точку зрения отстаивает философ в сочинении *«Происхождение историцизма»* (1936).

298

Макс Вебер (1864—1920)



Глава 14. Макс Вебер. Методология социально-исторических наук в «расколдованном» наукой мире

1. СОЧИНЕНИЯ ВЕБЕРА

Макс Вебер родился в Эрфурте 21 апреля 1864 г. Отец его был депутатом от национал-либеральной партии, и известные юристы, историки и политики нередко бывали в доме, где рос будущий философ. Учился он в университетах Гейдельберга и Берлина. В Геттингене защитил диссертацию на тему *«К истории торговых обществ в средние века»* (1889). В тридцать лет он стал профессором политической экономии Фрейбургского университета, через два года начал преподавать и в Гейдельберге, но тяжелая нервная болезнь прервала его деятельность почти на шесть лет. С 1902 г. Вебер - содиректор (вместе с Вернером Зомбартом) престижного журнала «Архив социальных наук и социальной политики». В 1904 г. совершил путешествие в США. Во время Первой мировой войны он пытался защищать «идеальные причины» немецкой войны. После войны участвует в редактировании конституции Веймарской республики. Умер Вебер 14 июня 1920 г. в Монако.

Его сочинения можно разделить на четыре группы: 1) исторические работы: *«К истории торговых обществ в средние века»* (1889), *«Римская аграрная история и ее значение для государственного и частного права»* (1891), *«Положение крестьян в Восточной Германии»* (1892), *«Аграрные отношения в античности»* (1909); 2) очерки по социологии религии: *«Протестантская этика и дух капитализма»* (1905), *«Хозяйственная этика мировых религий»* (1916—1919), *«Собрание сочинений по социологии религии»* (в 3-х томах, 1920—1921); 3) трактаты по общей социологии: *«Хозяйство и общество»* (1921);

300 От философии XIX века — к философии XX века

4) по методологии социально-исторических наук: « *"Объективность " социально-научного и социально-политического познания»* (1904), *«Критические исследования в области логики наук о культуре»* (1906), «О *некоторых категориях понимающей социологии»* (1913), *«Смысл "свободы от оценки" в социологической и*

экономической науке» (1917), *«Политика как призвание и профессия»* (1919), *«Наука как призвание и профессия»* (1920).

Критикуя историческую школу экономистов (Рошера, Книса, Гильдебранда), Вебер последовательно отстаивал логическую и теоретическую автономию науки, которая не может опираться на метафизическую посылку о «духе народа», создающем, как думал Савиньи, правовые и экономические системы и языки. «Дух народа», по Веберу, — это одна из многих культурных составляющих, и реальным фундаментом всех социальных феноменов он быть не может.

Вебер критикует исторический материализм за догматизацию отношений производственных форм труда (так называемаго базиса) с другими социально-культурными феноменами (надстройкой). Отличая обобщающий метод от метода индивидуализации, Вебер все же подчеркивает, что операция выделения не есть нечто, принадлежащее объекту исследования, а является результатом отбора фактов ученым, выделяющим свой предмет из множества других. Полемизируя с Дильтеем (и точкой зрения о примате психологии), Вебер утверждает, что привилегированных наук нет. Цель науки — постичь истину, описать и объяснить реальность. Эта задача бесконечна. Познание не может дать дефинитивно-интегрального воспроизведения реальности. Беспрестанно преодолевать себя и инерцию собственного мышления — таков долг ученого.

2. «НАУКОУЧЕНИЕ»: ЦЕЛЬ И ПРЕДМЕТ ИСТОРИКО-СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

Цель науки и задача ученого — описывая и объясняя, устанавливать истину. Это относится и к историографии, которую интересует реальная, а значит, индивидуальная конфигурация событий. Такая же цель стоит перед социальными науками, интерес которых направлен на типическое в социальном действии, т. е. действии, совершаемом в постоянном соотнесении с другими.

В работе *«Хозяйство и общество»* Вебер говорит о четырех типах социального действия: 1) рациональное поведение в отношении к некой цели (например, инженера, строящего мост); 2) рациональное

действие в отношении к ценности (например, капитана, не покидающего тонущий корабль и сохраняющего тем самым верность офицерскому долгу); 3) аффективное действие (под влиянием настроения); 4) традиционное действие (продиктованное обычаями и верованиями и ставшее второй натурой). Хотя в жизни все эти формы мы находим в смешении, все же, чтобы понять социальную жизнь, их классификация необходима.

Ни статистические данные, ни интуицию нельзя, по мнению философа, положить в основание историко-социальных наук. Интуиция находится в чувственной сфере, в то время как наука должна быть контролируема. Пережитый опыт (Nacherleben, Erlebnisse) не может заменить понятия, ибо он персонален и как таковой ускользает от доказательств. Посредством его нельзя воспроизвести событие — мы просто реализуем новый опыт. Поэтому нужен научный метод с необходимыми правилами и доказательствами.

3. ВОПРОС «СООТНЕСЕНИЯ С ЦЕННОСТЯМИ»

Понятно, что для Вебера есть только одна наука, ибо критерий научности один в естествознании, истории и социологии. Речь идет о каузальных объяснениях. Вместе с тем, совсем нетрудно увидеть, что любая причинная трактовка фрагментарна и частична по отношению к реальности (например, экономические факторы Первой мировой войны не объясняют всех ее событий). А поскольку реальность как экстенсивно, так и интенсивно бесконечна, каузальная регрессия уведет нас в дурную бесконечность. И все же мы довольствуемся определенными (а не всеми) аспектами становящейся реальности, а значит, отбираем как изучаемые феномены, так и точки зрения на них. Так как же функционирует такая селекция?

Вебер согласен здесь с Риккертом: селекция функционирует через соотнесение с ценностями. В этом пункте необходимо понять, что соотнесение с ценностями (Wertbeziehung) никак не связано с ценностным суждением или с этической оценкой. Вебер категоричен: прославляющим и проклинающим суждениям нет места в науке, ибо хула и слава всегда субъективны. Но соотнесение с ценностями у Вебера не связано и с какой-то объективной и всеобщей системой ценностей, системой sub specie aeternitatis. Дильтей констатировал наличие «анархии ценностей» в современном мире. Вебер принимает этот релятивизм. Живое существо, пишет Вебер, не может не чувствовать в себе борьбу множества ценностей между собой, и,

выбирая, мы всегда чем-то жертвуем. Для самого Вебера так или иначе характерен этический политеизм ценностей.

Так что же разумеет Вебер под выражением «соотнесение с ценностями» («валютативный референт»)? Это не вынесение ценностных суждений и не признание абсолютных и безусловных ценностей. Речь идет, коротко говоря, о принципе выбора, устанавливающем направление поиска для причинного объяснения феноменов. У реальности нет границ, но социолог и историк интересуются лишь определенными явлениями и их аспектами. Скажем, феномены религии, денег, коррупции изучаются постольку, поскольку они задевают наши культурные интересы, и наш познавательный импульс ориентирован на этот сектор реальности. Историк, таким образом, занимается теми аспектами происходящего, которые могут быть поняты лишь с определенной точки зрения.

4. ТЕОРИЯ «ИДЕАЛЬНОГО ТИПА»

Язык социолога или историка заметным образом отличается от языка математика или физика: в нем мало точности. В целях придания строгости языку социальных наук Вебер предложил теорию «идеальных типов». К идеальному типу, пишет он, мы приходим, акцентируя ту или иную точку зрения, с которой очевидна связь

некоего множества различных феноменов, выраженных в большей или меньшей мере. Получающаяся в итоге концептуальная картина не есть нечто эмпирически данное. Она утопична, и задача историка в каждом отдельном случае состоит в том, чтобы констатировать большую или меньшую дистанцию, разделяющую идеальный тип и реальность.

Теперь понятно, что «идеальный тип» играет роль методологического инструмента или, если угодно, является эвристическим приемом. Понятия христианства, гражданской экономики, капитализма, церкви, секты и т. п. нам нужны, чтобы соизмерять и сравнивать с ними реальность, определяя степень близости или отдаленности от данной модели. Можно сказать, что: 1) идеальные типы не отражают и не повторяют подлинной реальности; 2) идеальные типы чем дальше, тем лучше выражают различные аспекты реальности; 3) идеальные типы не должны смешиваться с оценкой или ценностью; 4) в идеально-типичном выражено ограниченное единообразие событий.

Вебер: теория «идеального типа» 303

5. ОБЪЕКТИВНАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ И НЕРАВНОЦЕННОСТЬ ПРИЧИН ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ

Исследуя средневековое коммерческое право эпохи рождения капитализма и т. п., историк отдает себе отчет в их индивидуальности. А это значит, что он способен их объяснить. Но объяснить — значит воспользоваться всеобщими понятиями из области номологических наук. Другими словами, чтобы объяснить исторические факты, требуется знание законов. И историк берет их из социологии, вскрывающей связь и регулярность человеческого поведения.

Нельзя не заметить, что, объясняя факт, историк обращается к констелляции причин. Однако не все они имеют одинаковый вес. И проблема, стало быть, такова: как в процессе верификации события установить вес той или иной причины? Общие суждения наделяют одни причины большим значением, чем другие. И такое неравенство причин-антецедентов, говорит Вебер, можно проверить, вообразив и построив на основе изучения источников некую картину возможного развития. Исключив при этом одну причину, можно определить вес другой. Конструкция объективной возможности, т. е. суждения, основанного на всестороннем знании предмета, дает шанс проследить, как могли бы обстоять дела, чтобы лучше понять, что же случилось на самом деле. Например, если бы в греко-персидских войнах выиграли персы, то, похоже (заметим, Вебер не детерминист), и в Греции победила бы теократическая религиозная культура, основанная на предсказаниях оракулов восточных мистерий. Понятно поэтому, что победа при Марафоне — истинная причина последующего свободного развития Греции.

6. СПОР ПО ПОВОДУ «ВОЗДЕРЖАНИЯ ОТ ОЦЕНКИ»

Вебер проводит границу между знанием и оценкой, суждениями о фактах и суждениями о ценностях, между сущим и должным. Социальная наука объясняет, а не оценивает. В этом смысле она «авалютативна», ценностно нейтральна, свободна от оценки, т. е. ищет истину, почему случилось так, а не иначе. Такая позиция Вебера имела две цели: эпистемологическую цель защиты свободы научной мысли от этико-политико-религиозных вторжений и

304 От философии XIX века — к философии XX века

этико-педагогическую цель защиты от демагогов (среди которых самыми опасными ему казались «кафедральные социалисты»). Под воздержанием от оценок Вебер понимает следующие моменты.

1. Профессор обязан отделять в себе ученого от политика.

2. Поскольку слушающий студент пассивен, то ученый, высказывая политические убеждения с кафедры, не должен злоупотреблять своим положением. Было бы слишком удобно демонстрировать свои партийные убеждения там, где присутствующие — в том числе, возможно, инакомыслящие — вынуждены молчать.

3. Установив различие между наукой и политикой, Вебер поясняет, что, например, анархист, принципиально отрицающий ценность конвенций и права, может быть блестящим профессором права именно в силу своей способности ставить под сомнение понятия, кажущиеся очевидными юристам.

4. Нельзя терпеть, когда за научные истины преподаватель выдает свои субъективные мнения.

5. Наличие университетской специализации и свободы мнений исключает ситуацию, когда к предмету преподавания примешивают пророчества и глобальные оценки. Не существует такой специализации, как преподавание пророчеств.

6. Профессор, смешивающий строгий анализ с ценностными суждениями, завоевывает успех сомнительным способом. В самом деле, нет ничего проще, как играть роль реформатора там, где никто не задумывается о требуемых силах и практических путях реформирования.

7. Студенты из страха перед экзаменами и неясности собственных предпочтений вынуждены молчаливо принимать то, что произносится с кафедры.

8. Простая порядочность поэтому требует для пропаганды своих взглядов использовать не кафедру, а общественные трибуны.

9. Служение истине, а не группам давления, начальникам, друзьям и сватам составляет суть профессии преподавателя.

10. Если аудитория становится местом идеологических баталий, то необходимо дать слово и оппонентам, не занимающим важные посты.

11. Если профессор во время лекции не смог удержаться от оценочных суждений, он должен иметь мужество указать публично, что логически или эмпирически обосновано, а что является оценкой, или субъективным убеждением.

12. Преподаватель не должен использовать свое положение для пропаганды собственных предпочтений. Из

этого следует, что у преподавателя две обязанности: а) быть ученым и научить других, как им стать; б) иметь мужество подвергнуть обсуждению свои личные ценности там, где они могут встретить компетентную критику.

Вебер: «Протестантская этика» 305

13. Наука отличается от ценностей, но и пропасти между ними нет. Раз обозначив цель, ученый может сказать, какие средства необходимы для ее достижения, какие будут последствия, близкие и дальние, какова цена реализации желаемой цели, какие моменты достижимы, какие нет, с какими другими ценностями столкнется наше устремление. Но никакая наука не скажет, что нужно делать. Что делать? Кто виноват? Как дальше жить? Научного ответа не будет, ибо мы стучимся не в ту дверь. Ответ должен искать каждый из нас, рассчитывая на собственные силы. Врач может вылечить, но не он решает, стоит ли вообще жить.

7. «ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА И ДУХ КАПИТАЛИЗМА»

В трактате *«Хозяйство и общество»* и работах по социологии религии Вебер исследует социальное значение религиозных форм жизни, начиная с примитивных сакральных культов, кончая сегодняшним «расколдованием мира» (Entzauberung der Welt). Отправным пунктом религиозной истории человечества был мир священного. «Человеческое общество эволюционирует в направлении организации все более рациональной и еще более бюрократической» — таков вывод.

Не имея возможности охарактеризовать все проблемы, поднятые Вебером, сделаем некоторый акцент на *«Протестантской этике»* (1905). Веберовская формула капитализма такова: он есть единство стремления к максимальной прибыли и рациональной дисциплине. Не созерцание, авантюры и военные походы, а наука и дисциплина — вот ценности современного общества, какой бы ни была форма собственности на средства производства.

Вебер убежден, что роль мотора современного капитализма в свое время сыграла кальвинистская этика. В «Вестминстерском исповедании веры» (1644—1647) Вебер находит сжатое до пяти пунктов изложение кальвинизма: 1. Существует абсолютный трансцендентный Бог, Творец и Вседержитель мира, непостижимый для человека с его конечным духом; 2. Всемогущий и неизъяснимый Бог назначил каждому из нас спасение или осуждение, которые мы своими силами не в состоянии изменить; 3. Бог сотворил мир для вящей славы своей; 4. Человек, независимо от предназначения, обязан трудиться во славу Господа, утверждая Царство Божие на земле; 5. Все земное — природа и плоть — принадлежит к миру греха и смерти, и спасение может быть незаслуженным даром Божьей милости.

306 От философии XIX века — к философии XX века

Не секрет, что в разных религиозных концепциях можно найти те или иные из указанных элементов. Однако, уточняет Вебер, именно такая их комбинация уникальна и оригинальна. Прежде всего мы видим, что элиминирован магический элемент из картины мира. Исток этого процесса лежит в иудаистских пророчествах, продолжением которых стала греческая мысль. Между конечным духом и бесконечным духом нет связи. Антиритуальный характер кальвинистской этики ориентирует на природный порядок, развиваемый и используемый наукой.

Что же касается предопределения, то для кальвинистов certitudo salutis (достоверность спасения) означала и возможность принадлежать к избранным. Экономический успех, в частности, был серьезным знаком, доказующим особое предназначение и избранность. Получалось, иными словами, что страсть к работе подогревается тревогой по поводу неопределенности выпавшей доли: спасен или нет?

Протестантская этика наставляет верующего пренебрегать благами мира, избегать излишеств и вести аскетический образ жизни. Ясно, что много и рационально организованно работать для получения прибыли, вкладывать прибыль в дело — таково поведение, способствующее развитию капитализма. В этом сходство протестантской установки с ориентацией капиталистической экономики.

8. ВЕБЕР И МАРКС

В марксизме Вебера не удовлетворяет жесткая детерминация между базисом и надстройкой (структурой и суперструктурой), положенная в основу общей интерпретации истории. В противовес марксистской точке зрения, Вебер утверждает, что «социально-экономическую проблематику мы можем делить на события и комплексы таких норм, институтов и т. п., культурное значение которых в существенной для нас части состоит в их экономической стороне, которые серьезно нас интересуют только под этим углом зрения, — примером могут служить события на бирже или в банковском деле. Подобное обычно происходит (хотя и необязательно) тогда, когда речь идет об институтах, преднамеренно созданных или используемых для осуществления какой-либо экономической цели. Такие объекты нашего познания можно в узком смысле назвать "экономическими процессами" или институтами. К ним присоединяются другие, которые — как, например, события религиозной жизни, —

Вебер и Маркс 307

безусловно интересуют нас не под углом зрения их экономического значения и не из-за этого, но которые в определенных обстоятельствах обретают значение под этим углом зрения, так как они оказывают воздействие, интересующее нас с экономической точки зрения, а именно "экономически релевантные" явления. И наконец, в числе не "экономических" в нашем понимании явлений есть такие явления, экономическое воздействие которых вообще не представляет для нас интереса или представляет интерес в весьма незначительной степени, как, например, направленность художественного вкуса определенной эпохи... Так, например, комплекс отношений между людьми, норм и определяемых этими нормами связей, именуемых нами "государством", есть явление "экономическое" под углом зрения его финансового устройства. В той мере, в какой государство оказывает

влияние на хозяйственную жизнь посредством своей законодательной функции или другим образом (причем и тогда, когда оно сознательно руководствуется в своем поведении совсем иными, отнюдь не экономическими мотивами), оно "экономически релевантно"... Из сказанного явствует, что, с одной стороны, сфера «экономических» явлений не стабильна и не обладает твердыми границами, с другой — что "экономические" аспекты явления отнюдь не "обусловлены только экономически" и оказывают не только "экономическое влияние", что вообще явление носит экономический характер лишь в той мере и лишь до тех пор, пока наш интерес направлен исключительно на то значение, которое оно имеет для материальной борьбы за существование»[1].

Нам хорошо понятно, что здесь Вебер пытается разгерметизировать марксистскую установку. Чтобы увидеть научный потенциал марксизма, необходимо освободить его от односторонности и догматизма. Принимая экономическую интерпретацию истории, философ не согласен с так называемым материалистическим пониманием истории в старом гениально-примитивном смысле «Манифеста Коммунистической партии». «Оно господствует теперь только в сознании любителей и дилетантов. В их среде все еще бытует своеобразное представление, состоящее в том, что их потребность в каузальной связи может быть удовлетворена только в том случае, если при объяснении какого-либо исторического явления, где бы то ни было и как бы то ни было, обнаруживается, или как будто обнаруживается, роль экономических факторов. В этом случае они довольствуются самыми шаткими гипотезами и самыми общими фразами, поскольку имеется в виду их догматическая потребность видеть в "движущих силах" экономики "подлинный", единственно

[1] Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Избранные произведения. — М.: «Прогресс». 1990. — С. 360—361.

"истинный", "в конечном счете всегда решающий" фактор... Впрочем, почти все науки, от филологии до биологии, время от времени претендуют на то, что они создают не только специальное знание, но и "мировоззрение"»[1].

Абсолютизировать новую перспективу, особенно когда она едва обнаружена, — типично для любой дисциплины. Поэтому «защита трудящихся» была вопросом вопросов на одном этапе, чтобы на следующем показать очевидную научную бесплодность так узко взятой перспективы. Вебер в итоге приходит к следующим выводам: 1) марксистская трактовка может быть принята как одна из объяснительных гипотез, нуждающихся в последующей проверке; 2) как научная картина мира, претендующая противоречивым образом на статус необсуждаемой догмы, она решительно неприемлема; 3) впрочем, это не значит, что каузальная интерпретация истории и цивилизации должна быть заменена интуитивистской. И та и другая могут служить пропедевтикой к исследованию, но не заключением.

9. «РАСКОЛДОВАНИЕ МИРА» И ВЕРА КАК «ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ» ИНТЕЛЛЕКТА

В сочинении *«Наука как призвание и профессия»* Макс Вебер поднимает проблему смысла науки. «Зачем наука занимается тем, что в действительности никогда не кончается и не может закончиться? Прежде всего возникает ответ: ради чисто практических, в более широком смысле слова — технических целей, чтобы ориентировать наше практическое действие в соответствии с теми ожиданиями, которые подсказывает нам научный опыт... Но какова же внутренняя позиция самого человека науки по отношению к своей профессии, если он вообще стремится стать ученым... что же осмысленное надеется осуществить ученый своими творениями, которым заранее предопределено устареть, какой смысл усматривает он в том, чтобы включиться в это специализированное и уходящее в бесконечность производство?»[2]

Научный прогресс связан с дроблением знания, процесс интеллектуализации веками набирал обороты. И дикарь знал, как он

[1] Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Избранные произведения. — М.: «Прогресс», 1990. — С. 365.

[2] Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения. — М.: «Прогресс», 1990. - С. 712—713.

обеспечивает себе ежедневное пропитание. «Следовательно, возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в которых приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают и верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать... нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета. Вот это и есть интеллектуализация». В прежние эпохи крестьянин умирал, пресытившись жизнью: «Для него не оставалось загадок, которые ему хотелось бы разрешить, ему было довольно того, что он достиг. Напротив, человек культуры, включенный в цивилизацию, постоянно обогащающуюся идеями, знанием, проблемами, может "устать от жизни", но не может пресытиться ею. Он улавливает лишь ничтожную часть того, что вновь и вновь рождает духовная жизнь, притом всегда что-то предварительное, неокончательное, и поэтому для него смерть — событие, лишенное смысла» .

А сегодня? «Кто сегодня, кроме некоторых "взрослых" детей, которых можно встретить как раз среди естествоиспытателей, еще верит в то, что знание астрономии, биологии, физики или химии может — хоть в

малейшей степени — объяснить нам смысл мира или хотя бы указать, на каком пути можно напасть на след этого "смысла", если он существует? Если наука что и может сделать, так это скорее убить веру в то, что будто вообще существует нечто такое, как смысл мира» .

В таком случае, что же значит выражение «наука как призвание»? Самый простой ответ, полагает Вебер, дан Львом Толстым: наука абсурдна, ибо не дает ответа на единственно важные вопросы: «Что нам делать?» и «Как нам жить?» Предполагая значимыми логические правила метода, наука по необходимости предполагает важным и результат научного поиска, считая все это достойным внимания. Но очевидно, что сама эта предпосылка (т. е. что все это стоит знать) не может быть научно доказана. Предпосылка о важности результатов научной работы и их научной ценности, пишет Вебер, недоказуема средствами науки. «Можно только указать на ее конечный смысл, который затем или отклоняют, или

[1] Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения. — М.: «Прогресс», 1990. — С. 713—714.

[2] Там же, с. 717-718.

310 От философии XIX века — к философии XX века

принимают в зависимости от собственной конечной жизненной установки».

«Всеобщая "предпосылка" медицинской деятельности, если ее выразить тривиально, состоит в утверждении, что необходимо сохранять жизнь просто как таковую и по возможности уменьшать страдания просто как таковые. А сама эта задача проблематична». К примеру, поддерживая смертельно больного, лечащий врач не станет дискутировать с больным, стоит ли тому лечиться, чтобы вообще жить. Науки дружно отвечают на вопрос Толстого так: если мы хотим технически господствовать над миром, следует делать то-то и то-то... Но вопрос, осмысленно ли наше желание господствовать и повелевать (миром, природой, техникой, ближними или дальними), остается за скобками как уже решенный или самоочевидный.

Исторические науки учат нас понимать культурные феномены (Kulrurerscheinungen) — «политические, художественные, литературные и социальные, исходя из условий их происхождения. Но сами они не дают ответа ни на вопрос о том, были ли ценными эти явления культуры и должны ли они дальше существовать, ни на другой вопрос — стоит ли прилагать усилия для их изучения». Предполагается важным участвовать в культурной жизни, но то, что «культурные люди» принимают данный факт как предпосылку, «еще отнюдь не доказывает, что это само собой разумеется. На самом деле это отнюдь не разумеется само собой»[1].

По существу, наука предполагает всегда выбор научного разума, но сам этот выбор научно нельзя обосновать. То, что научная истина есть благо, — отнюдь не есть научное суждение. Ибо наука не может обосновать и не может опровергнуть ценности. «Какой человек отважится "научно опровергнуть" этику Нагорной проповеди, например, или заповедь "непротивления злу", или притчу о человеке, подставляющем и левую, и правую щеку для удара? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедуется этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. Нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: "Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно победит". В зависимости от конечной установки индивида одна из этих этических позиций исходит от дьявола, другая — от Бога». Масштаб личности определяет в такой ситуации преследуемую цель: Бог или дьявол. Последний выбор — за человеком.

[1] Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения.— М.: «Прогресс», 1990. — С. 719—721.

Макс Вебер: «расколдование мира» 311

Все тот же «спор разных богов и демонов: точно так же, как эллин приносил жертву Афродите, затем Аполлону и прежде всего каждому из богов своего города, так это происходит и по сей день, только без одеяний и волшебства данного мифического образа действий, исполненных истинной пластики. А этими богами и их борьбой правит судьба, но вовсе не "наука"... Но тем самым кончается обсуждение профессором предмета в аудитории»[1].

Учитель не является вождем, а этика не есть наука. «Студенты приходят к нам на лекции, требуя от нас качеств вождя. Они не отдают себе отчета в том, что из сотни профессоров по меньшей мере девяносто девять не только не являются мастерами по футболу жизни, но вообще не претендуют и не могут претендовать на роль "вождей", указывающих, как надо жить. Ведь ценность человека не зависит от того, обладает он качествами вождя или нет. И уж во всяком случае человека делают отличным ученым и академическим преподавателем не те качества, которые превращают его в вождя в практической жизни или, особенно, в политике. Если кто-то обладает еще и этим качеством, то мы имеем дело с чистой случайностью... Опасно, если академический преподаватель выступает в аудитории в роли вождя»[2].

Когда говорят о партийной позиции, слова — уже «не лемехи для взрыхления почвы созерцательного мышления, а мечи, направленные против оппонентов, средство борьбы», и было бы преступлением пользоваться этими словами в аудитории. Если, например, речь идет о демократии, то следует представить ее различные формы, проанализировать, как они функционируют, установить, какие последствия для жизненных отношений имеет та или иная из них, затем противопоставить им другие, недемократические формы политического порядка и по возможности стремиться к тому, чтобы слушатель нашел такой пункт, исходя из которого он мог бы занять позицию в соответствии со своими высшими идеалами»[3]. И, конечно, самый нечестный способ, когда «заставляют говорить факты». Возможно, человеку не удается полностью исключить субъективные пристрастия. «Тогда он подвергается острейшей критике на форуме своей собственной совести». Выбирая одну установку, «вы служите, образно говоря, одному Богу и оскорбляете всех остальных богов... Мы можем, если понимаем свое дело... помочь человеку дать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности... Учитель тем лучше выполняет свою

[1] Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения.— М.: «Прогресс», 1990. — С. 726.
[2] Там же, с. 728.
[3] Там же, с. 721.

312 От философии XIX века — к философии XX века

задачу, чем добросовестнее избегает внушать слушателям свою позицию, свою точку зрения»[1].

Жизнь, основанная на самой себе и понимаемая из нее самой, знает только вечную борьбу богов, «несовместимость наиболее принципиальных возможных жизненных позиций и непримиримость борьбы между ними». Из чего следует, что последний выбор за нами. И если в этих условиях мы решаем, что есть смысл выбрать науку профессией, как обладающей объективной ценностью, то это будет ценностным суждением, которое не обсуждают в аудитории, «ибо утвердительный ответ на данный вопрос является предпосылкой занятий в аудитории». «Дьявол стар — состарьтесь, чтобы понять его». Чтобы покончить с дьяволом (интеллектуализма), следует «не обращаться в бегство при виде его, как обычно предпочитают делать, а с начала до конца обозреть его пути, чтобы увидеть его силу и границы»[2].

Таким образом, вопрос: каким ценностям следует служить? — адресован пророку или Спасителю. Но в нашем расколдованном мире пророков больше нет. Если Спасителя нет и «благовествованию больше не верят, то вы совершенно определенно ничего не добьетесь тем, что тысячи профессоров в качестве оплачиваемых государством или привилегированных маленьких пророков в своих аудиториях попытаются взять на себя его роль... Я думаю, что действительно "музыкальному" в религиозном отношении человеку не пойдет на пользу, если от него и других будут скрывать тот основной факт, что его судьба — жить в богочуждую, лишенную пророка эпоху с помощью суррогата, каким являются все подобные пророчества с кафедры».

В позитивной теологии верующий достигает того пункта, где имеет силу известное положение: «Credo non quod, sed quia absurdum est» («Верю не в то, что абсурдно, а потому, что абсурдно»). «Способность к подобному виртуозному акту "принесения в жертву интеллекта" есть главнейший признак позитивно-религиозного человека. И это как раз свидетельствует о том, что напряжение между ценностными сферами науки и религии непреодолимо, несмотря на существование теологии (а скорее даже благодаря ей).

"Жертву интеллекта" обычно приносят: юноша — пророку, верующий — церкви... некоторые современные интеллектуалы испытывают потребность обставить свою душу антикварными вещами, подлинность которых была бы гарантирована, и при этом вспоминают, что среди них была и религия; ее у них, конечно, нет, но они

[1] Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения.— М.: «Прогресс», 1990. - С. 722, 730, 731.
[2] Там же, с. 730—731.

Макс Вебер: «расколдование мира» 313

сооружают себе в качестве эрзаца своеобразную домашнюю часовню, украшенную для забавы иконами святых... Это или надувательство, или самообман... Судьба нашей эпохи с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдовыванием мира заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных индивидуальных отношений. Не случайно наше самое высокое искусство интимно, а не монументально».

Впрочем, тем, кто не может мужественно принять судьбу нашей эпохи, Вебер советует: «Пусть лучше он молча, без публичной рекламы, которую обычно создают ренегаты, тихо и просто вернется в широко и милостиво открытые объятия древних церквей... подобное принесение в жертву интеллекта ради безусловной преданности религии есть все же нечто иное в нравственном отношении, чем попытка уклониться от обязанности быть интеллектуально добросовестным, когда, не имея мужества дать себе ясный отчет относительно конечной позиции, облегчают себе выполнение обязанности с помощью дряблого релятивизма... честность требует от нас констатировать, что сегодня положение тех, кто ждет новых пророков и спасителей, подобно тому положению, о котором повествуется в одном из пророчеств Исайи; речь идет о прекрасной песне эдемского сторожа времен изгнания евреев: "Кричат мне с Сеира: Сторож! Сколько ночи? Сторож отвечает: Приближается утро, но еще ночь. Если вы настоятельно спрашиваете, то обратитесь, и приходите" (Ис. 21, 11-12).

Народ, которому это было сказано, спрашивал и ждал в течение двух тысячелетий, и мы знаем его потрясающую судьбу. Отсюда надо извлечь урок: одной тоской и ожиданием ничего не сделаешь, и нужно действовать по-иному — нужно обратиться к своей работе и соответствовать "требованию дня" — как человечески, так и профессионально. А данное требование будет простым и ясным, если каждый найдет своего демона и будет послушен этому демону, ткущему нить его жизни»[1].

[1] Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения.— М.: «Прогресс», 1990. — С. 733—735.

314

Глава 15. Прагматизм

1. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Прагматизм возник в последние десятилетия прошлого века в США. Максимально широкого распространения, как в Америке, так и в Европе, он достиг в первые десятилетия нашего столетия. С социологической точки зрения, прагматизм рожден нацией, исполненной веры в будущее. С точки зрения истории идей, прагматизм стал наиболее значимым вкладом США в западную философию. Заокеанская трансформация эмпиризма состоит в более

широком понимании опыта. Если Бэкон, Локк, Беркли и Юм полагали надежными лишь знания, основанные на опыте (понятом как прогрессивное накопление организованных чувственных данных прошлого или настоящего), то для прагматизма опыт стал окном в будущее, он и прогноз, и правило поведения.

Назовем наиболее известных представителей прагматизма: Чарльз Пирс, Уильям Джемс, Джорж Герберт Мид и Джон Дьюи в Америке, Фердинанд Шиллер в Англии, Дж. Папини, Дж. Прецколини, Дж. Вайлати и М. Кальдерони в Италии, Ганс Вайхингер в Германии, Мигель де Унамуно в Испании. Весьма сложно обозначить рамки прагматизма, ибо между логическим прагматизмом Ч. Пирса и формами витализма и волюнтаризма существует множество смыслов этого понятия. А. Лавджой (Arthur O. Lovejoy) в 1908 г. насчитал около тринадцати разновидностей прагматизма.

2. ЛОГИЧЕСКИЙ ПРАГМАТИЗМ ЧАРЛЬЗА САНДЕРСА ПИРСА

2.1. Процедура фиксации верований

К идеям Чарльза Пирса (1839—1914) и сегодня нередко обращаются исследователи, занимающиеся методологическими проблемами

науки и семиологическими исследованиями, что говорит о серьезности его открытий. Чтобы отделить свою концепцию от теории Джемса, Пирс называет свои воззрения «прагматицизмом», а не «прагматизмом». Познание неинтуитивно по природе, говорит он, в нем не должно быть ни заимствований из здравого смысла, ни априорных синтетических суждений. Познание — это исследование. Поиск начинается с сомнения. Сомнение раздражает и подталкивает к борьбе. Ради достижения некоторой уверенности, состояния покоя и удовлетворенности, мы стремимся приобрести верования, поскольку они определяют наши действия.

Так какие же пути и процедуры ведут от сомнения к верованию? В работе *«Закрепление верования»* («The fixation of belief», 1877) Пирс называет четыре метода фиксации верований: 1) метод слепой приверженности; 2) метод авторитета; 3) априорный метод и 4) научный метод.

Упрямцы похожи на страуса, их отвага показная, и при малейшей опасности они прячут голову в песок. Поэтому социальное действие не может базироваться на таком методе. К авторитарным методам прибегают те, кто вербует паству страхом, инквизицией, используя невежество. Метод организованных религиозных общин хотя и эффективен, все же не вечен, ибо ни одна из религий не устояла под натиском критики. Априорный метод претендует на согласие с разумом. Но ведь разум одного философа не тот же, что другого. Стало быть, когда мы делаем предметом исследования нечто, вкусовое, то априорный метод обнаруживает черты авторитарности. Таким образом, если мы хотим сделать прочными наши верования, единственно корректным методом придется признать научный.

2.2. Дедукция, индукция, абдукция

В науке есть три основных способа обоснования. Пирс называет их дедукцией, индукцией и абдукцией. Дедукция дает способ получения верного вывода из истинных посылок. Индукция — это рассуждение, когда из знания свойств некоторых элементов класса делается вывод о том, что данные свойства принадлежат всем элементам этого класса. Индукция связана с гомогенными фактами, она классифицирует, а не объясняет. Переход от фактов к их причинам достигается посредством типа рассуждения, который Пирс называет абдукцией, схема его такова:

1. Наблюдается необычный факт С.
2. Если *А* истинно, то С естественно.
3. Есть, таким образом, основание предполагать, что *А* истинно.

При таком типе аргументации подразумевается, что в целях объяснения проблематичного факта нужно найти некую гипотезу, и из нее затем дедуктивно можно получить следствия, чтобы подвергнуть последние экспериментальной проверке. Таким образом, при помощи метода абдукции Пирс намеревается соединить индукцию с дедукцией. С другой стороны, абдукция показывает фаллибильность (погрешимость, уязвимость) научных верований. Для ума ученого нет гипотез, которые нельзя было бы проверить и опровергнуть.

2.3. Как сделать ясными наши идеи. Прагматическое правило

Мы выяснили, что лишь научный метод закрепляет наши верования. Чтобы держать под контролем этот процесс, Пирс применяет к логике научного исследования прагматическое правило, сформулированное в очерке *«Как сделать наши идеи ясными»* (1878). Понятие, т. е. рациональный смысл некоторого слова или выражения, постигается, как полагает философ, исключительно через его возможные последствия для реального жизненного поведения. Таким образом, понятие редуцируется к экспериментальным эффектам, последние, в свою очередь, сводятся к возможным действиям (тому, что реализуется, как только представится случай), а действия так или иначе всегда соотносятся с тем, что постигают чувства. Так, например, понятие «вино» связано для нас с определенными эффектами в поведении человека, из чего мы заключаем, что у вина есть известные свойства. Следовательно, наши верования являются для нас правилами возможного действия. Становится ясной прагматическая максима: постижение объекта — это постижение возможных практических последствий, т. е. понимание эффектов и образует наше понимание объекта.

Мы видим, что Пирс не сводит истину к полезности, скорее он структурирует логику исследования, методологическое правило которой рассматривает истину как совершаемое. Истинными считаются идеи, подтверждаемые практическими (не окончательными и не абсолютными) результатами. Конечно, прагматизм Пирса — эмпиризм, но в отличие от классического эмпиризма он открыт в будущее **и** ставит под контроль все идеи, их практические следствия и возможные использования.

2.4. Семиотика

«Любая мысль — это знак, участвующий в природе языка», «мыслить без знаков невозможно». Всякая мысль есть знак. Знак,

Прагматизм: Пирс 317

по мнению Пирса, заменяет объект в каком-то аспекте. Коммуникативная ситуация как бы трехчастна: знак (первый термин) в функции объекта (второй термин) и в отношении к интерпретатору (третий термин).

Установив триадическую природу знака, Пирс разрабатывает семиотические таблицы. Взятый сам по себе знак он называет: 1) Qualisign (знак-качество), каким, например, является ощущение цвета; 2) Signsign — мог бы быть любым объектом; 3) Legisign, отсылающий к любому закону или конвенции.

Знак, взятый в отношении к собственному предмету, может быть: 1) образом (Icon — рисунком, диаграммой); 2) индексом (Index — сигналом, градуированной шкалой); 3) символом (Symbol — в том смысле, в каком может быть рассказ, книга, субстантив и т. п.).

Знак, взятый в отношении к интерпретатору, есть: 1) Rheine — утверждение с неопределенным объектом и предикат, указывающий на определенное свойство, например: «*x* есть желтое», 2) Dicisign — пропозиция, в которой субъект указывает на предмет или событие, а предикат — на качество, например: «роза желтая; 3) Argument — цепочка из трех и более dicisign, построенных по законам вывода, в порядке инференции, — таким является любой силлогизм.

Пирс называл свою теорию знаков квазинеобходимой, хотя и подчеркивал фаллибилистский характер любого научного исследования. Свою концепцию Пирс называл «фаллибельной», подчеркивая ее гипотетический характер. Не только наше мышление состоит из знаков, но сам человек, уверен философ, может быть понят как знак. Мышление носит языковой характер. Нельзя мыслить без знаков. Таково основание человеческого познания, поскольку язык публичен по своей природе.

2.5. Фанероскопия

Если есть три типа рассуждения (индукция, дедукция и абдукция), три типа знаков, то и основные категории Пирс делит на три фундаментальные категории: первичность (Firstness), вторичность (Secondness) и третичность (Thirdness). Иногда он называет их модусами бытия (Modes of Being), или Идеями. Трактуя категории не столько статически, сколько динамически, все три ступени Пирс называет фундаментальными характеристиками феномена, или, иначе, «phaneron». Отсюда и понятие фанероскопии, фигурирующей у Пирса как важнейшее в позитивных науках и даже в методе установления наиболее общих и необходимых характеристик какого-либо опыта и всеобщих категорий.

Первичность — понятие бытия или существования, не зависимого ни от чего другого. Firstness — чистое присутствие феномена,

318 От философии XIX века — к философии XX века

универсум в первое утро рождения. Свежий, полный жизни, спонтанности — таким его увидел Адам. Природа, свободная от концептуальных схем, — царство чувства.

Вторичность — грубый факт. Существование — это присутствие в универсуме опыта. Вторичность — это понятие, выражающее «отношение к», реальность, которая всегда в оппозиции к другому. Например, сказать, что стол существует, значит сказать, что он твердый, тяжелый, испытывает земное тяготение, имеет инерционную силу, устойчив к давлению, может нагреваться и т. д. Факт предвосхищает, имея свое здесь и сейчас. Понять факт можно лишь в его завоеваниях реальности в борьбе против другой реальности. Таким образом, secondness — это понятие отношения.

Если первичность говорит о возможном присутствии факта, вторичность — о грубом его присутствии, то третичность (thirdness) относится к интеллигибельному аспекту реальности. Это царство закона, поднимающегося над любым множеством, где, впрочем, нет ничего монолитного и застывшего. Привычку к сокращению привычек в непрерывном развитии демонстрирует этот аспект реальности.

2.6. Космология: тихизм, синехизм, агапизм

Наконец мы подошли к космологии Пирса. У универсума есть свобода выбора приобретать законы. В бесконечно отдаленном прошлом можно найти момент отсутствия какого бы то ни было закона. В каком-то бесконечно далеком будущем можно предположить момент тотального господства закона, где случаю не останется больше места. Но каким бы ни было прошлое, тенденция к единообразию останется. И каким бы ни виделось будущее, останется место хотя бы для незначительных отклонений от закона.

Так Пирс приходит к тезису, что «все стремится обрести привычное устройство», несмотря на сюрпризы, приподносимые природой. В этом и состоит понятие «тихизма» (от греч. tyche — случай, фортуна). Рядом другое — «синехизм» (от греч. syneches — непрерывный, постоянный), понимаемый Пирсом как принцип непрерывности, структурирующий универсум, ибо и материя, и душа (греч. psyche) обнаруживают тенденцию к обобщению,

повторению, обретению привычек, или, лучше сказать, законов-привычек. Тесно связано с первыми двумя понятие «агапизма» (от греч. agape — любовь), т. е. доктрина эволюции любви. Вселенная эволюционирует, вещи, надстраиваясь одна над другой, растут. Вопреки механистическому материализму, следует, полагает Чарльз Пирс, признать наличие некоторой универсальной силы. И эту силу он называет агапе, или любовь.
Прагматизм: Джемс 319

3. РАДИКАЛЬНЫЙ ЭМПИРИЗМ УИЛЬЯМА ДЖЕМСА

3.1. Прагматизм — только метод

«Пирс писал как логик, а Джемс — как гуманист», сказал как-то Джон Дьюи. Уильям Джемс (1842—1910), преподаватель анатомии и физиологии в Гарварде, сумел сделать прагматизм самым известным течением философии начала нашего столетия. «Прагматизм, — писал он, — на мой взгляд, самая радикальная форма эмпиризма и наименее критичная по отношению к прошлому... Обращаясь к философам-профессионалам, прагматисты избегают абстракций, вербальных решений, априорных оснований, фальшивых принципов, замкнутых систем, ложных абсолютов. Он обращен к конкретности и адекватности фактов, поступков и силы. Это означает примат эмпиризма над рационализмом, свободы и возможности над догматической претензией на окончательную истину. Прагматизм не ищет какого-то особого результата. Это всего лишь метод».

3.2. Истина идеи сводится к ее оперативной способности

Казалось бы, идеи Джемса мало отличаются от идей Пирса. Однако это не совсем так. «Идеи, являясь частью нашего опыта, становятся истинами, постольку поскольку помогают установить связь с другими частями опыта, усвоить его посредством концептуальных схем... идея истинна, если оперирует с уверенностью, упрощая и экономя наши усилия», — такова позиция Джемса. Другими словами, речь идет об инструментальности истины, ее полезности в деле улучшения и облегчения условий существования.

Установив тождество между истиной какой-либо идеи и ее оперативной способностью (satisfactoriness), полезностью, Джемс вызвал тем самым на себя огонь критики. Разве может сиюминутная субъективная удовлетворенность гарантировать идее истинность, согласие и надежность, получаемые благодаря технике экспериментального контроля? Отвечая на критику, Джемс подчеркивал, что связь с фактами никогда не потеряет своей важности для интеллекта «Идея становится верной, ибо события делают ее истиной. Ее истина по существу — становление, процесс, и, более точно, процесс верификации». Только сомнительные идеи нельзя ассимилировать, оценить и проверить.
320 От философии XIX века — к философии XX века

3.3. Принципы психологии и разум как инструмент приспособления

Свой двухтомник *«Основы психологии»* Джемс опубликовал в 1890 г. В качестве источников им были использованы психофизика Фехнера (согласно которой сенситивная интенсивность нарастает в арифметической прогрессии, а интенсивность стимула растет в геометрической), эволюционистская и эмерджентистская психология Вундта, психопатология (например, теория Бине, затрагивающая проблемы сублимированного сознании), а также идеи Дарвина и Гексли.

Джемс в конечном счете охотно разделяет спенсеровскую формулу тождества ментальной и телесной жизни, а также идею о приспособлении внешних отношений к внутренним. Формула привлекает Джемса своей конкретностью, чего не было в старой рациональной психологии, душа и природа в которой были двумя разными объектами изучения. По Джемсу, разум — функционально динамический инструмент приспособления к среде. Финализм, избирательная энергия выражены уже в самом элементарном акте ощущения. Понимание психики как комбинации сенситивных элементов, ни как движения церебральной материи не устраивало Джемса. Сознание, говорил он, — это stream of thought (нечто вроде потока мысли). Унитарность такого потока можно уловить в момент, когда одна мысль, отличая себя от предыдущей, усваивает в ней все, что считает своим.

«Чистый опыт» для Джемса — «нескончаемый витальный поток, поставляющий материал для наших рефлексий», от него производны субъект-объектные отношения. Мы видим любопытный синтез идей Маха, Авенариуса и Бергсона, ведущий к расширению предметной сферы психологии, куда теперь включены и подсознательные процессы.

3.4. Моральный вопрос: как упорядочить контрастные идеалы и сделать выбор между ними?

В сочинениях *«Нравственная жизнь и философ»* (1891) и *«Воля к вере»* (1897) Джемс исследует вопросы ценностей, подчеркивая, что вопросы морали не могут получить решения посредством обращения к чувственному опыту. Это не вопрос о сущем, а вопрос о благе, если бы оно существовало. Тогда мы обращаемся за советами к «логике сердца». Каков смысл жизни и есть ли он вообще? В чем состоит свобода? Есть ли разумная сила, управляющая мирозданием? Все эти вопросы теоретически неразрешимы, и они требуют прагматического выбора.
Прагматизм. Джемс: психология 321

Но вернемся **к** ценностям. Факты сами по себе ни хороши ни дурны. «Лучшее бытие» как понятие физического смысла не имеет. Благо или зло существуют только в связи с требованиями индивида, воспринимающего события,

удовлетворенного ими или разочарованного. Неисчислимое множество импульсов и потребностей генерируют некий универсум контрастных ценностей. Как их унифицировать? Предпочтительны ценности, полагает Джемс, которые, реализуясь, способны подчинить себе меньшее число других и при этом сохранить универсум, богатый возможностями. В нем нет ничего гарантированного, ибо единственный регулятор — моральная воля как таковая.

Можно сказать, что Джемс — один из немногих философов, кто сумел показать разрушительную силу идеологического абсолютизма и опасность авторитаризма. В очерке *«Великие личности и их окружение»* (1880) мы читаем, что, хотя не всегда действия одиночки ждет успех, все же остается неопровержимым тот факт, что без творческого и новаторского импульса сообщества обречены на стагнацию. Впрочем, уважение к таланту, терпимость как условия творческого роста при взаимной поддержке не могут не привести к образованию космополитической партии свободных интеллектуалов. «В вековой борьбе света против тьмы, права против произвола, любви против зла Творец жизни с нами, и мы не можем все время проигрывать». В работе *«Моральный эквивалент войны»* (1904) американский философ предложил найти социально приемлемые формы реализации таких индивидуальных качеств, как гордость, дерзновенность, соперничество, чтобы в итоге достичь некоторой формы равновесия.

3.5. Многообразие религиозного опыта и плюралистический универсум

Богатейший феноменологический анализ форм опыта мы находим в известной работе Джемса *«Многообразие религиозного опыта»* (1902). Религиозная жизнь не подлежит смешению и редукции, контакт с миром невидимого радикально меняет характер человеческого опыта. Мистическое, как наиболее интенсивный момент религиозного чувства, открывает в сфере рационального новые, неведомые прежде измерения и возможности, как бы расширяя область воспринимаемого.

Более того, продолжает Джемс, мистический опыт, поддержанный и защищенный философией, указывает доступ в привилегированную сферу Божественного, туда, где душа и внутреннее основание универсума. *«Плюралистический универсум»* (1909) — одна из последних работ философа, где он пытается освободить

религиозный опыт от понятия греха, тяжесть которого подчеркивала пуританская традиция Новой Англии. «Не тотальность вещей несет с собой имя Бога для простого человека. Сверхчеловеческая Личность (Persona) призвана исполнить человеческие намерения, имеющие ценность. Действуя во внешней сфере, у человека есть враги и границы... Думаю, что лишь конечное существо может быть достойным имени Бога. Если все же абсолют существует (эта гипотеза всегда открыта), то как тотальность более широкая, где Бог представляет идеальное, и эта религиозная гипотеза малодоступна для простого верующего». «Космическое волнение» — так можно назвать его адекватную реакцию. Бог, по мнению Джемса, не всеединство, скорее, если воспользоваться образом Уайтхеда, Бог — соратник, спутник, партнер.

Для Гексли религия — это «бездна аморальности». Джемс исповедует иной, глубоко гуманистический взгляд на религию. Для него она не «пропасть бессмертия», а практический постулат, витальная гипотеза, продукт свободного выбора, то, чем нельзя манкировать. Религиозный человек наполняет верой все, что ни делает, и в самом малом начинании склонен видеть богатство возможностей. Энтузиазм нового мира, энергия расширяющегося индустриального общества, верность фактам витального круга, защита его против бесчеловечных тенденций науки — такова религия самого Джемса. Как показало время, его борьба против культа науки и техницизма оказалась достаточно эффективной.

4. ИТАЛЬЯНСКИЙ ПРАГМАТИЗМ

Печатным органом итальянских прагматистов стал в начале нашего века журнал «Леонардо» (1903—1907). В нем сотрудничали кроме Джемса, Шиллера и Пирса Папини, Преццолини, Вайлати и Кальдерони. Многие идеи таких направлений (получивших развитие после Первой мировой войны), как инструментализм, аналитическая философия, операционализм, структурализм, социолингвистика, семантика, мы обнаруживаем в той или иной степени разработки в книгах Джованни Вайлати (1863—1909).

Математик по образованию, Вайлати увлекся идеями Пирса в части методологии. Вслед за Пирсом он предлагает перевести все наши утверждения в форму, к которой были бы приложимы объективные критерии истинности и ложности, т. е. менее зависимые от индивидуальных предпочтений. Прагматическое правило образует демаркационную линию между вопросами осмысленными и лишенными какого бы то ни было смысла. Бесполезными он

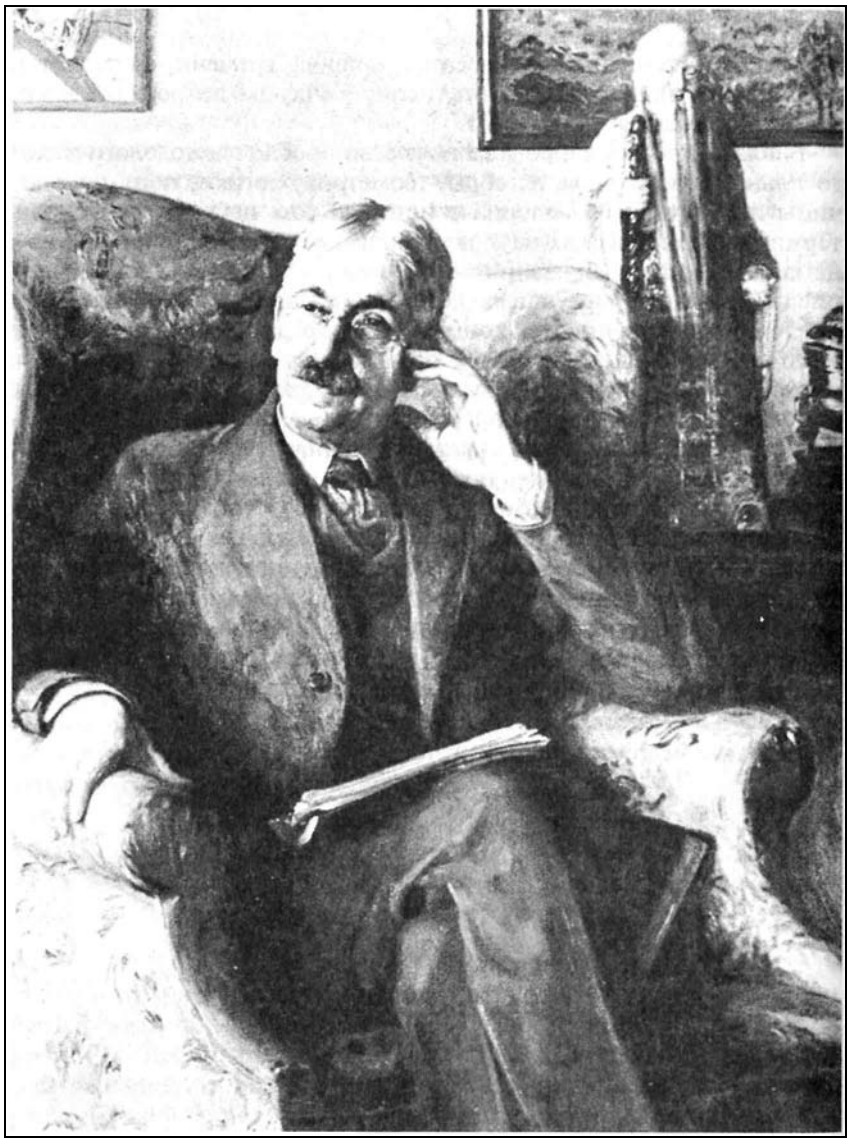
называет бесконечные дискуссии о природе времени, субстанции, бесконечности. Что можно ответить ребенку на вопрос: где находится ветер, когда он не дует?

Вайлати проанализировал множество проблем методологического плана на материале алгебры, геометрии, логики, понятия причины и действия на материале исторических наук, теоретические термины эмпирических наук и технические языки. Он оставил нам немало глубоких наблюдений. В очерках по истории науки Вайлати писал: «Мнения, кажущиеся истинными или ложными, касаются фактов, и как таковые они должны стать предметом исследования... Историю научных идей нельзя представлять как серию провалившихся (за исключением последней) попыток... Мы находимся как бы в процессе геологической разведки на территории малоизвестной страны. Каждая новая скважина уточняет результаты предыдущих бурений, упрощает последующие... Суждение, названное ошибочным, незаконченное исследование какого-либо ученого прошлого всегда достойны нашего внимания, как и любая гениальная интуиция. Ведь они бросают свет на причины, по которым человеческое

познание то ускоряло свой бег, то замедляло, обнажая формы и ритм интеллектуальной способности. Всякая ошибка указывает на подводный риф и безопасный маршрут, но не каждое открытие указывает на путь, по которому следует идти».

324

Джон Дьюи (1859-1952)



325

Глава 16. Инструментализм Джона Дьюи

1. ОПЫТ НЕ СВОДИТСЯ НИ К СОЗНАНИЮ, НИ К ПОЗНАНИЮ

«Неутомимым в работе, щедрым в отношениях с коллегами и друзьями, необычайно влиятельным философом и педагогом» назвал Б. Рассел Джона Дьюи (1859—1952). Философию Дьюи определяет как натурализм. Такая философия движется в русле прагматизма и находится внутри эмпирической традиции. «Инструментализмом» назвал американский философ свою доктрину, чтобы отделить данную им трактовку опыта от классического эмпиризма. «Опыт — не сознание, а история», — подчеркивает Дьюи в работе *«Опыт и природа»* (1925). Простому смертному ни к чему напоминать, что основной элемент опыта — невежество. Чем больше мы доверяемся привычкам, тем проворнее и надежнее действуем. Неведение, привычки, укорененные в прошлом, — это то, что так называемый эмпиризм с его редукцией опыта к сознательным актам вычеркивает из опыта. Опыт нельзя свести ни к сознанию, ни к познанию, ибо и то и другое сами составляют часть опыта. «В опыт входят сны, безумие, болезнь, смерть, войны, поражение, неясность, ложь и ужас, он включает как трансцендентальные системы, так и эмпирические науки, как магию, так и науку. Опыт включает склонности, мешающие усвоению опыта». По сути, речь идет об идее опыта, в рамках которого все благородное, почетное и правдивое удостаивается того же внимания, что и неопределенное, непрочное, иррациональное, ненавистное. «Принимая во внимание, что на предвосхищении смерти делают ставки и религия, и страховые агентства, можно ли логически последовательно отрицать, что смерть не может быть предметом опыта и для теории?»

Более того, поскольку нет тождества между опытом и познанием, Дьюи пытается решить гносеологическую

проблему так: «У опыта есть два измерения: одно — обладание им, другое — познание для более уверенного обладания им».

И в самом деле, не так уж просто познать, что же мы есть и что у нас есть. Проблема познания заключается в том, чтобы найти среди

326 От философии XIX века — к философии XX века

всего окружающего нечто надежно гарантированное, достойное приобретения. Скептики могут сомневаться относительно верований или интеллектуальных суждений, но в отношении того, что мы есть или чем обладаем, скепсис невозможен, «ибо это не вопрос истинности или ложности, определенности или сомнения, — это экзистенциальный вопрос».

2. НЕУСТОЙЧИВОСТЬ И РИСКОВАННОСТЬ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Опыт — это история, обращенная в будущее и заряженная им. Свои эквиваленты опыт, по мнению Дьюи, находит в истории, жизни, культуре. Философия, в отличие от культурной антропологии, аналитически расчленяет и синтетически реконструирует опыт. Характер экзистенции, взятой в феноменальном разрезе, неустойчив и рискован. Явления культуры, представляемые антропологом, образуют материал для работы философов.

Мир полон опасностей, лишенных регулярности: как и моменты радости, они нечаянны. Комедия рождается спонтанно, как и трагедия, только удары последней, пожалуй, чувствительнее. Человек живет в этом мире: нет природы без человека, а человека без природы. Человек есть природа, способная ее изменить и придать ей смысл. Для этого ему понадобились поначалу магия и мифы, затем все более обнадеживающие идеи неизменности бытия, всеобщего прогресса, разумности вселенной, управляемой всеобщими необходимыми законами.

Классические философские школы выдавали элемент реальности за всю тотальность вещей, считая эпифеноменами то, что шло вразрез с неизменностью, необходимостью и совершенством. «Благодаря науке, мы обезопасили себя, добившись точности и контроля, с помощью техники мы приспособили мир к своим потребностям... Однако одна война и приуготовление к другой напоминают, как просто забыть о границе, где наши уловки не замечать неприятных фактов переходят уже в намеренную их деформацию».

3. ТЕОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

Концепция опыта, природы и экзистенции Дьюи далеко не идиллична. Хотя и чувствуется влияние эволюционизма, все же он

Дьюи: идеи как инструменты 327

остается реалистом: мир нестабилен, экзистенция рискованна и неустойчива. Действия живых существ непредсказуемы. Борьба с негативными элементами настолько сложна, что требует от людей максимально интеллигентных и ответственных поступков. Именно в этом проявляется суть инструментализма Дьюи и его теория исследования.

Истина в большинстве традиционных философских систем представляется как статичная и окончательная, абсолютная и вечная. Однако мышление, как и все живое, — эволюционный процесс. Познание, исследование по сути дела выполняет роль приспособления к меняющейся среде. Познание практично, если имеет успех, т. е. если оно решает проблемы, поставленные жизненной средой.

В работе *«Логика: теория исследования»* (1938) философ определяет исследование как «контролируемую или прямую трансформацию некоторой неопределенной ситуации в определенную с целью обращения элементов изначальной ситуации в некую унифицированную тотальность». Другими словами, функция рефлексивного мышления состоит в том, чтобы внести ясность и гармонию туда, где царят волнение, тревожное сомнение и конфликты. Сначала робкая попытка справиться с проблемой сменяется ее формулировкой и прогнозами о том, что может произойти. Выдвинутая идея развивается и проясняется системой других идей в разных аспектах, лишь затем она становится основой опыта. Только эксперимент показывает, следует принять такое решение проблемы или отвергнуть, чтобы откорректировать ее постановку.

В отличие от прежнего эмпиризма, фактов как чистых данных Дьюи не признает. Ничто не дано иначе, как в отношении к идее или оперативному плану, что всегда можно зафиксировать символическими терминами (от обыденного языка до более специфического языка математики, физики или химии). Операциональны и идеи, и факты. Идеи операциональны, ибо они по своей природе суть проекты вторжения в существующие условия. Факты как следствие организации и выбора также операциональны.

4. ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ И НАУЧНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ: ИДЕИ КАК ИНСТРУМЕНТЫ

Мы подошли к выводу, что разум по своей конституции операционален, ибо он утратил созерцательность как свою самую древнюю характеристику. Он стал оперативным — активность необходима для приспособления мира к человеческим целям.

328 От философии XIX века — к философии XX века

Эволюционная теория учит, говорит Дьюи, что живое создание — частичка мира, разделяющая все его превратности. Будучи зависимым от неустойчивых и неравномерных его колебаний, человек может обезопаситься только мысленно отождествляя себя со всем мирским, предвидя некоторые последствия, делая все более адекватной свою активность. Чем активнее участие, тем эффективнее действия. Незаинтересованный наблюдатель уступает место участнику событий.

Экспериментальный метод, возможно, и нов, как страховой полис, но он и стар, как сама жизнь. Именно поэтому Дьюи подчеркивает нераздельность здравого смысла и научного познания. В очерке *«Единство науки как социальная проблема»* (1938) мы читаем: «Наука в специфическом смысле есть разработка повседневных операций и проблем, даже если эта разработка часто носит технический характер». Именно с качественных характеристик объектов начинается всякая наука. Она аккумулирует информацию о вещах, их свойствах и поведении, постепенно удаляясь от изначальных ситуаций непосредственного использования.

Важно, чтобы идеи не теряли связи с практикой, ибо идеи — логические или научные — всегда функции реальных проблем. Практика и только практика (factum) определяет ценность идеи. Идеи, в точном смысле слова, не что иное, как противовес угрожающей миру неустойчивости существования. Идеи как таковые суть инструменты решения жизненных проблем. Они могут быть более или менее действенными или бесполезными, но истинными и ложными их считать нельзя. Конечным суждением всякого процесса исследования является гарантированное утверждение.

Таким образом, смысл инструментализма таков: истина не в адекватности мышления бытию, скорее она «в надежности ведущей идеи». Истина — это постоянно растущее число гарантированных утверждений. Но гарантия, которую она выдает, не абсолютна и не вечна. Как все человеческое, она подлежит корректировке и усовершенствованию по мере возникновения новых ситуаций тревог, угроз и сомнений.

5. ТЕОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Акцентирование активно практического (в противовес созерцательному) аспекта познания, адекватного реально проблематическим ситуациям, привело Дьюи к необходимости пересмотреть теорию ценностей. Если идеи доказывают свою дееспособность в борьбе с реальными проблемами, то ученый вправе и даже обязан

Дьюи: теория демократии 329

продемонстрировать их позитивную направленность. Ясно, что и политические догмы, и моральные установки, и обыденные предрассудки равным образом подконтрольны: после выяснения практических последствий сообщество либо принимает их, либо отвергает.

Как релятивист, американский философ не видит резона в обосновании абсолютных ценностей. «Ценности так же неустойчивы, как формы облаков». Задача философа поэтому — проанализировать порождающие их условия, интерпретируя нравы, обычаи и институты в функциональном аспекте, все время имея в виду возможность радикального обновления, в зависимости от вновь возникающих жизненных требований.

Все же есть фактические ценности, т. е. желаемые незамедлительно, и есть правовые ценности рассудочного плана. Особая миссия философии и этики состоит именно в непрерывном критическом пересмотре правовых ценностей, продвижении, сохранении и обогащении их. Но и эти последние не могут считаться метаисторическими, ибо любая этическая система остается функциональной. Прививать людям привычку рефлектировать по поводу высоких человеческих ценностей не менее важно, чем учить ориентироваться в мире техники.

Разумеется, есть проблема определения целей. Наука небезразлична к тому обстоятельству, как используются ее открытия: для лечения болезней или насаждения их, чтобы способствовать жизненному росту или умножать средства уничтожения. Немаловажен и тот факт, кто создает науку и в каких целях.

Все же активность, продуцирующая средства, и активность, устанавливающая цели, внутренне связаны друг с другом. Стало быть, цели и средства в конечном итоге неотличимы. Достигнутая цель — средство для других целей, честный анализ используемых средств неизбежен, если речь идет о благородных целях.

Поэтому проблем оценки нет, пишет Дьюи в *«Теории оценки»* (1939), вне связи целей и средств. Это положение значимо как для этики, так и для искусства, где создание эстетических ценностей требует одновременного использования адекватных средств, ибо в нем нет различия между искусствами прекрасными и полезными.

6. ТЕОРИЯ ДЕМОКРАТИИ

Оставить в покое абсолютные ценности — такой призыв одним может показаться капитуляцией, другим — жертвоприношением. Но отказ от абсолютных ценностей, уверен Дьюи, на самом деле будет

330 От философии XIX века — к философии XX века

означать переориентацию в сторону витального начала. Дьюи является релятивистом по той причине, что не существует, по его мнению, рациональных методов определения конечных целей. В ценностях, разделяемых всеми и каждым, поскольку они связаны с фундаментом социальной жизни, не будет соперников, останутся помощники и соратники, «люди доброй воли».

Дьюи непримирим к духу утопизма, тем творцам и идеалам, которые считают недостойной себя черную работу по проверке необходимых средств для искомой цели, эффективности и моральности возможных последствий. Неслучайно неразлучные спутники утопистов — фанатики и скептики. Человек науки ни на минуту не забывает о целях близких и отдаленных и условиях, исторически эффективных для их достижения. Завоеванная личными усилиями свобода создает предпосылки для ее завтрашнего роста. Девиз современного человека - моя свобода в том, чтобы умножать ее для других.

Ясно, что тоталитаризм в любой его форме философ не принимает именно в силу того, что абсолютная цель блокирует научную дискуссию. Напротив, в условиях демократии в формировании ценностей участвуют все зрелые люди. В работе *«Либерализм и социальное действие»* (1935) Дьюи подчеркивает, что проблема демократии — в способе, каким индивидуальные силы не просто высвобождаются из тисков внешне механического плана, они выпрямляются и усиливаются в необходимом направлении. Верить в демократию — значит верить в человеческие

силы и форму жизни, не просто терпящую личную инициативу, а стимулирующую ее. «Поскольку индивид становится познавательным субъектом благодаря успешным поисковым операциям, то и личность конституирует себя в критическом акте, например,показывая преимущества нового политического института перед старым, в чем нельзя не видеть дух представляемой им эпохи».

Что касается грандиозной проблемы планирования общества и социального развития (социоинженерии), то здесь философ вводит разграничение понятий: «planned society» и «continuously planning society». Плановому (planned) обществу проекты финального развития спускаются сверху, поэтому согласие невозможно удержать без применения силы. Второй тип общества ориентирован на высвобождение внутренних ресурсов в широком пространстве кооперации и в процессе энергетического взаимообмена. По поводу лысенковского «метода» в социальной науке Дьюи заметил: «Странно, что теория наделала столько шума своей претензией на научную обоснованность, она систематически шла вразрез с любым научным методом».

331

Глава 17. Итальянский неоидеализм. Бенедетто Кроче и Джованни Джентиле

1. ИДЕАЛИЗМ В ИТАЛИИ ДО КРОЧЕ И ДЖЕНТИЛЕ

Вряд ли случаен тот факт, что именно Неаполь стал в известном смысле колыбелью итальянского идеализма. В Неаполитанском университете преподавали Аугусто Вера (1813—1885) и Бертрандо Спавента (1817—1883), проводники гегельянства в Италии. Вера был правым гегельянцем, среди его работ достаточно известны *«Введение в философию Гегеля»* (Париж, 1855), *«Логика Гегеля»* (1859) и *«Очерк по философии Гегеля»* (1864).

Напротив, Б. Спавента попытался реформировать гегельянство. Он закончил духовную семинарию, но религиозный кризис разрушил веру в трансцендентное. Интересны его работы *«Введение в лекции по философии»* (Неаполь, 1862); *«Принципы философии»* (1867); *«О проблеме познания и вообще о духе»* (издана только в 1958 г.). Многие сочинения Спавенты впервые увидели свет благодаря другому итальянскому философу, Джованни Джентиле. Спавента убежден, что новая философия родилась в Италии в эпоху Возрождения, но плоды ее созрели в трудах Спинозы, Канта и Гегеля. После длительного застоя и молчания Джамбаттиста Вико, по мнению Спавенты, заявил о «новой философии разума», которую позже поддержали Галлуппи, Розмини (он трактовал познание в кантианском духе) и неогегельянец Джоберти.

Переосмысление гегельянства привело Спавенту к мысли о необходимости ригоризации его достижений. Но в той мере, в какой Гегель выделял Идею—Природу—Дух, ему не удалось, по мысли Спавенты, совершенным образом показать тождество в опосредовании Я и не-Я, и «ментализация» реальности не была полной. В неизданных набросках 1858 г. Спавента трактует гегелевский Абсолют как самосотворение ex nihilo, воплотившееся в

332

Бенедетто Кроче (1862—1952)



акте мышления. «В самом деле, можно сказать, что это творение ex nihilo, поскольку оно есть последний акт мышления. Дух, Творец есть истинное Начало, Первое и Последнее. Первое в созидании есть бытие (= ничто). Творение свободно, ибо в нем то, что мышление, Дух предпосылает самому себе. Это и любовь, любовь к самому себе, к Благу и т. п. В Духе творение — всегда собственное творение». Этот тезис позже станет отправным пунктом для Джентиле.

Гегельянство тогда было весьма популярным в Италии. Гегельянец Донато Джайя (1839—1914) был учителем Джентиле. Не забудем и другого гегельянца — Себастьяна Матури (1843—1917). Франческо де Санктис (1817—1883), учитель Кроче, привил своему ученику вкус к гегельянству. Впрочем, об этом в следующей главе.

2. БЕНЕДЕТТО КРОЧЕ: НЕОИДЕАЛИЗМ КАК «АБСОЛЮТНЫЙ ИСТОРИЦИЗМ»

2.1. Жизненный путь и сочинения

Кроче родился в Пескассеролли (Аквила) в 1866 г. в зажиточной семье землевладельцев. Здоровые моральные принципы, царившие в семье, были пропитаны консервативным духом. Школу и колледж он закончил в Неаполе, где читали лекции де Санктис и Кардуччи. В 1883 г. его постигла страшная трагедия. Землетрясение на острове Иския (близ Капри) унесло из жизни отца, мать и сестру. Несколько страшных часов провел чудом оставшийся в живых Бенедетто под завалами, пока его не нашли спасатели. Физические травмы были пустяком по сравнению с глубочайшим душевным кризисом. Вскоре дядя Сильвио Спавента (брат Бертрандо), став опекуном, отвез юношу в столицу.

В Риме будущий философ вхож в светское общество, он знакомится с политиками, посещает лекции Лабриолы. Однако в 1886 г. Кроче возвращается в Неаполь, счастливый от возможности сменить общество политиков на

честное исследовательское поприще. Его вдохновляют не академические титулы, а возможность много путешествовать и размышлять.

Увлечение марксизмом (через Лабриолу) продолжается до 1895 г. и вскоре сменяется разочарованием. В период с 1895—1899 гг., читая очерки Лабриолы, а затем и самого Маркса, Кроче утверждается постепенно в мысли о необходимости анализа философских основ марксизма. Вскоре появилась серия критических статей, вошедших в сборник *«Исторический материализм и марксистская экономия».*

334 От философии XIX века — к философии XX века

В очерке *«Вклад в критику меня самого»* Кроче признается: «Фермент гегельянства забродил во мне достаточно поздно — через марксизм и исторический материализм». Систематическое переосмысление Гегеля состоится позже, в 1906 г., и тогда увидит свет книга *«Что живо и что мертво в философии Гегеля».* Затем последует чтение работ Вико под новым углом зрения. К 1902 г. относится *«Эстетика»*, благодаря которой Кроче стал известен во всем мире.

Летом 1902 г. созрел замысел журнала «Критика», который стал выходить с 1903 г. под редакцией Кроче и Джентиле, сокурсника по Пизанскому университету. В 1910 г. Кроче стал сенатором, в 1920 г. — министром образования (а также автором школьной реформы). После пресловутого дела социалиста Маттеотти он активно включился в антифашистское движение, а после падения фашизма стал президентом либеральной партии и членом Конституционной ассамблеи. В 1947 г. в неаполитанском доме философа Palazzo Filomarino открылся Институт исторических исследований. Умер Кроче в 1952 г.

Литературное наследие Кроче насчитывает тысячи страниц. Наиболее известны его работы: *«Эстетика как наука об экспрессии и общая лингвистика»* (1902), *«Логика как наука о чистом понятии»* (1905), *«Философия практики. Экономика и этика»* (1908), *«Теория и история историографии»* (1917), *«Проблемы эстетики», «Философия Джамбаттиста Вико», «Очерк о Гегеле», «Исторический материализм и марксистская экономия», «Новые очерки по эстетике», «Этика и политика», «Последние очерки», «Поэзия», «История как мышление и как поступок», «Характер современной философии», «Философия и историография», «Исследование о Гегеле».* К упомянутым добавим пятьдесят четыре тома сочинений по истории литературы и политики и еще двенадцать томов очерков по различной тематике.

2.2. «Что живо и что мертво в философии Гегеля», или Манифест нового спиритуализма

Гегель установил, что подлинное пространство философской мысли выражается в: 1) понятии; 2) универсальном; 3) конкретном. 1) Это понятие, поскольку оно отлично от интуиции, чувства и всего непосредственного; 2) понятие универсально, но не в смысле «всеобщности», характерной для эмпирических наук; 3) понятие конкретно, поскольку способно отразить витальную лимфу реальности во всей ее полноте и богатстве. Эта формула эквивалентна другой: конкретно универсальное есть синтез противоположностей. С помощью этого тезиса Гегель преодолевал как позицию тех, кто фиксировался на «coincidentia oppositorum» (т. е. на совпадении противоположностей), так и позицию дуалистического разрыва

Кроче: критика Гегеля 335

нередуцируемых друг к другу противоположностей. Суть гегелевского открытия Кроче формулирует так: «Реальность есть связь противоположностей, узел этих связей нельзя распустить, более того, реальность вечно рождается в них и из них. Но и мышление нельзя освободить от этих связей, ибо, будучи высшей реальностью, реальностью реального, мышление способно удерживать единство противоположностей и логически его синтезировать. «В своей глубокой истине диалектика Гегеля не упраздняет предыдущие открытия, напротив, подтверждает и обогащает их. Конкретно универсальное как единство различий и противоположностей составляет суть принципа тождества, который не оставляет разрозненными старые теории, а вбирает их в себя, растворяя в собственной плоти и крови».

Вместе с тем, Гегель не всегда верно употреблял свою диалектику и потому допустил ряд ошибок. В основе их лежит заблуждение, что реальность состоит только из противоположностей. За скобками остались недооцененные Гегелем различия.

Так, например, фантазия и интеллект различны, но не противоположны, подобным же образом различны (но не исключают друг друга) деятельность экономическая и моральная. В Духе есть категории, трактовать которые как противоположности незаконно. Новая диалектика, по мнению Кроче, должна строиться именно как диалектика различий. Кроме того, реальность Духа только и может быть понята под знаком единства в различии, как взаимная импликация-в-дифференциации.

Отношение различий к противоположностям, возможно, прояснит следующая схема:

СХЕМА РАЗЛИЧИЙ

				Различия	Противоположости
ДУХ	{	Теоретический = познание	{	а) эстетико-интуитивное = индивидуальное познание б) логико-интеллектуальное = познание универсального	Прекрасное (безобразное) Истинное (ложное)
		Практический = действие	{	в) экономика = индивидуальная воля г) этика = универсальная воля	Полезное (вредное) Благо (зло)

Отсюда понятно, что есть два типа активности: познавательный и волевой. В зависимости от того, к чему относятся — универсальному или частному, — они дают начало четырем категориям-различиям: 1) фантазии; 2) интеллекту; 3) экономической и моральной

активностям. Противоположности находятся внутри каждого из этих различий. Следовательно, ни одна из противоположностей, будучи внутри различия, не может быть противопоставлена терминам, входящим в другое различие. Противопоставлять прекрасное истинному или ложному бессмысленно и незаконно. Красота не имеет отношения к полезному или бесполезному; безобразное не стоит в паре с истиной.

У Духа есть две основные формы, артикулированные в четырех ступенях, неотделимых даже в различии, поскольку одна невозможна без другой. В этом саморазличии и состоит жизнь Духа, которую Кроче вслед за Вико называет «вечной идеальной историей». Так понятную историю можно представить как круг, ни один из моментов которого не является началом в абсолютном смысле слова, ибо в сфере Духа все они функционально равны.

Вот как объясняет сам Кроче процесс развития Духа в *«Логике»:* «Если верно, что различия образуют идеальную историю, серию ступеней, то верно также и то, что есть в этой истории первый и последний моменты: эстетико-интуитивный, открывающий момент, и этический момент, закрывающий серию (см. «Схему различий»). Но поскольку понятие — это единство в различии, то его уместно сравнить с организмом. У него нет другого начала, кроме него самого, и ни один из терминов нельзя считать абсолютным началом. В самом деле, в организме нет такого члена, который бы имел преимущество перед другими. Всякий из них — первый и последний. Линеарные модели здесь неуместны: вечный бег по кругу и вечное возвращение, где последнее становится первым. В философии Духа с равным основанием (как и безосновательностью) можно сказать, что конечная цель Духа — познание или действие, искусство или философия: ни одна из этих форм по отдельности, а все вместе образуют цель. Только Дух — цель Духа».

Одно уточнение. В схеме противоположностей «безобразное», «ложное», «вредное» и «дурное» даны у Кроче курсивом. Он разъясняет, что негативное несамостоятельно само по себе, будучи теневым феноменом. Красота вытесняет уродство, благо потому благо, что устраняет зло. Противоположное негативно, ибо его участь — сопровождать позитивное. Это означает, что противоположное — абстракция истинной реальности, потерявшей свои различия. Всякая категория или различие есть момент реальности, преодолевающей негативное, обращающей его в позитивное. Такова жизнь, ибо, как верно замечено поэтом-романтиком: «Идти — значит непрерывно падать».

Такова новая диалектика различий, в рамках которой синтез противоположностей позволяет Кроче так или иначе избежать ошибок Гегеля. В философии Духа легко выделяются: а) эстетика

(изучающая интуитивно-теоретическое); б) логика (теоретико-интеллектуальное познание); в) экономика (изучающая практическую деятельность в отношении к партикулярному); г) этика (изучающая практическую активность в отношении к универсальному). Дух как мышление-и-действие анализируется в сочинениях *«Теория и история историографии»* и *«История как мышление и как поступок».*

2.3. Эстетика Кроче и понятие искусства

В *«Кратком изложении эстетики»* читаем: «На вопрос, что такое искусство, можно отшутиться, что это то, о чем все знают. В самом деле, без такого предзнания нельзя сделать и шага, ибо спрашиваемое обозначено в самом вопросе как что-то качественно определенное». Кроче убежден, что предпонимание истины (пусть не всегда ясное) так или иначе присутствует в человеке. Задача философии — придать ей критически отточенные формы. Дух равным образом присутствует как в философе, так и в простом смертном, разница лишь в том, что вопросы и ответы философа обладают большей интенсивностью. Вот некоторые примеры крочеанских ответов на вопросы о сущности искусства.

1. Искусство — «интуитивное познание». Кроче считает заблуждением распространенную идею о беспомощности интуиции, которой интеллект одалживает свои глаза. Интуитивное познание совершенно автономно, в чужих глазах не нуждается и к другим формам познания не сводимо. Вспомним крочеанскую диалектику различий, где интуиции отведена в познании самостоятельная роль. В искусстве любой элемент (философские сентенции, диалог в романе и т. п.) включен как часть в общую интуицию. Интуицию нельзя заместить перцепцией, опознающей факты или события. В искусстве реальное и ирреальное тесно переплетены. В

интуиции мы не противопоставляем себя внешней реальности, но объективируем свои впечатления. В искусстве познаваемое всегда характерно и индивидуально.

2. Второе основоположение крочеанской эстетики: «Всякая эстетическая интуиция экспрессивна». Без экспрессии нет интуиции. Нельзя верить тому, кто говорит: «Я это интуитивно чувствую, но не знаю, как выразить». Форма выражения неотделима от интуиции. «Интуиция активна настолько, насколько она выразительна, — говорит Кроче. — Если это звучит парадоксально, то лишь потому, что мы слишком узко толкуем понятие "экспрессия". Но разве в невербальных формах экспрессии — линии, цвете, звуках, художественном, словесном, музыкальном образе — мало интуиции? Кажется, что все мы интуитивно воображаем страны, фигуры, сцены — почти как художники... Каждому дано экспериментировать с внутренним

338 От философии XIX века — к философии XX века

светом, пока не удается наконец сформулировать для себя собственные впечатления и чувства. Благодаря слову чувства выходят из сумеречной зоны души на яркий свет созерцающего духа. В этом познавательном процессе невозможно интуицию отделить от экспрессии. Одна появляется в то же мгновение, что и другая, и вот уже их не две, но одна... Если в момент выражения казавшиеся нам такими важными мысли становятся вязкими, убогими и ничтожными, то это означает, что и мысли были такими же убогими и вялыми, либо что их и вовсе не было». Неверно, что Мадонну Рафаэля может вообразить любой из нас, а выразить — лишь тот, у кого есть технический навык. Интуитивно вообразить Мадонну нельзя без того, чтобы одновременно не найти нужную экспрессивную форму, чтобы так или иначе не передать свое восхищение. Нет выраженного восхищения — нет интуиции».

Парадоксальный тезис «сколько интуиции — столько экспрессии» Кроче поясняет при помощи другого тезиса, согласно которому «художественная интуиция дана всем». Разница количественная, а не качественная, говорит он. В противном случае гений не был бы человеком, а люди никогда не поняли бы гения. Великие художники показывают нам нас самих. Но как это было бы возможно, не будь природного тождества нашей фантазии и фантазии художника? Человек рождается поэтом, но есть поэты великие и есть поэты маленькие. Гениальность, таким образом, не дар небес (и нет повода для создания художественного культа), она — сама человечность. Гений, вообразивший себя и внушающий другим, что он превыше всех, смешон, его ждет наказание забвением, идет ли речь о романтическом герое или о сверхчеловеке нашего времени.

3. То, что характеризует эстетическую интуицию, — это настроение как состояние души. Не идея, а чувство, единственно только и питающее интуицию, сообщает воздушную легкость художественному символу. Порыв, заключенный в образе, — вот что такое искусство. Чувство, кроме того, лирично. Сказать, что интуиция лирична, не значит добавить еще одно определение. Лиричность есть синоним интуиции.

4. В *«Кратком изложении эстетики»* соотношение интуиции и экспрессии Кроче сравнивает с кантианским априорным синтезом или, точнее, с «априорным эстетическим синтезом». Нечто становится искусством не благодаря содержанию или форме, но только тогда, когда есть их синтез. Художественны сама связь формы и содержания, их единство, а не мертвые абстракции. Конкретное и живое единство есть априорный синтез чувства и образа в интуиции. Чувство без образа слепо, образ без чувства пуст. Для артистического духа чувство и образ не существуют вне эстетического синтеза, однако чувство — аспект также практического духа, который любит

Кроче: понятие искусства 339

и ненавидит, желает и отталкивает. Воображение без чувства — бездушная оболочка или сухой лист на ветру. Искусство — не суетное фантазирование (или смятение чувств), оно есть преодоление одного действия другим или, если угодно, замена одного порыва другим, возможно, также тщетным; наконец, оно немыслимо без жажды формы и созерцания. Вопрос терминологии — представить искусство в виде формы или содержания, ибо всегда речь идет о содержании, обретшем очертания, и об исполненной форме, об изображенном чувстве и чувственном изображении.

5. Не менее важные характеристики искусства — универсальность и космичность. Художественное чувство — не что-то частное, а «универсум, увиденный sub specie intuitionis» (с точки зрения интуиции). Вслед за Гумбольдтом Кроче признает, что художественное представление космично по характеру и наглядно в принципе. Что же это за чувство, не выделяемое из универсума? Возможно, часть и целое, индивидум и космос, конечное и бесконечное в самом деле далеки друг от друга? Любая изоляция, уверен Кроче, ведет к абстракциям, в то время как чистая интуиция художника в корне чужда абстракции, будучи в каком-то смысле наивной. С помощью интуиции трепетное дыхание одного становится пульсом жизни всего, универсум предстает в индивидуальной форме, а последняя — в облике универсума. В каждом поэтическом акценте, рождаемом фантазией, скрыты судьба, надежды, иллюзии, страдания, радости, величие и ничтожество человека, драма всей жизни, которая непрерывно перерастает самоё себя».

Для понимания сути искусства Кроче применяет серию негативных определений. Что же не есть искусство? «Искусство — не понятие и не теория (как предмет логики они образуют вторую ступень Духа). Не имея отношения к практической активности, экономическим и моральным целям, оно имеет цель в себе самом». Знакомая формула «искусство для искусства» в контексте крочеанской философии означает его самодостаточность и несводимость к рассудочной и другим узкопрактическим формам познания. Акцент на художественную экспрессию, в свою очередь, означает примат динамического над статическим, креативного над репродуктивным.

Напомним основные черты крочеанской эстетики.

1. Для Кроче не существует литературных жанров: искусство едино в своих проявлениях. Придуманные в угоду интеллекту классификации (лирика, эпос, драма, комедия) чужды искусству как таковому. Вторжение логического в область эстетического ведет к ошибке — интеллектуализации искусства.

2. Просто физической красоты, по Кроче, также нет, ибо прекрасное по определению исключительно духовно. То, что мы называем в природе «красивым», — только материал, который,

340 От философии XIX века — к философии XX века

возможно, обретет форму прекрасного, пройдя через горнило творческого вдохновения.

3. Не следует смешивать экспрессию в искусстве с его внешними проявлениями. Художественные техники принадлежат к внешнему плану, артистическая экспрессия как таковая — всегда интуиция. Техническое в искусстве принадлежит к практической активности, связанной с общением.

4. В творчестве персональное исчезает: «Поэт — это его поэзия, и только». Данте и Шекспир — это их нетленные творения. Их языком говорит сам Дух.

5. Кроче отождествляет лингвистику и эстетику. В самом деле, язык сущностным образом экспрессивен. Значит, язык — эстетическое творение. Логическая форма языка, его грамматическая структура — следы вмешательства интеллекта в его органическую жизнь.

2.4. Логика Кроче: понятия и псевдопонятия

Логика образует вторую категорию в общей структуре Духа. До сих пор мы говорили о смысле крочеанской реформы гегельянства, теперь следует уточнить черты логической части доктрины.

Логика — «наука о чистом понятии», а чистое понятие — это конкретно универсальное в уже установленном смысле. Кроче называет его «трансцендентальным». С логической точки зрения, понятие не оставляет места различиям, ибо у понятия лишь одна форма, и это универсальная теоретическая форма Духа. Если с точки зрения формы понятие едино, то множественность концептов соотносится с разнообразием предметов, мыслимых в форме понятия. Хорошее, полезное, истинное поддаются концептуальному осмыслению лишь благодаря тому факту, что Дух структурным образом является единством-и-различием, т. е. что он движется по ступеням, давая возможность понятию сделать все различия собственными, включив их в себя.

Понятие не было бы понятием, не будь у него экспрессивной силы. Значит, мы имеем дело с определенным произведением: как и в искусстве, это выраженное, проговоренное творение Духа. Как и в случае с интуицией, убежден Кроче, «кто не выражает или не умеет выразить понятие, тот просто не владеет им». Ясность логической экспрессии есть верное зеркало присутствующей ясной мысли. Это особенно неприятное место для любителей философского тумана, почему-то принимающих потемки за глубину.

«Чтобы проверить иного философа на предмет обладания понятием, достаточно попросить его изобразить свою мысль, скажем, графическими символами. Если в ответ вы услышите отказ с комментариями, что, дескать, мысль так глубока, что не переводима на

Кроче: логика 341

язык слов и символов, то можно не сомневаться: это типичный самообман. Возможно, блуждающий образ оформится когда-нибудь, но понятия нет как нет. Кому знакомо состояние сильной медитации, знает, как во внутренней борьбе — настоящей агонии (ведь со смертью одной жизни рождается другая) — идет процесс формовки и обжига понятия, но пока оно не выражено, его нет».

Чистое понятие нельзя смешивать ни с эмпирическими образами, ни с абстрактными, в том числе математическими, понятиями. Последние Кроче называет «псевдопонятиями», поскольку они утратили связь с универсальным и реальным. Абстракции предлагают удобную, но неадекватную реальности схему. Псевдопонятия Кроче делит на эмпирические (например, кошка, роза) и чистые (треугольник, свободное движение и т. п.). Не будучи научными по характеру, они все же полезны с практической точки зрения. В третьей категории Духа они служат для упорядочения опыта и оживления памяти. Все эмпирические и математические науки Кроче лишает теоретического статуса, относя их к практической (экономической) форме активности Духа.

С помощью последнего тезиса (не без влияния Маха) Кроче расстается с романтической идеализацией чистых понятий чистого Разума (в противовес псевдопонятиям рассудка). Немецкие идеалисты не поняли, что абстрактные и эмпирические понятия обязаны своим рождением не разуму и не рассудку, но практической (не теоретической!) способности Духа.

Суждение Кроче толкует вслед за Гегелем нетрадиционным образом. «Суждение — само понятие в его действенности (поскольку оно конкретно универсальное)». Более того, мыслить понятие — значит, отметив различия, поставить его в связь с другими понятиями и привести к единству (в единой концептуальной форме), а это и есть суждение. Совпадение понятия, суждения и умозаключения напоминает нам гегелевскую «спекулятивную пропозицию», где одно понятие рождает другое в процессе нарастающей динамики, что достаточно органично для идеализма

Характерным для Кроче представляется отождествление «дефинитивного суждения» («искусство есть лирическая интуиция», например) и «индивидуального суждения» («"Неистовый Роланд" есть художественное произведение»). Именно во втором случае мы имеем, по Кроче, и знание, и понимание. В той мере, в какой суждение по поводу факта приписывает предикат объекту, оно приписывает предмету определенную ценность, ибо его участие в универсальном признается самим упоминанием. Можно также сказать, что дефинитивное суждение — предикат суждения индивидуального. Ведь когда я говорю: «Роланд» — произведение искусства, я нахожу его художественное достоинство в лирической

342 От философии XIX века — к философии XX века

интуиции. Логический акт суждения, таким образом, — это априорный логический синтез.

Отсюда вывод о совпадении философии и истории: «Философия и история — не две, а одна форма; не взаимообусловленность, а тождество характеризует в динамике и то, и другое. Априорный синтез, т. е. конкретность индивидуального суждения и определения, есть вместе с тем конкретность философии и истории. Мысль, создавая себя и объективируя интуицию, и творит историю. История не предшествует философии, а философия не предшествует истории — обе появляются в одном акте рождения».

2.5. Практическая активность, экономика и этика

Философия практики, возможно, наиболее уязвимая часть крочеанской теории. Практическая активность Духа отличается от теоретического созерцания тем, что она совпадает с волей. Действовать — значит желать; нет воли без поступков, а поступков нет без волевого усилия.

Когда хотят, хотят чего-то определенного. Если цель индивидуальна, то это экономическая активность. Цель универсальна — активность этическая. Экономическая активность всегда соотносится с условиями фактического плана, среди которых индивид себя находит. В этической активности от этих условий человек идет дальше, к универсальным целям, соотнося с ними свои поступки.

В сферу экономики, как мы уже видели, входят псевдопонятия всех частных наук, право, законы, политическая активность и жизнь самого государства. В нем все экономично-утилитарно, нет ничего от этики (вспомним: аналогичной была позиция Макиавелли).

Этика, по Кроче, — это стремление к универсальному, которое в конечном счете есть сама жизнь. Универсальное (сам Дух) — Реальность, взятая в единстве мысли и воли. Жизнь в своей основе — это главное в философском послании Кроче — и есть свобода, вечное творение, прогресс. «Моральный человек в стремлении преодолеть себя как частного, обращается в Дух, который есть Реальность, Жизнь и Свобода».

2.6. История как мышление и как поступок

Если философское суждение совпадает, как мы видели, с историческим, то к какой бы эпохе ни относилось историческое знание, оно всегда своевременно. Мы используем исторические суждения для решения практических задач, поэтому нельзя не признать, что

Кроче: практическая активность 343

«всякая история современна». История не дана извне, она повторяется и актуализируется в вечно настоящем Духе. В этом смысле «она живет в нас».

Древние говорили, что человек — это микрокосм. Кроче делает поправку: «Микрокосм, но не в натуралистическом, а в историческом смысле, ибо человек — компендиум универсальной истории». История — не хроника, не искусство, не риторика, это реальность, постижимая через априорный синтез — интуицию и категории. История — это познание универсально конкретного. Любое историческое суждение фокусирует в себе все знание, и это точка зрения «абсолютного историцизма».

История и историческое суждение обладают силой необходимости, но не в материалистическом и не в трансцендентном смысле (Провидения или потустороннего Бога, двигающего миром). История имманентно рациональна. Сослагательное наклонение в исторических суждениях: «Если бы Наполеон не сглупил и не пошел на Россию...», «Если бы Цезарь не пошел в Сенат и не был убит...» — забавляет.

Подобные «если» становятся абсурдными, ибо показывают бессилие Духа. Интимно-логическая связь конкретно универсального составляет суть истории. Историческое «если» не имеет никакого смысла и по отношению к индивиду. «Ты есть то, что ты есть, именно потому что допустил эту ошибку»: ошибаясь, мы познаем истину и преодолеваем свою глупость.

Еще менее основательны восхваления и проклятия в адрес исторических лиц и событий. Хвала и поношения имеют силу лишь в момент самого события. Став историей, оно уже вне человеческого суда. История не осуждает и не освящает, но познает и понимает. Будучи выше партий, историк не ведает вражды и гнева.

Историческое познание по сути катартично. В самом деле, все мы — продукты прошлого: освободиться от его тяжести можно только через углубление в историю. Ведь написать историю, говорил Гёте, значит сойти с плеч прошлого и увидеть себя и жизнь лицом к лицу.

Дух теоретичен и практичен в единстве-различии, поэтому историческое познание оказывает на нас благотворное влияние. Но, будучи связью мышления и воли, наши поступки в равной мере стимулируют историю в циклической перспективе Духа.

Кроче единодушен с Гегелем в том, что история — это история свободы, и понимает под свободой вечно созидающее действие Духа, субъекта любой истории. Свободу — жизнь Духа в богатстве ее контрастов — можно ощутить лишь такой, какой она была и какой будет в ткани живой истории.

344 От философии XIX века — к философии XX века

2.7. Заключение

Историцизм Кроче следует квалифицировать парадоксальным, но соответствующим действительности образом — как трагический оптимизм. Будучи размышлением о страданиях и зле, историческое суждение, не довольствуясь противоположностями, поднимается на более высокий уровень.

Прочтем одну из самых прекрасных страниц итальянского философа: «"Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь" (Еккл. 1, 18). Это изречение, если его понимать буквально, не совсем точно. Приращение знания означает возвышение в страдании. Все-таки верно, что "многая мудрость" не просто не освобождает от печали и невзгод повседневной жизни, но открывает новые их источники, правда, уже в старине. Мудрость не отнимает, а возвышает страдания».

Иначе можно сказать, что превосходство ученого есть не что иное, как «право страдать чуть выше остальных». Не больше и не меньше тех, кто ступенью ниже в познании. Страдать ступенью выше, чтобы высоко думать и немелко творить.

Стало дурным правилом критиковать Кроче, составляя списки апорий. Но сама легкость высокомерных

разоблачений делает это занятие весьма сомнительным. Любая форма идеализма не свободна от апорий, ибо толкует о совпадении Бога и мира, абсолютного и относительного, частного и общего.

Если уж говорить о крочеанских апориях, то и мы укажем на две из них. Его философия истории не исключала легитимности фашизма. Как в любом историческом факте, в фашизме следует искать момент необходимости. Но не забудем, что Кроче-политик (сенатор и лидер партии либералистов) был знаменем антифашизма. Он хорошо понимал, что, став фактом истории, победивший фашизм устремился в антиисторию. Именно насаждаемый им культ насилия убедил всех в трансцендентности и неустранимости ценностей, яростно им уничтожаемых.

А как парадоксальна и вместе с тем поразительно совершенна мысль Кроче об относительности любой философской системы, сформулированная в виде догмы! Вдумаемся: «Нет окончательно определенных философских систем, ибо неопределенна сама Жизнь. Всякая философская система решает комплекс исторически данных проблем, создавая условия для постановки иных проблем и новых систем. Так всегда было и так всегда будет... Каждый философ в конце своего исследования угадывает неясные очертания дороги, по которой пойдет он или другой, кто будет после него. Со смирением, которое не столько во мне, сколько в самих вещах, которое вместе с тем вера в то, что не зря я жил и думал, я ставлю точку в моей работе, предлагая ее в качестве рабочего инструмента».

Джентиле: жизнь и сочинения 345

3. ДЖОВАННИ ДЖЕНТИЛЕ: НЕОИДЕАЛИЗМ КАК АКТУАЛИЗМ

3.1. Жизнь и сочинения

Джентиле родился на Сицилии (Кастельветрано) в 1875 г. Он был учеником Донато Джайя. Учась в Пизе, Джентиле познакомился с идеями Спавенты. После восьми лет преподавания в лицеях он стал профессором Палермского университета, ав1917 г. — профессором Римского университета. В Риме Джентиле познакомился с Кроче. В 1922 г., став министром (будучи уже сенатором) образования, он завершил начатую Кроче реформу школы. Репрессии по делу Маттеотти обошли его стороной: спасла связь с фашистскими кругами, хотя поначалу удавалось держаться от них в стороне. В 1925 г. Джованни Джентиле опубликовал знаменитую *«Энциклопедию»,* которая и сегодня не утратила своего познавательного значения. В 1943 г. он не стал отрекаться от фашизма и примкнул к так называемому «марионеточному правительству». Это был акт преданности режиму, культурным лидером которого он являлся. В 1944 г. философ убит неизвестным возле своего дома во Флоренции.

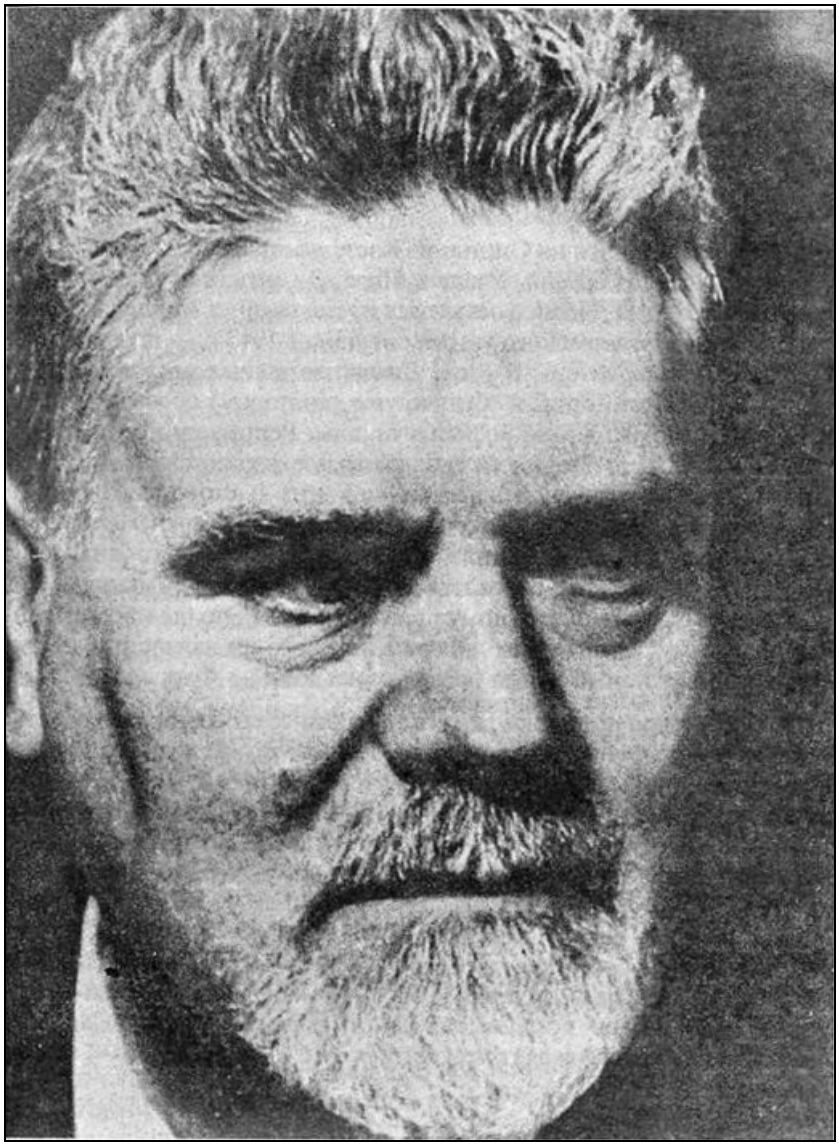
Философское наследие Джентиле огромно, его фондом подготовлено собрание сочинений в пятидесяти пяти томах, которые делятся на четыре группы: 1) сочинения системного плана (1—9); 2) исторические труды (10—35); 3) разное (36—45); 4) фрагменты и эпистолярное наследие (46—55). Среди наиболее известных его работ: *«Акт мысли как чистый акт»* (1920), *«Реформа гегелевской диалектики»* (1913), *«Сводное изложение педагогики как философской науки»* (1914), *«Общая теория Духа как чистого акта»* (1916), *«Система логики как теории познания»* (1917—1922), *«Рассуждения о религии»* (1920), *«Философия искусства»* (1931). Наибольшим успехом у публики пользовалась *«Общая теория Духа как чистого акта»,* но наиболее глубокой следует признать его *«Систему логики».*

3.2. Реформа гегелевской диалектики

Ядро доктрины Джентиле связано с переосмыслением диалектики, начатым Спавентой. Диалектика соединяет понятия, а потому ее следует называть «наукой об отношениях». Есть, по Джентиле, две формы диалектики: античная (типа платоновской) и современная, родившаяся из кантианской реформы. Античная диалектика есть диалектика «отмысленного», ибо она рассматривала Идеи как объекты, отделенные от определяющего их мышления. Диалектика

346

Джованни Джентиле (1875—1944)



Джентиле: критика Гегеля 347

Нового времени — это уже диалектика мышления, т. е. исследование самой активности мысли в момент ее продумывания.

Две эти диалектики не пересекаются, пропасть разделяет идеализм античный и идеализм нового типа. Диалектика уже отмысленного — диалектика смерти, диалектику жизни призван дать реформированный идеализм. Фундаментальная предпосылка античной — реальность, или вся данная от века истина. Для античной диалектики новое определение действующей реальности немыслимо. Вспомним, у Платона Идеи всегда те же, в прошлом и будущем. Жизнь в этом свете — не что иное, как сон, тень от тени «на неподвижной мировой сцене в пустынном театре».

Напротив, диалектика мысли мыслящей не признает уже ставшего мира, не знает ничего потустороннего познанию. Как показал Кант, все мыслимое по поводу реальности (т. е. опытные понятия) предполагает сначала как наличный сам акт мышления — в нем корень всего. Все, что ни есть, есть благодаря мышлению. Мысль не запоздалое эхо и не то, что делается вдогонку событиям. «Мышление — сама космогония. История мысли в новой диалектике становится реальным процессом, а реальный процесс уже не мыслим иначе, как история мысли. Античный человек чувствовал себя разделенным с миром и Богом. Новый человек имеет Бога в себе и в силе Духа видит божественность мира».

Однако у Гегеля, по мнению Джентиле, диалектика нового типа не достигла совершенства, в ней не изжиты атавизмы старой диалектики. Гегель, конечно, отличал феноменологию от чистой логики, но, противореча сам себе, в трехчастном делении науки (на логику, философию природы и философию Духа) впадал в платонизм. Мышление, изучаемое логикой, и природа образуют собой антериорные (доопытные) моменты Духа, а это и есть диалектика отмысленного, ставшего.

Значит, реформа гегелевской диалектики должна покончить с остатками диалектики отмысленного и посредством ригоризации ввести диалектику чистого мышления. Спрашивается, не о том же ли самом говорил Кроче, сводя всю диалектику к диалектике Духа? Кроче, помимо этого, ввел систему четырех ступеней Духа и категориальных различий, чего Джентиле не принимает. Категория одна-единственная, и это Дух. Есть одно

понятие — это чистый акт, понятие о самом себе, в него разрешается вся реальность. Это и есть теория актуализма Джентиле.

3.3. Основные положения актуализма

Актуализм — форма идеализма, в которой Дух как акт полагает своим объектом множественность предметов и вбирает их в себя как

348 От философии XIX века — к философии XX века

моменты. Дух самополагает себя, диалектически полагая объект и затем разрешая его в самого себя. «Мысль не знает себя иначе, как через самореализацию, а то, что она знает, — самореализованная реальность».

В «Общей теории Духа как чистого акта» актуализм суммируется в двух понятиях: «первоначала»; «последнего предела».

1. Нет многих понятий, но есть одно понятие, ибо нет многих реальностей, а есть одна действительность, хотя и во множестве моментов. Подлинное понятие реальности, стало быть, не в множестве понятий, а в одном-единственном, внутренне определенном понятии, развернутом во множестве позитивных моментов. Поскольку единство зависит от субъекта, вырабатывающего понятие, то множественность понятий о вещах иллюзорна. Суть всего — понятие субъекта. Так что истинное понятие — это conceptus sui.

2. Второй момент доктрины Джентиле — абсолютный формализм. Если всю материю и форму понимать так, как их понимал Кант, то получается, что вся материя абсорбирована формой. «Материя (опыта) положена и разрешена формой. Так что единственная материя, которая в духовном акте может быть, и есть сама форма в виде активности. Не позитивное как положенное, а позитивное, поскольку себя полагает, есть сама форма».

Два этих понятия в последнем анализе совпадают. Понять мысль как абсолютную форму равнозначно тому, чтобы понять ее как conceptus sui. Дух — самополагание в мысли, все разрешается в диалектике мышления.

Актуализм предлагает свое толкование ошибки и зла, того, от чего человеческий дух всегда отворачивался. Зло — то, что Дух находит пред собой как отрицание себя самого. Однако Дух не может не отторгать от себя это отрицание, поэтому его жизнь — отрицание отрицания. Выходит, что так понятое зло — внутренняя пружина, мотор развития Духа.

То же можно сказать об ошибке. Понятие — не то, что уже дано, оно — самополагающее позитивное, «autoktisis» (процесс самопорождения), существенный момент которого — собственное отрицание. В нем источник ошибки против истины. «Какую бы ошибку мы ни взяли, — пишет Джентиле, — увидим в итоге благо как таковое, когда станет очевидным, что никто уже не хочет поддерживать то, что признано ошибочным». Ошибка — момент истины, более того, признанная ошибка — единственный путь к истине. Ошибка позитивна, когда она преодолена, в этом случае она предстоит нашему понятию как его небытие. Небытие в виде, например, страдания — не реальность, которая противостоит Духу как понятию о самом себе. Это все одна и та же реальность, но — после ее самореализации —

Джентиле: актуализм 349

в ее идеальном моменте. То же можно сказать и об ошибке моральной, и об ошибке теоретической.

Получается, что ошибка и зло выполняют функцию горючего: возгорание Духа невозможно без истребления зла Пламя питается горючим, но и пожирает его. Дух потому и благ, и истинен, что способен побеждать зло, преодолевая и истребляя его.

Актуализм, по Джентиле, раскрывает и объясняет также природу как предмет «понятия о самом себе». В самом деле, понятие реализуется как полагание себя в качестве субъекта и полагание себя в качестве объекта. «Это есть Я, — пишет Джентиле, — духовная реальность: тождество себя с собой, но не как непосредственное тождество самому себе, а скорее как рефлексия — в сращении с другим и нахождении себя в другом. Без бытия в Другом не было бы и самобытия, ибо Я есть постольку, поскольку есть Другое. Так и Другое без Я было бы иным, ибо Другое немыслимо иначе, как в тождестве с субъектом».

Диалектическая структура предполагает, что понятие реализует себя в прохождении трех следующих ступеней: 1) субъективная реальность, чистый субъект; 2) объективная реальность, чистый объект; 3) реальность Духа как единство, или процесс мышления, имманентность субъекта и объекта в Духе.

Заметим: субъект непременно должен быть, иначе кто бы думал? Объект по необходимости должен быть, иначе не о чем было бы думать. Но истинная реальность — мышление, Дух — в ней и для нее есть и объект, и субъект. «Ничего нет вне реальности мышления». Первый и второй моменты обретают реальность только в третьем, и это вечно живой синтез. В *«Системе логики»* Джентиле представляет развернуто это единство в трех моментах «монотриады», напоминая, что она часто использовалась «в теологии, мистицизме, но после позитивистской критики приказала долго жить вместе с метафизикой. Но теология — не мистицизм и не религия, скорее это корректная философия».

В *«Общей теории Духа»* Джентиле рассматривает историю мира как утверждение человечности во времени и пространстве, вечную победу духа над природой, разрешения природы в дух. Вспомним «вечную идеальную историю» Вико. «Природа, увиденная извне, есть предел Духа. Кажется, что она правит, на самом деле природа — как вечное прошлое в нашем вечно настоящем». Природа и история, таким образом, совпадают.

«Я вовсе не Я, — продолжает Джентиле, — без того, чтобы не быть всем во всем, о чем думаю; мыслимое — всегда одно, ибо в нем есть Я. Простая множественность всегда принадлежит абстрактно понятому сознанию: в реальности все упирается в единство Я. Истинная история не та, что раскрывается во времени, а та, что

350 От философии XIX века — к философии XX века

улавливается вечным актом мышления, в котором она себя реализует... Идеализм вновь нашел Бога, обратившись к нему, но не ценой отказа от конечных вещей: без них мы снова потеряли бы Бога. Их надобно

только уметь переводить с эмпирического языка на философский, поскольку конечное — это всегда реальность самого Бога. Так мир перерастает в вечную теогонию, наполняющую изнутри наше бытие».

Последний штрих для уяснения картины. Трем моментам единственной категории Духа соответствуют, по Джентиле: 1) искусство (субъективному моменту); 2) религия (объективному); 3) философия (синтезу).

3.4. Природа актуализма Джентиле

На последних страницах *«Системы логики»* Джентиле решительно отклоняет некоторые попытки определить суть его философии. Кроче называл актуализм «мистикой». Джентиле парирует, что из мистики он удерживает все позитивное в понимании реального как Божественного Абсолюта. Но и выводит все негативное: мистицизм не знает различений.

Некоторые квалифицируют актуализм как «черствый панлогизм», сводящий все различия в абстрактно единую мысль. Но ведь все философы, возражает Джентиле, начиная с элеатов, приходили к единству через различия. В этом смысле любой из них — панлогист.

Другие считали актуализм «пантеизмом». В пантеизме Бог понят как природа, но актуализм, говорит Джентиле, — это критика любой формы пантеизма. По правде говоря, пантеизм спинозистского типа так или иначе присутствует у Джентиле. Если пантеизм отрицает трансценденцию, редуцируя мир к Богу (даже в диалектическом смысле), то утверждение Джентиле: «Конечное — это всегда Божественная реальность» — означает пантеизм.

Были обвинения и в теологизации философии. «Так почему бы нет? — спрашивает Джентиле. — Но ведь теологи никогда не знали Бога, они общались с тенью, думая, что это Бог». И теологизировать, говорить о Боге — не так уж и плохо, если понять, что Бог, помимо теологической мысли, есть особым образом постоянно напряженное мышление того, кто, не удовлетворяясь интеллигентскими играми, живет всерьез жизнью универсума, и потому ему дано чувство значимости такой ноши и ответственности. В конце концов, что значат без этого имена, этикетки, характеристики? Важно мыслить: «Мыслить — наивысшая из добродетелей», — говорил Гераклит. «Мыслить — жить в отрицание смерти». Бессмертие дано только в мысли — такова позиция Джентиле.

Джентиле: актуализм 351

3.5. Заключение

Джентиле оказал огромное влияние на итальянскую культуру первой половины XX века. С мнением известного философа и политика считались многие в различных структурах власти. В университетских кругах его слово часто было последним. Однако за пределами Италии теория актуализма не оставила сколько-нибудь заметного следа. Что же это — не «провинциальный» ли феномен на гребне политического и культурного влияния личности Джентиле? Вряд ли, ведь философский талант его несомненен. Возможно, все дело в том, что спекулятивная мысль Джентиле слишком монологична. «Мысль, мыслящая вслух», виртуозом которой он был, оказывала на умы воздействие почти гипнотическое. Но этот эффект исчез со смертью автора, и последующая философская мысль утратила к нему интерес.

Кроче заметил, что актуализм как система настолько же действенна как мышление об Абсолюте, насколько малоэффективна для понимания конкретной реальности. Трудно не согласиться с этим. Вдумаемся, например, в следующие строки: «Смерть... пугает, ибо она не существует, как нет ни природы, ни прошлого, ни снов. Существует человек, видящий сны, но не существует того, что ему снится. Смерть есть отрицание мысли, но не может быть актуальным то, что поддается отрицанию, только мысль умеет отрицая утверждать. Мысль поэтому... нельзя понять иначе как бессмертие, поскольку она бесконечна».

Что проясняет эта страница? Объясняет ли она факт смерти, нелепой и чудовищной, от руки наемного убийцы, жертвой которой стал сам Джентиле? Или безмерную трагедию Второй мировой войны, массовые убийства и концентрационные лагеря? Можем ли мы сказать вместе с Джентиле, что этот трагический опыт — «негатив», материал, горючее, от которого воспламеняется Дух? Настаивать на этом было бы кощунственно. Поэтому итальянская, как и в целом европейская философия в дальнейшем приняла совсем иное направление.

383

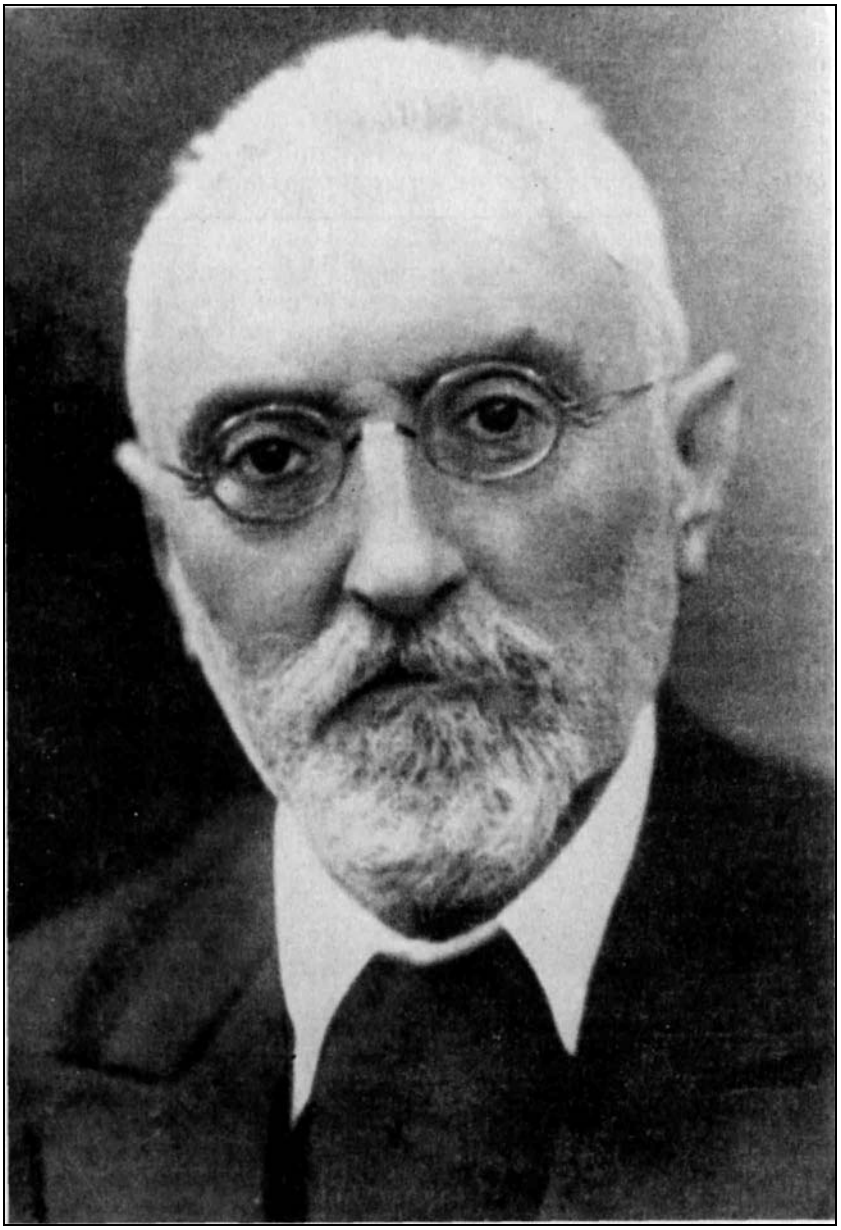
ЧАСТЬ 9. ВКЛАД ИСПАНИИ В ФИЛОСОФИЮ XIX ВЕКА

Жизнь есть критерий суждений об истине.
Мигель де Унамуно

Человек науки должен непрерывно сомневаться в собственных истинах.
Хосе Ортега-и-Гассет

354

Мигель де Унамуно (1864—1936)



355

Глава 18. Мигель де Унамуно и трагическое чувство жизни

1. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Мигель де Унамуно родился 29 сентября 1864 г. в Бильбао. После школы он поступил в университет, и через три года двадцатилетний юноша получил диплом доктора филологии (по специальности баскский язык). В 1891 г. его пригласили преподавать греческий язык в университет Саламанки, ректором которого он стал в 1901 г. В этом же году он начал преподавать испанскую литературу и писать собственные сочинения. Из его произведений назовем *«En torne al casticisme»,* (*«О пуризме»,* 1902), *«Жизнь Дон Кихота и Санчо по Мигелю де Сервантесу,*

объясненная и комментированная Мигелем де Унамуно» (1905), *«Моя религия и другие очерки»* (1910).

Тема крушения философского оптимизма заявлена в книге «О *трагическом чувстве жизни у людей и народов»* (1913). Кризис позитивистского и идеалистического рационализма и молчаливое отчаяние роднят Унамуно с Кьеркегором. «Начало всей философии, — пишет он, — заключается в вопросе, значит ли что-нибудь определенное факт смерти каждого из нас. Трагическая история человеческой мысли есть не что иное, как борьба между разумом и жизнью». Разум призывает смириться перед неминуемой смертью, а жизнь пытается вынудить разум удовлетворить собственные стремления.

В 1914 г. Унамуно лишили ректорства, сохранив, впрочем, за ним кафедру. Государственный переворот 1923 г. привел диктатора Примо де Риверу к власти. На конференции в Бильбао философ выступил с критикой как Альфонса XIII, так и диктатора. В феврале 1924 г. Унамуно был арестован и доставлен на остров Фуэртевентура (Канары), откуда вскоре бежал во Францию. В Париже написана книга *«Агония христианства».* После падения Примо де Риверы Унамуно вернулся к преподаванию в Саламанку. В 1931 г. была провозглашена республика, он стал депутатом кортесов. В год начала гражданской войны в Испании 31 декабря 1936 г. Унамуно

356 Вклад Испании в философию XIX века

умер. «Он всегда был в объятиях смерти, его вечной подруги-соперницы, — заметил как-то Ортега-и-Гассет. — Вся его жизнь, вся философия были... meditatio mortis (размышлением о смерти). В наши дни повсюду заметно преобладание такого настроения, Унамуно можно назвать его предтечей».

2. СУЩНОСТЬ ИСПАНИИ

Работа Унамуно «О *пуризме»* посвящена Испании. Автор критикует в ней тех писателей, которые, вздыхая о потере Кубы, говорили о «возрождении Испании», но это оставляло равнодушным сам испанский народ вследствие его «христианского здоровья». Испания — не нарисованный образ, не журнальные истории и не фантазмы, а молчаливая жизнь миллионов людей, которые с восходом солнца обрабатывают землю, создавая основу жизни, поверх которой бегут волны истории. Унамуно интересует не идея Испании и не ее история. Имеет значение только индивидуальная судьба человека, «единственно гуманная вещь из всего существующего», то, о чем даже не догадываются пишущие о «возрождении Испании».

Не интеллектуальные фантазии и не историографическая реконструкция занимают Унамуно, а народ, который работает, думает, страдает и поет. В его песнях — запах земли, это небо и это море. Народ жив традицией, испанская традиция вечна, ибо она скорее человеческая, чем испанская. Какой смысл в попытках европеизировать или подчинить ее? Отсталый народ? Возможно. «Пусть бегут другие, — отвечает Унамуно, — рано или поздно выдохнутся и остановятся». Народ погряз в невежестве? Может быть, зато «народ знает много того, чем пренебрегают общественные лидеры». «Незнание — божественная наука: оно скорее мудрость, чем наука». Разве крестьянин из Тобозо не умирает более счастливым, чем рабочий Нью-Йорка? «Да будут прокляты достижения прогресса, заставляющие задыхаться людей от работы, от науки!» В работе «О пуризме» мы находим критику интеллектуалов, которые за экономическими и социологическими графиками не желают видеть человеческих страданий.

3. ПРОТИВ «ВЛАСТИ ДЖЕНТЛЬМЕНОВ РАЗУМА»

Не разум, а воля создает для нас мир, заявляет Унамуно в работе *«Жизнь Дон Кихота и Санчо».* В старый афоризм «Nihil volitum quin

Унамуно: критика рационализма 357

praecognitum» («Нельзя хотеть того, что не познано») следует внести поправку: «Nihil cognitum quin praevolitum» («Нельзя познать то, что не стало желанным»). Более того, разум приходит после действия, интеллект следует за волей. «Именно жизнь есть критерий наших суждений об истине, а не логическая согласованность рассудка. Если моя вера ведет меня к росту, жизненному творчеству, то кому и зачем нужны доказательства моей веры? Если математика служит убийствам, то, значит, она становится ложью. Если вы после долгого пути почувствуете смертельную жажду и увидите чудо-мираж, то, что мы называем водой, то вы броситесь к ней и почувствуете себя рожденными заново, если вы утолите жажду. Мираж был истиной, а истина — водой. Истина — все то, что заставляет так или иначе действовать».

В качестве противоядия от чумы здравого смысла Унамуно предлагает «настоящее безумие», которого нам всем так не хватает. «Твоя вера будет твоим искусством, твоя вера будет твоей наукой». Именно поэтому гробницу рыцаря Безумия необходимо спасти от «власти джентльменов Разума». Дон Кихот становится безумным только по причине зрелости духа. Это вечный пример «духовной щедрости». Итак, безумие героя противостоит ничтожеству здравого смысла, рыцарство — научному интеллектуализму и философскому рационализму. «И так ли уж непохож на Дон Кихота такой рыцарь Христа, как Игнатий Лойола?»

4. ЖИЗНЬ НЕ ПРИЕМЛЕТ ФОРМУЛ

Человечество не существует реально, есть только конкретный человек. А жизнь конкретного человека не нуждается в оправдании. Все живое иррационально, читаем мы в книге «*О трагическом чувстве жизни»,* в то время как все рациональное противожизненно. Жизнь не приемлет формул, конкретный человек нестабилен, ибо абсолютно индивидуален. Он в принципе не выводим из той или иной теоретической дефиниции. «Я не подчиняюсь разуму, — заявляет Унамуно, — я восстаю против него». Что говорит наука о смысле жизни и о нашей жажде бессмертия? Ничего, именно поэтому жизнь и рациональная истина противоположны. Понятия слишком тесны для того, чтобы выразить смысл жизни, они «трагичны» и «агонистичны» в точном смысле

греческого термина (агон — спор). Жизнь, существование превосходит всякую попытку Разума объяснить их. Если мыслители отдают себе отчет в том, что

358 Вклад Испании в философию XIX века

наш разум ограничен, то и тогда они находятся в непрерывной борьбе с самими собой, с требованиями собственного разума. Настоящий интеллектуал тот, кто никогда не удовлетворен ни самим собой, ни другими. Понятие «трагического», таким образом, противостоит понятиям точности, достоверности и удобства.

В свете таких предпосылок понятно недоверие Унамуно к философским системам, сводящим материю или идею к духу. Наша воля, аффекты, чувства и тревоги рождаются раньше рефлексии. Философские теории, пытающиеся обосновать поведение и чувственный ряд жизненных явлений, всегда опаздывают, ибо они апостериорны, судят вдогонку событиям. В науке нет ничего такого, перед чем следует пасть на колени. Ее поддерживает вера в разум, рационально не обосновываемая, как и любая другая вера. Кроме того, наука существует только в сознании личности и благодаря ей. Философы и ученые, генерирующие и меняющие идеи, ведут непрекращающуюся войну между собой и будоражат умы людей.

5. УНАМУНО: «ИСПАНСКИЙ ПАСКАЛЬ» И «БРАТ КЬЕРКЕГОРА»

Унамуно не принимает и теологический рационализм томизма. Эта философия могла торжествовать только потому, что «вера, т. е. жизнь, уже потеряла уверенность в себе», писал он в сочинении «О *трагическом чувстве жизни».* Бог существует не потому, что для этого есть рациональное основание, а благодаря живущей в нас неистребимой воле победить смерть. Ощущение смерти и нежелание покориться ей, расстаться с жизнью — в этом источник трагического чувства жизни. Это чувство заставляет человека вновь и вновь создавать «живого Бога». Идея бессмертия, полагает Унамуно, поддерживает католицизм, несмотря на рационализм схоластики.

«Никто не сможет убедить меня разумными доводами ни в существовании Бога, ни в Его несуществовании» (*«Моя религия и другие очерки»*). Доводы атеистов еще более поверхностны, чем теистов. Ответ агностика «не знаю» — еще глупее. Ясно, что «я никогда не узнаю, но хочу знать. Хочу, и все тут!»

Христианин в душе, Унамуно требовал уважения к имени Бога от каждого, кто его произносит. Бог — тот, кто обращается к сердцу, это Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и теологов. В *«Агонии христианства»* Унамуно называет себя «испанским Паскалем», как несколькими годами раньше называл «брата», вся жизнь которого прошла во внутренней борьбе с отчаянием (Кьеркегора).

Унамуно: значение философского творчества 359

Жизнь и борьба (= агония) — вот что такое христианство. Не мысль, а вера, умирая, воскресает в неостановимом потоке внутренних тревог и надежд личности.

6. ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ТВОРЧЕСТВА УНАМУНО

Благодаря Унамуно в центре философской рефлексии оказалось чувство времени и его разъедающая сила. В обществе, где доминировали буржуазный оптимизм и философская эйфория, время чаще трактовали в духе обогащения прошлого настоящим, уже беременным обещаниями грядущих побед. В Унамуно живет, как справедливо заметил Н. Аббаньяно, чувство «неустранимой неопределенности жизни и веры, которые потому и неопределенны, что находятся в вечной борьбе, действием силящиеся утвердить и доказать себя». Проблема бессмертия до крайности обострила в иррационализме тенденцию к ожесточению. Унамуно, напротив, в требовании и воле к бессмертию увидел яркую форму торжества жизни над смертью, а в иррациональном характере этой потребности и веры — осуждение разума. Благодаря Унамуно из забвения был вызволен Кьеркегор, Европе того времени почти неведомый. Традиция, начатая Паскалем, Шлейермахером, Кьеркегором, вновь привлекла к себе внимание общества. Экзистенциализм укрепил свои позиции не без помощи датского мыслителя и его испанского последователя.

360

Глава 19. Хосе Ортега-и-Гассет и философский диагноз западной культуры

1. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Хосе Ортега-и-Гассет родился в Мадриде 9 мая 1883 г. Его отец был редактором либерального журнала. Диплом по философии Хосе получил в Мадриде в 1904 г. Годом раньше он познакомился с Унамуно. Испанию тогда, казалось, мало интересовали события в мире. Мадрид варился в собственном соку и наслаждался самим собой. Возможно, поэтому молодой философ отправился в Германию. «Я понял, — писал Ортега, — что моя Испания должна впитать немецкую культуру или хотя бы проглотить ее... Я и не думал о долгом путешествии пилигрима, мечтающего поцеловать ногу Римского Папы. Все наоборот. Я летел за добычей... Испания нуждалась в немецкой культуре. Я настолько отождествлял себя с моей страной, что свои аппетит и голод считал ее нуждами».

В Германии Ортега слушал лекции в Лейпциге, Берлине, Марбурге (Г. Когена и П. Наторпа). Вернувшись в Мадрид в 1907 г., он некоторое время преподает в магистрской школе, а в 1910 г. становится профессором метафизики Мадридского университета. Первое его сочинение — *«Размышления о "Дон Кихоте"»* (1914), затем появляются *«Испания со сломанным хребтом»* (1922), *«Тема нашего времени»* (1923). В 1923 г. он основал журнал «Ревиста де Оксиденте». В знак протеста против ареста студентов диктатором де Риверой Ортега оставил университетскую кафедру. Появившаяся в 1930 г. книга *«Восстание масс»* получила необычайный резонанс.

Будучи в изгнании во время войны, он написал еще несколько работ: *«Вокруг Галилея»* (1933), *«Идеи и верования»* (1940), *«История как система»* (1941). Вернувшись на родину в 1946 г., он вместе с учеником Хулио Мариасом основал Институт гуманитарных исследований. Философ умер в Мадриде 17 октября 1955 г. Альбер

Ортега: «обстоятельства» и поколения 361

Камю назвал Ортегу «самым великим европейским писателем после Ницше». *«Восстание масс»* Р. Треве назвал «предостерегающим голосом». Реформа философии, актуальность которой хорошо понимал Ортега, указывала, что «разум может быть услышан, но не там, где ему назначили быть интеллектуалы-лицемеры».

2. ИНДИВИД И ЕГО «ОБСТОЯТЕЛЬСТВА»

«Я есть я и мои обстоятельства» — такова концепция человека, к которой Ортега приходит в *«Размышлениях о "Дон Кихоте"».* «Все вещи и существа вселенной формируют наше окружение»: место, время, общество, куда нас забросила судьба. Эта физическая и социальная реальность становится вечным источником забот и проблем. Пытаясь разрешить проблемы, человек вынужденно конструирует свою экзистенцию, реализуя тем самым проект, который он выбрал. Человек борется с трудностями, изобретая идеи, инструменты, роли, стили жизни. Отталкиваясь от обстоятельств, человек изобретает человека и открывает мир культуры и истории.

Все это было бы невозможно без фантазии — того, что делает человека проектирующим существом, меняющим себя и среду. Эти проекты разрабатываются во внутреннем мире с учетом ситуации. Следовательно, фантазия — основа индивидуальной свободы, она вносит момент нестабильности и неопределенности. Жить — значит «упражняться в свободе», решая, чем же мы хотим быть в этом мире. Смысл жизни состоит в принятии каждым собственных неустранимых обстоятельств. «Человек есть существо, обреченное перевести необходимость в свободу».

3. ПОКОЛЕНИЯ КУМУЛЯТИВНЫЕ, ПОЛЕМИЧЕСКИЕ И РЕШИТЕЛЬНЫЕ

Свободу человек реализует не в пустоте: свои решения он принимает в рамках институтов, стабильных ролей и ожиданий, признанных иерархий. Все это выбрано людьми прошлого и предложено настоящему. Судьба человека — это его действие. Действия, движимые верой и идеями, преобразуют физическую и социальную реальность. Однако человеку не дано завладеть счастьем. Человек — существо историческое, его природа — это его

362 Вклад Испании в философию XIX века

история, т. е. то, что порождено действием, — свободный проект и самоконституирование.

Действуют всегда только индивиды, но индивид — составная часть определенного поколения. Конечно, поколение воплощается в людях, разделяющих один и тот же горизонт, пространство, время и проблемы. Есть кумулятивные (накопительные, неноваторские поколения). Есть поколения полемические, противоположные первым. Социальные изменения, подчеркивает Ортега, не происходят мгновенно, разрыв с прошлым часто не настолько реален, насколько кажется. Действительно революционны поколения «решительные», ибо несут новую конфигурацию коллективных феноменов.

В любом поколении выбирает меньшинство — люди, наделенные фантазией и мужеством. Они ведут пассивное большинство (миметические массы). Очевидно движение истории. Однако оно не вписывается в детерминистские схемы, наподобие тех, какие мы находим у Конта, Гегеля и Маркса. Ход истории понятен, если иметь в виду поступки творческих личностей, которые, понимая нужды масс, меняют идеи и привычки.

4. КОГДА ИДЕИ СТАНОВЯТСЯ «ВЕРОВАНИЯМИ»

Человек больше, чем мышление, поскольку он еще и страсть, страх, тревога, желание. Когда Гёте говорил, что «вначале было действие», то это была малообдуманная фраза. Действие невозможно, если ему не предшествует проект, набросок действия. Человека нет без идей, они необходимы для решения проблем, непрерывно возникающих сомнений. Человек обязан понимать, что происходит вокруг, он не может жить вслепую. Если философия может предложить анализ этических положений, ценностей и идеалов, при помощи которых люди ориентируются в жизни, понимая ее смысл, то наука, со своей стороны, должна стать действенным инструментом информирования человека о состоянии среды, в которой он живет.

Ортега различает верования и идеи-изобретения. «В идеях-изобретениях заключены наиболее строгие научные истины, можно сказать, мы создаем их, утверждаем, обсуждаем — это наши творения». «Верования», напротив, — базовые, полученные в наследство от прошлого идеи, «молчаливое наследие». «Не мы располагаем идеями, идеи — мы сами», содержание жизни, нашего мира и нашего бытия.

Ортега: «верования» 363

Кто-то из нас, будучи дома, решил выйти на волю: двинулся по направлению к двери, повернул ключ, открыл дверь, спустился по лестнице. Все это — осознанные действия. Но важно то, что сам акт решения наступил раньше мысли о нем. Речь идет о вере в то, что за порогом наверняка есть куда-то ведущая и зовущая нас дорога. Когда мы шагаем по улице, еще раз поясняет свою мысль Ортега, мы автоматически огибаем здания и делаем это не потому, что наш ум постоянно дает команды: «Стены непроницаемы, обойди». Каждый момент жизни предполагает множество подобных автоматизмов, в основе которых лежат верования.

Мы помещаем реальность внутрь схем, образованных верованиями. Для нас сегодня Земля есть то, что о ней говорит астрономия. Для грека V в. до н. э. Земля была матерью Деметрой. Земля-планета и Мать-Земля сконструированы верованиями наших предков с целью «найти успокоение, не быть задушенными бесконечным страхом». Наше окружение — верования и проблемы — результат традиции, наследственный капитал. «Сознавать себя наследником — значит иметь историческое сознание».

5. ПРИРОДА И РАЗВИТИЕ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Верования лишены абсолютно надежного характера. Эти «консолидированные мысли» бессознательно управляют нами. Иногда пропасть сомнений открывается в них. Мы чувствуем, как земля уходит из-под ног, когда начинается борьба между непримиримыми верованиями. Пошатнувшаяся и ослабевшая вера заставляет человека хвататься за спасательный круг интеллекта, изобретать новые идеи. Научные идеи в этом смысле суть удавшиеся фантазии. «Треугольник и Гамлет имеют одну и ту же родословную. Они — дети безумной семьи», т. е. фантазии. Судьба человека — быть рассказчиком. Изобретая гипотезы и теории, он проверяет их, отбрасывая ошибочные, не замечая, что именно ошибки — настоящее сокровище. Все, чего человек достиг, он достиг силой ошибок, ибо проверены миллионы ложных, никуда не ведущих путей, откуда он, жалкий и безумный, должен вернуться назад.

По крайней мере, теперь точно известно, что все те мировые проблемы, которые человек напридумал, не есть реальность. Накопленный опыт ошибок сузил область поиска выхода. «Важно не забывать ошибки — в этом история».

364 Вклад Испании в философию XIX века

Идеи нуждаются в критике, как легкие в кислороде. Самая сильная критика предполагает факты. Факты науки не есть голые и жесткие факты, ибо они теоретически обработаны. «Реальность не дана, в ней нет ничего подаренного. Это конструкция, сделанная человеком из подручного материала». Высшая истина — очевидность, но ценность очевидности, в свою очередь, — это уже теория, интеллектуальная комбинация. «Человек науки, — писал Ортега в работе *"Вокруг Галилея", —* обязан непрерывно сомневаться в собственных истинах». Истины ценны только в той мере, в какой у них есть сопротивляемость скепсису. Непрерывный конфликт с сомнением и есть проверка. Эпистемологию Ортеги нельзя путать с прагматической эпистемологией. Истина безотносительна и не зависит от субъективных условий, уверен он. «Не может быть истины для одного и истины для другого».

6. «ЧЕЛОВЕК-МАССА»

Роль, которую сыграл *«Общественный договор»* Руссо для XVIII века, а *«Капитал»* Маркса для века XIX, аналогична роли книги *«Восстание масс»* для XX века. Диагноз, поставленный Ортегой западной цивилизации перед Второй мировой войной, не был оптимистичным. Цивилизация больна, и болезнь называется «человек-масса». Количественный рост населения и рост уровня жизни на основе достижений техники и индустрии оказал разрушительное влияние на главную ценность западной цивилизации — индивидуальное начало. «То, что обогащало мир и людей, богатство, питавшее главным образом это чудное растение — человечество», стало исчезать. Цивилизация противопоставляла индивидуальное коллективному как более высокую ценность, ее питала вера в то, что «каждое человеческое существо должно быть свободным, чтобы исполнить свое личное, не сводимое к судьбе, назначение».

Вместо него в лоне цивилизации выросло существо, основное свойство которого не просто стандартизация, а инертность физической массы. Человек-масса не вписан в какой-то определенный социальный класс, это идеальный тип, способ бытия, распространенный сегодня во всех классах. Он не желает отдавать отчета в том, что культурные институты, в которых он живет, требуют его поддержки, следовательно, он безответствен. Как специалист он прячется от общих проблем, решительно отвергает обсуждения, не

Ортега: «человек-масса» 365

считается с объективными нормами и стремится к собственным интересам.

Человек-масса — новый варвар, которого не устраивает считать только себя вульгарным. Он претендует возвести вульгарность в статус права, а право — в статус пошлости. Вот чудовищная новость нашего времени: «Право не иметь разума — разум без ума». Новость становится явью, если осознать факт, что всю свою жизнь человек-масса передоверил государственной власти. Фашизм и большевизм — этапы становления человека-массы, лишенного какой бы то ни было культуры. Отказавшись от традиции свободы, в социальной жизни утвердился стиль систематической агрессии, идолопоклонства и государственного тоталитаризма. Выход из положения Ортега видит в создании антинационалистического союза — Соединенных Штатов Европы, цель которого — отстоять принципы свободы, личной ответственности и социальной справедливости перед угрозой тотального лицемерия, удушья бюрократизации и государственного интервентизма.

366
пустая
367

ЧАСТЬ 10. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ, ГЕРМЕНЕВТИКА

Науке нечего сказать об убожестве нашей жизни. Наука изначально исключает самые жгучие проблемы человека, который чувствует себя оставленным на произвол судьбы.
Эдмунд Гуссерль

Узнать, как из глубины мрака сверкнет бытие.
Карл Ясперс

Свобода состоит в выборе собственного бытия. И этот выбор — абсурд.
Жан-Поль Сартр

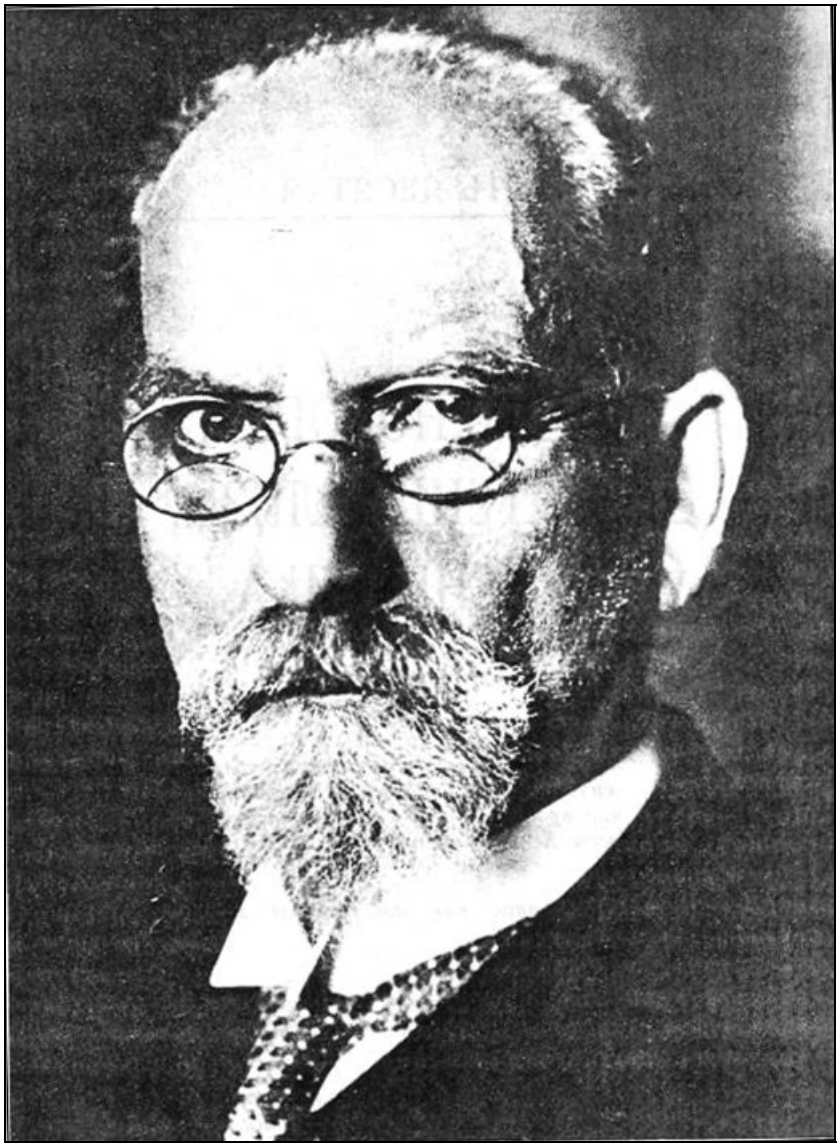
Мир является нам то как строительная площадка, то как спящий невольник.
Габриэль Марсель

Кто хочет понять текст, должен быть готов и к тому, чтобы раствориться в нем.
Ганс Георг Гадамер

Sensus non est inferendus sed efferendus. (*Смысл не извлекается, а привносится.*)
Эмилио Бетти

368

Эдмунд Гуссерль (1859—1938)



369

Глава 20. Эдмунд Гуссерль и феноменологическое движение

1. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ

Феноменология как философское направление связано с именем Эдмунда Гуссерля (1859—1938). Почти религиозную веру позитивистов в науку в последние десятилетия прошлого столетия критиковали Маркс, Ницше, Фрейд. Определенные моменты неокантианства, историцизма и философии жизни мы находим и в феноменологии. Критика позитивизма и недоверие к идеалистическому априоризму выразились в тяготении к конкретному. Максимум внимания к «непосредственным данным», на которых лишь потом можно строить теории, — в этом чувствуется влияние Уильяма Джемса и Анри Бергсона, что и было передано феноменологией экзистенциализму Хайдеггера, Сартра и Мерло-Понти.

«Выражение *"феноменология"* означает прежде всего, — писал Хайдеггер в сочинении *"Бытие и время", —* концепцию метода... Его можно сформулировать так: назад к вещам! И это в противовес подвешенным в воздухе конструкциям и случайным находкам, поверхностно поставленным проблемам, передаваемым из поколения в поколение как истинные проблемы».

Следовательно, девиз *феноменологии —* обращение к самим вещам, очищенным от словесных нагромождений. Чтобы создать философию реальности, необходимо оттолкнуться от «неопровержимых данных»: в фундамент философского здания могут быть положены только «стабильные очевидности». «Без очевидности нет науки», — скажет Гуссерль в *«Логических исследованиях».* Границы аподиктической очевидности заданы границами нашего знания, поэтому следует искать нечто настолько самоудостоверяющее, что нельзя отрицать. Эта феноменологическая интенция должна была быть реализована через описание «феноменов», которые предстают сознанию после осуществления «эпохе», т. е. после заключения в скобки наших философских воззрений и

убеждений, связанных с

370 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

нашей естественной установкой, которая навязывает нам веру в существование мира вещей. Необходимо «воздерживаться от суждений» («epoche'» — греческий термин, близкий по смыслу понятию «adoxia» Пиррона, — то, что не требует суждения), пока не будут найдены последние аподиктические и неопровержимые «данные». Эти данные феноменологи находят в сознании: существование сознания непосредственно очевидно.

Теперь возникает вопрос: как вещи и факты являются нашему сознанию? Они являются типичными модусами, и эти модусы суть эйдетические сущности. Феноменология — наука о сущностях, а не о фактах. Феноменолога не интересует та или иная моральная норма, его интересует, почему она — норма. Изучить обряды и гимны той или иной религии, несомненно, важно, но еще важнее понять, что такое религиозность вообще, что делает разные обряды и несхожие песнопения религиозными. Феноменологический анализ вникает в состояния стыда, святости, любви, справедливости, угрызений совести, но всегда с точки зрения сущности. Суть же открывается исследователю тогда, когда он наблюдает свой объект незаинтересованно, когда он бежит от предубеждений, банальностей и самолюбования, когда умеет видеть и интуитивно улавливать универсальное, благодаря которому факт таков, каков он есть. Мы отличаем текст магический от научного, но каким образом они отличимы, если нет сущностного различия, что такое магия и что такое наука?

Теперь если мы согласимся, что феноменология — наука, основанная на анализе и описании сущностей, то поймем, в чем ее отличие от психологического и позитивистского анализа. В отличие от психолога, феноменолог интересуется не частными фактами, а универсальными сущностями. В феноменологии есть две ветви: идеалистическая и реалистическая. Первая представлена Гуссерлем, ибо, вернувшись к вещам, он в конце пути нашел единственную реальность — сознание. Трансцендентальное сознание конституирует смыслы вещей, поступков, институтов. Реалистическая феноменология, представленная Шелером, ориентирована на объективность иерархично упорядоченных вещей, предпосланных как свет глазу, звук уху и эмоциональной интуиции. Трудно отрицать, что феноменология оказала заметное влияние на развитие психологии, антропологии, психиатрии и гуманитарное знание в целом.

Предшественниками Гуссерля в исследовании интенциональности сознания были Бернард Больцано и Франц Брентано. Больцано (1781—1848), математик и философ, католический священник и профессор философии религии Пражского университета, автор двух таких работ, как *«Наукоучение»* (1837) и *«Парадоксы бесконечного»* (1851). Первая стала заметным явлением в математике, вторая — в философии. Он полагал, что есть утверждения-в-себе и истины-в-

Феноменология: Больцано и Брентано 371

себе, их чисто логический смысл не зависит от того, помыслены, выражены они или нет. Например, принцип непротиворечия остается в силе независимо от формы выражения. Утверждения-в-себе могут вытекать одно из другого, противоречить друг другу, ибо они составляют часть единого логико-объективного мира и не зависят от субъективных условий познания. Неокантианцы, антипсихологисты и эмпирики считали, что следует отличать проблемы факта, относящиеся к истокам познания, от проблем ценности и правомерности познания. Критику психологизма Гуссерль воспринял у Фреге и Больцано.

Брентано (1838—1917) сначала был служителем церкви, лишь позже стал профессором Венского университета. Он довольно долго жил во Флоренции, а умер в Цюрихе. Его перу принадлежат сочинения: *«Психология Аристотеля»* (1867), *«Психология с эмпирической точки зрения»* (1874), *«Креационизм Аристотеля»* (1882), *«Аристотель и его видение мира»* (1911), *«Аристотелевская теория Происхождения человеческого духа»* (1911). Именно в последней Брентано исследует интенциональный характер сознания. В схоластике понятие «intentio» указывало на нечто «отличное от себя». Интенциональность, по Брентано, есть то, что позволяет типизировать психологические феномены, ибо они всегда относятся к другому. Он делит их на три класса: представление (репртзёнтация как чистое присутствие объекта), суждение (утверждение или отрицание объекта), чувство (любовь или ненависть к объекту). Философ говорит о том, что реальность индивидуальна, но, познавая, мы обобщаем ее. Важно при этом понимать суть совершаемых нами операций. Одним из учеников Брентано был Гуссерль.

2. ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

2.1. Полемика с психологизмом

Гуссерль родился в Моравии в 1859 г. В Берлине он изучал математику, защитив диплом, отправился в Вену слушать лекции Брентано. Уже будучи автором *«Философии арифметики»,* Гуссерль с 1901 г. — профессор Геттингенского университета. Среди его работ широко известны следующие: *«Логические исследования»* (1901), *«Философия как строгая наука»* (1911), *«Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии»* (1913), *«Трансцендентальная логика и формальная логика»* (1929), *«Картезианские размышления»* (1931). В 1954 г. была опубликована рукописная

372 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

работа *«Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»,* написанная за два года до смерти. Около сорока пяти тысяч страниц гуссерлианского архива были спасены бельгийским священником Германном ван Бреда от нацистов.

Вопреки логицистам, Гуссерль полагает правомерной редукцию понятия числа к психологической способности считать, к неопределимым элементарным понятиям, из которых и были абстрагированы понятия логики и математики. Наивной назвал Фреге такую концепцию числа, ибо психология не способна дать ничего другого,

кроме суждений о факте, в то время как математические суждения универсальны и объективны. Число, по Фреге, это класс всех классов, элементы которых находятся во взаимном соответствии.

Возражения Фреге заставили Гуссерля отказаться от психологизма. В *«Пролегоменах к чистой логике»* (1900) он соглашается, что факты сознания принадлежат к темпоральной реальности, но математические истины вневременны. Например, принцип непротиворечия, не будучи индуктивным, есть истина необходимая и всеобщая. Так возникла идея чистой логики.

Существует фактуальные истины и истины необходимые и всеобщие. Последние суть логические истины, являющиеся общими для всех наук. На основе собственных посылок каждая из наук организует свою систему аргументации и доказательств. Аргументация законна, если посылки истинны и дедукция корректна. Корректность дедукции проверяется логическими законами, поэтому «чистая логика — это теория теорий, наука наук». Истинность закона непротиворечия неограниченна, ибо не зависит от чувства очевидности. Аподиктические очевидности не просто логические принципы, ко также базовые законы чистой математики. То, что красное — это цвет, не зависит от данных наблюдений. Конъюнкция и дизъюнкция также несводимы к наблюдению, их неверное употребление ведет непосредственно к нонсенсу (например, в суждении: красное — это шум).

2.2. Эйдетическая интуиция

Всеобщие и необходимые суждения суть условия, делающие возможной теорию. Совсем не таковы утверждения, получаемые индуктивным путем, т. е. из опыта. На этих двух типах суждений основывает Гуссерль различие между интуицией факта и интуицией сущности. О сущностной интуиции он пишет во втором *«Логическом исследовании»* и первой главе *«Идей чистой феноменологии».*

Познание начинается с опыта, существующих вещей или фактов. Факт есть то, что происходит здесь и сейчас, он случаен, т. е. может

быть, а может и не быть. Но когда факт явлен нашему сознанию, вместе с фактом оно улавливает и сущность. В самых разных ситуациях, слушая то кларнет, то виолончель, то скрипку, мы говорим о сущности — о музыке. Индивидуальное приходит в сознание через универсальное: если факт дан здесь и сейчас, то, значит, дана сначала quid факта, т. е. его сущность. Сущности, следовательно, суть типические модусы являемости феноменов. И дело обстоит не так, что мы эмпирически выделяем идею или сущность треугольника путем сравнения разных треугольников. Напротив, этот, тот и другой — треугольники, ибо все они суть частные случаи идеи треугольника. Чтобы сравнивать множество фактов, уже необходимо иметь представление об их сущности, то, благодаря чему они похожи. Это предзнание сущностей и есть эйдетическая интуиция (Wesen, eidos), в отличие от интуиции эмпирической, улавливающей отдельные факты. Конечно, реальны только единичные факты; универсалии как идеальные объекты не реальны в том смысле, в каком реальны отдельные факты. Но лишь универсальные сущности позволяют классифицировать, опознавать и различать единичное.

2.3. Региональные онтологии и формальная онтология

Как наука о сущностях феноменология ставит целью описывать типические модусы, посредством которых феномены являются нашему сознанию. Модальности (благодаря которым этот звук есть звук, а не цвет или шум, к примеру) и есть сущности, относящиеся к фактическим данным. Эйдетическую редукцию, т. е. интуицию сущностей следует понимать как описание феномена, предстающего сознанию, когда мы отвлеклись от его эмпирических аспектов. Сущности инвариантны и постигаются посредством метода эйдетического варьирования. Берется некий пример понятия, характеристики которого выделяются методом вариаций до тех пор, пока мы не приходим к сущностным инвариантным свойствам.

Этот метод был знаком уже Декарту. Вспомним, как он выделял сущность телесного в своих *«Размышлениях».* Возьмем, к примеру, кусочек воска. У него есть определенные запах, цвет, форма и вкус. Стоит нам поднести его к огню, как мы увидим, что свойства изменятся. Единственно, что останется, — это занимаемое восковым кусочком пространство. Отсюда Декарт заключал, что протяженность является сущностью материи.

Не только в чувственно воспринимаемом мире обнаруживаются сущности, они есть и в мире наших влечений, надежд, воспоминаний. Разница между фактом (как данностью) и сущностью (как

естьностью) становится для Гуссерля средством обоснования логики и математики. Математические и логические суждения необходимы и всеобщи, ибо они фиксируют отношения между сущностями. Как таковые они не нуждаются в опытном подтверждении своей ценности. Суждения типа: «Тела падают с одинаковым ускорением» — требуют опытной проверки, соотнесения с фактами. Но утверждение типа: «Сумма внутренних углов Евклидова треугольника равна 180 градусам» — в такой проверке не нуждается.

Еще более важно, по мнению Гуссерля, что сознание в своих связях с идеальными сущностями не может быть узаконено типовыми модусами перцептивных феноменов, его удостоверяет сам факт несовпадения логико-математического и эмпирического. Так, в рамках феноменологии были открыты так называемые «региональные, онтологии». Природа, общество, мораль, религия являются, по Гуссерлю, «регионами», изучению которых должен предшествовать анализ сущностей и модальностей, оформляющих моральные, религиозные и другие феномены. По этому пути пошли и Макс Шелер (феноменология ценностей), и Рудольф Отто (типология религиозного опыта). Региональным онтологиям Гуссерль противопоставил формальную онтологию, которую он отождествил **с** логикой.

2.4. Интенциональность сознания

Фундаментальная характеристика феноменологии, исследующей типические модусы являемости феноменов в сознании, — интенциональность. В самом деле, сознание есть всегда знание о чем-то. Это нечто, о чем я думаю, вспоминаю, мечтаю, ощущаю. Значит, говорит Гуссерль, несовпадение субъекта и объекта дано непосредственным образом. Субъект — я, способный ощущать, вспоминать, судить,' воображать. Объект — манифестации этих актов: образы, мысли, воспоминания, цвета, объемы и т. д. Посему необходимо различать являемость объекта от самого объекта. И если верно, что познанное — это явленное, то также верно, что из видимого живо лишь то, что ясно проявлено. Процесс познания Гуссерль называет «noesis», а то, о чем мы знаем, — «noema». Среди ноэм философ различает факты и сущности.

Сознание, таким образом, интенционально. Психические акты характеризуются привязкой к некоему предмету. Я не вижу, поясняет Гуссерль, ощущения цвета, но вижу окрашенные предметы, слышу пение, не имея ощущения звука. Сказанное не значит, что перед нами концепция реализма. Сознание отсылает к другому, но это не значит, что другой существует помимо меня. Интенциональность сознания оставляет неразрешенным спор между идеализмом и реализмом.

Гуссерль: феноменологическая редукция 375

Для феноменолога важно описать то, что действительно явлено сознанию, и пределы такой явленности. Речь не идет о «кажимости», противопоставленной «вещи в себе»: я не воспринимаю, как музыка мне является, — я слышу музыку. Вывод Гуссерля таков: начало всех начал — интуиция. «Всякая интуиция, изначально конкретизированная, по праву является источником познания. Все, что предлагается нам в интуиции первичным образом (так сказать, во плоти и крови), должно принять таким, как есть, даже если только в границах предлагаемого».

2.5. Epoche, или феноменологическая редукция

С помощью объявленного принципа Гуссерль обосновывает феноменологию как строгую науку. Zu den Sachen selbst («Обратимся к вещам») — такая программа феноменологии ставит целью найти прочную и несомненную опору для нового здания философии. Ее методом призван стать метод epoche (греч.: остановка в суждении).

Хотя термин «эпохе» напоминает сомнение скептиков и картезианцев, все же его следует понимать несколько иначе. Гуссерль призывает не верить слепо всему, о чем говорят философы, представители науки, и даже собственным привычным утверждениям, относящимся к повседневной жизни и «естественной установке».

«Естественная установка» человека соткана из различных убеждений, без которых не обойтись в повседневной жизни; первым из них является убеждение, что нас окружает мир реальных вещей. Все это так, но подобного рода очевидностям не хватает конструктивности, на них не построишь здание философии. Из моего убеждения в существовании мира нельзя вывести ни одного философского положения. Более того, факт существования мира вне сознания, к которому он обращен, — далеко не несомненен. Как человек философ не может не верить в реальность мира и многое другое, без чего практическая жизнь невозможна. Но как философ за точку отсчета он должен взять нечто иное.

Нельзя оттолкнуться ни от идеи реального существования мира, ни от данных естествознания, ибо в последних хотя и используются точные методы, есть множество наивных заимствований из сферы обыденного опыта и здравого смысла, не выдерживающих проверки epoche. Проблема не в существовании мира, поясняет ситуацию итальянский феноменолог Энцо Пачи, проблема в смысле и назначении мира для меня, а затем его осмыслении для других.

Так что же может устоять под прессом epoche? Единственное, чего нельзя взять в скобки, убежден Гуссерль, — это сознание, субъективность. Cogito и cogitata — феноменологический остаток, очевидность которых абсолютна. Сознание — не просто реальность

376 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

наиболее очевидная, но и реальность абсолютная, основание всякой реальности. Мир, подчеркивает философ, «конституирован» сознанием. Открытым все же остается вопрос: если сознание придает осмысленность миру, то искомый смысл оно творит или раскрывает как данный?

Гуссерль, похоже, колебался между двумя этими решениями на разных этапах своего жизненного пути. Как трансцендентальное «я» в качестве феноменологического остатка можно примерить с монадическим и сингулярным характером «я» (ведь картезианское cogito — лишь кромка того мира, который подлежит проверке на epoche). «Это "я", которое осуществляет epoche, это "я", которое вопрошает мир как феномен, тот мир, что значим для меня так же, как и для других, кто принимает его во всей определенности. Следовательно, я возвышаюсь над всяким природным существом, раскрывающимся для меня. Я — субъективный полюс трансцендентальной жизни... И я в полноте своей конкретности впитываю в себя все это».

2.6. Кризис европейских наук и «жизненный мир»

Последним сочинением Гуссерля стала работа *«Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»* (опубликована посмертно в 1954 г.). Кризис заключался, разумеется, не в научности как таковой, а в значении, которые имели науки для человеческого существования. Исключительность, писал Гуссерль, которая была придана во второй половине XIX века позитивным наукам, и ослепленность мнимым «процветанием», из них якобы проистекавшим, означали вместе удаление от проблем, решительно важных для подлинной человечности. Чисто фактологические науки создавали посредственного человека-факт.

Натурализм и объективизм становятся объектом критики Гуссерля. Где и когда доказано, что иной истины, кроме научной, нет и не может быть? На чем основана уверенность, что научно описанный мир реален? Наука картезианского типа исключила в принципе проблемы, наиболее сложные и неотвратимые в контексте человеческого существования, отдав их на произвол судьбы. Что может сказать наука по поводу разумности и неразумности поведения человека и мира, его окружающего? По поводу нас как субъектов свободного выбора? Ясно, считает Гуссерль, науке чистых фактов, абстрагируясь от какого бы то ни было субъекта, нечего сказать об этом.

Упразднение философской интенциональности означало редукцию рациональности к научной ее форме. Научно-категориальное вытесняет докатегориальное, то, что Гуссерль называет «жизненным

миром» (Lebenswelt). Это область исконно человеческих «смысловых формаций», предшествующих рождению науки и не исчезающих с ее развитием. Ученые не могут не считаться с их присутствием. Мир перцепций остается на плечах геометрии. Историк, анализирующий документ, не может абстрагироваться от коммуникативной и смысловой интенциональности (как юридический кодекс подразумевает комплекс природных потребностей, настроений, целей и т. п.).

Таким образом, драма современной эпохи началась с Галилея. Галилей выделил из жизненного мира физико-математическое измерение, и это измерение стали считать конкретной жизнью. Признавая значение науки и техники, философия должна сохранить за собой историческую традицию, не допускать технической фетишизации истории и науки. Феноменология есть первая философия, оставляющая человеку свободу выхода к новым горизонтам. Феноменологическая редукция не может быть завершена: ее смысл — в неостановимом возобновлении.

Для философии важен тот факт, что любая объективность неабсолютна: в ее пересмотре — смысл жизни. Склеротическим претензиям на абсолютность она противопоставляет субъективность с ее интенциональной созидательной активностью. Единственно реальный исторический субъект — само человечество со всеми его небезгрешными проектами. Философы могут стать его служителями и даже спасателями в «скептическом наводнении». Для этого достаточно открыть сознанию его автономию и свободу взамен пассивной слепоты органического роста.

3. МАКС ШЕЛЕР

3.1. Против кантианского формализма

Немногие знают, что Макс Шелер (1875—1928) был не просто гением, а гением-«вулканом». С феноменологией его связывают недоверие к абстрактным конструкциям и интуитивный дар постигать сущность. Свои идеи Шелер сформулировал в работах *«Кризис ценностей»* (1919), *«О вечном в человеке»* (1921), *«Положение человека в космосе»* (1928), *«Формы знания и общество»* (1926), *«Сущность и формы симпатии»* (1923). В сочинении *«Формализм в этике и неформальная этика ценностей»* (1916) феноменологический метод был применен в сфере морали.

Шелер был решительным противником кантианской этики. Известно, что в основе кантианской этики лежит альтернатива долга и

удовольствия. Мы делаем нечто либо потому, что этого требует моральный закон, либо потому, что нам это нравится. Но такая постановка вопроса означает отсутствие объективной оценки. Для оправдания моральной оценки мы должны соотнести ее с моральным законом путем обобщения.

Такая императивная этика Шелеру представляется произвольной. Она повелевает: «Ты должен потому, что должен», — но императив не обоснован. Это этика досады : недовольство рождается из напряжения между желанием и невозможностью его удовлетворить. Так, во имя долга мы лишаем себя радости жизни и полноты бытия.

Шелер находит иное основание этики: не долг, а ценность. Кант не отделял блага от ценностей. Благо — нечто наделенное ценностью. Хорош, например, автомобиль, ибо удобен и полезен. Прекрасны картина, благородный жест, справедливый закон. Блага, таким образом, суть факты, а ценности — сущности. Шелер согласен, что моральный закон нельзя выводить эмпирически индуктивно, что его универсально-априорный характер отвергает этику успеха, взывая к внутренним помыслам.

Но априорное не значит формальное — в этом видит Шелер ошибку Канта. Моральные нормы априорны (а значит, необходимы и всеобщи), но вместе с тем и материальны, хотя материи, на которые эти нормы опираются, вовсе не факты, а сущности, т. е. ценности. Так Шелер приходит к обоснованию априорной этики неформального свойства, материальной этике ценностей.

3.2. Иерархия материальных ценностей

Шелер исходит из примата ценностей над долженствованием. Человека обступают со всех сторон ценности, их не надо изобретать, но обнаружить и признать необходимо. Для этого нужна активность не теоретическая, а эмоционально-интуитивная. Пытаться распознать ценности при помощи интеллекта равносильно желанию увидеть звук. Непризнание интенциональности чувства проистекает из предубеждения, что любая духовная активность берет начало в интеллекте.

Для Шелера мир чувств обладает абсолютной легитимностью, подобно чистой логике, и к интеллектуальной активности несводим. Сущности как ценности открыты чувству. Есть род опыта, говорит Шелер, предметы которого недосягаемы для интеллекта. Только в рамках такого опыта предметы обретают свой подлинный порядок и иерархию. Врожденная чувственная интуиция расставляет объективные ценности примерно в таком порядке:

Иерархия этих ценностей самоочевидна для чувственно-эмоциональной интуиции, которая, независимо от воли и долга, ставит их в нужном порядке. Неверно, таким образом, утверждение, что все, что нерационально, то чувственно. Существует и вполне реальна духовная активность экстратеоретического плана. Эмоциональная интуиция сродни тому, что Паскаль называл 1'ordre du coeur (порядок сердца).

3.3. Личность

Следующим шагом стал анализ и критика этического субъективизма. Антропологии буржуа, всегда недовольного, недоверчивого, прагматичного и нечувствительного к трагическому, Шелер противопоставляет так называемую персоналистскую антропологию. Человек способен дойти до сути всякой вещи, уловить ее особость безотносительно с собственным витальным интересом. Человек в силах уйти от давления власти, корысти, зоологических импульсов. Как духовное существо, он не просто открыт в мир, но обладает миром. Персональное означает, что человек — центр интенциональных актов. Личность не трансцендентальное Я, а конкретный индивид, органическое единство духовного субъекта, который использует тело для реализации ценностей.

Из такой концепции личности проистекает идея мирской аскезы. Шелер отмежевывается и от гедонизма, и от патологического аскетизма; во избежание солипсизма он помещает человека в триптих: природа — ближний — Бог. Изначально личность дана себе как «я» другого, начиная от базовых социальных отношений, кончая любовными отношениями в кульминации.

Макс Шелер: Личность 379

	Ценности	Тип
1.	Чувственные (радость—наказание, удовольствие—боль)	Весельчак
2.	Гражданские (полезное—вредное)	Техник
3.	Жизненные (благородное—вульгарное)	Герой
4.	Культурные (духовные)	Гений
	а) эстетические (красивое—некрасивое)	Артист
	б) этико-юридические (праведное—неправедное)	Законодатель
	в) спекулятивные (истинное—ложное)	Мудрец
5.	Религиозные (священное—мирское)	Святой

380 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

В работе *«Сущность и формы симпатии»* Шелер рассматривает симпатию как единственно подлинное основание межличностных отношений. Сама возможность общения и понимания, разрушающего иллюзию солипсизма, заложена именно в симпатическом восприятии другого как равного мне.

Впрочем, и симпатия небезгранична. Я более симпатизирую тому, кто одной со мной национальности, родственно или дружески близок и т. п. Только любовь не знает границ, и преодолевает все барьеры. Истинно любящий никогда не рассматривает другого как тождественного себе, умеет представить себя на месте другого во всей его непохожести. Любовь лежит в основании симпатии, она обращена к природе, личности, к Богу.

Первая философская очевидность, пишет Шелер в работе *«О вечном в человеке»,* состоит в том, что есть нечто вместо ничто. Кто хоть раз заглянул в бездну Ничто, не может не проникнуться изумляющей позитивностью бытия. Интуиция говорит и о том, что есть абсолютное существо. На Божественную благодать человек отвечает верой. Человек может познать Бога только будучи в Боге, значит, Бог растворен в самом религиозном акте веры. Бог-Спаситель не что иное, как личность, поэтому негативная теология более глубока, чем катафатическая теология.

3.4. Социология знания

Персоналистская и теистическая онтология Шелера обрела несколько неожиданный поворот в 1923 г. Философ задумал сконструировать «философскую антропологию» в духе эволюционисткого пантеизма. Почему духовные факторы недостаточно эффективны? Задавшись этим вопросом, Шелер переосмысливает закон трех стадий Конта. Он выделяет три формы знания, сосуществующие в каждую из эпох:

1. Религиозное знание, или знание о спасении, определяет отношение личности к Высшему Существу.

2. Метафизическое знание, устанавливающее отношение человека с истиной и миром ценностей, или формирующее знание.

3. Техническое знание, позволяющее человеку использовать природу и господствовать над ней.

Одна форма знания в определенную эпоху может превалировать над другими, но исключить их не может. Интерес представляют межфункциональные отношения между формами знания и социальными структурами. Например, между философским реализмом и феодальным обществом, между номинализмом и кризисом феодализма, триумфом буржуазии и механистическим рационализмом,

Гартман: от неокритицизма к феноменологии 381

капитализмом и позитивизмом и т. п. Но Шелера интересуют и проблемы совместимости научного,

метафизического и теологического знания.

Религии, полагает он, не грозит наука. Одна религия может контрастировать с другой религией либо с метафизикой, но не с наукой. Окружающий мир должен утратить свой сакральный характер, чтобы его можно было изучить научно. Пока природа была наполнена Божественными и демоническими силами, ни о какой научной астрономии не могло быть речи.

Первая возможность систематически исследовать природу появилась с победой иудео-христианского креационистского монотеизма над античной метафизикой и религией. Бог волевой и создающий, Творец, не знакомый ни Платону, ни Аристотелю, стал сакральным символом идеи труда и господства над всем, что ниже человека. Это не могло не привести к конфликту человека с рационализированной природой, чего не знала, например, восточная культура.

4. НИКОЛАЙ ГАРТМАН

4.1. От неокритицизма к феноменологии

Николая Гартмана (1882—1950) вряд ли можно вписать в жесткие рамки феноменологии, хотя его путь в онтологию начался с размышлений по поводу работ Гуссерля. Не интенциональные отношения, а бытие как таковое — вот начальный пункт гартмановской мысли. Апоретическому моменту (где вскрываются феноменальные противоречия) соответствует момент индивидуации проблем, а собственно теоретическому — гипотетические, но не дефинитивные решения проблем.

В работе *«Основные черты метафизики познания»* Гартман атакует цитадель кантианского субъективизма — теорию познания. Субъект не продуцирует объект. Феноменология познавательного акта являет, по Гартману, отчетливый реалистский аспект: познать нечто — значит понять его как существующее до любого познания и независимо от любого познания. Концепцию «критического реализма» Гартман углубил и развил в двух томах своей *«Философии немецкого идеализма»* (1923—1929).

В 1926 г. вышла *«Этика»,* где, следуя за Шелером, Гартман критикует этический субъективизм и высказывается в пользу материальной этики ценностей. Ценности объективны: лишь особо

специфические чувства раскрывают человеку их смысл. Кантианский априоризм в понимании природы этических ценностей должен быть скорректирован. Гартман наследует шелеровское разведение понятий «априорное» и «формальное», а также его критику интеллектуализма.

Моральная норма может иметь содержание: иметь «материю» не значит вовсе потерять априорность, ибо иная ценность способна определять волю. Но апостериорной детерминации здесь нет и в помине. Другими словами, субъективность не устанавливает ценности, но у нее есть функция утверждать и проявлять их как обладающих бытием в себе.

Современная жизнь такова, что в чувственной гонке начинает доминировать случившееся последним, пишет Гартман. Мы забываем, что ему предшествовало, не успев ни отличить, ни понять произошедшее. Но начало, реализующее ценности, есть не что иное, как личность (персона). Жизнь духа начинается с моральной реализации (персонального духа), поколения раскрывают реально трансцендентную силу духа, которая консолидируется сменяющимися юридическими, научными институтами, культурой вообще.

В предисловии к книге *«Проблема духовного бытия»* (1933) Гартман сделал признание, что значение гегелевской феноменологии духа он осознавал только по мере того, как освобождался от тяжести гегелевской диалектики и метафизики.

4.2. Обоснование онтологии

Только после внимательного анализа проблем гносеологии, истории и этики Гартман создает тетралогию: *«К основоположениям онтологии»* (1935), *«Возможность и действительность»* (1938), *«Построение реального мира»* (1940), *«Философия природы»* (1950). В книге *«К основоположениям онтологии»* мы находим аристотелевскую метафизику, понимаемую исключительно как онтологию, соединенную с вольфианской, правда, их он трансформирует радикальным образом. Онтология как «первая философия» остается фундаментом знания. Имея своим предметом сущее, поскольку оно сущее, онтология предваряет не только любую частную науку, но и фундаментальное отличие идеализма от реализма.

Метафизика, напротив, представляет, по мнению Гартмана, сферу непознаваемого, иррационального, куда вытесняются проблемы, изгнанные из онтологии. В зону феноменологически обоснованной онтологии входят: 1) бытие реальное; 2) бытие идеальное. Четыре типа сущего входят в идеальное бытие: математические и чистые логические формы, идеальные формы как сущности реальных вещей (в духе Гуссерля) и моральные ценности (понятые в духе

Шелера). О реальном бытии мы узнаем из эмоциональных актов, которые могут быть: а) рецептивными, если дано реальное в сопротивлении субъективному; б) проспективными, предвосхищающими будущее (прогноз, ожидание, надежда, страх); в) спонтанными (воля и желание).

Модальность бытия рассматривается в работе *«Возможность и действительность».* Действительность фундаментальна, ибо в отношении к ней осмысливаются и возможность, и необходимость. Возможность бывает идеальная (логически непротиворечивая) и реальная. Последняя есть набор условий, придающих действительность

сущему. Все, что может быть действительной реальностью, может быть и необходимо. Остается лишь строить предположения, каким образом такой строгий детерминизм можно увязать с этическим принципом свободы. Детерминизм характеризует мир как абсолют случайный и сам по себе иррациональный (метафизический в гартмановском смысле слова).

5. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

5.1. Рудольф Отто и опыт «совершенно иного»

Если Макс Шелер лучше других разработал феноменологию ценностей, то сочинение Рудольфа Отто (1869—1937) *«Святое»* (1917) стала классической работой в области феноменологии религиозного опыта. Книга имеет подзаголовок «Иррациональное в идее божественного и его связь с рациональным». Чтобы говорить о Боге, в христианстве есть немало прозрачно ясных понятий, как, например, всемогущество, целенаправленность, благоволение, дух, разум и т. п. Все они в сумме указуют на превосходство божественного над любой формой и стадией религиозного опыта. Становится очевидным, что рациональные выражения не исчерпывают сущности божественного.

Аспектом, типизирующим религиозный опыт, сферу сакрального, полагает Отто вслед за Шлейермахером, является «чувство зависимости», ощущение себя сотворенным (тварным). Религиозный человек погружается в сознание собственной ничтожности перед лицом Вседержителя. Авраам, обращаясь к Господу, говорит по поводу участи содомитов: «Вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел» (Бытие, 18, 27). Здесь чувство абсолютной зависимости совмещается с тварным чувством недоступности Того, Кто абсолютно вне тебя. Лишь религиозному человеку доступно восприятие святого как mysterium tremendum (ужасающей тайны). Кому не

знакома особо торжественная атмосфера храмов во время богослужений, когда душа постепенно сбрасывает с себя все мирское? Mysterium есть не что иное, как потаенное, необычное и непривычное, оно связано с myrum, изумляющим. Дух трепетного удивления перед тем, что по ту сторону привычного, понятного, погрешимого никогда не покидает верующего.

6. ЭДИТ ШТЕЙН: ЭМПАТИЯ И МИССИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Эдит Штейн (1891—1942) родилась в еврейской семье. В 1987 г. была названа папой Иоанном Павлом II «слугой Божией». Ее жизненный путь исполнен скорби. Ученица и ассистентка Гуссерля, в 1933 г. она стала монахиней-кармелиткой. Во время молитвы 2 августа 1942 г. ее арестовали гестаповцы, затем последовали кошмары концентрационных лагерей. За несколько дней до смерти в газовой камере она отправила на волю письмо со словами: «К scientia crucis можно приблизиться лишь тогда, когда станет невыносимо под тяжестью креста... Ave crux, spes unica» («Да святится крест, единственная надежда»).

Среди ее работ известны такие: *«Конечное бытие и вечное бытие», «Жизнь святой Терезы Авильской», «Жизнь святой Терезы Маргериты Рэди».*

Феноменологическую теорию эмпатии сама Штейн поясняет таким образом: «Ко мне пришел друг, чтобы сказать, что он потерял брата, и я отдаю себе отчет, как он страдает». Что следует здесь понимать под выражением «я отдаю себе отчет»?

Бледное лицо, сдавленный голос, ватные ноги и многое другое, казатось бы, в состоянии вызвать сочувствие. Но, по мнению Штейн, необходимо нечто большее — эмпатия в чувствование (Einfühlung), раскрывающееся тремя стадиями. Первая — когда чужая жизнь внезапно вырастает предо мной. Вторая — когда я втянут в душевное состояние другого. Третья стадия делает возможными не только соучастие, но и понимающую объективацию переживаний.

В эмпатии, рассматриваемой как познание опыта другого, речь не идет о тождестве субъекта опыта и субъекта эмпатии. Штейн пишет: «В пережитом мной неоригинальном опыте я чувствую себя сопровождаемой опытом другим, изначальным, он не прожит мной,

но взывает во мне. Таким путем, путем эмпатии, мы узнаем некие опытные акты sui generis».

Анализу отношения философского и религиозного опыта посвящен очерк *«Феноменология Гуссерля и философия Фомы Аквинского».* Мы принимаем истины веры даже в отсутствие интеллектуальной очевидности. Возможно, говорит Штейн, поэтому свет веры называют сумеречным светом. Прогресс интеллекта состоит, в частности, в преодолении страха темноты. Бог дает сотворенному духу «блаженное видение» невидимого, когда Творец хочет принять его в Себя. Так Штейн приходит к мистическому опыту с его символами («крест» и «ночь»).

386

Мартин Хайдеггер (1889—1976)



387

Глава 21. Мартин Хайдеггер: от феноменологии к экзистенциализму

1. ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ К ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМУ

Мартин Хайдеггер родился в Месскирхе в 1889 г. Ученик Риккерта, он в 1914 г. защитил докторскую работу *«Учение о суждении в психологизме».* Готовясь к преподаванию в качестве доцента, Хайдеггер написал диссертацию *«Учение Дунса Скота о категориях и значении»* (позже, правда, выяснится, что «Спекулятивная грамматика», о которой писал Хайдеггер, не принадлежит Дунсу Скоту).

Спустя несколько лет Гуссерля пригласили преподавать во Фрейбург, и Хайдеггер последовал за ним в качестве ассистента. В 1929 г. он заменил Гуссерля на кафедре философии Фрейбургского университета. К этому периоду относятся работы *«-Что такое метафизика?», «О сущности основания»* (в сборнике к 70-летию Гуссерля) и *«Кант и проблема метафизики».* Фундаментальная работа *«Бытие и время»* (1927) посвящена Гуссерлю, но хотя им и заявлен феноменологический метод исследования, очевидна существенная разница между двумя философскими позициями.

В 1933 г. Хайдеггер, признавший нацизм, назначен ректором Фрейбургского университета (хотя он и недолго оставался на этом посту). Тогда же написаны им работы *«Гельдерлин и сущность поэзии»* (1937), *«Учение Платона об истине»* (1942), *«Письмо о гуманизме», «Сущность истины»* (1943), *«Неторные тропы»* (1950), *«Введение в метафизику»* (1953), *«Что такое философия?»* (1956), *«Путь к языку»* (1959), *«Ницше»* (1961). Умер Хайдеггер в 1976 г.

Цель, провозглашенная в *«Бытии и времени»,* — «онтология, адекватно определяющая смысл бытия». Но, чтобы достичь цели, необходимо понять, кто вопрошает о смысле бытия. И если в *«Бытии и времени»* дана экзистенциальная аналитика вопрошающего о смысле бытия человека, то начиная с 30-х годов речь идет уже о самораскрытии бытия. Экзистенция становится несущественным определением бытия: история бытия

детерминирует любую человеческую ситуацию.

388 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

2. ЗДЕСЬ-БЫТИЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА

Конкретная разработка проблемы смысла бытия — такова цель сочинения *«Бытие и время».* Но проблема смысла бытия может быть понята только в том случае, если ясно, через какое сущее можно постичь смысл бытия. «Чтобы проблему бытия истолковать со всей возможной прозрачностью, необходимо сначала прояснить способ проникновения в бытие, понимания и концептуального владения его смыслом, а также прояснить возможность определенного сущего в качестве образца и указать подлинный путь доступа к нему». Итак, по Хайдеггеру, постичь проблему бытия означает сделать прозрачным определенное сущее и нас, ищущих смысл бытия. Этому и посвящена экзистенциальная аналитика.

Человек, следовательно, — сущее, вопрошающее о смысле своего бытия. Поэтому корректная постановка проблемы требует предварительного выяснения, каково это вопрошающее сущее. «Это сущее — мы сами, имеющие средь многих иных бытийных возможностей ту, которая понуждает нас искать нечто, обозначаемое как Dasein, здесь-бытие» («наличное бытие»). Человек, взятый с точки зрения способа бытия, всегда находится внутри ситуации, заброшен в нее и активно соотносится с ней. Но Dasein, человек, — не только сущее, вопрошающее о смысле бытия, но также такое сущее, которое не позволяет свести себя к бытию, отождествляемому западной философией с объективностью, т. е., по выражению Хайдегтера, с «просто-присутствием». Все вещи, сколь угодно различные между собой, являются объектами (ob-jecta), предданными мне. В их присутствии традиция привычно видела знак бытия. Человек не может быть только объектом, простым и чистым, вещью среди вещей. Человек как Dasein есть сущее, для которого вещи выступают как присутствующие.

Способ Dasein — экзистенция, в ней и природа, и сущность человека. Ее характер не имеет ничего общего с простым присутствием, главное свойство Dasein — бытие-в-возможности, то, что может быть. Экзистенциал «возможного бытия» включает в себя модальность, которую можно охарактеризовать как «озабоченность миром», тревогу о ближних. Сущность бытия — не пустая логическая возможность и не эмпирическая случайность.

Для человека бытийно важна возможность актуализации, следовательно, выбирать себя, потеряться или найти себя. В этом смысле Dasein — сущее, к которому идут экзистенция в процессе решения «быть или не быть», обрести или пропасть, и выбор, ставящий индивида перед самим собой.

Хайдеггер: бытие-в-мире и бытие-с-другими 389

3. БЫТИЕ-В-МИРЕ И БЫТИЕ-С-ДРУГИМИ

Человек — это сущее, вопрошающее о смысле бытия и к тому же нередуцируемое к чистому объекту. Бытие человека — его экзистенция, бытие, могущее быть. Но «возможное бытие» означает проектирование. Такая экзистенция есть трансценденция, «переход "за"». Трансценденция для Хайдегтера вовсе не одна из многих возможных поведенческих моделей, мы имеем дело с фундаментальной характеристикой. Человек есть проект в том смысле, что все мирское изначальным образом инструментально в функции проекта. Так Хайдеггер приводит нас к пониманию человека как «бытия-в-мире».

Поскольку человек сущностным образом проективен, то мир — это не реальность для созерцания (как думал Гуссерль), а комплекс инструментов для человека. «Бытие-в-мире», стало быть, изначально отсылает к миру как проекту. Трансценденция устанавливает проект, или набросок мира, и это невозможно понять иначе, как акт свободы, более того, по Хайдеггеру, это сама свобода.

С другой стороны, если любой проект укоренен в свободном акте, не менее очевидно и то, что любой проект свидетельствует об ограниченности человека потребностями и инструментальными возможностями. Бытие-в-мире, следовательно, несозерцательно, ибо отсылает к «озабоченности» вещным миром, тем, «что же делать с инструментальной реальностью, опосредующей жизнь и практические действия».

Здесь-бытие по сути проективно, мир же существует как совокупность утилизуемых вещей, и именно как используемый он вызван к бытию. Для вещей «быть» равнозначно «быть используемыми человеком», который вовсе не является зрителем на грандиозном спектакле. Человек, будучи втянут в вещный мир, трансформирует его. А меняя мир, он формует и меняет самого себя.

Созерцательная позиция незаинтересованного наблюдателя событий (на этой традиции западной философии настаивал Гуссерль) представляет собой один аспект более общей системы утилизуемости вещей. Вещь всегда инструмент, если угодно, ее можно рассматривать как средство эстетического наслаждения. Но при желании вещь можно рассмотреть и «объективно», с научной точки зрения, на фоне всеобщего проекта. Человек постигает нечто, когда знает, что с ним следует делать, когда познает себя самого и что с собой можно сделать, чем он может быть.

Так рассуждая, Хайдеггер приходит к необходимости выйти из гносеологического тупика современной философии, помещающей знание внутри познающего, не умеющей выйти из замкнутого пространства ментального театра. Эта привычная установка и связанная

390 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

с ней псевдопроблема ошибочно делают познание внутренним качеством субъекта, основой его изначального отношения к миру.

На деле человек — не монада, и вовсе не на познании зиждется его отношение к миру. Он — просвет, раскрытие мира, поэтому проблема, есть ли мир и как его бытие может быть доказано, в качестве проблемы, поставленной человеком, лишена смысла.

Если «бытие-в-мире» («in der-Welt-sein») — экзистенциал, то в такой же мере экзистенциал и «бытие-с-

другими» («Mit-sein»). Нет субъекта без мира, как нет изолированного Я без других. Гуссерль в *«Картезианских размышлениях»* изложил феноменологию интерсубъективности в тех же терминах, что и Хайдеггер: другие невыводимы, как другие Я (alter ego), напротив, они предпосланы Я в изначальном качестве своей инаковости. Поскольку экзистенция конституирует себя как просвет в бытии, то и другие Я участвуют в мире наподобие моего живого Я.

Псевдопроблемой является не только вопрос существования - внешнего мира, но и проблема солипсизма. Подобно тому как в мире человек раскрывает себя в вещной озабоченности, так в бытии-с-другими базовой структурой отношений становится забота о других. Забота о ближних может реализоваться в двух направлениях: освободить других от их забот либо, напротив, помочь ближнему завоевать свободу и взять ответственность на себя. В первом случае мы имеем простое «совместное бытование», что, по Хайдегтеру, означает неподлинное сосуществование, во втором, тем не менее, забота — модель подлинной экзистенции.

4. БЫТИЕ-К-СМЕРТИ, ЭКЗИСТЕНЦИЯ НЕПОДЛИННАЯ И ЭКЗИСТЕНЦИЯ ПОДЛИННАЯ

Человек неизбежно находит себя внутри ситуации, и своим жизненным проектом противостоит этой ситуации. Но поскольку свою заботу он выражает по необходимости в «онтическом» плане, т. е. в плане сущего и его фактуальности, то ему не выйти за рамки неподлинного существования. Когда человек использует вещи, устанавливает социальные отношения, это само по себе удерживает его на уровне фактов. Процесс утилизации проникает в язык, который вырождается в пустословие анонимной экзистенции с ее аксиомой: «Это так потому, что так говорится». Анонимная экзистенция пытается заполнить образовавшийся вакуум, прибегая ко все новому опыту, — в итоге она тонет в любопытстве. Помимо пустословия и курьезности неподлинную экзистенцию характеризует двусмысленность. Ситуативная индивидуальность, упокоившаяся в

Хайдеггер: бытие-к-смерти 391

праздной болтовне, исчезает в конце концов в тумане недомолвок. Анонимность — «так говорят» или «так делают» — верный признак неподлинной экзистенции.

Экзистенциальный анализ показывает, что анонимное существование является составной частью «способности быть» человека В основе такого варианта «способности быть» лежит «осадочность», т. е. его падение на уровень вещей. Тем слышнее становится голос совести, взывающей к подлинному существованию, онтологическому (не оптическому), экзистенциальному плану, где уместны поиски смысла бытия. Совесть отвлекает нас от самолюбования, призывая вглядеться в тайные закоулки души, в то, что нельзя утаить от себя.

Экзистенция, как мы уже знаем, есть бытие-в-возможности, на чем основано самопроектирование и трансцендирование человека. Однако любой проект затягивает нас в болото мирского и вещного. По сути дела это значит, что проекты и выбор эквивалентны. Я могу посвятить жизнь работе, науке, обогащению, чему угодно другому, но человеком остаюсь, лишь выбирая одну возможность либо другую. По этой причине, не имея возможности избежать выбора, человек на что-то решается и непременно рассеивается в неподлинной экзистенции. И все же среди множества возможностей есть особая, уйти от которой ни одно живое существо не властно. Это смерть.

В самом деле, я могу расходовать собственную жизнь, как мне заблагорассудится: прожить ее с пользой или растратить по пустякам. Могу быть кем угодно, по собственному усмотрению, но не могу не умереть. Смерть, таким образом, становится реальностью, экзистенцией, которой больше нет. Понятно поэтому, что пока существует Я, смерть пребывает в качестве возможности-угрозы сделать все прочие возможности невозможными. Смерть как возможность, заключает Хайдеггер, перекрывает пути самореализации. Со смертью исчезают все возможности строить проекты, выбирать и реализовывать.

Голос сознания, следовательно, озвучивает смысл смерти, обнажающей ничтожность любого проекта. В перспективе смерти все индивидуальные ситуации роднит возможность стать невозможными. Осознание смерти, суетности любого проекта обосновывает историчность экзистенции, неполноту каждого из ее моментов. Подлинная экзистенция, кроме прочего, есть бытие-к-смерти. Только приблизившись к постижению смерти как невозможности существования, пониманию, растворенному в поступках, предвосхищающем решении, человек находит себе подлинное бытие. Стать свободным перед лицом собственной смерти — значит распознать среди суетных такие возможности, которые, будучи правильно выбранными, окажутся недостижимыми для смерти.

392 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

5. МУЖЕСТВО ПЕРЕД ЛИЦОМ СТРАХА

Смерть, полагает Хайдеггер, есть такая возможность бытия, от которой Dasein не может уклониться. Нависшая как угроза возможность не быть проясняет все отношения с другими Dasein. Возможность абсолютно безусловная, смерть во времени становится экстремумом бытия, его чистой невозможностью. Непреодолимость в том, что смерть — последняя возможность экзистенции, аннигилирующая ее. Как безусловная она принадлежит исключительно индивиду. «Никто не может умереть за другого». Здесь-бытие характеризуется способом персонификации смерти. В той мере, в какой смерть есть, она всегда радикальным образом моя смерть.

«Жизнь к смерти» конституирует аутентичный смысл экзистенции, очищенной от быта, фактов и обстоятельств. Предвосхищение смерти (ложным решением которого является самоубийство) придает смысл всему сущему через опытное запределивание на его возможное небытие. Такой опыт вряд ли рефлексивен по природе, скорее, он дает о себе знать специфическим чувством страха. «Бытие-к-смерти» есть страх, он ставит человека лицом к лицу с Ничто (Nichts), бессмысленностью любых проектов, начинаний и самой экзистенции.

Тоска сигнализирует об аффективной ситуации радикально нарастающей угрозы, сдавливающей экзистенцию. Угроза, рождающаяся изнутри изолированного бытия, Dasein, и есть страх.

Ощутить в себе этот страх «бытия-к-смерти», набраться мужества вглядеться в лицо собственного Ничто, моего небытия, — значит ощутить подлинную экзистенцию. Голос совести призывает принять собственную конечность и негативность. Напротив, страх перед смертью, малодушное бегство, отрицание ее реальности свидетельствуют о характере экзистенции, банальной, неподлинной и анонимной, увязшей во мраке безличного «Man». Страх — это сползание в плоскость вещного неподлинного бытия... Боятся всегда чего-то, в то время как страх не касается ничего конкретного, ибо говорит о присутствии Ничто в его уничтожающей потенции. «В тревоге перед лицом смерти Dasein развернуто лицом к самому себе в признании непреодолимости этой последней возможности. Банальная экзистенция ищет уловки, переплавляя страх в боязнь перед неотвратимым событием. Банальная двусмысленность страха выступает как постыдная слабость, которой не должно знать Dasein».

Хайдеггер: время 393

6. ВРЕМЯ

Если экзистенция — это возможность и проектирование, то среди детерминаций времени (прошлое, настоящее и будущее) фундаментально будущее. В проектировании себя вперед, в «видении-себя-самого» на фоне грядущего состоит существенная характеристика экзистенциальности. Тем не менее забота, предвосхищающая возможности, вырастает из прошлого и подразумевает его. Между прошлым и будущим — хлопотная суета, связанная с настоящим. Три временные детерминации имеют значение «быть вне себя»: будущее — это устремление, настоящее — бытие при вещах, прошлое — возвращение к факту и принятие ситуации. Это причина, по которой Хайдеггер называет три момента времени экстатичными (как то, что бытует вне себя). Грядущее, ставшее и настоящее раскрывают темпоральность как чистый «ekstatikon». Темпоральность — изначальная внеположенность в себе и для себя. «Мы называем определенные феномены — грядущее, ставшее и настоящее — экстазисной темпоральностью».

В любом случае, в зависимости от того, идет ли речь о времени аутентичном или неаутентичном, подлинной или неподлинной экзистенции, мы охвачены либо заботой об успехе, либо принимаем смерть как возможность экзистенции. Будущее есть бытие-к-смерти, которое не дает нам погрязнуть в мирском. И если подлинное прошлое отвергает пассивное восприятие традиции, призывая довериться возможностям, предлагаемым живой традицией, то подлинное настоящее есть мгновение, когда человек, постигая неподлинность окружающего, отрицая его, решает наконец свою судьбу.

Из анализа темпоральности следует: 1. Черты времени, предлагаемые здравым смыслом и научным понятием соразмерности, Хайдеггер характеризует как черты неподлинного, вещного времени; 2. Подлинная экзистенция (страх) показывает незначительность всех человеческих проектов. Равная их мизерность дает возможность человеку сконцентрироваться на собственном времени, довериться своего рода «amor fati», судьбе. Человек живет, принимая дух своего времени и народа, но все же, будучи в миру, он и вне его, ибо пережил предвосхищающий опыт смерти, раскрывшей Ничто человеческой экзистенции; 3. Историчность Dasein состоит не просто в историзации бытия: историографическое раскрытие показывает укоренность здесь-бытия в истории. История и бытие едины по своей онтологической структуре. Эта связь отсылает к экзистенциальному источнику историографии, историчности бытия.

394 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

7. ЗАПАДНАЯ МЕТАФИЗИКА КАК ЗАБВЕНИЕ БЫТИЯ. ПОЭТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК КАК ЯЗЫК БЫТИЯ

Вопросу о смысле бытия посвящена работа *«Бытие и время»*. Экзистенциальная аналитика показала, что к искомому смыслу бытия нельзя прийти путем вопрошания сущего. Анализ здесь-бытия как привилегированного сущего, ставя вопрос о сути бытия, раскрывает, скорее, Ничто экзистенции. Радикальную критику классической метафизики дает Хайдеггер во *«Введении к метафизике»* (1956).

Классическая метафизика от Аристотеля до Гегеля и Ницше делала то, невозможность чего показал экзистенциальный анализ: она искала смысл бытия, исследуя сущее. Став физикой, метафизика «забыла» о бытии, более того, «забыла» о самом забвении. Платон, по мнению Хайдеггера, ответствен за деградацию метафизики к физике. Философы-досократики (Анаксимандр, Парменид, Гераклит) понимали истину как самораскрытие бытия, что подтверждается этимологически (от греч. Aletheia, где lantano — скрывать, а — отрицание, что вместе означает непотаенность). И все-таки отвергнутое Платоном понятие истины как несокрытости перевернуло все вверх ногами. Бытие он основал на истине так, что мышление, а не бытие стало устанавливать отношения между содержанием и идеями. Таким образом, бытие должно было оконечиться и соотнестись с человеческой мыслительной способностью и языком.

Верно, что мы, говорящие, используем язык, но верно и то, что именно наследие из слов, логических правил, грамматики и синтаксиса полагает непреодолимые границы тому, что мы можем сказать. Однако пользуясь языком, мы говорим о сущем, а не о бытии. Бытие раскрывает себя не через сущее, даже если это привилегированное Dasein, а только по инициативе самого бытия. В этом и состоит знаменитый хайдеггеровский «поворот».

Человеку не дано проникнуть в смысл бытия. Он не хозяин сущего, а скорее пастух бытия. Его достоинство в том, чтобы быть «позванным самим бытием для охраны его истины». А это значит, что философию надобно вызволить из тисков «гуманистической» деформации, дабы вернуть ей «тайну» бытия и первородную способность

к самораскрытию.

Так где же бытие приоткрывает свою тайну? Раскрытие случается в языке, но не в научном, а в поэтическом. «Язык — дом бытия. И в нем обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого обиталища». «Бытие все еще ждет, когда же оно станет делом человеческой мысли. Как бы ни определяли люди сущность живого разума (ratio animalis) — способностью оперировать понятиями или пользоваться категориями, — любое действие разума предполагает, что до всякого

Хайдеггер: поэзия; техника 395

восприятия сущего само бытие уже проявилось и сбылось в своей истине. Ведь и в понятии живого существа уже заложена трактовка жизни, неизбежно опирающаяся на трактовку сущего как жизни — zoe + physis... Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит себе постольку, поскольку слышит требование бытия... благодаря этому у него есть язык как обитель, оберегающая присущую ему экстатичность. Попадание в просвет бытия я называю экзистенцией. Только человеку дан этот род бытия, который не просто возможность разума, в нем суть человеческая хранит источник своего определения».

В языке, читаем мы в эссе *«Гельдерлин и сущность поэзии»* (1937), поэту раскрывается дар бытия, им, поэтом, говорящего. Важно поэтому уметь услышать бытие, отдаться (Gelassenheit) в его власть и стать свободным для восприятия истины. Как свобода, так и истина равным образом — дар бытия, и его инициатива — открыться человеку.

8. ТЕХНИКА И ЗАПАДНЫЙ МИР

Мы говорили о двух хайдеггеровских образах — «хозяин сущего» и «пастух бытия». Среди «экзистенциальных мыслителей» — Анаксимандр, Парменид, Гераклит, Гельдерлин. Однако западный человек, благодаря физике, притязающей быть метафизикой, захотел стать повелителем сущего. Платоновская трактовка истины определила судьбу западной культуры с ее приматом техники. Начиная с Нового времени техника — далеко не нейтральный инструмент в руках человека, использующего ее то во благо, то во зло. В самом деле, техника стала своего рода векселем, предъявленным к оплате Бытием беспамятному человеку, тому, кто дерзнул превратить реальность в чистый объект эксплуатации и господства. Способ поведения властелина, не умеющего остановиться, угрожает основам самой жизни не менее, чем вера в технику и ее безраздельное могущество.

Нельзя не заметить серьезные расхождения в позициях Хайдеггера (последнего этапа творчества) и его учителя Гуссерля. «Гуссерль, — отмечает София Ванни Ровиги, — начал с математики при слабо выраженном интересе к истории. Историческая и литературная культура отличает Хайдеггера, пришедшего из теологии. По Гуссерлю, философия должна была стать строгой наукой. По Хайдеггеру, чувства более открыты бытию, нежели интеллект: поэты удачнее, чем философы, раскрывают бытие».

396 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

Нашлось немало критиков, обвинивших Хайдеггера в произвольности его этимологических аллюзий, нередко запуганных и искусственных. Тем не менее известно свидетельство Ганса Георга Гадамера о колдовских чарах учителя. На лекциях Хайдеггера, писал он, «приходило прозрение, все казалось видимым, физически ощущаемым. Невозможно забыть вихрь бесчисленных вопросов, которыми он засыпал учеников в первые же часы семестра. Запутавшись во втором и третьем раунде этих каверзных вопросов, в последние семестровые часы мы, полуошалевшие, обретали себя в попытке уловить мерцание световых бликов посреди сгустившегося тумана».

Действительно, нельзя пройти мимо такого мыслителя, как Хайдеггер, не отдав себе отчет в том, что интерпретация экзистенции как бытия-в-мире, полемика против психологизма, критика идеалистических абстракций, анонимной экзистенции, вырождающейся в болтовню, любопытство и экивоки, анализ связи историчности и Dasein ощутимо повлияли на современную философскую мысль.

397

Глава 22. Экзистенциализм

1. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ

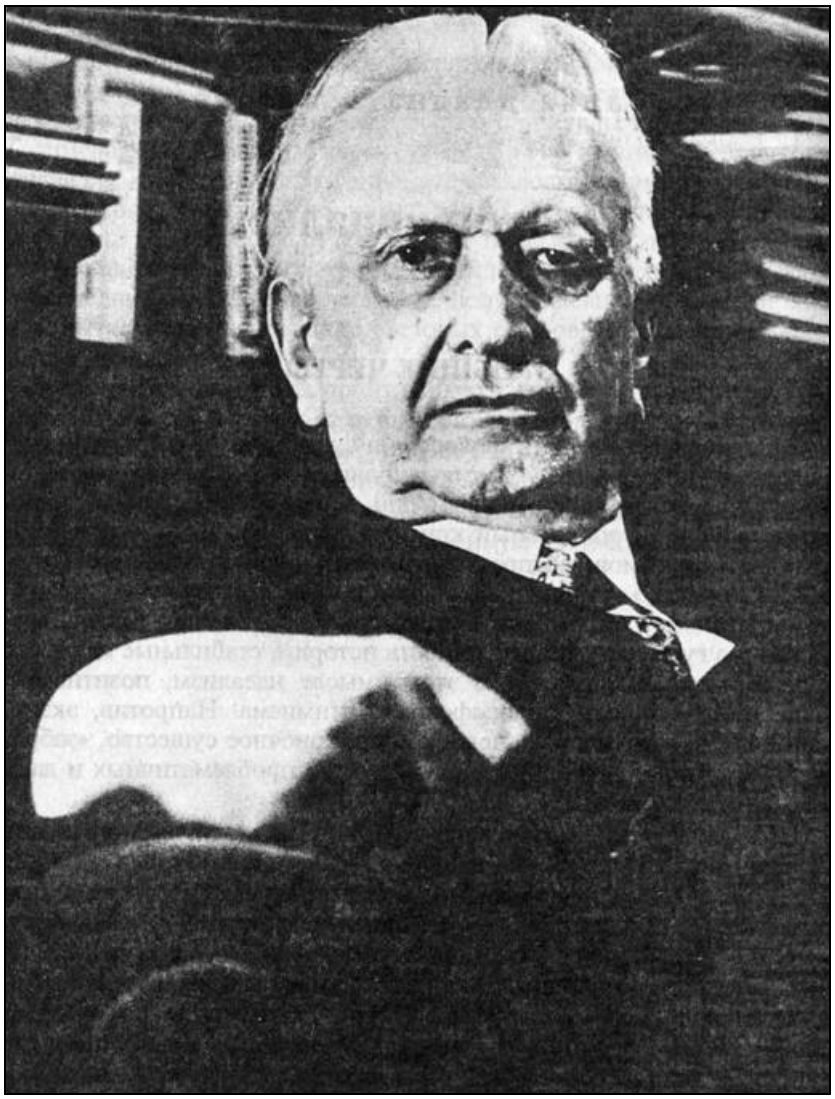
Экзистенциализм, или философия существования, утвердился в Европе в период между двумя мировыми войнами, оставаясь до конца 60-х годов своего рода модой. Потеря европейскими народами свободы и эпохальный кризис проявились в торжестве тоталитарных режимов, распространившихся от Атлантики до Урала, от Сицилии до Балтики. В экзистенциализме отразился кризис романтического оптимизма, гарантировавшего именем Абсолютного Разума гуманизм, осмысленность истории, стабильные ценности и необратимый прогресс. В этом смысле идеализм, позитивизм, марксизм — формы философского оптимизма. Напротив, экзистенциализм рассматривал человека как конечное существо, «заброшенное в мир», постоянно находящееся в проблематичных и даже абсурдных ситуациях.

Человек для экзистенциализма — не объект, иллюстрирующий теорию, не элемент класса наряду с другими элементами того или иного рода, он также не момент всепостигающего Разума, не то, что выводится из Системы. Экзистенция недедуцируема, а реальность нельзя отождествить с рациональностью. Кроме того, можно выделить три другие характеристики реальности, указываемые экзистенциалистами: 1) центральное положение экзистенции как способа бытия такого конечного сущего, как человек; 2) экзистенция соотносится с трансценденцией бытия; 3) возможность как образующий принцип экзистенции.

Как же определяется понятие экзистенции? Экзистенция указывает на конечность существования, она есть

возможность, т. е. «возможность быть». Экзистенция, стало быть, не сущность, не что-то, данное от природы, предопределенное и неизменное. В отличие от растений и животных, человек есть то, чем он решил быть. Его существование в смысле самоконституирования дано как возможность и выхождение за пределы себя (ex-sistere) — неопределенная проблематичность, риск, решимость, бросок вперед. В зависимости от того, куда направлен бросок — к Богу, миру, самому себе,
398

Карл Ясперс (1883-1969)



Ясперс: наука и философия 399

свободе, ничто, — различают концептуальные черты экзистенциализма как течения.

1. В экзистенциализме нетрудно увидеть реакцию на кризис гегельянства, который выражен уже в пессимизме Шопенгауэра, гуманизме Фейербаха, проблематике сочинений Достоевского, Ницше и Кафки.

2. В истоке течение предстает как ренессанс Кьеркегора. *«Комментарии к Посланию к Римлянам»* теолога Карла Барта (1886—1968) способствовали распространению идей Кьеркегора в Германии и с их осмыслением трагичного смысла экзистенции, зла и Ничто. Барт писал, что Кьеркегор указал на бесконечное качественное различие между временем и вечностью: «Бог на небе и ты на земле».

3. Более близкий по времени корень экзистенциализма — феноменология. Отношения человека с миром вещей и социумом должны быть скрупулезно описаны так, как они проявляются в разных сферах опыта, а не дедуцированы априори.

4. Анализ экзистенции был дан не только в философских сочинениях, но и в литературных эссе Сартра, Камю, Симоны де Бовуар, Марселя.

5. Назовем иных представителей экзистенциализма, кроме Хайдеггера: Карл Ясперс, Жан-Поль Сартр, Габриэль Марсель, Морис Мерло-Понти, Альбер Камю и Никола Аббаньяно.

6. Русские экзистенциалисты Лев Шестов (1866—1938) и Николай Бердяев (1874—1948) разрабатывали тематику личности, подлинного христианства, аутентичного социализма и феномена веры.

7. Во Франции состоялся своего рода ренессанс экзистенциального гегельянства с опорой на *«Феноменологию духа»,* представители которого — Жан Валь (*«Несчастье сознания в философии Гегеля»,* 1951), Александр Кожев (*«Введение в Гегеля»,* 1947), Жан Ипполит (*«Логика и экзистенция»,* 1949).

8. Тема абсурдности существования нашла свое яркое выражение в *«Мифе о Сизифе»* Альбера Камю (1943),

наряду с темами человеческого достоинства и метафизического бунта против творения в целом.

2. КАРЛ ЯСПЕРС И КРУШЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИИ 2.1. Наука и философия

Карл Ясперс (1883—1969), медик по образованию, считал Макса Вебера своим учителем. Будучи профессором Гейдельбергского университета, он опубликовал работы *«Всеобщая психопатология»*

(1913) и *«Психология мировоззрений»* (1919). Философ-антинацист был изгнан из университета в 1937 г.

Наиболее значительной работой Ясперса стала трехтомная *«Философия»: «Философская ориентация в мире», «Прояснение экзистенции» и «Метафизика».* Из других сочинений укажем на следующие: *«Разум и экзистенция»* (1935), *«Ницше»* (1936), *«Декарт и философия»* (1937), *«Экзистенциальная философия»* (1938), *«Об истине»* (1947), *«Философская вера»* (1948), *«Смысл и назначение истории»* (1949), *«Введение в философию»* (1950).

Между философией и наукой, полагает Ясперс, нельзя допускать опасного заражения, но и одна без другой они существовать не могут. Наука необходима для философии, ибо показывает ей возможные пути познания, методологически точные и выверенные результаты исследований, без чего философия была бы слепа. С другой стороны, философия присутствует в науках в качестве их внутренне связующего смысла. Философия, пишет Ясперс в *«Экзистенциальной философии»,* обитая внутри науки, разъедает непрерывно прорастающий в ней догматизм, возможно, играя роль сознательного гаранта научного духа, своего рода антисциентистской прививки. Наука не живет без философии, и наоборот (хотя при контакте увеличивается опасность переноса «инфекции»), и не будем забывать, что философская деятельность не тождественна, но и не антиномична научной мысли.

2.2. Ориентация в мире и «объемлющее» (Umfassende)

Что же такое наука или, лучше, научная установка? Она, по Ясперсу, состоит в методологическом прояснении границ науки и ее ценности. Она подразумевает готовность исследователя принять любую критику относительно собственных выводов. Критика никогда не бывает излишней. Даже необоснованная критика действует на истинного ученого продуктивным образом. Избегающий критики, по сути, не желает ничего знать в собственном смысле слова.

С предельной ясностью философ суммирует в трех характеристиках особенности научного знания:

1. Научное знание о вещах не есть познание бытия. Научное познание соотносится с определенными предметами. Но наука не знает, каково само бытие. Совокупность предметных сфер и бытие как таковое — разные вещи.

2. Научное познание не способно направлять жизнь, оно не устанавливает ценности, и в нем нет доказательства необходимости собственного существования (известно, что были и есть культуры «ненаучные»). Будучи объективной (для всех), наука не решает всех проблем, напротив, исключает наиболее важные для человека.

3. Относительно собственного смысла у науки нет даже гипотез.

Существование науки основано на импульсах в принципе недоказуемых.

Научное знание предметов и фактов Ясперс называет «ориента-

цией в мире», бесконечным процессом накопления знания относительно сущего в мире. Сам же мир как тотальность остается по ту сторону науки. Освоенное бытие — это еще не бытие. Наука как ориентация в мире замкнута на предметы, и несмотря на все более широкие обобщения, горизонт удаляется по мере продвижения к нему искателя: наука — бесконечный незавершенный процесс. Бытие как бытие — это скорее пропасть. Оно не есть нечто данное и замкнутое в себе, для него характерно одно: удаляться и отодвигаться от нас. Такое бытие Ясперс называет «объемлющим», которое непрерывно взывает к нам в качестве истока любой вещи.

2.3. Необъективируемость экзистенции

Как бы там ни было, но помимо рассудка (и науки) есть разум. Именно разуму склонен доверять Ясперс «прояснение экзистенции», с которым имеет дело философия. Есть способ мышления, лишенный универсальной значимости, не принуждающий ни к чему, но он открывает то, что составляет опору и норму жизни. Такая мысль, как световой луч, разрезающий тьму, показывает дорогу. Она не дает знания о посторонних вещах, но показывает совершенно отчетливо, что я действительно понимаю, что хочу и во что по-настоящему верю. Такая мысль создает меня и делает прозрачным мое самосознание.

Нельзя не заметить, как Ясперс принимает в свободной интерпретации гегелевское соотношение рассудка и разума. На основе их различия он дистанцируется как от рационалистов, отвергающих во имя науки все прочее (мораль, религию), называя все это произвольной, инстинктивной субъективностью, так и от иррационалистов, превозносящих все то, что презирают рационалисты. Впрочем, рационалистам, возражает философ, никогда не добиться «чистоты и точности», а иррационалисты не выходят из «опьянения витализмом».

Истина — нечто бесконечно большее, чем пресловутая «научная точность». Философия проясняет экзистенцию, приводя сознание к самому себе и к коммуникации с другими экзистенциями. Биология, психология, социология изучают человека как предмет среди предметов, оставляя за скобками экзистенцию. Существование в своей единичности и неповторимости не может быть предметом безличных дискурсов. Экзистенция — всегда моя экзистенция. Кьеркегор и Ницше поместили разум в глубину экзистенции, первый — ради

веры, второй — во имя нового человека. Но оба были согласны, что, лишь поняв себя, можно найти дорогу к

истине, не научной, а экзистенциальной. Стало быть, экзистенция, вопреки гегельянству, в принципе необъективируема. В подлинности ее нельзя отождествить ни с Dasein, ни с чем другим, научно постижимым. Экзистенция как «персональный вопрос» не имеет ничего общего с безличным фактом. «Я существую, поскольку не позволяю себе стать предметом, объектом. Я знаю себя, не задавая вопрос: что я такое? Я существую в реализации своих возможностей». Человек — «бытие в возможности». Сам выбор заключается в признании возможности, которая принимается как единственная. «Мое Я тождественно реальному месту, в котором я нахожусь».

Я тождественно ситуации: я не могу быть чем-то, если уже я не есть что-то, я совпадаю с реальностью и ее миссией. Я принадлежу к какому-то народу, имею этих, а не других родителей, могу любить лишь эту женщину. Могу и предать, но, предавая (присоединяясь к другому народу, любя другую женщину, не признавая родителей), я изменяю не кому-то — себе самому, поскольку я — это моя ситуация, реальность, из которой нельзя выйти. Я могу стать только тем, что есть. Единственный выбор — в осознании и приятии ситуации как моей ситуации. Свобода неальтернативна, скорее она похожа на «amor fati» Ницше.

2.4. Крушение экзистенции и шифры трансценденции

Необъективируемость и историчность экзистенции — плоды прояснения экзистенции, в свете которого ясно, что «экзистенция и разум — не две потенции в борьбе», каждая, благодаря другой, взаимопроникая, дает и ясность, и реальность. Осознанная экзистенция показывает, что все имеет свой конец. Достигнутые цели в изменившихся социальных условиях становятся неприемлемыми. Все мыслимые возможности истощаются. Маяки духовной жизни угасают. Ни один факт не вечен, ни один институт не выдерживает временной коррозии.

В конце концов наступает крушение, гибель не только вещей и институтов, но и творений мысли. И если взглянуть с точки зрения науки, то мир тонет как здесь-бытие по той причине, что он не понят как мир сам по себе и на основе самого себя.

Крушение мира и сущего в нем приводит к очевидности шифров трансценденции. Трансценденция непознаваема, но к ней как к иному отсылает мирское сущее. В этом смысле экзистенция, просветленная Разумом, мир и мирское сущее — язык, в котором зашифрована трансценденция. Трансценденция раскрывается в «пограничных ситуациях», суть которых Ясперс объясняет так: «Экзистенция, немыслимая вне борьбы и страдания, чувство непоправимой

Ясперс: экзистенция, трансценденция, коммуникация 403

вины и смерти-расплаты образуют в сумме то, что я называю пограничной ситуацией».

Это не субстантивные изменения, а феноменальные. Относительно нашего здесь-бытия они весьма определенны по характеру. Границы непрозрачны, как стена, против которой мы негодуем и все же продолжаем терпеть ее. «Проясняя ситуацию, мы видим, что истинное я, то, которое желает быть самим собой, терпит крах, а это значит, что оно готово к чему-то другому, и это другое — Трансценденция». Я уже не Я без Трансценденции, о которой можно лишь смутно догадываться, ибо она недискурсивна. На вопрос, что такое экзистенция, нельзя дать ответ в научных терминах. Непрямой ответ напрашивается сам собой по мере того, как проясняется структура мира, никогда не замкнутого в себе, структура человека, который никогда не реализует себя совершенным образом, когда, наконец, очевидны невозможность полной систематизации и фатальность всеобщего крушения. Чувство разорванности бытия, господство раздора, повсеместность противоречий говорят о том, что уже ничто не может оставаться самим собой. «Последний вопрос, — читаем мы в *"Метафизике", —* в том, чтобы узнать, есть ли свет в обступающем со всех сторон мраке».

2.5. Экзистенция и коммуникация

Трансценденция недоступна научному познанию, но все же пограничные ситуации и экзистенциальное крушение указывают на нее, подобно шифрам. Но если философская истина, в отличие от анонимно-научной, укоренена в глубинах личной экзистенции, то как возможно сообщение и принятие ее другими?

Безусловно, истина связана с единичной экзистенцией, потому она и уникальна: Я — это моя истина. Но если истина и уникальна, то она и множественна, ведь одна экзистенция стоит рядом с другими, каждая из которых имеет свою собственную истину. Через иную вместе с ней каждая экзистенция находит себя. По существу, правда других не столько противоположна моей, сколько она — истина других экзистенций, ищущих Единственную правду, которая выше всех отдельных истин, это горизонт, к которому они двигаются».

Таким образом, Ясперсу удается уйти от догматизма, фанатизма, релятивизма и скептицизма. Не предлагая дефинитивных истин, он предпочитает путь, где нет гарантий, — диалог непохожих экзистенций. Поскольку тотальность мира недостижима ни в познании, ни в действии, то любые попытки установить тоталитаризм в политике основываются на насилии и убийствах. Долг философии, когда появляются все новые формы национал-социализма

404 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

или большевизма, — в сопротивлении циничной пропаганде. Единственный противовес насилию — свобода мысли, дающей разнообразие возможностей бескровного решения жгучих социальных проблем.

3. ХАННА АРЕНДТ: БЕСКОМПРОМИССНАЯ БОРЬБА ЗА ИНДИВИДУАЛЬНУЮ СВОБОДУ

3.1. Жизнь и сочинения

Ханна Аренда родилась в ганноверской еврейской семье 14 октября 1906 г. В университетах Марбурга, Фрейбурга и Гейдельберга ей посчастливилось слушать лекции Рудольфа Бультмана, Эдмунда Гуссерля, Мартина Хайдеггера, Карла Ясперса. В 1928 г. она написала диссертацию об Августине Аврелии.

Вынужденная бежать из нацистской Германии в 1933 г., она приехала в Париж, где познакомилась с А. Койре, Р. Ароном, Ж.-П. Сартром и А. Кожевым. За деятельность по перемещению еврейских детей в Палестину в 1940 г. ее арестовали, но в 1941-м она нашла убежище в Америке. После долгих лет преподавания **в** Принстонском и Колумбийском университетах, а также в университете Беркли, она стала профессором политической философии Нью-Йоркской новой школы, своего рода американского филиала франкфуртской школы. Творчество Ханны Арендт не утратило своей актуальности и после ее смерти (4 декабря 1975 г.).

Среди сочинений Аренда известны следующие: *«Истоки тоталитаризма»* (1951), *«The Human Condition»* (1958), *«Эйхман в Иерусалиме: банальность зла»* (1963), *«Кризис республики»* (1969), сборник очерков *«Ложь в политике», «Гражданское неповиновение», «О насилии», «Мысли о политике и революция».* По поводу американской политики во Вьетнаме она писала: «Дело не только в том, что политика лжи никогда не была эффективной в борьбе с врагом, — она неизбежным образом поедает сама себя, а национальная пропаганда не имеет иной цели, кроме обмана Конгресса». Обличая ложные проявления демократии, она оставалась на страже права человека на свободу, чему и посвящена работа *«Жизнь разума».*

Арендт: антисемитизм, империализм и тоталитаризм 405

3.2. Антисемитизм, империализм и тоталитаризм

В *«Истоках тоталитаризма»* Аренда писала: «Антисемитизм (не просто ненависть к евреям), империализм (не просто завоевание) и тоталитаризм (не просто диктатура) как формы жестокости, одна злобнее другой, продемонстрировали, что человеческое достоинство нуждается в новой гарантии, новом политическом принципе, новом земном законе для всего человечества». Антисемитизм, по ее мнению, стал катализатором нацистского движения, потом мировой войны и фабрик смерти. Цель тоталитарных режимов — завоевать мир, какими бы тяжкими ни были последствия. Они рассматривали любую страну как потенциально свою собственную территорию. Нацисты изгоняли евреев из рейха, делая реальностью легенду о вечных скитальцах, тем самым рождая ненависть к Третьему рейху.

Концентрационные лагеря должны были подтвердить законность претензий нацистов на господство над миром путем унификации индивидов, каждый из которых рассматривался как набор примитивных реакций. Превратить при помощи лагерного террора людей в животных, единственная «свобода» которых — в сохранении вида, поручалось «элите». В аду, выдаваемом пропагандой за рай, «научными» средствами стерилизуется человеческая природа, из которой планомерно тщательно изгоняется все спонтанное, чего, кстати, не лишены даже животные. Гитлер и Сталин хотели создать общество, где наказание не вызывает реакции, эксплуатация исключает вознаграждение. Труд в таком обществе непродуктивен, а бесчувственность тотальна. «Паразитов» (тех, кто не вписался в систему) ждали газовые камеры, дабы они не заразили оставшуюся часть «здоровой популяции». Лагеря, по мнению Арендт, возможно, слишком «правильно» и слишком «эффективно» реализовали доктрину, показав ее самоубийственный смысл. Тем не менее эта идеология и сегодня остается потенциально действующей угрозой, и нам следует быть бдительными.

3.3. Поступок как преимущественно политическая активность

Не принимая ни фатализма, ни детерминизма, Арендт видит в человеке спонтанный источник свободной инициативы и творческой энергии. В сочинении *«The Human Condition»* она говорит о трех видах человеческой активности: трудовой, оперативной и действенной. Трудовая активность отвечает биологическому развитию человеческого тела, гарантирует выживание не только индивида, но и рода в целом. Оперативные способности, выходя за рамки витального круга, создают искусственный мир, обособленный от природной сферы.

406 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

Поступок — интеракция — уже для древних римлян был синонимичен понятию «быть среди людей» («inter hommes esse»), и наоборот, «умереть» означало «потерять связь с людьми, прекратить быть среди людей» («inter homines esse desinere»). Поступок-акция — это рождение (инициация) чего-то нового, поэтому действие — преимущественно политическая активность — символизирует рождение, а не смерть. Если мы хотим отделить политическую сферу от метафизической, то вводим центральную категорию — поступок. Благодаря энергии действия сохраняются политические организмы, благодаря ему же остаются воспоминания, складывающиеся в историю.

Поступки смещают фокус человеческой жизни, придавая ей социальное измерение. Все же есть аспекты жизни, которым противопоказаны сильный свет, публика, сценическая обстановка. Любовь, к примеру, в отличие от дружбы, когда попадает на публику, то, если не умирает, гаснет. Тем не менее, убеждена Арендт, не в таинственных глубинах души живет истина, она — плод не интроспекции, а активных действий. «Наша чувственная система неотделима от реальности, какой она нам является. Публичная доминанта вызывает вещи из

латентного состояния: яркий свет, высвечивая, усиливает то, что мы называем частной жизнью».

В работе *«Жизнь разума»* Арендт, критикуя платоновскую идею, что истина бытия постижима в созерцании за пределом являемости, пишет: «В мире нет ничего, что не обладало бы формой являющегося всем объекта, именно явленность гарантирует собственную реальность». Другое дело, что следует отличать подлинную явленность от фиктивной. «Первая устойчива к критике, подтверждает себя в дискуссии и, приведенная в действие, уточняет саму объективность» (Дж. Ваттимо). Познание, следовательно, конституирует объективность на перекрестке действий и предположений. Объективность, другими словами, дана как интерсубъективность. Именно от согласия людей и групп между собой зависят политические ценности, образующие идеальное измерение взаимопризнания людей, групп и целых эпох.

4. ЖАН-ПОЛЬ САРТР: ОТ АБСОЛЮТНОЙ И БЕСПОЛЕЗНОЙ СВОБОДЫ К СВОБОДЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ

4.1. Писать, чтобы понять себя

Внимательный наблюдатель перипетий нашего столетия, Жан-Поль Сартр родился в Париже в 1905 г. До начала войны он

Сартр: «Тошнота» 407

Преподавал философию в лицеях. Будучи в Берлине (1933—1934), написал эссе *«Трансценденция Ego».* Попав на фронт, он оказался в плену и был депортирован в Германию. Вернувшись во Францию, вместе с Мерло-Понти основал группу Сопротивления «Социализм и свобода». Два послевоенных десятилетия принесли философу мировое признание. Политическую активность (встречи с Фиделем Кастро и Че Геварой на Кубе и Хрущевым в Москве) он умел соединять с написанием романов, очерков, сценариев, театральных пьес. Умер Сартр в 1980 г.

Симона де Бовуар писала о «спокойной и бешеной страсти», с которой Сартр относился к своей писательской судьбе. «Ненавидя рутину, иерархию, карьеру, права и обязанности, не умея подчиняться начальникам, правилам, он никогда не стал бы отцом семейства и мужем... Опыт и желание во всем экспериментировать были поставлены на службу творчеству... Произведение искусства, литературы было для него абсолютной целью, в искусстве он видел резон бытия, творца всего универсума» (Симона де Бовуар, «Сильный возраст»).

«Ни дня без строчки. Вот моя привычка, мое ремесло. Давно я вместо шпаги стал пользоваться ручкой. Теперь я знаю о нашем бессилии. Неважно, пишу и буду писать книги. Кому-нибудь да пригодятся, несмотря ни на что. Культура никого и ничего не спасает, не оправдывает. Но она — продукт человека, в ней он, проектируя, узнает себя; это критическое зеркало, в котором только и можно увидеть собственный образ» (Сартр, *«Слова»*).

Романы *«Тошнота»* (1938), *«Зрелый возраст»* (1945), *«Отсрочка»* (1945), *«Смерть в душе»* (1949), пьесы *«Мухи»* (1943), *«При закрытых дверях»* (1945), *«Грязные руки»* (1945), *«Дьявол и Господь Бог»* (1951), *«Некрасов»* (1956), *«Затворники Альтоны»* (1960), памфлет *«Антисемитизм»* (1946), *«Коммунисты и мир»* (1952) дают в сумме прекрасное обрамление собственно философских работ Сартра. Среди них особенно важны: *«Бытие и ничто»* (1943), *«Воображение»* (1936), *«Эскиз по теории эмоций»* (1939), *«Феноменологическая психология воображения»* (1940), *«Экзистенциализм — это гуманизм»* (1946), *«Критика диалектического разума»* (1960).

4.2. «Тошнота» перед простой данностью

Сартр начал с феноменологического анализа психологии, воображения и эмоциональных состояний, оттолкнувшись от идеи интенциональности сознания Гуссерля. Однако, вопреки Гуссерлю, Сартр полагает, что «Я не обитает в сознании», что оно вне сознания, будучи «Я другого». Гуссерлевское Я несло в себе образы вещей,

408 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

идеальные фантазмы, Сартр же полагает, что «в сознании нет стола, нет даже репрезентации, стол — в пространстве, у окна, например... Мир не есть сознание. Сознание есть открытость миру». Мир не экзистенция, и, когда у человека нет больше целей, мир обессмысливается.

«Бытие может порождать лишь бытие, человек, включенный в процесс порождения, способен выйти за пределы бытия. Коль скоро человек научился вопрошать бытие, обозревая его как совокупность, у него появилась и возможность выступать за пределы бытия, ослабляя его структуру. Не в человеческих силах уничтожить массу бытия, но изменить свое отношение с бытием человек может. Для этого достаточно выключить себя из обращения. Выскальзывая из сущего, отступая в сторону Ничто, он становится недосягаемым для воздействия бытия. Декарт, вслед за стоиками, назвал эту способность самовыделения в Ничто "свободой", но пока это только слово» (*«Бытие и ничто»*).

Герой романа *«Тошнота»,* наблюдая за деревьями в саду, их корнями, оградой, галькой, делает открытие, что «экзистенция не необходимость, существуют только случайные совпадения». Сопряженность людей, обстоятельств не ложная кажимость, смысл всего проступает в абсурдной дарованности: этот сад, этот город, я сам. «Когда наконец вам случится понять это, все внутри переворачивается и плывет... вот что такое тошнота». Потеря смысла вещей и отсутствие указаний, как их использовать, роднят сартровскую «тошноту» с хайдеггеровской «тревогой».

4.3. «В-себе-бытие», «для-себя-бытие» и «ничто»

«Тошнотный» синдром подводит к мысли о неприкаянности человека, погруженного в вещный мир. В работе

«Бытие и ничто» Сартр показывает, что сознание, будучи всегда сознанием чего-то, все дальше от самого себя. У меня есть понимание мирских предметов, но ни один из них, ни все вместе не суть сознание. Сознание есть ничто бытия, его аннулирующая сила.

Мир-в-себе, начиненный самим собой, абсолютно случаен. Пред ним находится как нечто иное сознание-в-себе, не связанное с миром. Сознание (экзистенция, или человек) абсолютно свободно. Непредметность сознания Сартр трактует как чистую возможность, пустотность, незаполненность бытием. Так он приходит к определению: «Сознание — это свобода».

«Свобода не может быть понята и описана как обособленная способность человеческой души. Мы старались определить человека как бытие, благодаря которому появляется Ничто, и это бытие

Сартр: «В-себе-бытие», «для-себя-бытие» и «ничто» 409

явилось нам как свобода... Существование человека относится к его сущности не как существование — к сущности вещного мира. Свобода предшествует сущности человека, свобода — условие, благодаря которому сущность вообще возможна. То, что мы называем свободой, неотчуждаемо от человеческой реальности. Нельзя сказать, что человек сначала есть, а потом он свободен: между человеческим бытием и свободой не может быть разницы» (*«Бытие и ничто»*). Другими словами, мы не свободны перестать быть свободными без того, чтобы не перестать быть людьми.

Человек ответствен за фундаментальный проект своей жизни. Нет никакой возможности ускользнуть от ответственности. Провал, банкротство есть следствие свободно выбранного пути, искать виноватых тщетно. Сартр искусно разоблачает коварные интриги безответственных ловкачей. Если я оказался на войне, эта война — моя, она — то, что я заслужил, ведь иначе я мог избежать участия: самоубийство, дезертирство — не варианты ли неучастия? В пьесе *«Мухи»* философ показывает, как ложно понятая любовь к порядку толкает людей к измене, сея повсюду страх. Орест, герой пьесы, призывает к сопротивлению: «Если в человеческую душу ворвалась свобода, боги уже не имеют больше власти над ней... Юпитер, бог среди богов, царь камней и звезд, повелитель волн и морей, ты не властен над людьми».

Человек, следовательно, выбирает, его свобода безусловна, в любой момент жизненный проект может быть изменен. Тошнота порождает метафизический опыт абсурдности вещей, а страх порождает безусловную свободу и метафизический опыт ничто. Только для человека существуют все ценности: нет разницы между пьягощей-одиночкой и вождем человечества, ибо не цель, а сознание идеальной цели может определить, что, возможно, квиетизм пропойцы предпочтительнее нервного и суетного возбуждения благодетеля человечества.

Вещи лишены смысла и основания, жизнь — абсурдная авантюра, человек тщетно пытается перепрыгнуть через себя самого, стать богом. «Человек есть бесплодная страсть», «Свобода — выбор собственного бытия, и этот выбор абсурден» — таковы выводы Сартра.

4.4. «Бытие-для-других»

Человек не только «бытие-для-себя», но и «бытие-для-других». Другой обнаруживает себя как другой, когда он внедряется в мою субъективность, и меня-субъекта делает объектом своего мира. Другой, таким образом, не тот, что увиден мной, а скорее тот,

410 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

кто смотрит на меня, давая мне понять несомненность его присутствия. Сартр анализирует репрессивный опыт, образующийся под взглядом других, — стыд, смущение, робость. Мой опыт модифицируется, когда в нем появляется другой, я вдруг нахожу себя элементом (не центром) проекта, который уже не принадлежит мне. Чужой взгляд парализует меня, в отсутствии другого я свободен. Появление другого инициирует конфликт, изначальный смысл которого — «бытие-для-другого», с него начинается падение. Один из персонажей пьесы *«При закрытых дверях»* произносит фразу, ставшую афоризмом: «Ад — это другие».

Вот как Сартр анализирует чувство стыда. Стыда нет, когда я один. Появление другого делает меня объектом, «вещью-в-себе». В этом смысле чистый стыд — это не быть тем или иным объектом, а ощущение деградации в предметную плоскость. Это чувство падения, вины, но не по поводу чего-то конкретного, а изначальной вины, падения в вещный мир, откуда нет возврата. Я падаю под взглядом другого — в этом суть конфликта. Люди торопятся подчинить, чтобы не оказаться в подчинении.

То же мы наблюдаем в любви. По сути дела, любящий стремится стать любимым или, если невозможно первое, заставить любить себя (как реванш за то, что его использовали). Так или иначе, но мы пытаемся взнуздать волю другого. Нередко любовь эгоистична, влюбленная ненависть признает свободу другого, но лишь в качестве противной своей собственной, чтобы уничтожить ее. Так в любви один часто становится добычей другого, и торжествует убийственная ненависть. Любовь и ненависть неистребимы, как неустранимо их вечное соперничество. Человек — это страсть, к тому же страсть бесполезная. «И каждый — палач другого».

4.5. Экзистенциализм — это гуманизм

В творчестве позднего Сартра интонации отчаяния смягчаются, пессимизм перемежается мажорными сентенциями. Человек — это его свобода, как демиург он не ограничен. Быть вне детерминизма означает, что сущности предшествует экзистенция. С другой стороны, «если нет Бога, как узаконить наше поведение без ценностей и порядка»? Мы без оправданий одиноки, и человек, получается, обречен на свободу. Обречен, ибо не сам себя сотворил, и тем не менее свободен, ибо, заброшенный однажды в мир, он в ответе за все, что ни делает». Свобода абсолютна, ответственность тотальна. Быть экзистенциалистом — значит видеть назначение человека в изобретении и расшифровке себя самого.

Сартр: критика диалектического разума 411

Кошмары военного времени и трудный опыт Сопротивления не прошли даром. Сартр формулирует определенную социальную мораль. Мы не хотим свободы ради свободы, пишет Сартр. «Желая и стремясь к свободе, мы понимаем, что она зависит от свободы других, что их свобода зависит от нашей. Ясно, свобода как определение человека ни от чего не зависит, но с момента появления какой-то цели я обязан желать свободы других вместе с моей собственной».

4.6. Критика диалектического разума

Моя свобода зависит не только от свободы других, но и от многих ситуаций-проектов. Эту проблему Сартр поднимает в *«Критике диалектического разума»,* а также в очерках, написанных для издаваемого им же журнала «Новые времена». Сказать, что человек есть то, что он есть, значит сказать: человек — то, чем он может быть. Материальные условия очерчивают круг его возможностей, но сфера возможного становится целью, ради которой действующий субъект преступает границы объективно данного, т. е. социально-исторической реальности.

Понятны поэтому симпатии французского философа к историческому материализму и Марксову тезису о том, что «способ производства материальной жизни определяет в общем и целом развитие социальной, политической и интеллектуальной жизни». Впрочем, диалектический материализм он отвергает полностью как «метафизическую иллюзию открыть диалектику природы в претенциозных спекуляциях на выводах физики, химии, биологии и других наук».

Принять три закона диалектики, названные Энгельсом всеобщими законами природы, истории и мышления, означало бы принять блаженный оптимизм гегелевского типа, отводящий человеку роль пассивного винтика в гигантском механизме. По поводу печального факта превращения марксистской диалектики в догму Сартр писал: «Годами марксисты-интеллектуалы, полагая себя состоящими на службе партии, пренебрегали опытом, неудобными фактами, по-мужицки грубо упрощая их, концептуализируя то, что еще предстояло как следует изучить». Став догмой, официозный марксизм, не считаясь уже с новым опытом, умерщвлял живой дух изначальной идеи диалектики. Ее ключевые понятия превращены во всеобъясняющие схемы, «вечное знание», «схоластику всеобщего». Эвристический принцип: «Ищите целое, детализируя части» — выродился в императив террористической практики: «Уничтожить все непохожее».

412 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

Из этих посылок следует, что марксизм, априорно конституирующий себя как абсолютное знание, погрузивший «человеческую реальность в море серной кислоты», должен был уступить место экзистенциализму, вставшему на защиту гуманизма. Протест Кьеркегора против Гегеля получил, таким образом, продолжение.

5. МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ: МЕЖДУ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМОМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЕЙ

5.1. Отношение сознания и тела, человека и мира

Жизнь Мориса Мерло-Понти (1908—1961) началась в Париже, где он, закончив Ecole Normale Superieure, преподавал в лицеях. Участник движения Сопротивления, после войны он профессор философии университетов Лиона, Сорбонны, Французского колледжа. Его сотрудничество с Сартром в «Новых временах» сменилось страстной полемикой. Из сочинений Мерло-Понти назовем некоторые: *«Структура поведения»* (1942), *«Феноменология восприятия»* (1945), очерки *«Гуманизм и террор»* (1947), *«Смысл и бессмыслица»* (1948), *«Приключения диалектики»* (1955), *«Знаки»* (1960).

Интересен феноменологический анализ Мерло-Понти методов и предпосылок психологии и биологии, поведенческой теории и психологии формы. Экзистенция, согласно его позиции, есть «бытие-в- мире», определенный способ восприятия мира. Он первичен по отношению противопоставлению души и тела, психического и физического. Каузальная интерпретация отношений между ними отвергнута, французский философ склонен усматривать диалектическую дуальность поведения в том, что душа и тело как разные поведенческие уровни наделены разными значениями. «Ни психическое относительно витального, ни духовное относительно психического нельзя мыслить как субстанции. Нормальный человек — не телесный носитель определенных автономных инстинктов, объединенных "психической жизнью" через наслаждения, страдания, мысленные ассоциации... Утверждение высшего порядка в той мере, в какой человек реализует себя, подавляет низшие инстинкты и отсылает к процессам, образующим новый смысл». Невозможно говорить о теле и жизни вообще, но только о животном теле и животной жизни и, с другой стороны, — о человеческом теле и человеческой жизни.

Мерло-Понти: феноменологический анализ 413

Мерло-Понти не разделяет воззрений спиритуализма, различающего дух и жизнь как две «потенции бытия». Речь идет о «функциональной оппозиции», нетрансформируемой в «субстанциальную оппозицию», поэтому вряд ли картезианская модель ремесленника и станка состоятельна. «Дух не использует тело, но создает себя через него».

Анализируя отношения человека и мира, Мерло-Понти замечает в *«Феноменологии перцепции»:* истина не обитает только во «внутреннем человеке», человек познает себя, только будучи в мире. Его нельзя понять как «незаинтересованный взгляд» или как «непостижимую субъективность». Феноменальный мир — не чистое бытие, а смысл, просвечивающий на точках пересечения опыта моего и опыта других. Его нельзя отделить от

субъективности и интерсубъективности, в коих только и дан опыт прошедшего и настоящего, опыт другого во мне. Отсюда понятно, почему столь важна тема перцепции, а также причина, по которой феноменология используется в качестве философской практики. «Феноменология — это изучение сущностей, например, сущности перцепции и сущности сознания». Феноменологию интересуют в первую очередь экзистенциальные сущности, некая «сделанность», без чего непостижимы ни мир, ни человек. Конституирующая ценность перцептивного опыта состоит в богатстве неисчислимых восприятий, которые предшествуют числу, мере, пространству, каузальности и которые лишены стабильных объективных свойств. Проблема перцепции заключается в том, чтобы увидеть, как на фоне этих флуктуаций образуется интерсубъективный мир, из которого наука мало-помалу извлекает точные детерминации.

В рамках такой программы центральным становится понятие тела, ибо: «Мое тело — моя точка зрения на мир», «Тело — основное средство обладания миром». Телесное в мире, наподобие сердца в организме, непрерывно поддерживает живой спектакль, одушевляет и питает его непрерывно, образуя с ним некую систему. И если, с одной стороны, перцепция не лишена характера «тотальности» (вспомним о психологии формы), то, с другой стороны, она остается открытой, отсылая за пределы единичного проявления, «обещая все новые визуальные ракурсы». Смысл вещей в мире и сам мир остаются открытыми, или, по выражению Мерло-Понти, многозначными. Неоднозначность и раскрытость и образуют экзистенцию.

5.2. «Обусловленная» свобода

Неверно трактовать отношение сознания и тела как каузальное отношение двух субстанций. Аналогична ситуация с отношением

414 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

субъекта и мира, человека и общества. Мерло-Понти не согласен ни с Сартром и его идеей абсолютной свободы, ни с марксистской концепцией примата экономического фактора. Человек свободен, и нет такой структуры, которая могла бы аннулировать его свободу. Однако свобода человека всегда обусловлена миром, в котором он живет, и пережитым прошлым. «Нет чистого детерминизма, нет абсолютной свободы выбора, я — не вещь и никогда не голое сознание». В действительности мы выбираем наш мир, а мир выбирает нас.

Ошибочна поэтому сама дилемма: либо тотальная свобода, либо ее нет. Свобода существует не потому, что на меня ничто не давит, а потому, наоборот, что я всегда вне себя, будучи развернут лицом к миру. Обусловленность свободы в том, что человек — структура историко-психологическая, в том смысле, что мы перемешаны с миром до неразличимости. Наша свобода не разрушает ситуацию, скорее она вплетена в нее. По этой причине ситуации остаются открытыми, а внедрение человека придает ей ту или иную конфигурацию. Нельзя преодолеть ту или иную природную или социальную ситуацию, не приняв ее сначала.

Мерло-Понти, не сбрасывая со счетов роль экономического фактора, ясно высказался против его абсолютизации. Как психоанализ раздул элемент сексуальности, так марксизм не избежал преувеличения роли экономики. Абсурдно искать в поэзии Валери выражение экономического отчуждения, но совсем не абсурдно искать в социальной и экономической драме нашего Mit-sein (бытия-с-другими) подлинный мотив такого состояния сознания. Понятия права, морали, религии, экономики взаимообусловлены и переплетены в единстве социального события почти так же, как в единстве поступка сплетаются физиологические, психологические и моральные мотивы.

«Человеческий мир, — читаем мы в книге *"Гуманизм и террор"*, — открытая и незавершенная система, он есть фундаментальным образом возможность». Марксизм ошибочен как в части исторического материализма, так и в части понимания диалектики. Нет диалектики без оппозиции и свободы, а свобода и оппозиция в революции не живут долго. «Не случайно, что все известные революции не удались. Когда режим устанавливается, они перестают быть тем, чем были в движении... Революции подлинны как движения и фальшивы в качестве институтов. Законно поэтому спросить, претендует ли режим переделать историю до основания или же хочет лишь изменить что-то частное... Революция — прогресс, когда настоящее сравнивается с прошлым, но она разочаровывает, если сравнивать достигнутое с якобы предугаданным, а затем задушенным будущим» (*«Приключения диалектики»*).

Марсель: защита конкретного 415

6. ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ И ХРИСТИАНСКИЙ НЕОСОКРАТИЗМ

6.1. Защита конкретного

В предисловии к *«Таинству бытия»* (1951) Габриэль Марсель назвал свою философскую позицию неосократизмом. И в самом деле, неустанную борьбу против духа абстрактности можно считать константой его философии. Парижанин Марсель, подобно Сартру, известен и как философ, и как театральный критик и автор пьес. Театр для меня, говорил он, не что иное, как «инструмент исследования вне идеологических предпосылок, во-вторых, он еще и поправка на неизбежную фрагментарность любого философского синтеза... На земле и на небе есть много такого, что вашей философии и не снилось». Именно драматург поэтому может эффективно атаковать редуктивные методы.

Как философа и драматурга Марселя интересует конкретный человек в определенной ситуации, об этом речь в *«Метафизическом дневнике»*, опубликованном в том же 1927 г., когда увидела свет книга Хайдеггера *«Бытие и время»*. Помимо уже упомянутых, известны также другие сочинения Марселя, как, например, *«Бытие и*

обладание» (1935), *«От отказа к призыву»* (1939), *«Homo viator»* (*«Человек скитающийся»*) (1944), *«Люди против человеческого»* (1951), *«Человек проблематический»* (1955). Умер Марсель в 1973 г. в восьмидесятичетырехлетнем возрасте.

Если попытаться интегрировать философское послание Марселя, то можно выделить в нем три основных момента: 1) защиту невоспроизводимой единичности сущего и таинства бытия от рационалистских претензий редуцировать реальность к опытной сфере посредством эмпирических методов; 2) признание фундаментальной необъективируемости телесного чувствования: «Я не могу включить мое внимание иначе как через мое тело, значит, оно в каком-то смысле для меня немыслимо»; 3) теория онтологической тайны, согласно которой экзистенция подлинна лишь в меру участия в бытии; это говорит о присутствии элементов христианского опыта, закрепленного понятиями веры, надежды и любви. Недаром Пьетро Прини назвал позицию Марселя «методологией неверифицируемого», которая, тем не менее, способна указать верный путь к научно необъективируемым целям — личности (persona) и Богу.

416 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

6.2. Асимметрия верования и верификации

Рационалист, опираясь на идею, что лишь научная верификация дает достоверное знание, погружает веру в темный мир эмоций и субъективного произвола. «Верить или проверять» — такова дилемма, против которой восстает Марсель. «Объективный факт или внутреннее расположение... Всякий раз при столкновении с этой оппозицией возникает чувство, что нужно столкнуть гору». Между тем, это не антиномия, а скорее асимметрия веры и верификации. Верификация исключает все то, что, хотя и неверифицируемо (как Бог и личность), может стать предметом «второй рефлексии», которая, не будучи научной, все же представляет собой вполне рациональный процесс.

Науке недоступен Бог как предмет веры. Верующему ни к чему обосновывающие доказательства Божественного существования. В этом смысле Бог неверифицируем, поскольку вне резонов, выше каузальных связей. Как субъект веры, как невоспроизводимый индивид в незаместимой ситуации человек выходит за рамки научного дискурса. Научная теория может быть верифицирована Иваном, Петром, Иосифом, но при этом для научного контроля важен не Иван со своей индивидуальностью, не исключительная экзистенция утверждающего нечто Петра, а важно, чтобы в повторяемости теории были согласны все.

Именно это противопоказано вере: перед Богом мое Я никем и ничем не заместимо, мой выбор — всегда только мой. Рыцарь веры, сказал как-то Кьеркегор, не тот, кто во всем и для всех, а тот, кто ответствует за себя в абсолютной изоляции. Субъект веры — не мышление вообще, вторит Кьеркегору Марсель, а существо конкретное. Но не только субъект и объект веры по ту сторону верификации, и факт и религиозную историю нельзя упрятать в клетку каузальных связей. Мир, увиденный глазами верующего, радикально иной, чем прочитанный в грамматике науки. В мире науки царствуют нескончаемые счета и отчеты, мир веры — мир радикальной метафизической случайности. Для глубоко религиозного человека ничто не завоевано насовсем, все под вопросом. Нет науки о Провидении — так непрямым образом можно определить надежду.

6.3. Проблема и метапроблема

В основе асимметрии верификации и веры Марсель усматривает различие между проблемой и метапроблемой. Традиционная философия трактовала проблему бытия, как если бы она была проблемой среди проблем, «забыв» об ее уникально неповторимом характере. Так она оказалась среди псевдопроблем. Но дело, полагает Марсель, совсем в другом.

Марсель: проблема и метапроблема 417

Если, скажем, речь идет о проблеме физической, химической, биологической, то мы находим себя перед неким непознанным *x,* найти который предстоит, оттолкнувшись от известных данных (fl, *б, в*). Упрощая, можно сказать, что научная проблема решается стандартной формулой алгебраического вида: $a \cdot x = в$. Когда мы ставим проблему бытия, т. е. проблему смысла реальности и нас самих, то все анонимные данные испаряются, все становится проблематичным: реальность, другие и я, вопрошающий себя. Но проблема, состоящая из неизвестных, в конце концов испаряется как проблема. Не зря Хайдегтер заметил, что метафизический вопрос возвращается к самому вопрошающему, ставя в центр человека, задающего вопрос. Вслед за Хайдеггером, Марсель усматривает в самой рефлексии по поводу онтологической проблемы развертывающуюся пропасть. «Я, вопрошающий себя о бытии, изначально не ведаю, есть ли я вообще, ни тем более что я есть... так проблема бытия растекается, углубляясь в субъект, задающий вопрос. Тем самым он отрицает себя как проблема, переплавляясь в тайну».

Поэтому проблема бытия на самом деле — метапроблема. Она дает понять, что помимо проблем, которые мы решаем, есть некая тайна, охватывающая нас. «Проблема есть то, что мы встречаем как шлагбаум поперек дороги. Она — передо мной. В таинстве, напротив, есть нечто, что меня забирает, суть проблемы в том, что не все находимо как предстоящее». Онтологическое таинственно, уверен Марсель, даже если философы, заземляя, перевели онтологическую мистерию в ранг проблемы.

Ну а если все так, то конкретные решения онтологической тайны следует искать не в сфере логического, а скорее в стихии духовных ценностей — верности, надежде, любви. Подлинная верность предполагает абсолютную Личность, которая творит и взывает к личной ответственности быть верным и не изменять. Аналогично подлинная надежда не ищет, как бы уклониться, за ней стоит воля, ориентированная на бесконечность. Для абсолютной надежды существенно важно, что, разочарованная в плане земных ожиданий, она попадает туда, где не может быть разочарований. Так надеется больной, когда он понимает, что не все пропадает вместе с надеждой на

выздоровление.

Надежда убедительна как «оружие безоружных» или даже как противооружие, действенность ее проявляется таинственным образом. С другой стороны, подчеркивает Марсель, именно в любви соединяются надежда и верность. Надеются, пока любят. «Я верю в тебя ради нас» — такова формула надежды. Нельзя, любя власть, познать тайну Бога аргументами. Однако в нашей власти проанализировать способы возможного участия в Божественном таинстве, и это участие — через верность, надежду, любовь. Наконец,

418 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

единственный способ говорить о Боге — это обратиться к нему: не доказательство, а молитва может быть услышана.

6.4. Быть и иметь

Чтобы вновь открыть саму себя, а в себе таинство бытия, личность не может не перевернуть всю иерархию современного мира, замкнутую между категориями «быть» и «иметь». Метафизика собственности («иметь») придает значение только предметному миру, тому, что присваивается с нарастающим аппетитом. Возникновение и разрастание такого типа поведения не чужды менталитету объективирующего рационализма в векторе техницизма, для которого мир — сфера эксплуатации или полусонный раб. Собственник пытается любой ценой сохранить и увеличить то, что имеет. Подчиненный, в свою очередь, обречен на истощение, а потому только и норовит сбежать, оставляя вечно озабоченным своего хозяина.

«Обладание» как таковое тщится истребить то, чем первоначально мы обладали, абсорбируя и сам субъект собственности. «Кажется, что это становится сущностью моего инструментального тела — подчинить мое Я, им обладающее».

Реальность под знаком категории «иметь» уже не жизнь, не тайна; радость творчества поглощается бездной предметов, втягивающей всякого, кто хочет ими обладать. В театральной пьесе «Разбитый мир» Марсель говорит устами Кристины: «Нет ли у тебя впечатления от жизни, если это можно назвать жизнью, что мир разбит вдребезги? Да, разбит, как сломанные часы... Подносишь к уху, не слышишь ничего... Человеческий мир, должно быть, имел когда-то сердце, которое, похоже, уже не бьется». Миру отчуждения и озабоченности научная «объективность» дает логическую транскрипцию. В ней ясно показан способ поведения холодного зрителя, «объективный» взгляд, следовательно, расчленяет мир как предмет собственности, результатом чего не может не быть отчаяние. «Структура нашего мира такова, — пишет Марсель, — что абсолютное отчаяние более чем возможно». Осмысляя трагедию алчности, метафизика делает нас более чувствительными к состоянию бытия.

6.5. Против культа морального абсурда

Внимание к конкретному и неприятие абстракций дают основание назвать Марселя врагом конформистов. Даже когда он не был христианином, он был убежден в том, что, пока христианство сохраняет искренность с самим собой, оно остается подлинным

Экзистенциализм и гуманитарные науки 419

миротворцем. «Я всегда с недоверием относился к правым христианам, — писал философ, — ибо они рискуют извратить христианское послание в левацком духе, но конформизм левых христиан опасен своей претензией на мировое господство. Разумеется, конформизм левых не оправдывает жестокости правых, а непримиримость левых не узаконивает попустительства клерикальным властям».

Марсель возражает Симоне Бовуар, полагавшей, что преступления против собственности и личности куда простительнее, чем политические преступления. Последние неискупимы, ибо смертный грех — покушаться на смысл истории. Такое признание, по мнению Марселя, обнажает суть догматической философии истории, согласно которой или ты в общей упряжке, или ею раздавлен. Если политическое преступление — смертный грех и разум не должен противиться смыслу истории, то предполагается, что последний известен как всеми познанный. К старой, достаточно странной максиме: «Предполагается, что никто не пренебрегает законом», — мы должны присовокупить еще одну, не менее странную: «Предусматривается, что никто не должен игнорировать смысл истории». Неподчинение тем, кто мнит себя хранителем смысла истории, — неискупимый грех, а уголовники показаны некоторыми романистами-экзистенциалистами в качестве весьма обаятельных персонажей.

Время разыгрывает перед нами жуткий спектакль морального абсурда и нашего сживания с ним. «Но именно в силу этого сживания, — предупреждает Марсель, — мы обязаны заявить без тени колебаний, что культ морального абсурда стремительно перерастает в культ позитивно переодетого порока».

7. ВЛИЯНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА НА ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

Рассматривая проблематику современной эпистемологии, мы сможем увидеть, что за спиной ученого есть некий фонарь — свет метафизических парадигм. Это можно сказать о физике, биологии, а также о психологии. Определенный образ человека объединяет фрейдизм и бихевиоризм. Спор разных направлений в психологии — не спор по поводу частных доказательств или терапевтических техник, а столкновение разных образов человека.

Об огромном влиянии экзистенциалистской концепции человека на психологию и психиатрию свидетельствуют работы Л. Бинсвангера, М. Хефнера, Й. Зутта в Германии, Э. Минковского во

420 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

Франции, Э. Штрауса, Р. Мея в Америке, Д. Карнъелло в Италии. И эта концепция весьма отличается от фрейдистской.

В одном из последних писем З. Фрейд писал Л. Бинсвангеру: «Человечество давно усвоило, возможно даже слишком, что оно духовно; необходимо было показать, что кроме духа есть еще инстинкты». Вместо слова «еще» здесь должно было быть «в особенности». Отсюда ясен смысл поправки экзистенциализма: человека нельзя определить в терминах природы и сущности. Если и есть сущность, то это экзистенция. Термин найден удачно, ибо указывал на существо в процессе непрерывной трансформации, самокреации. Бытие-в-мире обозначает не реальность, а возможность. Человек не просто присутствует в мире в качестве незаинтересованного наблюдателя вещей и смыслов. Человек — существо, проектирующее свои возможности, кроме того, проектируя мир как свой мир, он сообщает ему осмысленность.

В сущности человека — обладать экзистенцией, которая есть возможность самосозидания. Человек — это Dasein, здесь-бытие, которое необходимо найти в некой «ситуации», с собственной «аффективной тональностью» в глубине себя самого. Свойство человека, по Хайдеггеру, в незамкнутости, в том, чтобы раскрыться в максимально широком пространстве связей (животных и человеческих) тому способу бытия, который делает осмысленными вещи и встречу с другими Я.

Эти категории, возможно, кажущиеся чересчур мудреными, дают психиатру, по мнению М. Босса, эффективные ориентиры к дешифровке болезненных симптомов. Источник неврозов — в закрытости, в исключении бытийных возможностей. Отличным от Фрейда образом, Бинсвангер полагает, что человек не физический объект, потому недостаточно найти причину тех или иных действий. Благодаря человеку мир обретает свои краски. Значение — то, что определенный индивид приписывает определенному событию в конкретной ситуации, — остается внутри индивида, становясь источником его уязвимости, проявляющейся всякий раз, когда обновляется «факт» или «событие».

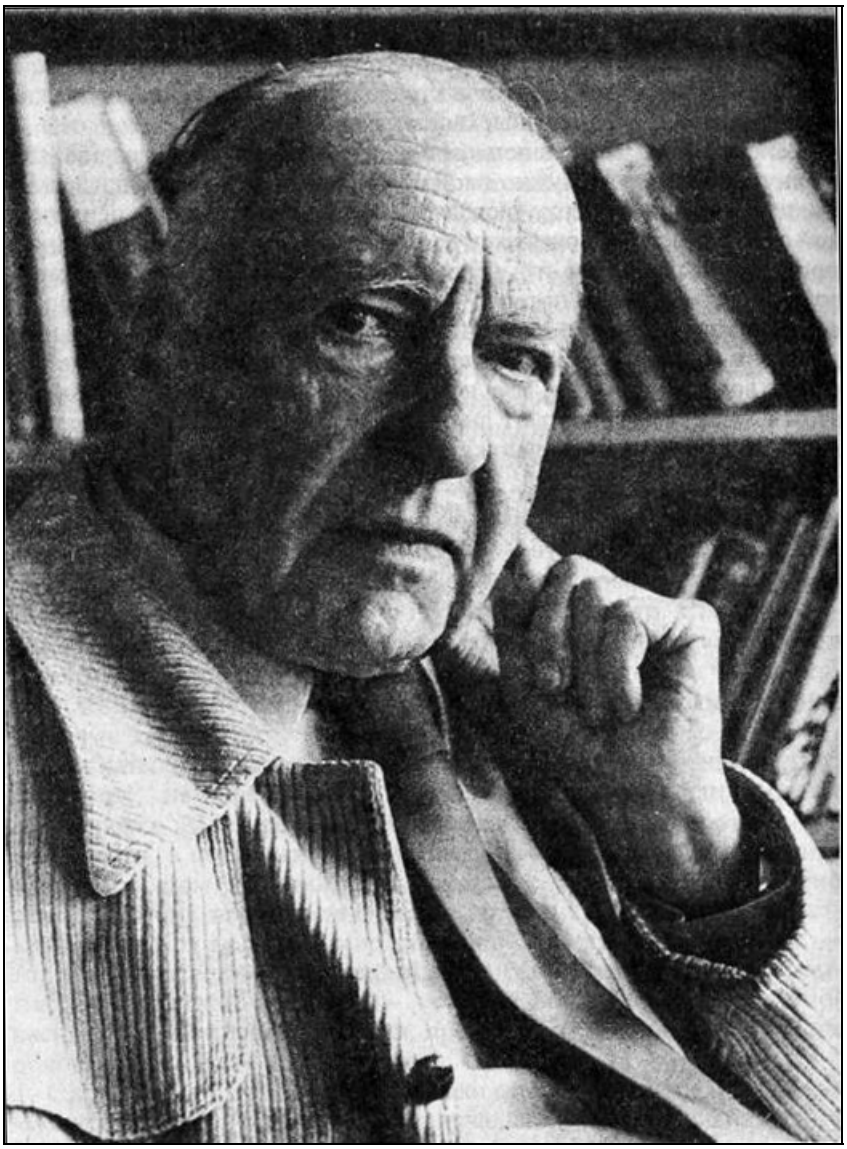
Стало быть, речь идет не о нахождении данных, а о некой «модальности основания», об «изначальной категориальности», о базовой трансцендентальности. Речь идет о структуре целостного индивида, о способе интерпретации мира с точки зрения индивидуальности. Не случайно влияние Хайдеггера на Бинсвангера, полагавшего невозможной психиатрию без антропологии. «Dasein-анализ» посредством исторической биографии индивида, истории его внутренней жизни, пытается установить некое «экзистенциальное априори», уникальный способ проектирования мира, то, как индивид осмысливает вещи, события, отношения. Именно экзистенциальное априори делает осмысленным и само бессознательное.

В соответствии с тем, как человек проектирует мир и себя, в зависимости от его отношения к своей «фактуальности» и должна отрабатываться терапевтическая тактика.

Венский врач В. Франкль, оппонент Фрейда, также полагал, что на личность человека нужно смотреть не только снизу (с точки зрения инстинктов), но и сверху (исходя из более развитых форм психической активности). Основываясь на опытных исследованиях, Франкль пришел к выводу, что и в нечеловеческих условиях может выжить только тот, кто не потерял способность осмысливать жизнь в соотнесении с Богом. «Принцип наслаждения» в качестве пружины действия не так фундаментален, как полагают многие. Удовлетворение возможно и там, где нет чувственных наслаждений, ибо в этом случае оно зависит от личности и сотворенного ею смысла — дара, который жизнь не может не принять.

422

Ганс Георг Гадамер (р. 1900)



423

Глава 23. Ганс Георг Гадамер и герменевтическая теория

1. ЧТО ТАКОЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ?

У герменевтики как теории интерпретации длинная история. И в эпоху античности, и в средневековье толкователи «священных» текстов были далеко не единодушны между собой в вопросе о смыслах того или иного термина, выражения. В эпоху Реформации ситуация обострилась: филологи, историки и юристы вели нескончаемые дебаты об аутентичности и сакральности текстов. Как понимать ту или иную юридическую норму, есть ли гарантии адекватности интерпретации тексту? Возможно ли одно определенное толкование или же герменевтическая задача бесконечна? Ф. Шлегель и Ф. Шлейермахер пытались разместить герменевтику внутри философии. Дильтей видел в герменевтике основание всех наук о духе, философский аспект природы, исторического познания и историчности самого человека. Хайдеггер, вслед за Дильтеем, сделал понимание не столько инструментом, сколько структурой, конституирующей «Dasein», внутренне онтологическим измерением человеческого бытия. Человек перерастает сам себя, разматывая клубок опытных возможностей. Каждый новый виток — приобретение опыта, рождающееся на основе предыдущего опыта и в процессе его переосмысления.

Гадамер, ученик Хайдеггера, тонкий и проницательный исследователь античной эпохи и философии Гегеля, в 1960 г. опубликовал ставшую классической работу *«Истина и метод».* Он оттолкнулся от мнения Хайдеггера о том, что герменевтический круг нельзя трактовать как порочный или как неустранимое неудобство. В нем заключена позитивная возможность постижения изначального, возможность, улавливаемая лишь тогда, когда первая и последняя задачи интерпретации естественным образом поняты: не допускать привнесения того, что проистекает из предрасположенности, предвидения, предзнания случайного или общепринятого свойства. Та интерпретация, что вытекает из самих вещей, гарантирует научность поиска.

424 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

Существенно здесь не указание Хайдеггера на герменевтический круг, перед которым мы всегда находимся, а наблюдение, что в нем есть онтологически позитивный смысл. Всякий, кто посвятил себя герменевтике, в состоянии дать прозрачное описание ситуации, если он избегает произвола и ограниченности, вытекающих из несознаваемых ментальных привычек. Подчинить себя изучаемому предмету, неуклонно поддерживать направление взгляда на объект, избегая колебаний и внутренних возмущений, — едва ли не самое сложное в технике понимания. Читающий текст всегда имеет некий проект: даже самый непосредственный смысл читается в свете определенных ожиданий. Однако изначальный проект не может не пересматриваться по мере проникновения в текст.

Схема герменевтического перехода вкратце такова. Есть тексты, несущие смысл. Смыслы, в свою очередь, говорят о вещах. Толкователь входит в них умом, но не тем, который называли «tabula rasa», а с определенным пред-пониманием (Vorverstandnis). Первоначальный рисунок факта, события всегда есть просто потому, что интерпретатор читает текст с известным ожиданием, источник которого — пред-понимание. Следует иметь в виду, что всякая ревизия первоначального проекта сменяется другим вариантом возможного смысла, дальнейшая разработка предполагает пересечение оппозиционных версий, что иногда ведет к пониманию единства сложного смысла.

Тот, кто ищет понимания другого, а не самоутверждения, готов к признанию собственных ошибок, вытекающих из неподтвержденных ожиданий и предположений. Единственная форма объективности здесь вытекает из подтверждения в процессе разработки гипотезы-проекта. Понимание приходит лишь тогда, когда изначальные предположения не во всем произвольны. Позитивный смысл рождается в подлинном контакте с текстом. Причастность к истокам доказывает ценность полученного результата.

2. «ПРЕДПОНИМАНИЕ», «ПРЕДРАССУДКИ» И ИНАКОВОСТЬ ТЕКСТА

Основываясь на культурной памяти, интерпретатор делает предположение. Лишь последующий анализ текста и контекста покажет, насколько верен первый проект. Если текст оказывает сопротивление, рождается второй проект, и так до бесконечности, поскольку бесконечны возможности герменевтики. Всякая интерпретация эффективна там, где она осведомлена, и молчит, о чем она не знает.

Гадамер: предпонимание 425

Растут знание и понимание контекста. Изменения, более или менее существенные, в сфере предпонимания дают повод для прочтения заново, поэтому новые интерпретации текста не иссякают.

Итак, сознание интерпретатора — «tabula plena» — переполнено предрассудками, ожиданиями, идеями. И почти всегда что-то не так, объект-текст вопиет против способа толкования. Именно эти вопли не могут не приводить в движение интерпретативную цепочку, устремленную ко все более точным версиям. Так мало-помалу возникает понимание инаковости, альтернативности текста. Мы открываем то, о чем говорит текст, затем приходим к осознанию несовпадения нашей ментальности с текстом — культурной дистанции, и только «дарственные» данные смысла могут привести нас к искомому. Герменевтически рафинированное сознание сверхчувствительно в отношении инаковости текста. Такая чувствительность вовсе не нейтральная объективность, не забвение самого себя — это на самом деле точное осознание предпонимания собственных предрассудков. Текст не должен быть предисловием к тому, о чем говорит интерпретатор. Слушать и слышать текст — вот задача толкователя. Понимание, реализованное методологически последовательно, должно быть свободно от антиципаций и предрассудков. Только тогда можно услышать изначальный текст и его тональность.

3. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ И «ИСТОРИЯ ЭФФЕКТОВ»

Нередко мы находимся в ситуации, когда изучаемый нами текст уже был объектом многих интерпретаций. Иногда кажется, что автору оригинала и во сне не могло бы привидеться то, что от его имени говорят. Интерпретации, находящиеся за пределами мыслимых намерений автора, тем не менее, по мнению Гадамера, не теряют своего смысла. Автор — «элемент почти случайный», однажды созданный им текст начинает жить независимо от своего творца. А все потому, что текст производит исторический эффект, о котором автор и помыслить не мог. Интерпретатор перечитывает текст, отыскивая его черты в других культурных слоях. Ученый никогда не знает всего о своей теории, ему не достает многих частей мозаики, чтобы делать выводы. Историк, в силу временной дистанции, видит и понимает больше. Парадоксально, но чем дальше находимся хронологически мы от текста, тем с большим пониманием приближаемся к нему, благодаря багажу проверенных, более или менее точных толкований. И это относится к текстам

426 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

любого свойства. Кто лучше понимал иероглифы — древние грамматики или Шампольон?

У истины не требуют свидетельства о рождении. Ценность той или иной трактовки не связана с датой изготовления. Уместно лишь говорить о ее приемлемости до тех пор, пока не появится другая, более эффективно стимулирующая рост знания трактовка, даже если окажется, что это хорошо забытая старая версия. Когда мы с исторической дистанции, определяющей герменевтическую ситуацию, силимся понять какое-то событие-текст, мы уже под властью эффектов, им произведенных. Это проблемное поле и одновременно объект исследования, подчеркивает Гадамер. Время не пропасть, которую, как ни старайся, не перепрыгнешь. В нем таится позитивная и продуктивная возможность припоминания. Именно отсутствие временной дистанции, наполненной эффектами, делает трудным, а часто и невозможным толкование современных сочинений и художественных направлений. Лишь период созревания делает анализ плодотворным, перспективу развития — открытой и ясной.

4. ПРЕДРАССУДКИ, РАЗУМ И ТРАДИЦИЯ. БЭКОН, ПРОСВЕТИТЕЛИ И РОМАНТИКИ

Гадамер анализирует предрассудки как идеи, вплетенные в культурную традицию, догадки, предположения. Он очищает их от негативного элемента. То, что сегодня мы обоснованно называем «суждением» (от слова «суд» — судебное заключение), завтра может оказаться предрассудком, и наоборот, сегодняшние «предосудительные» мысли и поступки завтра могут оказаться вполне обоснованными здравыми суждениями. Предрассудки индивида, пишет Гадамер, сотканы из исторической реальности, в которой он живет в большей мере, чем из индивидуальных элементов.

Бэкон говорил об «идолах», стреножащих разум человеческий, сбивающих его с пути истинного. Он разработал методику самоочищения ума, наведения ментального порядка и дисциплины (в латинском смысле этого слова). Действенность бэконовского анализа Гадамер признает, но мотивы этого признания противоположны тем, что имел в виду сам Бэкон.

По Бэкону, однажды обнаружив «идола», необходимо беспощадно изгнать его из нашего разума. Гадамер вносит поправку принципиального свойства. Убедившись в наличии «идолов», мы должны встать на путь последовательной и тщательной их ревизии и, если

необходимо, отказа от некоторых предрассудков. Чрезвычайно необходимое условие — замена отживших истин другими, лучшими на сегодняшний день.

Негативный акцент у понятия «предрассудок» появился в эпоху Просвещения. Просветители отличали идолов преклонения перед авторитетом от предрассудков, связанных с поспешностью. В том, что власть авторитета — источник предрассудков, не сомневался и Кант. Это следует из его призыва: «Имей мужество пользоваться собственным разумом». Вместе с тем, идея преодоления всех идолов как панацея от всех бед сама есть не что иное, как предрассудок. Именно от возможности подняться над предрассудком и зависит перспектива осознания незавершенности не только человеческого бытия, но и нашего знания истории. Просветительство узаконило контрпозицию авторитета и индивидуального разума.

Разумеется, когда вместо нашего собственного суждения появляется авторитет, он становится источником предрассудков в прямом смысле слова. Но ведь никто не может исключить, что авторитет в ряде случаев — надежный источник истины. Этого не желали видеть просветители, что спровоцировало нигилизм в отношении к авторитету как источнику познаний.

Зато у романтиков мы находим защиту авторитета традиции. Все, что освящено историей, авторитетно, ибо стало всеобщим. Наша историческая ограниченность в том и состоит, что мы не в состоянии рационально переварить свое прошлое, традиции, неявно влияющие на наши действия и наше сегодняшнее поведение. Романтизм трактует влияние традиции в противовес свободе разума, видя в авторитете некую данность, подобную природной. И в революционных попытках отрицать традицию, как и в желании сохранить ее, она кажется противоположной свободному самоопределению. Ведь ее ценность не нуждается ни в какой рациональной мотивации, традиция самоудостоверяет себя целиком и беспроблемно.

Таким образом, Гадамер считает значимыми возражения романтиков против просветителей в защиту прав традиции, силу же рациональной традиции он разворачивает против романтизма. Между традицией и разумом Гадамер не видит абсолютного контраста. Реставрация традиций или создание все новых, начиненных предрассудками, — это романтическая (хотя в основе просветительская) вера в корни, пред силой которых разум должен хранить молчание. На самом же деле традиция есть не что иное, как момент свободы и самой истории. Самая прочная из традиций не исчезает, и все же она нуждается в постоянной культивации и адаптации.

Традиция — это существенным образом сохранение, но такое сохранение, которое находится внутри каждого исторического изменения. Сохранение, прежде всего — разумный акт, хотя и не

слишком эффектный. Революционно-обновленческие проекты кажутся нам единственным способом употребления разума. Там, где жизненные перемены подобны ураганам, как в эпоху революций, когда хотят изменить сразу все, прошлое консервируется образом, хуже которого сложно себе и вообразить. Так или иначе, но сохранение — акт свободы в не меньшей степени, чем мятеж или мирное обновление. Именно поэтому ни просветительская критика традиции, ни ее романтическая реабилитация не улавливают историческую суть истины.

5. ТЕОРИЯ «ОПЫТА»

В главе «Понятие опыта и сущность герменевтического опыта» книги *«Истина и метод»* Гадамер подчеркивает необходимость при анализе исторической обусловленности выяснить то, что имеет структуру опыта. Что же следует понимать под «опытом»? Понятие опыта, констатирует философ, оказалось среди самых путаных понятий из тех, какие только есть в нашем распоряжении. В индуктивной логике позитивные науки используют опыт в качестве «гида». Заключенное в гносеологические схемы, понятие теряет свой изначальный смысл. Так что же такое опыт?

Трудно не согласиться, что структурно опыт есть то, что сохраняет свою ценность, пока новый опыт не докажет нечто противоположное. Такое понимание принято как в науке, так и в обыденном опыте. Мы суть предпонимание, выраженное в предрассудках. Они могут сталкиваться с отрицающими их примерами. Vorverstandnis, вплетенный в Vorurteile: именно столкновения этих urti (по существу — противоречий) и образует опыт. В том и состоит фундаментальная открытость опыта всему новому (и не только в общем смысле), что ошибки не проходят незамеченными. Опыт, по существу, ориентирован на непрерывное подтверждение и по

необходимости становится иным, чем был, подтверждая недостаточность прошлого опыта. Аристотель, напоминает Гадамер, сравнивает наблюдения в их умножении с упражнениями бегуна. Когда некое наблюдение просто повторяется, бег приостанавливается. Если все бегуны согласны, они становятся в строй и после паузы подчиняются новой команде. Такова, образно говоря, структура науки с единым командным центром. Универсальная истина, возможно, не зависит от случайности наблюдений, но она должна быть значимой для реально существующего единства.

Гадамер: опыт 429

И в самом деле, продолжает Гадамер, для Аристотеля значение опыта для науки в том, что он упрощает процесс ее самоконституирования. Он предполагает уже в образе мелькающих бегунов (наблюдений) наличие чего-то стабильного, обнаружимого как универсальное. Именно это последнее для Аристотеля — онтологическое prius — первичное условие.

Процесс опыта по существу — негативный процесс формирования типично всеобщего. Обобщения непрерывно входят в противоречие с опытом, и некоторые элементы типического перестают считаться таковыми. В языке заметны как минимум два смысла понятия опыт: с одной стороны, — нечто от наших ожиданий, с другой — опыт того, кто делает нечто. Этот последний — подлинный опыт — всегда негативен. И именно в негативности опыта его особая продуктивность. Речь идет не просто об иллюзии, обнаруженной и откорректированной, — в опыте мы завоевываем нечто большее, чем лучшее, чем предыдущее понимание предмета. То, что раньше считалось ясным и понятным всем, получает другое освещение в ином горизонте универсальности. Отрицание в силу происходящего обладает определенностью. Такой тип опыта Гадамер называет диалектическим опытом.

6. ГАДАМЕР И ГЕГЕЛЕВСКИЙ «ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ОПЫТ»

Подлинный опыт всегда негативен: противоречие ожидаемому — противоречие нашему Vorurteil. Этот диалектический аспект опыта отсылает нас уже не к Аристотелю, а к Гегелю. Историцизм его усилиями завоевывает свои права. «В том, что касается диалектического момента в опыте, важнейшим источником является для нас уже не Аристотель, но Гегель. Момент историчности получает у него свои права. Он мыслит опыт как завершающий себя скептицизм. Мы уже видели, что опыт, который мы приобретаем, — т. е. убеждаясь в чем-либо "на собственном опыте", — меняет все наше знание. Строго говоря, нельзя два раза убедиться в одном и том же "на собственном опыте". Хотя опыт и подтверждает все время сам себя и кажется, что мы получаем его лишь благодаря повторению, однако в качестве повторенного и подтвержденного опыта он не может заставить нас вновь убедиться в том же самом "на собственном опыте". Если мы на собственном опыте убедились в чем-либо, то это значит, что мы уже обладали этим опытом. И теперь мы уже

430 Феноменология, экзистенциализм, герменевтика

способны предвидеть то, что раньше было неожиданностью. То же самое не может стать для нас еще раз новым опытом. Лишь нечто новое и столь же неожиданное может сообщить обладающему опытом новый опыт. Таким образом, испытующее сознание совершило поворот, а именно обратилось к себе самому. Испытующий осознал свой опыт — он стал опытным, то есть обрел новый горизонт, в границах которого нечто может сделаться для нас опытом»[1].

Все же, несмотря на это, необходимо видеть разницу между гегелевским самосознанием и сознанием герменевтическим. «Хайдеггер справедливо, на мой взгляд, указывал, что Гегель здесь не опыт интерпретирует диалектически, а, напротив, мыслит диалектическое из сущности опыта. Структура опыта, по Гегелю, состоит в повороте сознания, опыт тем самым есть диалектическое движение... Это позволяет нам понять, почему гегелевский подход к истории, которую он рассматривает включенной в абсолютное самосознание философии, не удовлетворяет герменевтическому сознанию. Сущность опыта с самого начала мыслится здесь с точки зрения того, в чем он будет превзойден. Ведь сам опыт не может быть наукой. Существует неснимаемое противоречие между опытом и знанием, а также теми наставлениями, которые дает всеобщее, теоретическое или техническое знание. Истина опыта всегда содержит в себе связь с новым опытом. Поэтому тот, кого мы называем опытным, не только благодаря опыту сделался таковым, но также открыт для нового опыта. Совершенство его опыта, совершенное бытие того, кого мы называем опытным, состоит не в том, что он уже все познал и всегда "знает лучше". Скорее напротив, опытный человек предстает перед нами как принципиально адогматический человек, который именно потому, что он столь многое испытал и на опыте столь многому научился, обладает способностью приобретать новый опыт и учиться на этом опыте. Диалектика опыта получает свое подлинное завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту»[2]. Экспериментальная диалектика не замыкается в познанном, она сама открытость, подлинный опыт есть не что иное, как вечное «ученичество».

Итак, мы перед лицом опыта, завоевывая который, нельзя сэкономить. Виной тому, по мнению Гадамера, историческая суть человека. Понятно желание родителей передать свой опыт в надежде уберечь детей от ошибок. «Это тот опыт, который сам должен быть постоянно приобретаем и от которого никто не может быть избавлен. Опыт означает здесь нечто такое, что относится к исторической сущности человека, и хотя частной целью воспитания, например

[1] Гадамер Г. Г. Истина и метод. — М., 1988. — С. 416—417.

[2] Там же.

Гадамер: опыт 431

родительской заботы о детях, может быть стремление избавить кого-либо от определенного опыта, опыт в целом не есть нечто такое, от чего кто-либо может быть избавлен. Опыт в этом смысле неизбежно предполагает

скорее многочисленные разочарования и обманутые ожидания и достигается лишь таким путем. Если мы утверждаем, что опыт есть прежде всего болезненный и неприятный опыт, то это не свидетельствует о каком-то особенном пессимизме, но может быть усмотрено непосредственно из его сущности. Уже Бэкон понимал, что мы приходим к новому опыту лишь благодаря опровержению старого, его негативному результату. Всякий опыт, достойноый этого имени, идет вразрез с нашими ожиданиями. Таким образом, историческое бытие человека включает в себя в качестве одного из своих существенных моментов принципиальную негативность, проявляющуюся в той существенной связи, которая имеет место между опытом и рассудительностью».

Подлинный опыт подготавливает человека к осознанию собственной ограниченности. «Если мы хотим сослаться на чье-либо свидетельство также и в связи с этим третьим моментом сущности опыта, то лучше всего сослаться на Эсхила. Он нашел или, вернее, раскрыл в ее метафизическом значении формулу, дающую выражение внутренней историчности опыта: учиться благодаря страданию. Эта формула означает не только то, что мы умнеем благодаря несчастьям и добиваемся лучшего познания вещей лишь на путях заблуждений и разочарований... Эсхил имеет в виду нечто большее. То, чему человек должен научиться благодаря страданию, не есть та или иная вещь — он должен осознать пределы человеческого бытия, осознать неснимаемость тех границ, которые отделяют его от божественного. В конечном счете это есть религиозное познание — то самое, за которым последовало рождение греческой трагедии...

Подлинный опыт есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самоуверенность его планирующего рассудка находят здесь свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время и что все так или иначе повторяется, оказывается простой видимостью. Скорее наоборот, живущий и действующий в истории человек постоянно убеждается на собственном опыте, что ничто не повторяется. Признание того, что есть, означает здесь не познание того, что есть вот сейчас (einmal da ist), но осознание тех границ, внутри которых будущее еще открыто для ожидания и планирования, — или, в еще более общей форме: осознание того, что все ожидания и планы конечных существ сами конечны и ограничены. Подлинный опыт есть, таким образом, опыт собственной историчности»[1].

[1] Гадамер Г. Г. Истина и метод. — М., 1988. — С. 420—421.

432

Глава 24. Дальнейшее развитие герменевтической теории

1. ЭМИЛИО БЕТТИ И ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ОСНОВНАЯ МЕТОДИКА НАУК О ДУХЕ

1.1. Жизненный путь и сочинения

Эмилио Бетти родился 20 августа 1890 г. в г. Камерино (Италия). Изучал право, классическую филологию, с 1915 г. начал преподавать в университете Камерино, затем в Мачерате, Мессине, Парме, Флоренции, Милане, а с 1947 г. — в Риме. В 1960 г. он стал профессором римского права университета Понтификата. Бетти с успехом прочел множество лекций в разных университетах мира. В 1955 г. основал Институт теории интерпретации при факультете юриспруденции в Риме.

Свыше двухсот работ написаны Бетти по разным проблемам права: от римского права до процессуального, от гражданского и коммерческого права до истории и международной политики. Монументальностью отличается его работа *«Общая теория интерпретации»* (1955). Лишь через пять лет была опубликована работа Гадамера *«Истина и метод».* В 1962 г. Бетти опубликовал на немецком языке исследование *«Герменевтика как общая методика наук о духе»,* чтобы познакомить немецких ученых со своей теорией. Умер Бетти И августа 1968 г.

Эмилио Бетти поставил перед собой задачу обобщения всей герменевтической традиции. Он остался в рамках романтико-идеалистического течения, хотя всеми силами пытался освободиться от психологизма дильтеевского толка, обращаясь к гегелевским темам, гуссерлианским мотивам. В его творчестве присутствует неокантианский элемент и заметно влияние Н. Гартмана.

Бетти: жизненный путь и сочинения 433

1.2. Интерпретировать — значит понимать

«Ничто так глубоко не проникает в сердце человеческого существа, как желание быть понятым ближними. Нет ничего более притягательного, чем следы исчезнувших людей... Везде, где мы находим чувственные формы, посредством которых дух одного обращен к духу другого, приходит в движение наша интерпретативная активность, ищущая смысл этих форм. Все — от вскользь брошенного слова до сухого документа, от Писания до цифры и художественного символа, от заявления до поступка, от выражения лица до стиля одежды и манеры двигаться — все, что исходит от духа другого Я, обращено к нашей чувственности и нашему разуму и взывает к нашему пониманию» — таков пафос «Герменевтики как общей методики наук о духе».

Существует, следовательно, мир объективного духа, фактов и человеческих событий, поступков, жестов, мыслей и проектов, следов и свидетельств идей, идеалов и реализаций. Весь этот мир подлежит интерпретации. Интерпретация — это процесс, цель и адекватный результат которого — понимание. Интерпретатор призван опознавать и выявлять в различных объективациях духа «творчески животворящую мысль». Он не может уклониться от понимания и верной реконструкции смысла; озвучить голос своей интуиции и тем самым

осуществить инверсию творческого процесса — призвание интерпретатора. Интерпретатор должен ретроспективно воспроизвести генезис смысла путем внутреннего переосмысления. Таким образом, решающая разница между процессом истолкования и любым другим познавательным процессом заключена в том факте, что интерпретация объекта связана с обращением и объективацией духа. Интерпретатор преследует задачу переосмысления (реконструкции) послания, объективации скрытых либо ставших явными намерений. В любом случае это процесс интериоризации, когда содержание внешних форм переплавляется в другую субъективность — субъективность интерпретатора.

1.3. Отличие «интерпретации смысла» от «дарованного смысла»

Уточняя цели интерпретации, необходимо иметь в виду критическое отношение Бетти к Хайдеггеру, Гадамеру и Бультману. Для последних важно, что интерпретатор не пассивный преемник смыслов, но активно их реконструирует. Однако Бетти убежден, что Хайдеггер, Гадамер и Бультман зашли слишком далеко, настаивая на том, что смысл объекта заключен не столько в самом объекте, сколько в так называемом предпонимании субъекта. Сам термин, подчеркивает Бетти, достаточно двусмыслен, а Хайдеггер — мастер

фантазий, склонный к герметическим выражениям. Экзистенциальная герменевтика Хайдеггера, Гадамера и Бультмана, отдавая дань «предпониманию» в его исключительном смысле, ведет нас к некоему «смыслу — дару», «дарованному смыслу». Он либо есть, либо его нет. Однако, по мысли Бетти, речь идет о поисках и нахождении в конце концов того смысла, что есть в источнике, свидетельстве, другими словами, нас интересует интерпретация объекта. Формула объективной интерпретации, замечательным образом синтезирующая мысль Бетти, звучит так: «Sensus non est inferendus, sed efferendus» («Смысл следует не вносить, а выносить»).

Значит, можно утверждать, что в интерпретативном акте смысл не вводится и обманным путем не навязывается объекту, а искомый смысл надлежит обнаружить в самом объекте в мучительных поисках. Герменевтика Хайдеггера и Гадамера сильно отдает кантианским и неокантианским духом с его акцентом на трансцендентальные структуры субъекта. Бетти проявляет себя как реалист, настаивая на правах объекта и его гарантиях. Для него характерно акцентирование различия между науками о духе и науками о природе. Вслед за Дильтеем он настаивает на том, что предмет наук о природе радикально отличен от нас.

В любом случае, по мнению Бетти, поспешен и неразумен вывод о невозможности поддерживать четкую границу между познаваемым объектом и познающим субъектом. Так называемая объективность исторических феноменов есть не что иное, как выдумка, и в лучшем случае можно рассчитывать на объективность в естественных науках.

1.4. Четыре канона герменевтического процесса

В интерпретативном процессе есть свои категории, или каноны. Их, по мнению Бетти, четыре. Два из них относятся к объекту интерпретации, другие два — к субъекту интерпретации.

1. Первый канон герменевтической автономии объекта предполагает, что объект интерпретации — продукт человеческого духа, а значит, в нем уже наличествует некая формирующая интенция. В его генезисе присутствует активное начало. Именно этот смысл надлежит искать интерпретатору, уважая непохожесть и герменевтическую автономию объекта. Смысл есть то, что обнаружимо в открытии, нечто находимое, скрытое, а не то, что привносится извне.

2. Второй канон, также относящийся к объекту интерпретации, Бетти называет критерием тотальности, или когерентности, герменевтического рассмотрения. Понимание этого критерия (увязки, связанности) мы находим еще в работах римского юриста Цельса, а в эпоху романтизма — у Шлейермахера. Он обнаруживает реальное

взаимоотношение и увязку различных частей дискурса между собой. Каждая мысль находится в определенном отношении к целому. Критерий когерентности говорит нам о том, что части текста могут быть поняты в свете целого, а текст может быть понят лишь в континууме с его частями, в уточнении деталей.

3. При переходе от объекта к субъекту Бетти вводит третий канон — критерий актуальности понимания. «Трудно, — говорили древние скептики, — быть совершенно раздетым». Именно об этом хотел напомнить Бетти. Интерпретатор не может снять свою субъективность до конца. Напротив, интерпретатор идет к пониманию объекта, отталкиваясь от собственного опыта, «транспонируя» объект в его собственном духовном горизонте. Претензия, что интерпретатор может приостановить собственную субъективность, более чем абсурдна. Единственное, что он может заставить молчать, — это его собственные желания относительно результатов. Впрочем, сам процесс понимания сообщает субъекту максимальную жизненную энергию и интенсивное индивидуальное начало.

4. Четвертый канон говорит о соотносимости смысла, или о герменевтическом консонансе, или, если угодно, об адекватности понимания. «Если верно, — пишет Бетти, — что дух с духом говорит, то верно также, что понять друг друга они могут, лишь если они конгениальны и находятся на одном уровне. Желать понять — этого мало, необходим "духовный просвет", подходящая перспектива для открытия и понимания. Речь идет об определенной предрасположенности моральной и теоретической души, которую негативно можно определить как смирение, забвение, даже отказ от самого себя, что проявляется в искреннем и решительном преодолении собственных предрассудков. Позитивно она может быть определена как богатство интересов и широта горизонта интерпретатора. Это также умение принять цели объекта интерпретации как свои в самом непосредственном смысле слова».

2. ПОЛЬ РИКЁР. ПОГРЕШИМОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

2.1. Жизнь и сочинения

Поль Рикёр родился в Балансе 25 февраля 1913 г. в протестантской семье. В 1935 г., закончив философский факультет, он начал преподавать в лицеях. В 1939 г. он оказался на фронте. Некоторое время (до 1945 г.) Рикёр провел в заключении. Находясь в тюрьме,

все свободное время он отдает занятиям философией, читает Карла Ясперса и переводит «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» Эдмунда Гуссерля. Вернувшись из тюрьмы, Рикёр преподает философию в протестантском колледже и сотрудничает в журнале «Esprit». В 1952 г. он заменил Жана Ипполита на кафедре истории философии в университете Страсбурга. С 1956 г. он — профессор Сорбонны, откуда, впрочем, из-за возникших разногласий перебрался деканом на новый факультет в Нантер. В настоящее время Рикёр является почетным профессором религиозной школы Чикагского университета. В 1968 г. Католический университет (Nimega) чествовал заслуги Рикёра, о которых теолог-доминиканец Э. Шиллебекс сказал: «Будучи философом во всей полноте ответственной мысли, Рикёр не оставляет за скобками экзистенциал своей веры, ибо для него верить — значит толковать. Но чтобы интерпретировать, следует понимать послание».

«Когда я возвращаюсь на полвека назад, — пишет Рикёр в автобиографии, — с благодарностью вспоминаю тех, кто помог мне устоять в моей вере: с одной стороны, это Габриэль Марсель и Эммануэль Мунье, с другой — Эдмунд Гуссерль». Экзистенциализм, персонализм и феноменология стали для Рикёра интеллектуальным фундаментом, начальная полярность этих составляющих — источником динамизма, импульсом поисков своего пути.

Вот далеко не полный перечень сочинений Рикёра: *«Карл Ясперс и философия существования»* (1947), *«Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса»* (1948), *«История и истина»* (1955), *«Философия воли»,* первая часть (*«Le volontaire et l'involontaire»,* 1950) и вторая часть которой (*«Finitude et culpabilite»,* 1960) появились в двух томах: *«Человек погрешимый»* и *«Символика зла. Об интерпретации. Очерки о Фрейде»* (1965); *«Конфликт интерпретаций»* (1969), *«Живая метафора»* (1975), *«От текста к действию. Очерки по герменевтике»* (1986), *«Я— сам как другой»* (1990), *«Книга для чтения: 1. О политике»* (1991), *«Книга для чтения: 2. Страна философов»* (1992).

2.2. «Я подчиняюсь тому телу, которым управляю»

Феноменологический анализ воли мы находим в работе *«Воление и безволие»,* взаимоотношение их взято в модусе решения, действия и сочувствия. Структура воления увидена как проект того, кто всерьез и ответственно занят принятием решения, мотивы которого Рикёр видит в «жизненных ценностях», в том, что идет от тела, от того первого «involontaire», «безвольного», каково есть существование. Рикёр попытался описать отношение между «вольным» и «без-

вольным», показав их взаимообратимость. Нужда, эмоции, привычки и т. п. достигают осмысленности исключительно через взаимодействие с волей, которую они подогревают, склоняют и отклоняют. Воля же, в свою очередь, устанавливает их смысл, определяет и приспосабливает его, давая свое согласие. Установленная связь решения-мотивации предполагает дуальность и оппозицию между телом-субъектом и телом-объектом, между свободой и природой. Решение, таким образом, становится полигоном диалектики активности и пассивности, центром сложных отношений, результатом поражений, отказов, кризисов и новых подъемов. Человеческое существование выступает как «диалог многоформного безвольного начала — с его мотивами сопротивления, необратимыми ситуациями, на которые воля отвечает выбором, усилием и согласием». Я подчиняюсь телу, говорит Рикёр, которым управляю.

2.3. Человеческая небезгрешность и символика зла

Феноменологический анализ приводит к идеальной карте человеческого существования. Однако конкретная антропология не может не интересоваться живым человеком, который есть небезгрешная воля, а значит, способен ко злу. В «Человеке погрешимом» Рикёр идет от абстрактного к конкретному, от мира сущностей к миру существования, от «эйдетики» к эмпирической воле, стихия которой — грех и справедливость, правота и ошибка, сила и слабость. Воля, грешная и подверженная ошибкам, дает понять, что моральное зло конституирует человека. «Сказать, что человеку свойственно ошибаться, значит сказать, что собственные границы ему не ведомы, что есть слабость изначальная, откуда и берет начало зло». «Патетика мизерности» — это выражение Рикёр использует для того, чтобы прояснить, как человек самораскрывается в своей слабости, непропорциональности между конечностью и бесконечностью. Человек ограничен, и это ограничение — он сам. «Человек — это радостное "да" в рутине бесконечного».

Слабый, склонный к ошибкам и грехам, человек непрестанно повисает над пропастью между Добром и Злом. Во втором томе сочинения *«Конечность и виновность»* под названием *«Символика зла»* Рикёр разворачивает перед читателем «пространство манифестаций зла». Однако, чтобы понять зло и вину, нужно понять язык, в котором они артикулированы, следует услышать символы, в которых человечество признает свои грехи.

«Исповедание объективирует... тревогу, эмоции, страх, исходящие из грехопадения. Эти чувства выражаются через язык и слово». К этому языку философ должен непрестанно возвращаться, ибо покаяние несет сознание греха **в** световую зону слова. Мифы переполнены символами греха

438 Герменевтика

и виновности: миф сотворения мира, где хаос (зло) изначален; миф, рисующий бога исполненным ревности к герою; миф об Адаме, воплощении греха; миф о душе, изгнаннице из тела-тюрьмы, — миф, воплотивший антропологический дуализм души и тела. По мнению Рикёра, универсализация зла достигает своего апогея в Адаме, ибо в его лице согрешило все человечество. Его грех — наш грех. Новый Адам должен заменить ветхозаветного, воплотить эсхатологические ожидания и искупить падение.

2.4. «Школа подозрения»

Анализ символики зла заканчивается утверждением: символ заставляет думать. Эта формула как бы синтезирует искания Рикёра. С 60-х годов он работает над «философией языка», проблемой множества функций человеческих обозначений и их взаимосвязей. Именно в области языка, пишет Рикёр, пересекаются исследования Витгенштейна, английская лингвистическая философия, феноменология Гуссерля, исследования Хайдегтера, школы Бультмана, сравнительный историко-литературный анализ, наконец, психоанализ.

В очерке о Фрейде 1965 г. Рикёр отмечает, что именно Фрейду удалось показать тотальность психических явлений, заполняющих собой культуру, от снов до религии, включая искусство и мораль. Психоанализ принадлежит к современной культуре, ибо, интерпретируя, он модифицирует ее, давая инструмент рефлексии, он продлевает ей жизнь. Так было и с идеей мышления Декарта: «Философ картезианского покроя знал, что вещи вызывают сомнения и не всегда таковы, какими кажутся; но относительно сознания такого сомнения нет; в нем смысл и сознание смысла совпадают». Сегодня никто уже так не скажет. Маркс, Ницше, Фрейд и учителя «школы подозрения» разрушили и эту уверенность. Сомнение угнездилось в самом сердце картезианской крепости: сознание фальшиво. Для Маркса уже не сознание определяет бытие, но бытие формирует сознание. Для Ницше ключ к маскараду лжи — воля к власти. По Фрейду, Я раздавлено тремя прессами: оно, сверх-Я и реальностью.

2.5. Конфликт интерпретаций и снова «личность»

Герменевтическую философию Рикёр проектирует в работе *«Конфликт интерпретаций»* (1969). Понимание символов, объективирующих наиболее важные моменты жизни и истории, требует немало искусных навыков. «Символом я называю, — пишет Рикёр, — любую сигнификативную структуру, прямой, изначальный, литературный смысл которой отсылает к другому смыслу,

Поль Рикёр: жизнь и сочинения 439

непрямому, фигуративному, приблизиться к которому можно лишь через первый». Отсюда необходимость интерпретации, работы по дешифровке скрытого смысла и обнаружению разных уровней подразумеваемого. Символ становится коррелятивным понятием; интерпретация нужна там, где есть множество смыслов. И, поскольку толкование дает множество интерпретативных моделей в конфликте, необходим максимум внимания, чтобы блокировать, с одной стороны, абсолютизацию какой-то отдельной из них, а с другой стороны, — обосновать ценность разных несхожих моделей.

В реальности символа Рикёр видит два вектора — археологический и телеологический. Герменевтика, демистифицирующая фрейдизм, показывает, как невидимая волна отбрасывает человека к начальному пункту его развития, поэтому он не может понять природы собственной активности исключительно спиритуалистически, без того, чтобы не повторять схематично первые фазы роста. С каждым возвращением все виднее разрастание смысла и (в согласии с гегелевской феноменологией) реализация все более высокого момента духа. «Архэ» и «телос» суть бессознательное и дух в жизни человека. Два полюса — регрессивный и прогрессивный — перед взором интерпретатора символов. «Есть ли хоть один сон, который хоть намеком не пророчил бы какой-нибудь разворот в наших конфликтах? И наоборот, есть ли хоть один великий символ в искусстве и литературе, который бы не погрузил нас в пучину архаики конфликтов и драм, индивидуальных или коллективных, нашего младенчества? Не в том ли истинный смысл сублимации, чтобы родить смыслы новые, мобилизуя древнюю энергию в архаичных одеждах?» — вопрошает Рикёр.

В работах *«Живая метафора»* (1975) и *«Время и повествование»* (1985) Рикёр в пику замкнутому детерминизму структуралистов показывает творческую потенцию языка. Если поэтическая метафора открывает новые сигнификативные горизонты, продуцируя новые аспекты реального, то в рамках исторического или фантастического рассказа творческое воображение предлагает перспективу скрытых и возможных смыслов.

Длинная дорога Рикёра, отвоевывающего личностное в человеке, пожалуй, похожа на путь странника через джунгли символических форм. «Если личность вернется, то благодаря тому, что она осталась лучшим кандидатом на победу в юридических, политических, экономических и социальных баталиях», — уверен Рикёр. Среди понятий «субъект», «я», «сознание» понятие «личность», персональность выжило и по-прежнему занимает свое место.

Ну а сознание? Как можно еще верить в иллюзию его прозрачности после Фрейда и психоанализа? Субъект? После критики идеологии франкфуртской школой осталась ли вера в него как последнее основание? Ну а Я? Кто же сегодня не чувствует

440 Герменевтика

неспособность мышления избавиться от теоретического солипсизма? Личность, как между молотом и наковальней, — меж свободой и грехом, одна-одинешенька пред Богом; подобно рыцарю веры, она в ответе за все в пустыне бесконечности.

3. ЛУИДЖИ ПАРЕЙСОН. ЛИЧНОСТЬ КАК ОРГАН ИСТИНЫ

3.1. Жизнь и сочинения

Луиджи Парейсон родился в г. Пиаско (Кунео) 4 февраля 1918 г. Философию изучал в Турине и в 1939 г., будучи учеником Августо Гуццо, выступил по поводу тезисов Карла Ясперса. Некоторое время он преподавал в Павии, затем в Турине. Академик, член Международного института философии, Парейсон с 1956-го по 1984 г. был редактором журнала «Эстетика». С 1985 г. под его началом выходил «Философский ежегодник». Парейсон умер в 1991 г.

Среди его работ назовем следующие: *«Философия существования и Карл Ясперс»* (1940), *«Очерки по экзистенциализму»* (1943), *«Экзистенция и личность»* (1950). Фейербах и Кьеркегор критиковали Гегеля еще до того, как понятие тотальности исторического процесса в его необходимости обнаружило свою полную несостоятельность. Фейербах показал, что история, прежде чем стать историей духа, сначала является историей материальных нужд и запросов. Кьеркегор показал, что индивид как «synolos» не сводим к законам фатальных процессов. Но даже если Гегель ошибался, нельзя думать, что христианство — уже пройденный момент в истории человечества. Принимая за основу мысль Кьеркегора, Парейсон, вопреки гегельянству, выдвигает принцип онтологического персонализма, в рамках которого личность — сущностное окно в бытие, орган истины.

Разработку темы интерпретации и истины мы находим в работе *«Истина и интерпретация»* (197), где Парейсон выступает как защитник автономии философии против ее вырождения в сциентизм, фидеизм и социологизм.

. Свои эстетические идеи Парейсону удалось выразить в работах: *«Эстетика. Теория формирования»* (1954), *«Теория искусства»* (1965), *«Проблемы эстетики»* (1965), *«Беседы об эстетике»* (1966). Типичная характеристика искусства — формирование, отливка, это и выдумка, и производство, и творение, т. е., по выражению Парейсона, «делание в процессе изобретения способа делания». Это вместе с тем

внедрение в физическую материю на основе сугубо индивидуального правила, в соответствии с которым произведение искусства явлено на свет, чтобы ее, материю, дополнить и облагородить. Эту идею мы находим в работах *«Система свободы»* (1965) и *«Философия свободы»* (1989).

3.2. Историческая условность, личностное начало и спекулятивная ценность философии

Если философия всегда исторически обусловлена, то как возможно философствование? Как совместить историческое сознание с требованиями спекулятивной созерцательности, бескорыстного знания? Можно ли еще говорить об истинной ценности философии после столь «щедрых» разоблачений Гегеля, Маркса, Ницше, Фрейда, Дильтея? Несть числа доказательствам исторической, материальной, идеологической ангажированности, констатирует Парейсон во введении к четвертому изданию *«Экзистенции и личности»*. Признавать сущностную множественность философского знания не значит ли компрометировать целостность истины? Возможно ли плюралистическое, но не релятивистское понимание истины? Какой должна быть точка зрения, позиция, открывающая продуктивную перспективу диалога, что позволяет нам удержать единство истины во множестве ее возможных формулировок?

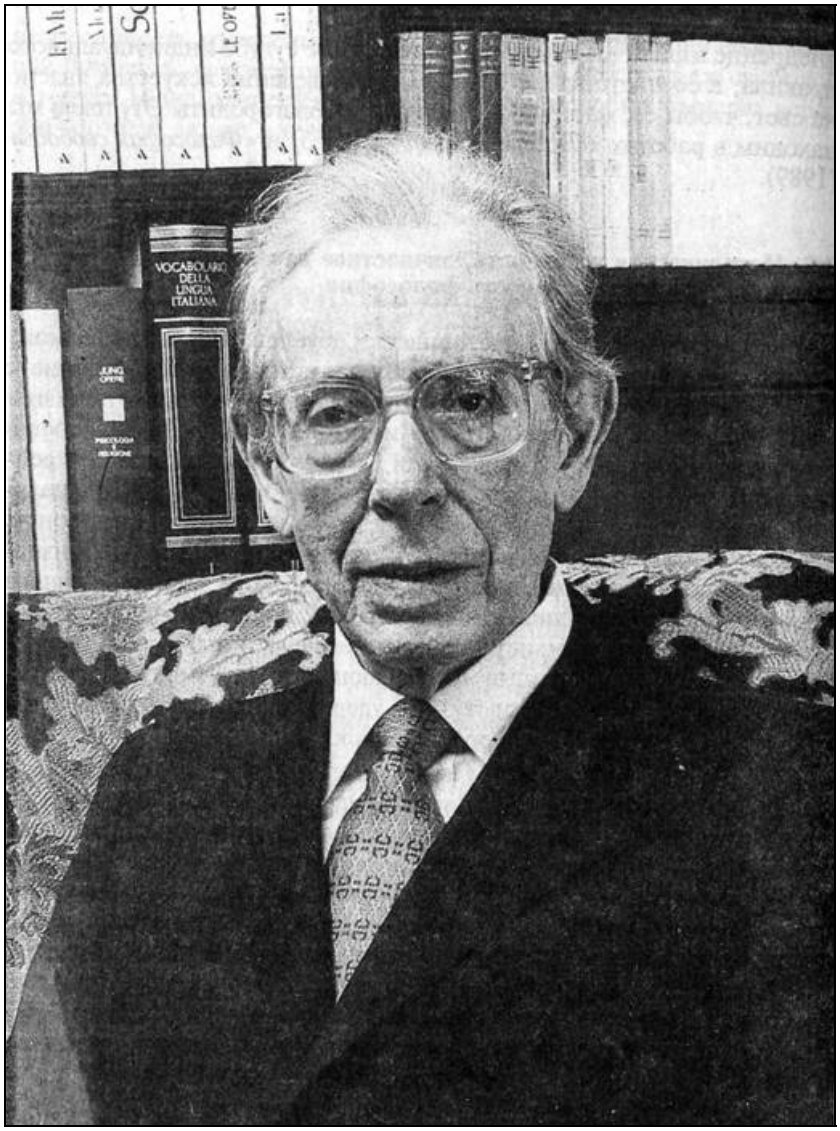
Отвечая на эти вопросы, Парейсон стремится избежать релятивистского понимания философии как идеологической концептуализации исторических условий существования, равно и догматизма, вечный грех которого — монологизм закрепощенного сознания. Как продукты распада (криптогегельянства) рассматривает Парейсон философские интерпретации, ориентированные на невоспроизводимость непроницаемых в своей уникальности ситуаций. Впрочем, крах идеи тотальности и однолинейности исторического процесса вовсе не доказательство в пользу софистики и релятивизма. Необходимо реальное признание трех начал в их продуктивном синтезе: исторической условности, спекулятивной ценности философии и личной ответственности ученого. Философия, по Парейсону, есть одновременно выражение духа времени и личностного и спекулятивного начал в их максимальной ценности.

3.3. Единство философии как «конфилософия»

Философия, конечно, дает образ времени, но не ограничивается им. В противном случае бессмысленно было бы говорить об ее автономии. Слишком плотное сближение с временной горизонталью

442

Луиджи Парейсон (1918—1991)



рождает, как правило, беспозвоночный тип прагматика и одномерного человека. Дух времени всегда присутствует в философии не столько потому, что она вписана в рамки своей эпохи и несет печать породившей ее истории, сколько благодаря некоему историческому вызову, ответ на который дает философ, углубляясь в свой неповторимый исторический опыт. Кристаллизуя его, философ занимает определенную позицию по отношению к событиям. Так его философия становится слепком эпохи.

В то же время любая философия личностна как интерпретация. В самом деле, можно ли исследовать бытие, не интересуясь самим собой как частичкой этого бытия? Только если допустить, что сам философ не есть нечто живое и присутствующее. Если же это не так, то каждое суждение философа как живого и присутствующего во времени становится актом мужества. Исследовательская работа, будучи честным самоотчетом, не может не менять ученого-философа изнутри, она не оставляет возможности для равнодушия и мелочных уловок. И если верно, что философия зиждется на личностной интерпретации, то, стало быть, она по неизбежности множественна. Но ведь истина уникальна; она одна, либо ее нет. Все так, соглашается Парейсон, нет многих истин, но есть истина других в том смысле, что одна и та же истина является предметом поиска не одного, но многих умов. А это значит, что персонализм предлагает считать несостоятельными претензии любой философии, объявляющей себя единственно правильной, с правом на абсолютную истину.

Общезначимая истина не может быть предметом собственности или чем-то у кого-то отвоеванным: она присутствует в каждом мыслящем существе как настоятельное требование неотступно искать истину и как норма, ограждающая от лжи. Истина одна, философий много. Если и возможна одна философия, то это та, в лоне которой многоголосие не вырождается во взаимопоношение. Философская мозаика сегодня, полагает Парейсон, менее всего похожа на ласкающий взгляд спектакль, где респектабельные «комильфо» то говорят, то молчат со значением. Скорее это баталия, где даже в ситуации «стенка на стенку» никто не претендует на последнее слово. Этот непрерывный и интенсивный диалог поименован Парейсоном «конфилософией».

Конфилософия не артикулируется в терминах необходимости и неопределима особыми модусами, она лишь озвучивается в полифонии, ее основа — свободная, благодатная и неиссякаемая бесконечность, непредсказуемая в

своих поворотах. Так рождается формула: единство философии — во множестве ее голосов. Каждый голос ведет свою «мелодию», но будучи сам открыт и бесконечен в собственной определенности, признает самоценность и полную автономию других.
444 Герменевтика

3.4. Онтология неиссякаемого против мистицизма невыразимого

Понятие интерпретации объясняет изначальную солидарность истины и личности. Экзистенция — это личность. В своей особости она становится голосом откровения истины, уловляемой в собственной перспективе. «Всякое человеческое отношение, — говорит Парейсон в "Истине и интерпретации", — идет ли речь о познании или действии, об искусстве или личных связях, об историческом познании или философской медитации, всегда имеет характер интерпретации. Этого не могло бы быть, если бы не сам характер отношения бытия с тем, что внутри него, — с человеком. Именно в нем обнаруживается родовая солидарность бытия с истиной. В истине нет ничего, кроме интерпретации, а интерпретация всегда толкует об истине».

Голос истины личностен просто потому, что человек — существо истолковывающее, дознающееся. Всякий из нас выбирает, быть или не быть: быть в истории и даже самой историей, слившись с ее обстоятельствами, — либо иметь историю, а значит, дать ей неповторимое и незабываемое раскрытие; быть продуктом — или «живой перспективой истины», ее «онтологическим и личным экспертом», способным к подлинному бытию. Поскольку истина не может быть объектом собственности в ее всеобщности и определенности, она необъективируема и неостановима. Именно потому она проявляется в разнонаправленных перспективах и неотождествима ни с одной из них в отдельности.

Часто видение этой сказочной «жар-птицы» заканчивалось «мистическим молчанием». Многозначительный «силенциум», «мистицизм неизреченного», мог бы сойти за эквивалент необъективируемости истины, если бы не был заурядным рационализмом наизнанку со всеми признаками романтической ностальгии по этому культу. Под покровом «силенциума» в безопасной нише укрывался не один горе-философ с хорошо знакомой логикой «все или ничего», пеняя на реальность, не желающую соответствовать его претензиям. Но истина всегда выше самых изобретательных формулировок. Бытие нескончаемо, слово не то чтобы маломощно, оно — иное по своей природе.

Истина не Гераклитова дева, что любит прятаться. Скорее она искусительница, подогревающая к себе интерес и провоцирующая охотника к самодезавуации. Сказать, что истина — чистая неизреченность, значит ничего не сказать. Возможно, она — излучение смыслов, значимость которых нарастает не по мере обесценения слов, но по мере «трансвалютации», переоценки самой истины. Эта характеристика более продуктивна
Парейсон: Бог в религиозном опыте 445

3.5. Бог философов и Бог в религиозном опыте

Проблема зла и онтология свободы заинтересовали Парейсона на закате жизни. Объективистски ориентированная философия трактует Бога в прямолинейной проекции, полагает он, произнося имя Божие всуе. Вернуть ему смысл можно, если прибегнуть к мифу, религиозному опыту. Бог, как не раз уже было замечено, не объект доказательств, за Ним стоит радикальный выбор. По вопросу о существовании Бога позиция философии — невмешательство. Вопрос осмысленности жизни или ее абсурдности — не философская проблема. Нет Бога философов, зато Он дан в религиозном опыте, Бог живой и животворящий: «In manus tuas commendo spiritum meum... in te, Domine, speravi: non confundar in aeternum».

3.6. Сокровенный язык мифа

Беспомощность философских понятий о Боге не означает, что их нельзя найти в других сферах мышления. Более адекватными религиозному опыту представляются Парейсону поэтические символы и антропоморфные мифические образы, которые можно найти, например, в теофаниях Гесиода и в псалмах, в рассказах «Бытия» и «Апокалипсисе».

Казалось бы, язык мифа и поэтический язык плохо приспособлены к неантропоморфным понятиям метафизики. Парейсон переворачивает это привычное нам представление: именно метафизика грешит антропоморфизмом, а вовсе не миф. Понимать Бога как бытие, первоначало, причину, разум, ценность, благодать, провидение — значит приписывать Ему атрибуты, взращенные человеческим умом. Абстрактные и утонченно рафинированные в своей возвышенности, они не перестают быть антропоморфными. Иначе дело обстоит с мифом. Его символические образы, именно благодаря своей чувственности, отличны от Божественного и оптимально выразительны по логике контраста. Ведь изначально признана их неадекватность, а это признание и есть порыв к искуплению.

Таким образом, если подлинный Бог открыт лишь в религиозном опыте, далеком от философских теорем, то как только возникает необходимость пользоваться языком, более уместен не язык доказательств, а язык чувственных образов и форм, о которых заранее известно, что к Божественному они отношения не имеют.
446 Герменевтика

4. ДЖАННИ ВАТТИМО. ГЕРМЕНЕВТИКА, «ДЕБОЛЬНОЕ»[1] МЫШЛЕНИЕ, ПОСТМОДЕРНИЗМ

4.1. Жизнь и сочинения

Ученик Парейсона, Джанни Ваттимо родился 4 января 1936 г. в Турине. Он закончил Гейдельбергский университет в 1959 г. и в этом же году познакомился с Гадамером (книгу которого *«Истина и метод»* Ваттимо перевел на итальянский язык). Ныне преподает в Туринском университете, руководит изданием журнала «Эстетика». Среди его многочисленных работ нельзя не упомянуть такие: *«Бытие, история и язык в творчестве Хайдеггера»* (1963), *«Поэзия и онтология»* (1967), *«Шлейермахер, философ интерпретации»* (1968), *«Введение к Хайдеггеру»* (1971), *«Субъект и маска»* (1974), *«Похождения дифферента»* (1981), *«Дебольное мышление»* (1983), *«Конец модернизма»* (1985), *«Введение к Ницше»* (1986), *«Прозрачное общество»* (1989).

4.2. «Дебольное» мышление

Сколько бы философы ни спорили, сегодня они сходятся, по мнению Ваттимо, в одном: последнего, единственно нормативного обоснования знания больше нет. А это значит, что метафизическая авантюра научной мысли близится к концу. Философия, бодро претендовавшая на определенность и фундаментальную неколебимость теоретических построений о человеке, Боге, истории и ее ценностях, приказала долго жить. Кризис оснований привел к смещению самой идеи истины. Плотный туман затянул веками сиявшую вершину знания.

В очерке *«Диалектика, различие и дебольное мышление»* Ваттимо пишет, что философия от Аристотеля до Канта шла к уяснению предельного основания знания: от последнего смысла бытия — к философии Аристотеля до универсально закрепленных модусов познания — к философии Канта. И что же? Суетность ее претензий на обладание первой и последней истиной была показана уже Ницше и Хайдеггером. Дальнейшие пробы лишь подтвердили это.

Мир современной науки разросся и усложнился до такой степени, что существование философии, управляющей и поддерживающей все виды знания унитарным образом, увы, маловероятно. Кроме

[1] Debilis — ослабленный (*лат.*)

того, специализация экзистенциальных сфер вынуждает нас узаконить специфические логики, соответствующие разным витальным секторам. Коммуникативные возможности современного общества делают встречу во всем несхожих культур не только возможной, но даже обыденной. И этот опыт многоголосия нашего столетия с каждым днем усложняет, более того, делает невозможной попытку редуцировать эту полифонию к одному-единственному основанию. Наивно говорить о неоспоримых сертификатах сознания. Скорее нужно согласиться с Ницше, что нынешнему сознанию более адекватно мычание. Очевидность сегодня уже не знак истины, а укор в некритичности и туповатости. Это то, что на потребу всем, а значит, никому; правдоподобие — клише, что-то вроде языкового макияжа

4.3. Герменевтические предпосылки «дебольного» мышления

Среди множества причин невозможности первой философии как беспредпосылочного знания наиболее серьезна, по мнению Ваттимо, герменевтическая теория языка и бытия. Согласно последней, у нас нет реальной возможности войти в сферу транскатегориалъного, как нет доступа в докатегориальное бытие. Существовать — значит быть в контакте с миром: это отношение возможно благодаря наличию языка. Язык, согласно герменевтике, историчен, а вещи являются нам только в горизонте языка. Лингвистический горизонт — это не вечные априорные структуры разума, а скорее ансамбль исторически узнаваемых событий.

Категории, понятия, теории вовсе не то, что фиксируется априорно и навек: из них слагается качество эпохи, временное и малостабильное. Но человек, погруженный в нее, все же способен читать и толковать бытие. Ясно, что, говоря о таком весьма странном симбиозе, как темпоральное и темперированное априори, уже нельзя больше говорить о вечном и абсолютном Боге, как и всерьез отрицать его. Смысл истории, судьбы человечества, глубокомысленные сентенции о природе человека — все авантюрно-метафизическое исчерпано до дна.

Человек с самого начала ищет и находит себя внутри некоего проекта языка, культуры, всего того, что он наследует. Общаясь, он раскрывается миру, проникая в лингвистические просветы, «видит мир», а значит, пытается его осмыслить. Но мыслить — значит понять увиденное в просвете (то, что всякий раз видится иначе, чем предшественникам). Более того, понимание множественности перспектив и культурных универсумов делает априори возможным и опыт, и наследие.

Теперь мы видим две опоры «дебольного», слабого, но не потерявшего способности понимать свой недуг мышления. Первая

состоит в идее человека, читающего мир в очевидности своего лингвистического горизонта. Вторая заключена в идее категориального аппарата, нефиксированного, исторически меняющегося. Мы перед лицом распавшихся понятий всеобщего унитарного смысла истории, абсолютной истины, эксгумация которых не обещает ничего утешительного. «Дебольное» мышление символизирует конец стабильной структуры бытия. Перчатку, брошенную Ницше (о смерти Бога), нельзя, говорит Ваттимо, трактовать метафизически как утверждение о несуществовании Бога. Скорее речь идет о неизбежном конце метафизики с ее претензией на последнюю истину. Ведь и теизм, и

атеизм метафизичны в своей основе.

4.4. Модернизм и постмодернизм

«Деболизм» как ментальное явление свидетельствует о конце эпохи философского модерна от Декарта до Ницше. Доминантой ее была идея истории как прогрессивной иллюминации — просвещения разума, прорыва к предельным основаниям и завоеванию того, что зовется истоками мысли. Революции (как теоретические, так и практические) не случайно семантически соотносятся в европейских языках с понятием возвращения к исходным рубежам. Можно сказать, что эпоха модерна секуляризировала христианское понятие спасения: история стала прогрессом по законам преодоления. Получается, что «деболизм» как постмодерн — это «конец истории». Исчезновение фундаментальной определенности по поводу человеческой природы и законов, управляющих историей в целом, историографическая практика с множественностью различных центров и со своим видением истории — все это наконец доконало идею истории как унитарного процесса.

В эссе *«Конец модернизма»* Ваттимо пишет, что нет одной на всех истории, но есть истории разные, как несовпадающие уровни и модели реконструкции прошлого в коллективном сознании и воображении. Сложно сказать, на каком этапе распад истории (своего рода «высеивание историй») обретет черты собственно конца истории как таковой, историографии как образа разношерстных событий, которая также утратила единство дискурса и какую бы то ни было узнаваемую консистенцию.

Суммируя, можно сказать, что образ рациональности меняется на наших глазах. Ее потенция сокращается, но сдача некоторых позиций, частичное разоружение вовсе не то же самое, что капитуляция, паралич интеллекта и воли. Попятное движение в теневую зону, все дальше от ясного, стабильного картезианского источника света, способно испугать лишь слабого. Мы присутствуем при рождении нового типа позитивной рациональности. Вместо сомнительных

Ваттимо: модернизм и постмодернизм 449

сентенций о судьбоносности мысль, удаляясь от всего императивно навязанного ей, обретает наконец свободное дыхание.

По отношению к прошлому новая рациональность применяет теоретический фильтр «пьеты» — смиренного приятия. К прошлому и настоящему «дебольное» мышление максимально внимательно, чутко к нарастающему потоку посланий, бдительно к любым рецидивам тоталитаризма, под какой бы искусной маской он ни прятался. Что же касается будущего, можно предположить, что поскольку насилие вовсе не нечто случайное по отношению к классическому типу европейской рациональности, а напротив, внутренняя ее составляющая, то ясно, что разум эпохи постмодерна будет занят высвобождением все новых участков пространства для свободной инициативы, терпимости, продуктивного диалога культур.

450

пустая

451

ЧАСТЬ 11. БЕРТРАН РАССЕЛ, ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

Философия не может быть плодотворной, если она отделена от науки.
Бертран Рассел

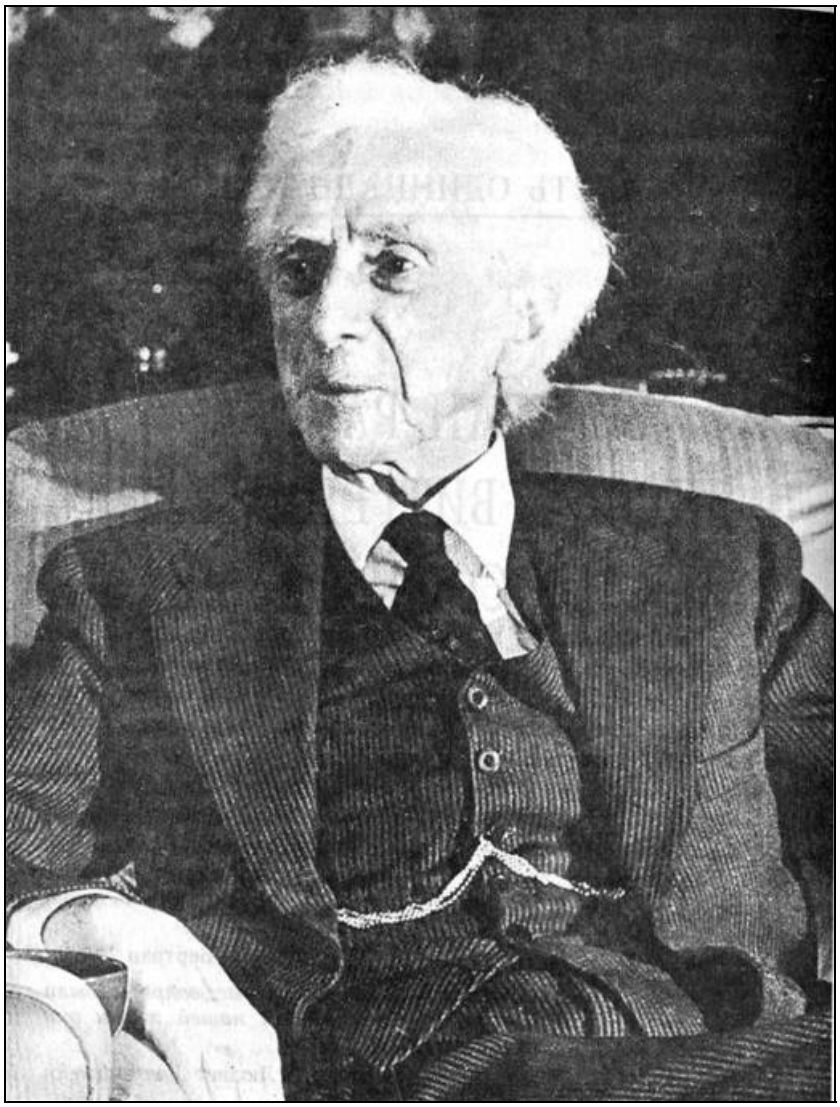
...Если бы на все возможные вопросы были найдены ответы, то проблем нашей жизни они даже не коснулись бы.
Людвиг Витгенштейн

Для философии характерно проникновение сквозь склеротический панцирь, образованный традицией и условностями; разбив оковы, она приходит к новому способу видения вещей.
Фридрих Вайсман

Никакое императивное заключение нельзя должным образом вывести из суммы посылок, не содержащих хотя бы одного императива.
Ричард М. Хеар

452

Бертран Рассел (1872—1970)



453

Глава 25. Бертран Рассел: отказ от идеализма и критика аналитической философии

1. ОТКАЗ ОТ ИДЕАЛИЗМА

Оглядываясь на пройденный путь, Бертран Рассел (1872—1970) писал в *«Автобиографии»* (1962): «Я нахожу, что моя жизнь стоила того, чтобы быть прожитой, и я бы вновь пережил ее с радостью, если бы была возможность». В этой жизни преобладали три простые страсти: жажда любви, тяга к знанию и безмерное сострадание к ближнему. Будучи родом из вигов, которые с XVI столетия сражались за свободу и конституцию, философ унаследовал от предков дух нетерпимости к догматизму и авторитаризму. Лорд Вильям Рассел, один из его предков, участвовал в заговоре против Карла II и был казнен. Лорд Джон Рассел, дед философа, был министром королевы Виктории. Поборник реформы системы выборов, он, к слову сказать, посетил Наполеона на острове Эльба. Отец Бертрана, виконт Эмберли, ученик и друг Стюарта Милля, был членом парламента в 1861—1862 гг. и являлся сторонником «контроля над рождаемостью». Его мать Кэтрин была дочерью лорда Стэнли Эльдерлейского, она умерла в 1875-м, когда Бертрану было три года. После преждевременной кончины родителей мальчика воспитывала бабушка, «леди Джон». Шотландская пресвитерианка, она защищала права ирландцев и критиковала британскую экспансионистскую политику в Африке.

Овладев французским и немецким языками, будущий философ нашел в библиотеке своего деда массу интересных книг, в частности «Геометрию» Евклида, и получил удовольствие от математической ясности и строгости. В восемнадцать лет он стал студентом Trinity College Кембриджа. Новый мир открылся юноше, вошедшему в счастливую пору созревания. Его друзьями были Льюис Диккинсон, Тревельян, Мак-Таггарт, Сиджвик, Мур. В колледже среди учеников

454 Рассел, Витгенштейн и философия языка

был и Витгенштейн, вдохновитель неопозитивизма Венского кружка и признанный глава аншштико-лингвистического движения. Знакомство с ним стало «знаменательным событием» в жизни Рассела, однако впоследствии их позиции разошлись, и дружба прервалась. Под влиянием Мак-Таггарта он пережил увлечение гегельянством, но вскоре начал отходить от идеализма, не без помощи Мура. «В Кембридже я читал Канта и Гегеля, "Логика" Брэдли ощутимо подействовала на меня... Брэдли утверждал, что все, во что верит здравый смысл, — это чистая видимость. Мы подошли с противоположной точки зрения: реально все, что здравый смысл, не зараженный философией и религией, полагает реальным. Чтобы сбежать из тюрьмы солипсизма, разрешим себе думать, что трава зеленая, что солнце и звезды существуют даже тогда, когда никто не размышляет о них... так мир, остававшийся утонченно логическим, внезапно стал богатым, разнообразным и прочным».

2. ЛОГИЧЕСКИЙ АТОМИЗМ И ВСТРЕЧА РАССЕЛА С ПЕАНО

Освободившись от пут идеализма, Рассел вернулся в лоно традиционного английского эмпиризма. Эту эмпирическую реалистическую концепцию философии представляет целая серия книг по проблемам гносеологии и эпистемологии: *«Проблемы философииLost»* (1912), *«Наше познание внешнего мира»* (1914), *«Мистицизм и логика»* (1918), *«Анализ духа»* (1921), *«Анализ материи»* (1927), *«Человеческое познание, его сфера и границы»* (1948). Утверждая, что философия, отделенная от науки, бесплодна, Рассел хотел подчеркнуть не то, что философ должен осваивать воскресными днями какую-то науку, а нечто радикально иное. Воображение философа должно быть пропитано научными понятиями и уверенностью в том, что наука несет с собой мир новый, с понятиями и методами, ранее неизвестными. Философия, по Расселу, должна опираться на широкий и прочный фундамент знаний, и не только философского плана. Собственную концепцию он сравнивал с результирующей четырех наук: физики, физиологии, психологии и математической логики. Так он писал в 1959 г.

Переломными в творчестве Рассела стали 1899—1900 гг., когда он открыл технику математической логики Пеано, в которой сразу распознал зародыш революции. Логический атомизм как философия рождался из симбиоза радикального эмпиризма и логики

Рассел: логический атомизм 455

исчислений. Логика дает стандартные формы корректного мышления, где из атомарных посылок конструируются комплексные. «Причина, по которой я называю мою концепцию логическим атомизмом, — писал Рассел в *"Философии логического атомизма"* (1918), — заключается в том, что атомы, к которым я намереваюсь прийти, суть атомы логические, а не физические». Атомарная посылка описывает некий факт и утверждает, что нечто имеет некое качество, что определенные вещи связаны известным образом. С другой стороны, атомарный факт удостоверяет или опровергает атомарную пропозицию. «Сократ — афинянин» — это атомарная посылка, устанавливающая гражданство Сократа. «Сократ — муж Ксантиппы» — другое предложение атомарного типа. «Сократ — афинянин и муж Ксантиппы» будет комплексной, или молекулярной, посылкой. Сходные посылки мы найдем и в *«Логико-философском трактате»* Витгенштейна.

В Париже на Международном философском конгрессе в 1900 г. Рассел, наблюдая дискуссии туринца Джузеппе Пеано с собравшимися там философами, убедился в необходимости реформы логики. Заинтересовавшись работами Пеано, он прочел их все, что подтолкнуло его на собственные математические исследования. Внимательно изучив философию Лейбница, Рассел написал в 1900 г. очерк о нем, а в 1903 г. опубликовал книгу *«Принципы математики»,* где показал, что вся математика родилась из символической логики, и поэтому важно

наконец понять ее принципы. Эта цель была реализована в трехтомной *«Principia mathematica»,* написанной вместе с Уайтхедом и выходившей в 1910-м, 1912-м, 1913 гг. Рассел, как и Готлоб Фреге, мог бы сказать, что «математика — ветвь логики», что чистая математика — это класс всех пропозиций типа «*P* подразумевает *Q»,* что нет понятий, типичных для математики, которые бы нельзя было свести к логическим, и что нет математических расчетов, которые нельзя было бы перевести в чисто формальные.

3. РАССЕЛ ПРОТИВ «ВТОРОГО» ВИТГЕНШТЕЙНА И АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Внимательный аналитик языка, Рассел поставил целую серию сложных философских вопросов под «микроскоп логики». Его постоянно заботили проблемы ценности познания и границ эмпиризма. Действительно, принцип, согласно которому «все синтетическое познание должно иметь опытную основу», сам на опыте не основан,

т. е. внеэмпиричен. Неадекватность эмпиризма очевидна, хотя, замечает философ, из всех известных теорий эмпиризм — лучшая. Вопреки прагматистам и неопозитивистам (таким, как Нейрат, Гемпель, например), он не забывал, что цель слов «заключается в занятии тем, что отлично от слов». Его критика «второго» Витгенштейна, как мы увидим позже, чаще била мимо цели, ибо именно отношения между словами и жизнью оказались в центре внимания аналитической философии.

«Ранний Витгенштейн, которого я близко знал, — писал Рассел, — был необычайно и страстно предан философской мысли, глубоко понимал ее сложные проблемы, и я видел в нем философского гения. Новый Витгенштейн, как кажется, устал серьезно мыслить и потому изобрел доктрину, оправдывающую необязательность этого занятия. Даже на мгновение не могу поверить, что теория с подобными меланхолическими последствиями может быть верной». По поводу аналитической философии вообще он писал, что не согласен с теми, кто полагает достаточным для философии язык повседневной жизни. «Я против такого мнения, ибо: 1) оно неискренне; 2) потворствует невежеству в математике, физике и неврологии со стороны тех, кто ограничился классическим образованием; 3) его защищают ханжи, как будто не поддающийся упрощениям научный язык — это грех против демократии; 4) оно делает философию тем самым избитой и поверхностной; 5) увековечивает в философском обиходе конфуз, который они подхватили у здравого смысла».

Разумеется, «в обыденном языке мы не расположены толковать о солнце, почему и как оно всходит и заходит. И все-таки астрономы находят, что лучше другой язык, и я также утверждаю, что в философии предпочтительнее другой язык», — продолжает Рассел. Он критикует философию языка за «азбучную ересь» (в поисках откровения из уст невежд), сочувствие «доводам сердца» Паскаля, «благородному дикарю» Руссо, наконец, Толстому, предпочитавшему всем литературным изыскам *«Хижину дяди Тома».* «Эти философы напоминают мне негоцианта, который все уточнял вопрос о кратчайшем пути к Винчестеру:

— Господин желает знать, какая дорога к Винчестеру самая короткая?

— Да.

— Самая короткая дорога?

— Да.

— Не знаю.

Как выяснилось, ни малейшего интереса отвечать у лавочника не было. Такова позиция современной философии по отношению к тем, кто страстно ищет истину».

«В детстве мне подарили часы со съемным маятником, — рассказывал Рассел в предисловии к книге Геллнера *"Слова и вещи". —* Я понимал, что часы без маятника здорово спешили. Но если основная цель часов — ходить, то неважно, какой час они показывают, — без маятника они идут еще быстрее. Лингвистическая философия в своем интересе не к миру, а к языку похожа на ребенка, забавляющегося часами без маятника, которые, даже не показывая часа, функционируют проще, в забавном ритме». Так, играя в слова и культивируя обыденное употребление языка, философы, по мнению Рассела, уходят от реального смысла вещей.

4. РАССЕЛ: МОРАЛЬ И ХРИСТИАНСТВО

Убежденный, что ценности логически невыводимы из знаний, Рассел рьяно защищал свободу индивида против любой диктатуры и гневно изобличал социальную несправедливость, будучи к тому же пацифистом. Первая мировая война отбила у него охоту жить в мире абстракций. «Я глядел на молодых солдат в военных эшелонах, и возвышенные мысли из абстрактного мира казались мне маленькими и пошлыми рядом с теми ужасными страданиями, которые обступали меня вокруг. Бесчеловечный мир был похож скорее на случайное прибежище, чем на родину, дававшую стабильно уютное жилье».

Жизнь, переполненная страданиями, часто бессмысленными, заставила философа спуститься с математических небес на грешную землю. Изобличая капиталистические нравы, он не щадил и большевистские методы. «От сектантства и монгольской жестокости Ленина [с которым Рассел познакомился в 1920 г. — *Авт.]* стынет кровь в жилах», — писал философ в очерке *«Практика и теория большевизма».* В 1952 г. по его ходатайству американское правительство освободило Мортона Собелла, осужденного на тридцатилетнее тюремное заключение за шпионаж. При поддержке Эйнштейна в 1954 г. он начал кампанию за запрещение атомного оружия. Во время карибского кризиса он направил два памятных письма Кеннеди и Хрущеву. В газету «Известия» он послал статью, изобличающую русский антисемитизм. Американский фонд мира и «трибунал Рассела» немало способствовали раскрытию военных преступлений во Вьетнаме.

Пацифист и бесстрашный демистификатор, Рассел поплатился за свои идеалы. Его несколько раз судили, брали под стражу, отняли кафедру City College в Нью-Йорке. Философ был женат четыре раза
458 Рассел, Витгенштейн и философия языка
и, следовательно, — трижда! — разведен. Вместе со второй женой, Дорой Уинфред Блэк, основал школу, но революционные педагогические методы ничем не ограниченной свободы не позволили ей просуществовать слишком долго.

Любая религия, метафизика, вера рано или поздно обречены умереть, осмыслены только тавтологические утверждения математики и эмпирические науки. Христианскую мораль Рассел находит обскурантистской, догматической и бесчеловечной. Сквозь все эти рассуждения проступает серость викторианской господствующей трактовки религии. За всем этим, как вспоминает биограф А. Вуд, стояло желание Рассела покончить с невежеством соотечественников, и особенно — содействовать сексуальному раскрепощению.

Имея дух живой и творческий, философ прожил свою жизнь в устремлении к новому миру, «свободному от зависти и жестокости, где счастье и свободное развитие наполняют жизнь интеллектуальным наслаждением. Такой мир возможен, надо лишь чтобы люди хотели его создать».

5. А. Н. УАЙТХЕД: ПРОЦЕСС И РЕАЛЬНОСТЬ

Альфред Норт Уайтхед родился в Рамсгейте (Кент), в 1861 г. Он посвятил себя математике (но не пренебрегал при этом изучением классических языков и истории), и в 1898 г. вышел в свет *«Трактат по общей алгебре».* Вместе с Расселом Уайтхед создал трехтомный труд *«Principia mathematica»* (1910—1913). До 1924 г. он преподавал математику в Кембридже и Лондоне, затем, до 1937 г., — философию в Гарвардском университете. Умер в 1947 г. Среди множества его философских работ назовем такие: *«Наука и современный мир»* (1925), *«Религия в созидании»* (1926), *«Процесс и реальность»* (1929), *«Приключения идей»* (1933), *«Способы мысли»* (1938).

«Три книги: *"Наука и современный мир", "Процесс и реальность", "Приключения идей"* образуют, — писал Уайтхед, — некую попытку выразить способ понимания природы вещей, показывающий, как этот способ подтверждается изменениями, произошедшими в человеческом опыте». «Спекулятивная философия, — читаем мы в работе *"Процесс и реальность", —* это усилие создать связанную систему логически необходимых общих идей, посредством которых каждый элемент нашего опыта может быть объяснен». Частные науки освещают специфические аспекты реальности, внутренняя связь которых поддерживается этим усилием. Философия и наука
Уайтхед: процесс и реальность 459
неотделимы. «Одна помогает другой. Задача философии — работать над согласованием идей, соединяющихся вслед за конкретными фактами реального мира... Наука и философия взаимно критикуют друг друга, поставляя одна другой материал для воображения. Философская система должна уметь растолковать конкретные факты, от которых абстрагируются науки. А науки затем находят собственные принципы в конкретных фактах, представляемых философской системой. История мысли есть поэтому история неудач и успехов этого совместного предприятия».

Иными словами, наука поставляет «упрямые и нередуцируемые» факты, на которые наталкиваются философские обобщения, с другой стороны, мы видим, как «философские интуиции» преобразуются в «научный метод». Задача философии — «бросить вызов полуправде, образующей научные первопринципы», чтобы прийти к органическому видению начал во взаимосвязи. Следовательно, нет ничего скандального в факте множественности философских систем, сменяющих друг друга во времени. Более того, «контраст теорий — не беда, а возможность для практического использования».

Ясно, что Уайтхед одним из первых осознал значение теории относительности для метафизики, не желающей заниматься пустыми словопрениями. В 1919 г. экспедиция Эддингтона в Северную Африку (где 29 марта были сделаны снимки полного солнечного затмения) подтвердила теорию Эйнштейна (как противовес ньютоновской). Уайтхед, присутствовавший на заседании Королевского общества, где демонстрировались снимки световых флексий при прохождении источника света вблизи солнца, рассказывает: «Атмосфера напряженного интереса напоминала греческую драму: мы были хором, комментирующим приговоры судьбы в моменты необычайных событий. И даже сценография усиливала драматические моменты: традиционная церемония на фоне портрета Ньютона как напоминание, что и самое великое научное обобщение спустя два столетия не избежало модификации. То был личный интерес к великому приключению мысли, выброшенной в конце пути на берег. Но уместно напомнить, что драматическая сущность трагедии на деле не была несчастьем. Корень ее в фатальном процессе неудержимой смены событий...»

Не только жизнь человечества, по мнению Уайтхеда, но и вся история Вселенной есть процесс. Получается, что не столько мы испытываем качества и сущности, сколько безостановочный событийный процесс испытывает нас на понимание взаимосвязей. Если объектом механистической философии были «статические элементарные частицы, то теперь науку интересует совокупность связей, рождающихся из их отношений интенциональности со всей Вселенной» (M. Dal Pra). Не субстанция, а понятие события
460 Рассел, Витгенштейн и философия языка
помогает понять мир. Субстанция, «инертная материя», абсолютное пространство и время суть понятия ньютонианской физики. Современная физика, отказавшись от них, вынуждена говорить о событиях в пространственно-временном континууме. Вселенная как процесс — не машина, а скорее растущий организм. Кроме того, начальный пункт этого процесса — вовсе не субъект, как полагали идеалисты. Самосознание — конечный пункт, не всегда досягаемый, точка отсчета — совокупность событий корпорального свойства, человеческое тело.

Вселенная — это организм, прошлое которого не забывается, более того, она творит все новые синтезы, то, что Платон называл «вечными сущностями», «формами». Последние суть потенциальные возможности, некоторые из них отбираются и реализуются. Таким образом, процесс состоит в сохранении и вызревании, а тотальность вечных объектов Уайтхед называет Богом. Или, скорее: как «природа изначальная» Бог содержит в себе вечные объекты, а в качестве «природы заключительной» Бог — принцип конкретной реальности. Он живет и растет вместе со Вселенной. «Бог не творец мира, Он — его спаситель», — пишет Уайтхед. «Актуальная целостность» реализует вечные ценности, благодаря им, а следовательно, и Богу мир исполнен событиями, не лишенными смысла. Бог как изначальная природа — в гармонии всех ценностей, реализуемых в процессе. В этом смысле «Бог присутствует в нас радостью реализованной ценности и скорбью поруганной или несбереженной ценности, возможностью утраты добра. Но Он — выше нас, Он присутствует в трансцендентной возможности, к которой мы устремлены, чувствует ее и в добре и в зле как изначальную ценность мира» (E. Pari).
461

Глава 26. Людвиг Витгенштейн: от «Логико-философского трактата» к «Философским исследованиям»

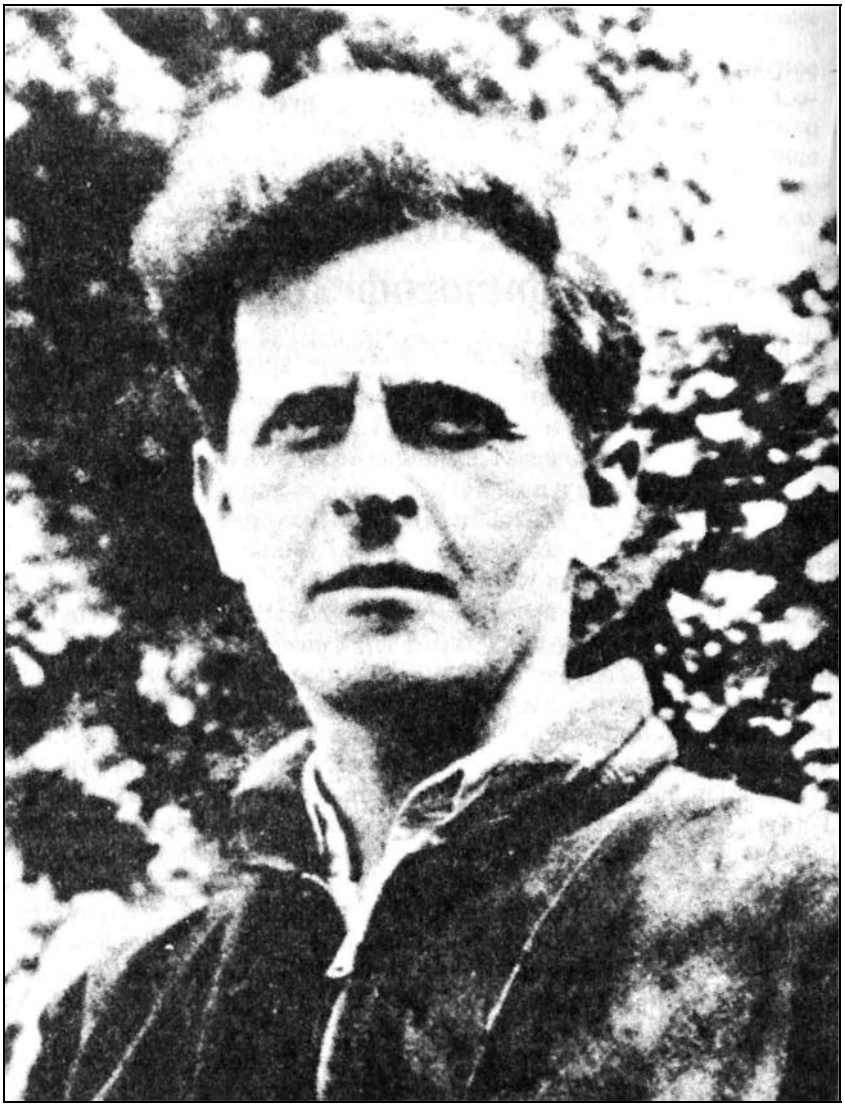
1. ЖИЗНЬ

Людвиг Витгенштейн родился в Вене в 1889 г. Его отец Карл Витгенштейн был среди основателей сталелитейной промышленности империи Габсбургов. В 1906 г. он отправил сына учиться в Англию. Закончив техническую школу, Людвиг стал студентом инженерного факультета Манчестера, а оттуда в 1911 г. по совету Фреге отправился в Кембридж (Trinity College). Здесь под руководством Рассела он изучал основы математики. Но вспыхнувшая в 1914 г. война заставила философа уйти добровольцем на фронт. Захваченный в плен, он оказался в итальянской тюрьме в Кассино. После освобождения в августе 1919 г. он обсуждает с Расселом в Голландии рукопись своей работы, озаглавленной по предложению Джорджа Мура *«Tractatus logico-philosophicus»* (*«Логико-философский трактат»*). С 1920-го по 1926 г. он преподавал в начальной школе в маленьких провинциях Нижней Австрии, затем строил дом для своей сестры. Вернувшись в Кембридж, Витгенштейн начал преподавать в 1930 г. в Trinity College. В 1939 г. сменил Мура на кафедре философии. Во время Второй мировой войны философ не погнушался работой санитаром в одном из лондонских госпиталей, затем лаборантом в Ньюкасле. Последние лекции относятся к 1947 г. Затем год одиночества в Ирландии. Навестив в 1949 г. своего бывшего ученика, американца Нормана Малколма, философ узнает по возвращении в Кембридж, что болен раком.

Малколм, бывший в день смерти 29 апреля 1951 г. рядом с учителем, слышал последние слова Витгенштейна: «Скажите им, что это была восхитительная жизнь!» «Ими» были близкие друзья философа, комментирует Малколм, «и, когда я думаю о его глубоком пессимизме, об умственном и моральном напряжении и

462

Людвиг Витгенштейн (1889—1951)



страданиях, о беспощадности, с которой он эксплуатировал собственный интеллект, о его потребности в нежности, с которой соединялась горечь, отталкивавшая привязанность, мне все кажется, что он был невыносимо несчастлив. Тем не менее, умирая, он повторял самому себе: "Какая была сказочная жизнь!" Странные и таинственно волнующие слова».

2. «ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ»

«Трактат» вышел в 1921 г. на немецком языке в «Натурфилософских анналах» (XIV, 3—4, 185—262), и уже через год появилась английская версия в Лондоне с предисловием Б. Рассела. Основные тезисы Витгенштейна звучат так: «Мир есть все, что происходит. Мир — целокупность фактов, а не предметов [1, 1.1]. Происходящее, факт, — существование со-бытий. Со-бытие — связь объектов (предметов, вещей) [2, 2.01]. Объект прост [2.02]. Объекты образуют субстанцию мира. Потому они не могут быть составными [2.021]. Устойчивое, сохраняющееся и объект суть одно и то же. Объект — устойчивое, сохраняющееся; конфигурация — меняющееся, нестабильное [2.027, 2.0271]. Мы создаем для себя картины фактов [2.1]. Картина — модель действительности [2.12]. То, что в картине должно быть общим с действительностью, дабы она могла по-своему — верно или неверно — изобразить ее, есть присущая ей форма изображения [2.17]. Мысль — логическая картина факта [3]. Имя обозначает объект. Объект — его значение («*A*» есть тот же знак, что и *«A»*) [3.203]. Мысль — осмысленное предложение [4]. На первый взгляд предложение — как оно, например, напечатано на бумаге — не кажется картиной действительности, о которой в нем идет речь. Но и нотное письмо на первый взгляд не кажется изображением музыки, а наше фонетическое (буквенное) письмо — изображение нашей речи. И все-таки эти знаковые языки оказываются даже в обычном смысле слова изображениями того, что они представляют [4.011]. Граммофонная пластинка, музыкальная тема, нотная запись, звуковые волны — все они находятся между собой в таком же внутреннем отношении отображения, какое существует между языком и миром [4.014]. О чем нельзя говорить, о том следует молчать [7]»[1].

[1] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. 1. — М.: «Гнозис», 1994. - С. 5-24, 73.

464 Рассел, Витгенштейн и философия языка

Мы видим в *«Трактате»* определенную онтологию. Теории реальности соответствует теория языка. Язык (согласно так называемому раннему Витгенштейну) есть «проективное изображение» реальности.

Мы изготавливаем факты из изображений. То, что изображение обязано иметь общего с реальностью, это — точным или ложным образом — форма символического изображения.

Следовательно, мысль проективно отражает реальность. Например, предложение «Сократ — афинянин» описывает факт гражданства Сократа. Молекулярное предложение «Сократ — афинянин и учитель Платона» отсылает к сложному факту, устанавливающему не только гражданство Сократа, но и взаимосвязь с Платоном. Простой факт делает истинным или ложным простое предложение, а молекулярный факт есть комбинация простых фактов, делающих истинным или ложным молекулярное предложение.

3. АНТИМЕТАФИЗИКА ВИТГЕНШТЕЙНА

Между предложениями нет иерархии, можно говорить лишь о наборе их. Полное собрание предложений — целостное знание. Как далеко простирается знание? Как располагается реальность, фигуративно проектируемая посредством языка? Нельзя сказать, что эти проблемы сильно беспокоили Витгенштейна. Для обоснования теории языка ему пришлось изобрести свою онтологию. Исследователи (например, Маслоу, Шпехт) в оценке ее расходятся с Расселом и неопозитивистами, трактовавшими фигуративно изображенную реальность как реальность эмпирическую. «Пространство, время, цвет, — пишет Витгенштейн в *"Трактате",* — суть формы предметов». Ясно, что все пространственно-временное, колоритное, так или иначе физически ощущаемо. «Целокупность истинных предложений — наука в ее полноте (или целокупность наук) [4.11]. Философия не является одной из наук. (Слово «философия» должно обозначать нечто, стоящее под или над, но не рядом с науками.) [4.111]. Цель философии — логическое прояснение мыслей. Философия не учение, а деятельность [4.112]»[1].

«Смысл предложений — его соответствие и несоответствие возможностям существования или не-существования со-бытий [4.2]»[2].

[1] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. 1. — М.: «Гнозис», 1994. — С. 24.

[2] Там же, с. 29.

Витгенштейн: антиметафизика 465

Критику метафизики Витгенштейн начинает так. Люди не в состоянии непосредственно извлечь из повседневного языка его логику. «Язык переодевает мысли. Причем настолько, что внешняя форма одежды не позволяет судить о форме облаченной в нее мысли; дело в том, что внешняя форма одежды создавалась с совершенно иными целями, отнюдь не для того, чтобы судить о ней по форме тела. Молчаливо принимаемые соглашения, служащие пониманию повседневного языка, чрезмерно сложны. Большинство предложений и вопросов, трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны... Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем непонимании логики языка... И неудивительно, что самые глубокие проблемы — это, по сути, не проблемы. Вся философия — это критика языка [4.002, 4.003, 4.0031]»[1].

Философское произведение состоит в истолковании. Философская активность проясняет комбинации символов между собой. Так, на долю философии выпадает деятельность по прояснению характера утверждений эмпирических наук, логических тавтологий и псевдосуждений метафизики.

Таковы основные идеи *«Трактата».* Философ, разумеется, отдает себе отчет в том, что по ту сторону науки есть мир. «Мы чувствуем, что, если бы даже были получены ответы на все возможные научные вопросы, наши жизненные проблемы совсем не были бы затронуты этим... Решение жизненной проблемы мы замечаем по исчезновению этой проблемы. (Не потому ли те, кому после долгих сомнений стал ясен смысл жизни, все же не в состоянии сказать, в чем состоит этот смысл.) В самом деле, существует невысказываемое. Оно показывает себя, это — мистическое» [6.52—6.522]. Мистическое — не то, как мир есть, а что он есть. «Смысл мира должен находиться вне мира. В мире все есть, как оно есть, и все происходит, как оно происходит; в нем нет ценности — а если бы она и была, то не имела бы ценности... То, что делает его не случайным, не может находиться в мире, ибо иначе оно бы вновь стало случайным. Оно должно находиться вне мира... Высшее не выразить предложениями... Так же, как со смертью, мир не изменяется, а прекращается. Смерть не событие жизни. Стало быть наша жизнь не имеет конца, так же как наше поле зрения не имеет границ [6.41, 6.42, 6.431, 6.4311]»[2].

Смысл мира следует искать вне его. Конечно, тогда не останется и вопросов, но это и есть ответ. Проблема жизни решается в момент ее исчезновения. Это и есть так называемая мистическая часть *«Трактата»,*

[1] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. 1. — М.: «Гнозис», 1994. — С. 18—19.

[2] Там же, с. 70—71, 72

466 Рассел, Витгенштейн и философия языка

4. НЕНЕОПОЗИТИВИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «ТРАКТАТА»

Читаемый, обсуждаемый и толкуемый в разных перспективах *«Трактат»* стал одним из самых влиятельных философских сочинений нашего века. Неопозитивисты, вычеркнув мистическую его часть, сделали акцент на антиметафизической установке, теории тавтологичности логических утверждений. Атомарные предложения стали именоваться протокольными, а философии досталась роль уточняющей научный язык деятельности. Кто-то из ученых назвал даже *«Трактат»* Библией неопозитивизма.

Сегодня этот образ слегка померк: вспомнили, что Витгенштейн не был членом Венского кружка, никогда не

посещал его заседаний, наконец, неопозитивистам не сочувствовал, что следует из *«Писем Энгельману»* (1967) и *«Писем Людвигу фон Фикеру»* (1969). В письме Фикеру 1919 г. (за три года до приезда М. Шлика, основателя Венского кружка, в австрийскую столицу) Витгенштейн пишет по поводу публикации *«Трактата»:* «Возможно, будет полезно, если я напишу пару слов о моей книге. Из чтения ее, я уверен, Вы не извлечете ничего особенного. Вы не поймете ее, а аргументы покажутся Вам странными. На самом деле ничего странного в них нет, ибо смысл книги этический. Однажды я даже хотел сделать добавление в Предисловие, и я сделаю это сейчас для Вас, ибо это ключ к пониманию работы. Действительно, в ней есть две части: та, что написана, и другая, ненаписанная. Именно вторая важнее...»

Не потому ли важнее ненаписанное, что касается трудновыразимого — религии и этики? Так сопрягаются логика и философия *«Трактата»* с его мистическим фоном. Проблемой основания, по мнению А. Яника и С. Тулмина (*«Великая Вена»,* 1973), перед Витгенштейном стоял вопрос, как найти метод примирения физики Герца и Больцмана с этикой Кьеркегора и Толстого. Неопозитивисты, не понимая глубины этой проблемы, называли нонсенсом мистические колебания философа. «Целое поколение учеников, — комментирует ситуацию Энгельманн, — считали Витгенштейна позитивистом, и у него немало было с ними общего: линия на разделение того, о чем можно говорить, и того, о чем следует молчать, была ими продолжена. Разница лишь в том, что последние решительно не имели того, что стоило умолчания. Суть позитивизма в установке, что только проговариваемое обладает ценностью. Позиция Витгенштейна была противоположной: все самое ценное в человеческой жизни таково, — он искренне в это верил, — что о нем не следует говорить. Когда все же он предпринял попытку измерить область непроговариваемого и вместе с тем далеко непустячного, то оказалось, что это не берег исследованного им острова, а целый океан».

Витгенштейн: «Философские исследования» 467

5. ВОЗВРАЩЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ

В предисловии к *«Трактату»* Витгенштейн написал: «Истина идей, здесь изложенных, вне всяких подозрений и окончательна». И философ замолчал. Проблемы определенным образом разрешены, а 14 июля 1924 г. он ответил Кейнсу, пытавшемуся вернуть Витгенштейна в Кембридж: «Вы просите, чтобы я нашел в себе силы и возможность для научной работы. Нет, здесь уже ничего нельзя поделать, во мне нет достаточно сильного импульса для таких занятий. Все, что я хотел сказать, сказано, источник иссяк. Возможно, звучит странно, но это так».

На самом деле не все проблемы были окончательно решены, и уже в январе 1929 г. мы видим Витгенштейна в Кембридже. Мотив возвращения к философии созрел в марте 1928-го, во время конференции в Вене, собранной математиком-интуиционистом Л. Э. Брауэром (L. E. Brouwer). Кроме того, не забудем: 1) встречи Витгенштейна с членами Венского кружка, подробно описанные Вайсманом в книге *«Витгенштейн и Венский кружок»* (1967); 2) многократные переговоры с Рамсеем по поводу ревизии расселовских «Principia mathematica» и некоторых тезисов *«Трактата»,* относящихся к основаниям логики и математики; 3) опыт работы с детьми в школе и анализ детского языка.

Так возникла новая теоретическая перспектива интерпретации языка, заявленная в работах: « *Философские наблюдения»* (1929—1930), *«Философская грамматика»* (1934), *«Голубая и коричневая книги»* (1935), *«Замечания по основаниям математики»* (1944), *«О точности»* (1951), наконец, *«Философские исследования»* в двух частях (1945— 1949), самое зрелое произведение Витгенштейна.

6. «ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» И ТЕОРИЯ ЯЗЫКОВЫХ ИГР

«Философские исследования» начинаются суровой критикой традиционных интерпретативных схем, рассматривающих язык как собрание имен, деноминатов и десигнатов объектов, названий вещей и лиц, объединенных логико-семантическим аппаратом со связками «есть», «или», «если, то» и т. д. Ясно, что задача понимания здесь сводится к даче объяснений посредством явных дефиниций. Такие «остенсивные» (ostentation — перефразировка) дефиниции постулируют серию актов и ментальных процессов,

468 Рассел, Витгенштейн и философия языка

образующих переход от языка к реальности. Теории рафигурации (языкового изображения), логического атомизма и ментализма, как видим, тесно связаны.

На самом деле языковая игра в деноминацию вовсе не изначальна. Даже когда я указываю на вещь или человека, называя по имени: «это Мария», «это красное», — мой собеседник лишен определенности относительно качественных свойств указываемых объектов. Сообщая, что каждое слово этого языка что-то обозначает, мы не сообщаем ничего по существу, — пишет Витгенштейн в «Замечаниях по основаниям математики». — Полагают, что обучение языку состоит в наименовании предметов: людей, форм, цветов, болезненных состояний, настроений, чисел и т. д. Назвать их — словно прикрепить ярлык к вещи. Можно сказать, что так мы готовимся к употреблению слов. Так к чему же мы готовимся?

«Мы называем вещи и затем можем о них говорить, беседуя, можем ссылаться на них... В то время как способы действия с нашими предложениями многообразны. Подумай только об одних восклицаниях с их совершенно различными функциями. Воды! Прочь! Ой! На помощь! Прекрасно! Нет! [27]»[1]. Можно ли их назвать наименованиями предметов?

Языковых игр бесконечно много, как бесконечны способы использования слов, знаков, пропозиций. Множественность не есть что-то фиксированное, данное раз и навсегда. Одни игры рождаются, другие, старея, исчезают. Само слово «игра» указывает на факт, что язык, говорение, будучи типом активности, составляют часть жизни.

Попробуем оценить множественность лингвистических игр из следующих (и подобных им других) примеров:

«Отдавать приказы или выполнять их... Решать арифметические задачи... Переводить с одного языка на другой... Спрашивать, благодарить, проклинать, приветствовать, молить [23]»[2].

Интересно, как нынешние логики оценили бы такую структуру языка и множественность способов его употребления?

7. ПРОТИВ ЭССЕНЦИАЛИЗМА

Язык как активность есть часть жизни. Так редукционистская модель логического атомизма приходит в негодность. Понятие «языковой игры» введено не в целях «грядущей регламентации

[1] Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Ч. 1. — М.: «Гнозис», 1994. — С. 90.

[2] Там же, с. 91.

языка», а как указание на его альтернативные функции, которые посредством сходства и различия описывают и показывают употребление слов в контексте жизни, институтов и человеческого поведения.

Вместе с логическим атомизмом разбит вдребезги и ментализм, неиссякаемый источник недоразумений, порожденных магией остенсивной модели. Когда, по аналогии с миром физических объектов, мы не можем указать на «одно телесное действие, которое бы называлось указанием на форму (в отличие, скажем, от цвета), то мы говорим, что этим словам соответствует некая духовная деятельность. Там, где наш язык предполагает наличие тела, там склонны говорить о существовании духа [36]»[1].

Не принимает Витгенштейн и эссенциализм, усматривающий вечные субстанции. Идея кристальной чистоты логики также отвергнута. Вместо того чтобы искать сходное в том, что мы называем языком, «я говорю, что нет общего основания для употребления одного и того же слова, просто слова роднятся одно с другим множеством различных способов». Благодаря этому родству или родствам, мы и называем их «языками».

Понятие обозначает «семейное сходство». Такие понятия, как «предложение», «слово», «доказательство», «дедукция», «истина», не есть сверхпонятия, устанавливающие сверхпорядок. Если их и употребляют, то так же, как и слова «стол», «лампада», «дверь». По существу, продолжает Витгенштейн, язык не есть формальное единство, как мы воображали, — это семейство конструктов, более или менее похожих друг на друга. «Как же тогда быть с логикой? Ведь ее строгость оказывается обманчивой. А не исчезает ли вместе с тем и сама логика? Ибо как логика может поступиться своей строгостью? Ждать от нее послаблений в том, что касается строгости, понятно, не приходится. Предрассудок кристальной чистоты логики может быть устранен лишь в том случае, если развернуть все наше исследование в ином направлении... Проблемы решаются не через приобретение нового опыта, а путем упорядочения уже давно известного. Философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка... Нас берет в плен картина. И мы не можем выйти за ее пределы, ибо она заключена в нашем языке и тот как бы нещадно повторяет ее нам. Когда философы употребляют слово — "знание", "бытие", "объект", "я", "предложение" , "имя" — и пытаются схватить сущность вещи, то всегда следует спрашивать: откуда оно родом? [108—109, 115, 116]»[2].

[1] Витгенштейн Л. «Философские исследования» // Философские работы. Ч. 1. — М.: «Гнозис», 1994. — С. 96-97.

[2] Там же, с. 126-128.

8. ПРИНЦИП ПОЛЬЗОВАНИЯ И ФИЛОСОФИЯ КАК ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ТЕРАПИЯ

Язык — это игра, а значение слова есть его употребление. Существуют также правила пользования. Следовать правилу — все равно что подчиняться команде: со временем образуется привычка подчиняться. Следовать правилу, вступать в общение, отдать приказ, сыграть партию в шахматы — все это суть привычки (обычаи, институты). Правила, образующиеся в результате дрессировки, социальны по своему характеру. В том смысле, в каком существуют процессы (также и процессы психические), характерные для понимания, понимание не есть психический процесс. Образ, державший мысль в заключении, был связан с фактом, что ментальный мир населен призраками, т. е. философскими проблемами. «Но это не эмпирические проблемы, а проблемы, решение которых приходит через проникновение в способ действия нашего языка, вопреки мощной тенденции непонимания. Проблемы разрешаются не в процессе порождения нового опыта, а скорее тогда, когда усваивается и упорядочивается давно известное. Философия — борьба против колдовских чар нашего интеллекта посредством языка».

«Философские проблемы возникают, когда язык на каникулах. Решение — в анализе. Философов, использующих слова "знание", "бытие", "объект", "я", "пропозиция", "имя" в попытке уловить сущность вещи, следует постоянно спрашивать: было ли данное слово когда-нибудь эффективно использовано в языке, считающемся родиной этого слова?»

Мы возвращаем слова от метафизического к их повседневному употреблению, поскольку язык составляет часть нашей естественной истории, так же как ходить, есть, пить, играть. Язык действует на фоне человеческих нужд в определенной человеческой среде. «Для большого класса случаев — хотя и не для всех, — где употребляется слово "значение", можно дать следующее его определение: значение слова — это его употребление в языке. А значение имени иногда объясняет, указывая на его носителя... Философ лечит вопрос: как болезнь [43, 255]»[1].

«Не ищите смысл, ищите употребление, — повторял Витгенштейн в Кембридже и добавлял: — То, что я даю,

это морфология выражения в использовании. Я доказываю, что у всякого выражения есть функции, о которых вы и не подозревали. В философии мы вынуждены обращаться с понятием определенным способом. Я предлагаю

Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Ч. 1. — М.: «Гнозис», 1994. - С. 99, 174.

Витгенштейн — учитель начальной школы 471

предположить и даже изобрести другие способы его использования. Я выдвигаю возможности, о которых вы никогда и не думали. Думаете, что есть одна, максимум две возможности. Я предлагаю вам подумать о других. Более того, я доказываю, что абсурдно ждать, что понятие приспосабливается к таким тесным возможностям. Я освобождаю вас, таким образом, от ментальных судорог, чтобы вы смогли осмотреть пространство использования слов и выражений и описать различные другие типы употребления». Итак, философия (почти как психотерапия) врачует языковые болезни. «Какова твоя цель в философии? — Показать мухе выход из мухоловки [309]»[1].

9. ВИТГЕНШТЕЙН - УЧИТЕЛЬ НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЫ

Вернувшись из заключения в итальянской тюрьме и получив диплом в Вене, Витгенштейн целых шесть лет (1920—1926) учительствовал в трех небольших селениях Нижней Австрии. Это не просто забавный биографический факт, в нем можно увидеть две решенные задачи: 1) контакт с живым языком детей помог заземлить многие сложные академические проблемы при переходе к так называемой «второй философии»; 2) философ составил вместе с учениками *«Словарь для начальных школ»,* без которого педагоги не обходятся и сегодня.

Школа, где преподавал Витгенштейн, была реформирована на основе принципов вюрцбургской школы, социал-демократом О. Глокелем (O. Glokel) и гештальт-теоретиком К. Бюлером (K. Buhler), отстаивавшими приоритет личностного начала в отличие от ассоцианистских теорий. Основатели школы задались целью выпустить генерацию людей трудолюбивых, решительных, справедливых, морально устойчивых, самостоятельных, понимающих важность культурных ценностей и умеющих их создавать.

Некоторые из казавшихся странными школьных новаций (уроки моделирования с деревом и бумагой, экскурсии, перечни слов, аргументации и др.) приписывались Витгенштейну, оригинальность метода которого была в установке на диалект в преподавании языка и введении его в специальные области (математики, биологии, астрономии, истории и т. п.).

Что касается упомянутого *«Словаря»,* то он состоял из простых повседневных слов и выражений австрийских детей альпийского

Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Ч. 1. — М.: «Гнозис», 1994. — С. 186.

472 Рассел, Витгенштейн и философия языка

региона («дом», «кухня», «домашние животные», «хлев», «крестьянские работы», «огород», «деревья», «цветы», «лес», «птицы», «охота», «ремесла», «ручной инвентарь», «веса и меры», «коммунальное хозяйство»). Не остались без внимания и религия, жизнь прихожан, болезни, психология и все, что связано с человеческими телом и душой. Витгенштейн определенно хотел сделать своих детей рачительными хозяевами языка как родного обиталища. Несомненно, его интересовало и то, как расширить лингвистический спектр, ибо чем шире языковое употребление, тем больший спектр реальности попадает в сферу понимания. Судя по « *Словарю»,* языковые игры касались множества дисциплин, таких как механика, астрономия, биология, ботаника, архитектура и даже анатомия. Скелет кота, сделанный учениками при содействии Витгенштейна, можно сегодня увидеть среди экспонатов Dokumentation di Kirchberg am Wechsel.

473

Глава 27. Философия языка

1. АНАЛИТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В КЕМБРИДЖЕ И ОКСФОРДЕ

1.1. Аналитическая философия в Кембридже

Философия языка развивалась в двух центрах — Кембридже и Оксфорде, поэтому ее и называют «кембридж-оксфордской философией». Она развивалась скорее как движение, а не школа. Среди аналитиков были не только англичане, поэтому трудно говорить об унитарном корпусе идей и достижений. Объединяет их своего рода «ремесло», ментальность, тип анализа, показывающий, как функционирует «язык», на котором мы читаем мир, — в этом и есть фамильное сходство кембридж-оксфордской философии.

Имена Б. Рассела, Дж. Мура и Л. Витгенштейна украсили школу Кембриджа. Мур, отказавшись от идеализма, выступил в защиту здравого смысла (*«Принцип этики»,* 1903; *«В защиту здравого смысла»,* 1925). Он стоял у истоков интуиционизма, согласно которому идея «блага» неопределима. Тщательно анализируя солипсистские утверждения (типа «время нереально», «внешний мир не существует»), Мур немало способствовал утверждению позиций аналитической философии.

Последователь Мура на кембриджской кафедре — Витгенштейн. Его «вторая» философия концентрируется на «принципе использования» языка и теории языковых игр. Он призывал: «Не ищите смысла, ищите способ употребления». Язык, показал он, есть комплекс лингвистических игр, связанных одна с другой самыми различными способами. Задача философии состоит в описании функций, приписываемых словам, комплекса правил той или иной игры, за которыми всегда стоят реальные человеческие потребности. Понимание правил может избавить от «ментальных судорог», производимых подстановкой, когда, играя в одну игру, мы применяем

правила другой. Это все равно как если бы при игре в шахматы использовать приемы регби. Философия — сражение против языковой зашоренности интеллекта.

474 Рассел, Витгенштейн и философия языка

Несмотря на разницу в подходах, Рассел, Джонсон, Броуд, Рамсей едины в том, что философия — это аналитическое прояснение языка и, стало быть, мышления. Неслучайно журнал, появившийся в 1933 г., назывался «Analysis». Его главный редактор Дункан-Джонс (G. Duncan-Jones), вместе со своими сотрудниками — Л. Стеббингом (L. S. Stebbing), Ч. Мэйсом (C. A. Mace), Г. Райлом (G. Ryle), пытался противопоставить спекулятивным метафизическим абстракциям точные философские дефиниции, проясняющие известные факты.

В рамках этой программы-максимум возник еще один вопрос: каков предмет анализа — фраза, пропозиция, понятие, слово? Какова процедура анализа и на основе каких критериев оценивать результаты? Так последователи Витгенштейна подвергли анализу само понятие «анализа».

Один из самых известных кембриджских философов Дж. Уисдом (Wisdom, p. 1904) интересовался проблемами искусства, религии, человеческих отношений. С иронией и юмором он описал в своих очерках впечатляющие авантюры метафизики, показав, впрочем, невозможность возвращения назад. Метафизика — это парадоксальная попытка говорить о том, о чем нельзя говорить. В метафизических высказываниях очевидны лингвистические проколы. Парадоксы (по отношению к нормальным лингвистическим стандартам) — наподобие тезисов солипсизма, принципа верификации — выполняют функцию пробоин в крепостной стене нашего ментального аппарата. Открывая новые горизонты, они ставят новые проблемы, те, в свою очередь, генерируют другие. Философ не может не быть творцом: «Он тот, который много видел и ничего не забывает. И видит любую вещь как в первый раз. Открытия принадлежат не только Христофору Колумбу и Пастеру, но и Достоевскому, Толстому и Фрейду». Уисдом добавляет: «Художники, наиболее ценимые нами, не просто рассказывают выдуманные истории. Пруст, Мане, Брейгель, Ботичелли и Вермеер показывают реальность. Хотя бы на мгновение они умеют подарить радость без тревоги, покой без скуки».

Говоря о Кембридже, нельзя не упомянуть также Дж. Пола (G. A. Paul), М. Лазеровица (M. Lazerowitz) и Н. Малколма (N. Malcolm). Сложно дать им общую характеристику, но если необходимо определить направление, то следует сказать, что на их взгляд философский анализ подобен терапии. Мур утверждал, что многих философских конфузов можно было бы избежать, если сначала проанализировать вопросы, ответы на которые рождают такие затруднения. Для Витгенштейна проблемы (как болезни) решаются, если распутать языковые узлы нашего мозга. По Уисдому, к философским тупикам следует относиться так, как к аналогичным ситуациям относятся в психоанализе: лечение — это диагноз, а диагноз — полное описание симптомов.

Оксфордская школа 475

1.2. Аналитическая философия в Оксфорде

После 1951 г. мы наблюдаем интенсивный рост философских исследований в Оксфорде. Около пятнадцати лет ведущую роль на интеллектуальной сцене играли Гилберт Райл (G. Ryle, 1900—1976) и Джон Лэнгшоу Остин (J. L. Austin, 1911—1960). Знаток Платона и Аристотеля, Райл прошел через увлечение Гуссерлем и неопозитивизмом. В 1931 г. он опубликовал статью *«Утверждения, систематически вводящие в заблуждение»,* где дал описание фраз, «грамматическая форма которых не соответствует логической структуре фактов», что и дает начало антиномиям и паралогизмам.

В *«Категориях»* (1937) Райл утверждает, что задача философа состоит в превентивной корректировке логических ошибок, так называемых «категориальных ошибок», по причине которых одно понятие входит в сферу категории, к которой заведомо не принадлежит, хотя и сходно по грамматической форме. В очерке *«Философские аргументации»* (1947) он показал, что логическая структура собственно философского типа аргументации воспроизводит reductio ad absurdum (сведение к абсурду). Другая известная работа Райла, *«Дух как поведение»* (1949), анализирует логический потенциал понятий. Он стремился устранить категориальную ошибку, которая породила дуалистический картезианский миф о душе и теле.

Пристальным интересом к обыденному языку отмечены исследования Остина. Он работает в горячей, философски нагруженной зоне обычных словоупотреблений (ощущения, ответственность и т. п.), где гамма существующих выражений отвечает на разнообразные запросы, в свете которых сверхпростые философские дихотомии распадаются. В книге *«Обыденный язык»* мы находим семьдесят выражений разной степени ответственности. Философы должны принимать их в расчет. Анализ лингвистических единиц показывает, что мы не столько говорим о вещах, сколько их лепим. В работе *«Как сделать вещи словами»* (1965) Остин показал отличие индикативных (констатирующих) заявлений от перформативных (исполнительных). Скажем, предложения типа: «Завтра я еду в Пизу» — могут быть истинными или ложными, предложения же другого типа: «Обещаю тебе, что...», «Объявляю открытой демонстрацию» — удачными или неудачными. Однако представляется, что фраза: «Завтра я еду в Пизу» — совпадает с другой: «Я гарантирую тебе, даю честное слово, что завтра поеду в Пизу». Используя слова в определенной грамматике, изучая словарь, Остин вводит понятие «локутивный акт».

С другой стороны, Остин говорит и об «иллокутивных» силах и действиях (вопрос, молитва, информация, команда и т. д.). Говоря о чем-то, мы всегда формуем некую «прелокутивную» (предсказанную) ситуацию и провоцируем определенные эффекты: убеждаем,

476 Рассел, Витгенштейн и философия языка

изумляем, сообщаем, обманываем, запутываем и т. д. «Обыденный язык — не последнее слово, это принципиальная линия, где нужны обобщения, усовершенствования, преодоления. Заметим, это первое слово... Мы берем в расчет не только слова, но и реальность, где они проговариваются. Мы заостряем наше восприятие феноменов путем уточнения терминов» (Остин, *«Защита для оправданий»,* 1956).

Среди оксфордских ученых известны такие, как П. Ф. Стросон (P. F. Strawson), А. Айер (A. J. Ayer), С. Хэмпшир (S. Hampshire), Г. Харт (H. L. A Hart), С. Тулмин (S. E. Toulmin), Р. Хеар (R. M. Hare), И. Берлин (I. Berlin), Д. Пирс (D. Pears), А. Монтефиоре (A. Montefiore), П. Ноуэлл-Смит (P. Nowell-Smith), Дж. Уорнок (G. J. Warnock). Обладая разными интересами, они продолжили изучение обыденного языка в духе оксфордской школы. Хэмпшир в книгах *«Мышление и поступок»* (1960) и *«Свобода инвидида»* (1965), отвергнув идею о том, что знание о механизмах функционирования человеческого сознания ограничивает свободу действий, пришел к противоположному выводу об обратной зависимости свободы от осознания ментальных процессов.

Питер Стросон (р. 1919), один из лидеров оксфордской философии, поставил перед собой две взаимодополняющие задачи: первая — выявить контактные и контрастные точки между языковым поведением и символами некой логической системы; вторая — прояснить, хотя бы в первом приближении, природу формальной логики. Под дескриптивной метафизикой (*«Индивидуалии. Очерк по дескриптивной метафизике»*) он понимает систему основных понятий, на базе которых мы читаем мир. Книга *«Индивидуалии» имеет* две части. Первая устанавливает центральную позицию материальных тел и личностей. Среди партикулярных сущих вторая часть книги устанавливает и объясняет связь между идеей частного вообще и идеей объекта, к которому отсылает, или логического субъекта.

Понятие личности, по Стросону, слишком примитивно: расхожий его смысл игнорирует картезианский оттенок сознания как сугубо частного состояния. Поэтому как предикаты, описывающие состояния сознания, так и предикаты, приписываемые телесным характеристикам, применимы к любому индивиду этого типа. Несложно увидеть в дескриптивной метафизике кантианские элементы и намерение применить теорию априоризма к языковой сфере. Хэмпшир в этом отношении очень близок к Стросону. «За всеми частными грамматиками различных языков стоит основа одной грамматики, в которой отражаются универсальные аспекты человеческого опыта. Для философов наиболее важная задача — как проникнуть в эту самую глубинную грамматику», — писал Хэмпшир, комментируя «новый поворот к Канту».

Обыденный язык 477

Тем не менее А. Айер, автор классического неопозитивистского трактата *«Язык, истина и логика»* (1936), не согласен с Хэмпширом, ибо возрождение кантианского подхода чревато риском провалиться в априористскую антропологию. Проблемы современности остаются нерешенными из-за непонимания языковых рамок мышления.

Позицию лингвистического конвенционализма мы находим у Вайсмана, ученика и помощника Шлика. Во *«Введении в математическое мышление»* (1936), отвергая тезис Витгенштейна о логическом основании математики, Вайсман заявляет: «Математика ни на чем не основана». «Мы можем описать арифметику, показав ее правила, но не обосновать ее... Последняя основа будет постулатом. Все, что содержит аспект обоснования, уже в каком-то смысле ложно, с этим нельзя согласиться».

Идея конвенционализма присутствует и в очерке «Верифицируемость», где Вайсман утверждает, что опыт ничего не доказывает и не опровергает, скорее он «говорит за», «говорит против», «громче», «подкрепляя» или «ослабляя». В незавершенной серии статей *«Analytic-Synthetic»,* опубликованных в «Analysis» (1949—1952), Вайсман высмеивает аналитиков обыденного языка, стремящихся установить «правила» и «корректность». Корректности, говорит он, ищут те, кому нечего сказать. Границы, разделяющие типы пропозиций, надуманны и неуместны. За философией он закрепляет терапевтическую функцию, кроме того, ее задача — снять металлические решетки, парализующие язык и его творческие импульсы.

«Не будем путать слабительное с пищей, — пишет Вайсман. — Пока философия не умерла от недоедания, философ должен о чем-нибудь говорить». Так какова же цель философии? «Показать мухе выход из бутылки, и еще... из уважения умолчу о том, что хотел сказать... Что же такое философия? Философия это... видение... Для нее характерно буравить склеротический панцирь, образуемый традицией и конвенциями, и разбивать оковы, сооруженные предшественниками, — так только и можно увидеть вещи по-новому».

2. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОБЫДЕННЫЙ ЯЗЫК

В отличие от Венского кружка, оксфорд-кембриджское движение не распалось, напротив, укрепилось за счет специализации: появилась философия языка религии и метафизики, этики и

478 Рассел, Витгенштейн и философия языка

эстетики, историографии, политихи. Незамедлительно посыпались обвинения, что, увлекшись обыденным языком, философы-аналитики сделали из него культ, замкнулись в мире слов, потеряли интерес к реальности.

Следует сказать, что обвинения били мимо цели, поскольку:

1. Неверно, что внимание к обыденному языку означало пренебрежение к техническим языкам, все лингвистические страты философы-аналитики считали подлежащими исследованию;

2. Фактические проблемы оставались в центре, ибо именно понимание того, как функционирует язык, дает углубленное понимание реальности; 3. Здравый смысл и повседневный язык не были для аналитиков панацеей и последним словом философии. В лингвистической терапевтической практике от них, пожалуй, только отталкивались; 4. Аналитик изучает дискурсы, где термины и выражения, играя, отдаляются от изначального языка, рождая помимо правил новые смыслы, которые со временем образуют зависшие в пустоте лингвистические единицы. Задача исследователя — показать, как, когда и по каким правилам выражения обыденного языка переместились в другие языковые контексты; 5. Не содержа в себе ничего абсолютного, не будучи панацеей" от всех философских недугов, обыденный язык все же важный объект исследования в силу своего богатства, в нем зашифрованы память и опыт человечества; 6. Анализ обыденного языка, проведенный в целях создания логико-лингвистической карты, сближается с тем, что Стросон называл дескриптивной метафизикой, составляющей весомый вклад в этнолингвистику, о необходимости которой говорили Б. Л. Уорф (B. L. Whorf) и Э. Сепир (E.

Sapir); 7. Мур не говорил о неприкосновенности обыденного языка, он защищал истину (решительно недоказуемую) здравого смысла, язык которого, несомненно, подлежит совершенствованию; 8. «Второй» Витгенштейн говорил: «Ordinary language is all right» («С обыденным языком все в порядке»), а задача философии, стало быть, исследовать язык как он есть; 9. Но язык вообще есть, по мнению Райла, употребление обыденного языка и обычное использование языка, поэтому рядом с анализом повседневного языка (когда мы не используем технические языки) есть анализ привычных, т. е. технических, употреблений языка; 10. Остин утверждал, что обыденный язык следует анализировать в философски напряженных зонах (как, например, язык ответственных решений), ибо в них заключены тонкие различия. По мнению Остина, изучение обыденного языка есть только первое, а не последнее слово в философии. Устойчивая сохраняемость говорит о небесполезности присутствия в языке обыденных выражений.

3. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И МЕТАФИЗИКА

Философы Венского кружка не только изгнали повседневный язык из сферы теоретического интереса. Метафизические, религиозные, этические, эстетические вопросы были объявлены лишенными смысла как неверифицируемые. Впрочем, принцип верифицируемости подвергся суровой критике, ибо: 1) он оказался самопротиворечивым; 2) в качестве последней судебной инстанции он показал себя криптометафизическим; 3) зараженный финитизмом и индуктивизмом, он оказался не в состоянии объяснить всеобщие законы эмпирических наук. Так, с одной стороны, критически был выдвинут принцип фальсифицируемости Поппера (как критерий демаркации, а не значения, на что претендовал принцип верификации). С другой стороны, Витгенштейн предложил принцип использования.

Так неопозитивистская атмосфера страха перед метафизикой постепенно развеялась. Стало ясно, что метафизические утверждения нетавтологичны и нефальсифицируемы, и все же они не лишены смысла. Они, кроме того, используются, и именно эти функции надлежит не осуждать, а уточнять. Этим занялась аналитическая философия метафизики. Вот ее выводы:

1. Абсурдно утверждать, что метафизика есть нонсенс. 2. «Ментальные судороги» случаются, когда мы начинаем строить иллюзии, что метафизика — такая же информативная наука, как все прочие эмпирические. 3. Метафизика как видение, «new way of seeing», позволяет лишь увидеть особым образом целый универсум как в первое утро рождения. «Ты открыл новый способ понимания вещей, — писал Витгенштейн в *"Исследованиях", —* как если бы нашел новый прием рисования, новый ритм, новый род песен». 4. Метафизика есть видение и потому парадокс. Ее «истина» состоит в «ложности». Ее заявления часто подобны подземным толчкам в нашем лингвистико-концептуальном истеблишменте. Метафизика — противоядие от ментального склероза. 5. Метафизические функции можно найти в морали, политике, психологии, религии. 6. Метафизика — приглашение посмотреть на мир по-новому, поэтому она часто либо герметична, либо по-детски наивна. 7. Метафизика часто генерирует научные гипотезы. Проблемы, научно неразрешимые, ставятся много раз: «То, что начиналось как метафизика, может кончиться как наука», ибо, отмечает Стросон, систематическая философская реконструкция понятий и языковых форм иногда обнаруживает применение в далекой от философии области. «Бо̲льшую часть метафизических систем, — писал по этому поводу Поппер, — можно переформулировать так, что они станут проблемами

научного метода». Метафизика, следовательно, может возвещать рассвет науки. Ньютона, возможно, не было бы без Декарта, а социологии — без Маркса. 8. Если метафизика — «видение», способ организации мира идей, при помощи которых мы читаем мир, то в таком случае весьма полезное занятие — попытаться проникнуть в глубинную грамматику, чтобы найти предпосылки нашего мышления и опыта. Это и есть дескриптивная метафизика Стросона.

9. Метафизика не собрание пропозиций, замкнутых на вечность, ее нельзя искать в чучельной мастерской. Это динамически развивающийся организм, рождающийся, размножающийся и умирающий.

10. Нефальсифицируемые метафизические системы не ложны и не истинны, они часто взаимно конвертируемы. Давая неожиданную перспективу, они заставляют взглянуть на мир по-иному.

4. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЯЗЫК ЭТИКИ

Проблемы этики не очень интересовали неопозитивистов. Карнап, Мизес, Рейхенбах и Айер были строгими эмотивистами: ценности суть выражения чувств. Позицию социального гедонизма защищал М. Шлик в *«Вопросах этики»* (1930), а В. Крафт в *«Основах научной теории ценностей»* (1937) предвосхитил некоторые из результатов аналитических исследований. Чарльз Моррис назвал этическую проблематику «оценивающе-стимулирующим дискурсом». В работе *«Знаки, язык и поведение»* (1946) мы читаем, что «этот дискурс оценивает поступки в плане предпочтения (или осуждения) с точки зрения определенной группы, что и признается моральным качеством». Эмотивистом был и Рассел, по мнению которого ценности не имеют ничего общего с познанием.

Об этике нельзя говорить на языке науки, утверждал Витгенштейн в *«Трактате».* Этику демонстрируют и удостоверяют как налично существующую форму жизни. Именно это важно для нас: делать этические утверждения — значит «кидаться на языковые ограждения». Но это столкновение вытекает из «потребности человеческой души, которую лично я не могу не уважать и никогда не позволил бы другим высмеивать ее», — писал Витгенштейн в *«В лекции по этике»* (1934). Напомним, что смысл *«Трактата» —* этический.

В Кембридже и Оксфорде анализ этико-юридического языка стал едва ли не самой распространенной

практикой. Библиография этого профиля работ необозрима, но можно все же говорить о наличии

Язык этики 481

трех фундаментальных моментов метаэтической рефлексии: интуиционизм, эмотивизм и прескриптивизм.

Дж. Мур и его последователи Г. Причард (H. A. Prichard) и В. Д. Росс (W. D. Ross) — самые известные представители интуиционизма. «Я утверждаю, — писал Мур, — что "хорошее" — такое же простое понятие, как, например, "желтое". И как нет надобности объяснять, что такое "желтое" тому, кто уже не знает, что такое "желтое", так же нет возможности объяснить, что такое "хорошее"». Благо воспринимают интуитивно. С другой стороны, вопрос касается того, что же мы должны делать? «Более чем вероятно, что следует способствовать уже установленному обычаю, даже если речь идет о дурном обычае». Нам неизвестны все возможные эффекты в будущем поступков альтернативного плана, поэтому, по Муру, не следует пренебрегать общепринятым как полезным и практикуемым.

Взгляд на ценности как свойства самих вещей Мур называет натуралистическим заблуждением. Но, лишенные объективного аспекта, они становятся неуловимыми, попадая в пустоту, поскольку интуиционизм решительно выводит этику в иную плоскость, нежели наука. Чтобы избежать этих недостатков, Ч. Стивенсон в книге *«Этика и язык»* (1944) предлагает прояснить смысл этических терминов «благо», «правильно», «справедливо», «должно» и т. п., а затем указать общие методы для проверки этических суждений. Выяснилось, что этические термины — носители двойного смысла: дескриптивного и эмотивного. Ответ того, кто слушает, и стимул того, кто говорит, находятся в сфере эмоций. С другой стороны, дескриптивный смысл заключается в намерении дать знание.

Ясно поэтому, что и несогласие в этике также нагружено двойным смыслом: «несогласием верований и несовпадением установок поведения». «Лучшая осведомленность может сгладить несогласие установок, но все же источником споров остаются несовпадения верований, часто сложной природы... Моральные суждения принимают роль рекомендаций в плане одобрения или неодобрения... Проблемы этики отличаются от научных именно присутствием поведенческого несогласия, сообщающего верованиям особую печать и порядок во всем отличный». Эмотивизм Стивенсона, как видим, в своей артикулированности вещь куда более серьезная, чем иконоборчество ранних неопозитивистов. Достаточно упомянуть его тончайший анализ убеждающих дефиниций.

Все же нельзя не сказать, что во множестве проанализированных этических ситуаций и рафинированных оттенков эмотивизму не удалось избежать противоречий. Если, например, верно, что моральные суждения — инструменты социального контроля и модификации поведения, то выясняется, что эмотивизму не удалось

482 Рассел, Витгенштейн и философия языка

указать отличительную характеристику морального дискурса. Ведь и объявления, и телевизионная пропаганда, и политические дебаты, обладая эффектом промывки мозгов, меняют наше поведение. Наконец, совсем не обязательно, что цель морального дискурса — всегда только изменять поведение.

Эти недостатки эмотивизма попытался преодолеть Р. М. Хеар (R. M. Hare) в работе *«Язык морали»* (1952). Нормы суть предписания. Предписания сходны с описаниями в части фрастики (от греч. phrazo — указывать), поскольку говорят «нечто, кому-то». Отличие между ними заключается в части неустики (от греч. neuo — кивать, обещать), поскольку кому-то дают приказ. Это различие фрастики и неустики дает возможность, с одной стороны, говорить о бессмыслице, когда касаются некоторых норм («Раскрась в зеленый Абсолют!»), с другой стороны, развивать логику морального дискурса на основе двух правил: 1) никакое индикативное заключение нельзя вывести из набора посылок, если оно не дедуцировано надлежащим образом из простых индикативных суждений; 2) никакое императивное заключение нельзя дедуцировать из набора посылок, не содержащих хотя бы одного императива.

Второе правило — еще одна формулировка закона Юма: нет перехода от бытия к долженствованию или, иначе, от описаний к предписаниям, к правилам поведения. Простые императивы отличаются от моральных норм в силу своей обобщаемости. Например, императив «Выйди!» не подразумевает, что я в другой, возможно аналогичной ситуации не мог бы сказать: «Не выходи!» Но суждение: «Ты должен вернуть деньги» — несет, по Хеару, эффект обобщения: если я обязую тебя в суждении, в твоем особом случае, значит, я обязую всех — включая, что важно, себя самого — в подобных обстоятельствах действовать определенным образом.

5. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЯЗЫК ПОЛИТИКИ

В тесной связи с моральным дискурсом развивался анализ политического языка: значение терминов политических теорий, критика тоталитарных концепций и мнимо рационалистических обоснований. Не имея особой нужды оспаривать марксизм, оксфордские философы дискутировали политические проблемы в духе их демистификации.

В 1938 г. в журнале «Анализ» появились две статьи о ленинской теории диалектики Дж. Пола (G. A. Paul) и М. Макдональд

Язык политики 483

(M. MacDonald), где классические вопросы политики рассматривались в логико-лингвистическом ключе. Работа была продолжена Пламенацом (J. P. Plamenatz, *«Согласие, свобода и политическое обязательство»,* 1938), Бенном и Петерсом (Benn и Peters, *«Социальные принципы и демократическое государство»,* 1959). Теория демократии и власти проанализирована в работах Уолхейма и Даля (Wollheim и A. A. Dahl). Политические абстракции типа «государство» и «суверенитет» в терминах конкретных межперсональных отношений влияния и контроля проанализированы Лассуэллом и Капланом (Lasswell и Kaplan) в книге *«Власть и общество».* Очерки *«Свобода и равенство»* Кэррит (E. F. Carrit) и *«Два понятия свободы»* И. Берлина (I. Berlin) вошли в антологию аналитической философии политики, изданной в 1967 г. Oxford University Press.

Редактор антологии Квинтон (Quinton) убежден, что первая задача аналитической философии состоит в

разведении двух основных типов политического дискурса: фактуальных суждений политологии и оценочных суждений идеологии. Анализу подлежат все концепты политического дискурса, как то: государство, правительство, законы, суверенитет, обязательство, право, демократия, равенство, свобода, власть, идеология. В Италии эту линию поддержали Н. Боббио, Скарпелли и др.

В любом случае очевидно влияние на этот тип анализа особой культурной и историко-социальной традиции Великобритании. Не успел менталитет эмпирического типа войти в контакт с континентальной мыслью, как стали накаляться ожесточенные споры: сначала Поппер и Адорно, затем Хабермас и Альберт столкнулись по поводу категории «тотальности» и «диалектики». Эти понятия гегелевской и Марксовой теорий оказались далекими от эмпирической традиции таких философов, как Юм, Локк и Стюарт Милль.

6. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Отрицая познавательную и теоретическую ценность любой философии истории, как трансцендентистского, так и имманентистского плана, неопозитивисты (Нейрат, Цильзель и фон Мизес) трактовали социологию как эмпирическую науку, объект которой — наблюдаемое поведение человеческих групп, а историю как набор фактов, образующих лабораторию социологии, экономики, лингвистики и т. д. Социолог, следовательно, «потребляет законы» в целях объяснения. Эту точку зрения развивали К. Поппер, К. Г. Гемпель и Э. Нагель.

«Законы имеют функции, во всем подобные историографии и эмпирическому естествознанию, — писал Гемпель в книге *"Мотивы и «охватывающие» законы в историческом объяснении"* (1942). — Они составляют незаменимый инструмент историографического исследования». Аналогичную позицию занял Нагель в *«Вопросах логики исторического анализа»* (1952): «Историк должен оснастить себя широким ассортиментом законов, заимствованных у естественных или социальных наук. В момент, когда историк пожелает быть чем-то бо̲льшим, чем простым хроникером прошлого, для объяснения фактов и их последствий он должен принять законы каузальной зависимости, как предполагается, обоснованные».

Похожие идеи мы находим у Дж. Пассмора (J. Passmore) и П. Гардинера (P. Gardiner) в ставшем уже классическим исследовании *«Природа исторического объяснения»* (1957). Отталкиваясь от некоторых посылок Райла, Гардинер намеренно отходит от модели Поппера—Гемпеля, ибо эта модель не дает адекватного объяснения в диспозициональных терминах.

Более решительным критиком модели покрывающих законов был М. Оукшотт (M. Oakeshott), писавший, что она не учитывает уникальную неповторимость исторических фактов. «Стоит посмотреть на исторические факты как на примеры общих законов, и история остается в стороне от нас». «Историк, — вторит ему Намье (L. B. Namier, — скорее художник, чем фотоаппарат, воспроизводящий все без разбора... История необходимым образом субъективна и индивидуальна, ибо обусловлена заинтересованным видением историка». Ч. Берд (Ch. Beard) отметил: «Любая написанная история... есть селекция и приспособление фактов... Акт выбора, убеждение и интерпретация выражают ценности и делают очевидными памятные факты». С другой стороны, М. Скривин (M. Scriven) отметил, что закон, чтобы иметь экспликативную силу в историческом объяснении, не обязательно должен быть всеобщим, достаточно быть «почти общим». Н. Решер и О. Гелмер (N. Rescher и Olaf Helmer) обратили внимание на то, что в историографии функционируют «ограниченные обобщения», поэтому у социологии могут быть законы только регионального значения, т. е. законы, действующие в определенных местах и в отдельные моменты истории.

Гэлли (W. B. Gallie) показал, что историческое объяснение по характеру sui generis, поскольку есть объяснение генетическое (а не функциональное), и потому не сводимо к номологической модели Поппера. Теория эмпатии, которую в свое время защищали Дильтей и Коллингвуд, постепенно шла на убыль. Историки, заметил И. Берлин, вольно или невольно вынуждены употреблять такие термины, как «победа», «измена», «прогресс», «порядок», «меньшие художники», «крупные скульпторы», т. е. сугубо валютативные термины.

Проблема объективности истории дискутировалась и в работах Дрея (W. Dray), показавшего неприемлемость так называемой «covering law theory» («теории покрывающих законов»).

Все же, как кажется, линия Поппер—Гемпель—Гардинер устояла. Несложно показать, что генетическое объяснение — это цепочка номологических дедуктивных объяснений, где каждое кольцо цепляется за следующее. Гемпель в *«Логике функционального анализа»* доказал, что и функциональное объяснение редуцируемо к номологическому. Фрагментарность, проявляющаяся в выборе точки зрения на событие, не подвергает риску объективность трактовки, ведь и физик связан особой перспективой видения (со всеми своими инструментами измерения физик вряд ли сможет сказать, сколько стоит стол, за которым он работает).

Теоретики эмпатии, считал Поппер, не умеют отделить психологический процесс от методологического доказательства. Психологический процесс в чувствовании ведет к формулировке гипотезы, но затем гипотеза принимается не потому, что некто пережил ее с большей или меньшей интенсивностью, а в силу того, что она подтверждена документами.

Историк использует оценочные термины, но это не означает, считает Нагель, что он делает это бессознательно и что он не может использовать дескриптивные термины. Несложно понять и то, что «почти универсальные» обобщения могут, в свою очередь, вести к более высоким законам неограниченного значения (психологии, социологии, биологии). Аргумент невоспроизводимости исторического дискурса, по его мнению, не срабатывает. Ведь и каждый больной уникален, но это не мешает врачу всякий раз применять законы биологии и химии, чтобы его вылечить. Кроме того, если речь идет о неповторимости во времени, то и все факты естествознания тоже неповторимы. Если же неповторимость означает невоспроизводимость, то и это типично не только для

человеческой истории, но и для геологии, и для сейсмологии. Но никто не отрицает их объективности.

Заметим, что результаты дискуссий вокруг языка историографии, позже, в Германии например, повлияли на направление герменевтических исследований.

486

пустая

487

ЧАСТЬ 12. СПИРИТУАЛИЗМ, ПЕРСОНАЛИЗМ, НОВАЯ ТЕОЛОГИЯ И НЕОСХОЛАСТИКА

Настоящее и будущее, опыт и надежда противоречат в христианской эсхатологии: она не примиряет человека с реальностью, а втягивает его в конфликт надежды с опытом.
Юрген Мольтман

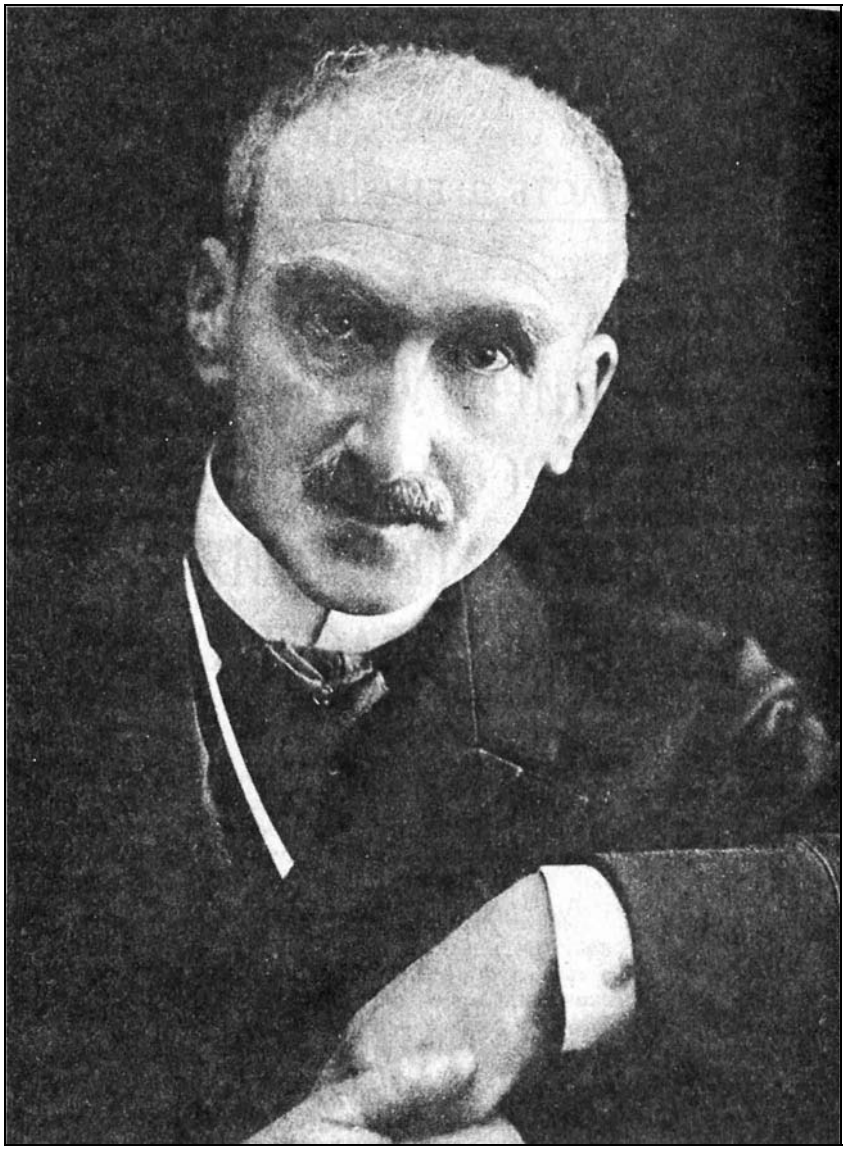
Наше прошедшее следует за нами постоянно... все, что мы услышали, обдумали, желали с самого детства, склоняется над настоящим, впитывающим в себя прошлое, которое так и бьется в двери нашего сознания.
Анри Бергсон

Экономическая структура, какой бы рациональной ни была, если она основана на пренебрежении к фундаментальным требованиям личности, неизбежно разрушает себя изнутри.
Эммануэль Мунье

Христос помогает не в силу всемогущества, а благодаря Своей слабости и страданию — в этом заключено главное отличие христианства от любой другой религии.
Дитрих Бонхёффер

488

Анри Бергсон (1859—1941)



489

Глава 28. Спиритуализм как европейский феномен. Бергсон и творческая эволюция

1. СПИРИТУАЛИЗМ. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ

В начале нашего столетия в Европе появилась группа антипозитивистски настроенных мыслителей, которых можно объединить общим движением под названием спиритуализм. Помимо главной темы — не сводимости человека к природе, для этих мыслителей характерен обостренный интерес к эстетическим и моральным ценностям, свободе личности, особым формам выражения духовного содержания, не сводимым к естественнонаучным. Для позитивизма нет ничего вне фактов, а для позитивных фактов всегда можно найти законы, подобные законам физики и математики. В область позитивных «фактов» не попадали такие феномены, как свобода личности, внутренний диалог сознания, автономия ценностей. О реальности таких фактов (непозитивных, но все же естественных) и призван был напомнить философский спиритуализм.

Программу спиритуализма можно суммировать следующим образом: 1. Философия не может и не должна быть абсорбирована наукой и естествознанием, у нее свои проблемы и процедуры; 2. Идея философии — человек специфичен по сравнению с остальной природой, его специфические свойства суть свобода, сознание и рефлексия; 3. Специфичность предмета требует особых инструментов. Чтобы услышать голоса сознания, необходимо, чтобы «душа вернулась к самой себе»; 4. Программа предполагала исследование структуры и границ истинно научного знания; 5. Делая акцент на абсолютность и трансцендентность Бога, спиритуализм оспаривал романтическое отождествление конечного с бесконечным; 6. Термин «спиритуализм», хотя и введен Кузеном, имеет длинную предысторию. Достаточно вспомнить о Плотине, Августине, Декарте, Паскале, романтиках; 7. Человек есть дух, писал Луи Лавель. Духовность — единственный род активности, из-за которой он заслуживает называться человеком. В свободной инициативе человек продуцирует не вещи, а смысл вещей.

490 Спиритуализм

2. АНРИ БЕРГСОН И ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ

2.1. Оригинальность спиритуализма Бергсона

Позицию Бергсона можно определить как эволюционистский спиритуализм. Бергсон несомненно является одним из самых интересных **и** значительных французских мыслителей. Отражение его идей можно найти в идеях американского прагматизма, в искусстве, социальных и религиозных концепциях. Бергсон родился в Париже в 1859 г. Он изучал философию в Ecole Normale, получив диплом, преподавал в лицеях. Докторскую диссертацию *«Очерк о непосредственных данных сознания»* (1889) он защитил в Сорбонне с большим успехом. Не обошли вниманием читатели и его работу *«Материя и память»* (1896). В сборнике *«Смех. Очерки о значении комического»* (1900) Бергсон уточняет, что человек есть не только «животное, умеющее смеяться», но и такое «животное, которое вызывает смех». У любого животного и даже неодушевленного существа комик умеет найти какое-то сходство с человеком. Поэтому комический эффект срабатывает как своего рода сердечная анестезия. «Наш смех всегда соотносится с группой людей», когда внимание обращено на одного, и комическое подразумевает игру оттенков понимания, приглушая чувственность.

Вершиной творчества философа стали книги *«Введение в метафизику»* (1903) и *«Творческая эволюция»* (1907). Профессор Коллеж де Франс и член Французской академии, Анри Бергсон в 1928 г. стал лауреатом Нобелевской премии по литературе. *«Два источника морали и религии»* (1932) — последняя его работа. Когда нацисты оккупировали Париж, Бергсона освободили от явки на регистрацию, которой подлежали все евреи. Однако философ не принял такой «чести» и пришел вместе со всеми. Последние годы жизни он находил в католицизме дополнение иудаизму. Однако менять веру не стал. «Я хочу остаться с теми, — писал он в завещании, — кого завтра будут преследовать». Бергсон умер в Париже в 1941 г.

Верно, что бергсонианство было модной философией. Чтобы услышать его лекции, бывало, иные светские дамы посылали слуг занять места в аудитории. Безусловно, обаяние личности философа было не последней причиной успеха. Молчание и трепет воцарялись в зале при его появлении в глубине сцены, рассказывает Ж. Шевалье. «Соединенные руки, никаких заметок, огромный лоб, яркий свет глаз под густыми бровями, деликатные черты, выражавшие духовную силу и мощь мысли. Его речь была спокойна, ритмична и благородна. Необычайная уверенность и поразительная точность, завораживающе музыкальные интонации, даже некоторый дефект дыхания имели что-то от кокетства».

Бергсон: оригинальность спиритуализма 491

Защищая творческую активность духа, Бергсон ни на миг не упускает из виду конкретную жизнь сознания, наличие тела и материального универсума. Ошибка всех спиритуалистских доктрин, писал он, в вере, что духовную жизнь можно изолировать от всего остального, унеся ее подальше от земли, в недоступные дали. Так духовное превратилось в мираж. Однако духовное нематериально только в том смысле, что оно — творческая и конечная энергия, постоянно возникающая в условиях, которые могут ее погасить или заставить деградировать. В основе философии Бергсона, отвергающей позитивистскую редукцию, лежит верность реальности.

2.2. Пространственное время и время как длительность

Воодушевленный эволюционистской теорией Спенсера, молодой Бергсон хотел усовершенствовать его исходные принципы. Однако в трактовке проблемы времени он увидел определенные дефекты. От механики ускользает время в контексте конкретного опыта. Для механики, читаем мы в *«Очерке о непосредственных данных сознания»,* время есть серия моментов, один после другого, наподобие смены позиций часовых стрелок. Поэтому механическое время — это пространственное время. В самом деле, узнать время — значит проверить расположение стрелок на часовом циферблате.

Но, помимо сведения времени к пространству, механика еще делает его обратимым. Мы можем вернуться назад и сколько угодно раз проверить опыт. Каждый момент времени в механике — внешний по отношению к другому моменту, поэтому они равнозначны. Время конкретного опыта начисто отсутствует в ней. Пространственность, таким образом, — характеристика вещей. Сознание, напротив, характеризует длительность.

Именно сознанию дано непосредственно уловить незавершенную текучесть времени. Длительность означает, что я живу настоящим с памятью о прошлом и в предвосхищении будущего. Вне сознания прошлого нет, а будущее не настанет. Сознание скрепляет прошлое и будущее настоящим. Количественная неразличимость моментов чужда сознанию, для которого один миг может длиться вечно. В жизни каждого есть моменты, которые не проходят, а иные периоды улетают без следа. В протяженном потоке сознания моменты времени взаимопроницаемы, они, то нанизываясь, укрепляют друг друга, то «зацикливаются», примером чего могут быть наши раскаяния и сожаления.

В механике время обратимо, но в жизни сегодня не то, что вчера, каждый последующий момент обладает подлинной новизной: бесполезны поиски утраченного времени. Значит, конкретное

время — это жизненный поток с элементом новизны в каждом из мгновений. Оно подобно клубку, который, увеличиваясь, не теряет накопленное. Жемчужное ожерелье — вот образ, который возможно, отражает суть механического времени, каждый момент которого — сам по себе.

Разумеется, квантитативная модель времени, кристаллизованного в серию моментов, вполне функциональна в рамках практических задач науки для создания эффективных инструментов контроля за ситуациями. Тем очевиднее неадекватность этой модели для анализа данных сознания и различных его проявлений. Позитивизм здесь бессилен. «Когда я смотрю на циферблат часов и движущиеся в соответствии с колебаниями маятника стрелки, то не время я измеряю, как бы это ни казалось очевидным, — я фиксирую одновременность, а это совсем не одно и то же. Во внешнем пространстве есть только расположение стрелок относительно маятника и при этом ничего от позиций прошлого. Только внутри меня есть процесс организации и взаимопроникновения, образующий реально длящееся время. Лишь благодаря моему внутреннему маятнику, отмеряющему колебания прошлого, я могу ощущать ритм настоящего времени». Таким образом, мир сознания и мир вещей радикально отличаются друг от друга. «В сознании случаются события неразделимые, в пространстве одновременные события различимы, но без последовательности в том смысле, что одно не существует после появления другого. Вне нас есть взаиморасположенность без преемственности, внутри нас есть преемственность без внешней рядоположенности».

2.3. Почему «длительность» обосновывает свободу

Длящаяся текучесть, по мнению Бергсона, характеризует сознание в модусе свободы вопреки точке зрения детерминизма. В самом деле, объекты лишены признаков прошедшего времени, существуя один отдельно от другого. Именно в силу этого возможно определение последующего события посредством предыдущего: причины объясняют следствия в силу своей тождественности. Однако то, что возможно (и полезно) в сфере пространственных феноменов, оказывается невозможным в сфере сознания.

Сознание хранит следы прошлого, для него нет двух совершенно одинаковых событий. Именно поэтому точная детерминация явлений и событий решительно невозможна. Жизнь сознания неразличима на дискретные состояния. Я есть единство в становлении. Поэтому там, где нет ничего тождественного, ничего нельзя предсказать.

Детерминисты, как и приверженцы теории свободной воли, делают ошибку, применяя к сознанию чуждые ему категории.

Детерминисты ищут определенные причины поступка, единственным мотивом которого является сознание и вся история данного сознания. Единство становления дано в Я, и мы свободны только тогда, когда наши поступки выражают и излучают наше личное начало, персональность.

Итак, наши поступки зависят от нас, от того, что мы есть и чем стали. Если в поступках есть совпадение с нами, мы свободны. Ясно, что не всегда наши действия совпадают с сутью нашего Я, часто это только привычки, внешние феномены, которые, кстати, вполне предсказуемы. Чем мы более поверхностны, чем более похожи на веши, тем более предсказуемы наши действия. И наоборот: чем более мы углубляемся в себя, тем мы менее предсказуемы, тем мы неожиданнее.

Все это говорит о том, что следует выйти за пределы спора детерминизма и волюнтаризма, ибо их предпосылки одинаково ошибочны. Анализ понятия времени показывает, что сознание не есть вещь среди вещей. «Я нерушимо, — пишет Бергсон, — когда чувствует себя свободным в непосредственно данном. Но как только оно пытается доказать собственную свободу, оно не может сделать этого иначе чем посредством пространственных рефракций. Именно поэтому механистический символизм не в состоянии ни подтвердить, ни опровергнуть принцип свободной воли».

2.4. Материя и память

В *«Очерке о непосредственных данных сознания»* протяженное время противопоставлено конкретному времени, внешняя реальность — внутренней. Ясно, что Бергсон не мог избежать проблемы взаимоотношения двух этих реальностей. Проблема перехода от материи (внешней реальности) к духу (внутренней реальности) стала центральной проблемой сочинения *«Материя и память»*. Согласно теории психофизического параллелизма, «ментальные состояния» и «церебральные состояния» — это два разных способа говорить об одном и том же явлении или процессе. Материалистический эволюционизм рассматривает ментальные явления как простые эпифеномены мозговой деятельности. Бергсон отвергает оба эти учения.

Даже если мы рассмотрим мысль как простую функцию мозга, писал Бергсон, или сознание — как эпифеномен церебральной деятельности, то и в том и другом случае получим два переложения в разных языках одного и того же принципа, согласно которому возможно проникновение в лабораторию мозга. Попыткам редукции духа к материи Бергсон противопоставляет идею, что в

человеческом сознании есть много такого, что выходит за пределы объяснимого мозговыми функциями.

Принимая открытия психофизического свойства, Бергсон дополняет их анализом трех моментов: памяти, воспоминания и ощущения. Память отождествляется с самим сознанием, с тем, что мы слышали, желали и познали, со всем, что склоняется над настоящим. С этой духовной памятью не совпадает воспоминание. Это значит, что в мозг проникает только небольшая часть того, что мы называем сознательными процессами, то, что необходимо для настоящего. Другими словами, в сознании есть нечто, которое бесконечно больше того, что способен переработать мозг. «Тот, кто смог бы заглянуть внутрь мозга, когда он в состоянии полной активности, увидел бы не так много: только то, что выражается в жестах, поведении, телесных движениях... Остальное, касающееся самых интимных мыслей и чувств, осталось бы скрыто, как для зрителя, видящего актеров на сцене, но не понимающего ни слова».

Духовная память, чтобы реализоваться, нуждается в механизмах, связанных с телом, так как только посредством тела мы действуем на предметы. Все же от тела она не зависит: повреждение мозга поражает не столько сознание, сколько связь сознания с реальностью. Тело, ориентированное на действие, ограничивает в этой своей функции духовную жизнь. Оно делает это посредством перцепции, «возможного действия нашего тела на другие тела». Перцепция есть действие нашего тела, маневрирующего между образами объектов. Воспоминание как образ прошлого ориентирует перцепцию настоящего благодаря тому факту, что мы всегда действуем на основе опыта прошлого. Так все прошлое раскрывается в настоящем действии. В каждый момент нашей жизни присутствует связь памяти и перцепции в перспективе действия. «Все, следовательно, случается так, как если бы независимая память собрала образы, сотворенные временем, как если бы наше тело было одним из этих образов, в каждый момент делающим моментальный срез происходящего вообще».

Так память соотносится с духом, а перцепция — с телом. Память переплавляется в тотальность прожитой жизни, перцепция состоит в определении, по отношению к совокупности всех предметов, возможного действия моего тела на них. Перцепция как отбор характерна для бытия, впитавшего в себя настоящее. Свобода сознания, стало быть, находит свои границы в перцепции. Перцепция, в свою очередь, возвращается в жизненный поток Я, оседая в памяти, или сознании.

В этом состоит истинная связь духа и материи, души и тела. С одной стороны, память принимает тело от перцепции, с которой она связана. С другой стороны, перцепция, абсорбированная памятью, становится мыслью. Тело ограничивает жизнь духа, но делает

его действенным. Тем не менее дух, ощущая стесненность, пытается вырваться за пределы тела. Перцепцию впитывает настоящее, но растущий дух стремится в будущее. Жизнь — это рост духа посредством материальных контракций, или сжатий, втягиваемых духом, что и делает его длящимся.

2.5. Жизненный порыв и творческая эволюция

Декарт делил универсум на мышление (res cogitans) и протяженность (res extensa). Нет двух реальностей, возражает Бергсон, а есть два полюса одной и той же реальности — дух и материя, душа и тело. В сочинении *«Творческая эволюция»* (1907) он идет от анализа непосредственных данных сознания к разработке глобальной идеи космологического эволюционизма.

Эволюционные теории можно разделить на механистические и финалистские. Механистический эволюционизм иллюстрирует теория Дарвина: случайные мутации в процессе борьбы за существование благоприятствуют отдельным индивидам, а удачные мутации, переданные по наследству, обеспечивают выживание более приспособленным. В такой модели эволюции нет никакой цели и предустановленного порядка, она ателеологична. С другой стороны, и финалистская теория механистична, поскольку ей свойствен детерминизм. Механистический эволюционизм объясняет эволюцию в терминах действующей причины, финалистский — в терминах цели. Первый определяет эволюцию из прошлого, второй — из будущего. И тот, и другой не слишком доверяют реальности настоящего.

Так в чем же суть реальности? Хотя Спенсер, замечает Бергсон, и показал изменчивую суть вещей, все же именно эволюция как становление у него отсутствует. Эволюцию Дарвина он называет «метафизикой, в рамках которой тотальность реального уже дана навечно, только мышление неспособно познать длительность процессов одновременно». И механистический, и финалистский эволюционизм в силу своего детерминизма не улавливает реальную суть эволюции.

Жизнь, даже с биологической точки зрения, вовсе не механическое монотонное самоповторение. В ней есть непредвиденные повороты, сохраняя, она перерастает себя. Именно идея творческой эволюции дает возможность преодолеть ограниченность механицизма и финализма, поскольку «жизнь есть реальность, четко отличаемая от грубой материи». Жизнь, а не только сознание, является Длящимся субъектом необратимого процесса. Прошлое аккумулирует своего рода органическая память, и живущему не дано вновь пережить прошлое.

496 Спиритуализм

Жизнь, таким образом, есть «жизненный порыв», свободный и необратимый. Материя не что иное, как момент остановки этого порыва. Жизнь стремится к численному росту и богатству, чтобы умножиться в пространстве и наполнить время. Речь идет о постоянном росте форм, причем каждая последующая — нечто большее, чем простая рекомбинация известных элементов. Жизнь — непрерывно обогащающееся действие, в то время как материя прогрессивно распадается и деградирует, что лишь подтверждает второй закон термодинамики.

По Бергсону, нет вещей, а есть только действия. Это значит, что вещи, или объекты, можно представить изолированными в эволюционном процессе, наподобие распадающихся креативных жестов. «Представим себе жест, — поясняет Бергсон, — поднятие руки. Рука, предоставленная сама себе, упадет в исходное положение. Все же в ней останется возможность — в случае волевого усилия — быть поднятой вновь. Этот образ угасшего креативного жеста дает возможно точное представление о материи». Материя, стало быть, есть деградировавший жизненный порыв. Порыв, потерявший креативный импульс, становится препятствием на пути очередного порыва. Так морская волна, возвращаясь, становится барьером для другой поднимающейся волны.

Жизнь подобна несущемуся потоку: мало-помалу организуя тела, она делит индивиды на роды и виды, растворяясь в них. Материя, по Бергсону, — это отражение жизненного порыва, изначальное единство которого распадается на множество элементов. Тогда творческая энергия гаснет. Траекторию эволюции нельзя описать как движение брошенного мяча, скорее она подобна внезапно разорвавшейся на множество осколков гранате, и в течение долгого времени взрывы осколков продолжаются. Мы — маленькие фрагменты — лишь можем догадываться о первоначальном мощном взрыве. Взрывной силе пороха в нашем примере соответствует сама жизнь в нестабильном равновесии ее внутренних тенденций. Сопротивлению металла гранаты при взрыве соответствует грубая материя.

Творческую эволюцию можно еще сравнить с пучком стеблей, каждый из которых символизирует особый путь эволюции. На ее развилках жизненный порыв утрачивает изначальное единство. Первой развилке соответствует разделение растений и животных. Растения, замкнутые в ночь подсознания и неподвижности, концентрируют в себе потенциальную энергию. У подвижных животных сознание развивается в процессе поиска пропитания. Животные, в свою очередь, развиваются в разных направлениях. Возникают более совершенные формы инстинктов, а у прямоходящих, помимо инстинктов, возникает интеллект. Только у человека сознание стало

Бергсон: инстинкт, разум и интуиция 497

активно продвигаться, в других направлениях эволюции оно зашло в тупик.

Аналогичное отношение существует между памятью и перцепцией. Жизнь и материя лежат в основе эволюции. История эволюции есть история органической жизни и ее непрестанных попыток освободиться от пассивной инертности материи. Органическая жизнь пытается подняться по тому же склону, по которому материя норовит соскользнуть вниз. Посредством фотосинтеза и хлорофилла органическая жизнь вновь отлавливает рассеянную солнечную энергию, абсорбирует потенциальную энергию, растрачиваемую животными в движении. Так материя возвращается в жизненный поток, а жизнь поднимается, несмотря на падения и распад энергии.

2.6. Инстинкт, разум и интуиция

Жизнь животных развивалась в разных направлениях. Один из тупиковых путей являют собой, например, моллюски. Вместе с тем членистоногие (артроподы) и позвоночные оказались достаточно мобильными. Если в ветви членистоногих, полагает Бергсон, эволюция дала наиболее совершенные виды инстинкта, то в ветви позвоночных она привела к интеллекту. Хотя трудно не признать, что инстинкт и раньше украшала некоторая «бахрома» разума, а вокруг интеллекта всегда остается некий «инстинктивный фон».

Так что же такое инстинкт и в чем состоит разум, понимание? «Инстинкт, — пишет Бергсон, — это способность использовать и даже создавать органические инструменты. Интеллект — это способность создавать и применять неорганические инструменты... Инстинкт и интеллект представляют два разных, но одинаково элегантных решения одной и той же проблемы». Человек изначальным образом — homo faber и homo sapiens вместе. Инстинкт действует посредством естественных органов, интеллект создает искусственные инструменты. Инстинкт наследуется, разум — нет. Инстинкт конкретен в обращении к вещи, разум интересуется отношениями. Инстинкт повторяет, разум творит. Инстинкт — это привычка, он предлагает адекватное решение, но для одной только проблемы, у него нет способности варьировать. Разум знает не вещи, а отношения между вещами, поэтому он владеет понятиями и формами. Отделяясь от непосредственной реальности, он может предвидеть будущее. Исходя из практических соображений, интеллект, абстрагируясь, анализирует, классифицирует, дробит реальность на серию кадров, как на кинематографической пленке. Однако «тысяча фотографий Парижа не есть Париж».

Следовательно, ни инстинкт, ни разум (вместе с наукой) не дают реальности. «Есть вещи, находимые только разумом, но сам по себе

498 Спиритуализм

он никогда их не находит; только инстинкт мог бы открыть их, но он их не ищет». Все же ситуация небезнадежна. И это потому, что разум никогда полностью не отделен от инстинкта. Разум в возвратном движении к инстинкту становится интуицией. «Интуиция — это ставший бескорыстным инстинкт, способный рефлектировать по поводу собственного объекта и неопределенно наполнять его». Разум вращается вокруг

объекта, принимает множество точек зрения на него, но ему не дано войти внутрь. Зато интуиция действует изнутри жизни. Интеллект, дробя становящееся, анализирует. Интуиция находит путь симпатии, а потому совпадает с тем, что уникально и невыразимо в объекте.

Интуиция есть «видение духа со стороны самого духа». Она непосредственна, как инстинкт, и сознательна, как разум. Реальность интуиции доказывается эстетической интуицией, в которой соединяются вещи, лишенные связи с повседневным и насущным. Именно интуиция обнаруживает длительность сознания и реальное время, давая нам возможность понять себя как свободные существа.

Интуиция есть орган метафизики. Наука анализирует, метафизика интуирует. В ней возможен прямой контакт с вещами и сущностью жизни, которая есть длительность. Интуиция — это зондирование реальности в ее сущности. Метафизика, в свою очередь, пытается преодолеть барьер символов, сооруженных интеллектом. «Интуиция завладевает некой нитью, — пишет Бергсон. — Она сама должна увидеть, доходит ли нить до самых небес или кончается на определенном расстоянии от земли. В первом случае — это метафизический опыт великих мистиков. И я могу, со своей стороны, констатировать, что это правда. Во втором случае метафизический опыт оставляет земное изолированным от небесного. В любом случае философия способна подняться над условиями человеческого существования».

2.7. Река жизни

Разум, таким образом, вращается вокруг объектов, дробящих время как длительность. Как в кинематографической репризе, дробящей движение на моменты, нет уже самого движения. В том суть апорий Зенона, по мнению Бергсона, что интеллект вынужден отвергать движение. Напротив, интуиция, погружаясь и выплывая из реки жизни, обнаруживается в виде памяти и длительности, она подтверждает нашу свободу проникновением в жизненный порыв. Благодаря интуиции мы отдаем себе отчет, что жизнь подобна огромной волне, преодолевающей все на своем пути. Однако по всей окружности жизнь зашла в тупик, только с человеком стало

возможно продвижение. Человек продолжает жизненный порыв, даже если не берет с собой все, что жизнь включала в себя.

Благодаря интуиции мы понимаем, что «все живые существа едины и все подчиняются одному и тому же замечательному импульсу. Животное имеет точку опоры в растении, человек — в животном мире. А все человечество — в пространстве и во времени — галопом несется вперед и назад мимо нас, оно способно смести все препятствия, преодолеть любое сопротивление, может быть, даже смерть».

2.8. Закрытое общество и открытое общество

Жизненный порыв, преодолевая в человеке все препятствия, становится творческой активностью, основные формы которой суть искусство, философия, мораль и религия. В последней своей книге *«Два источника морали и религии»* (1932) Бергсон останавливается на теме моральной и религиозной деятельности человека. От теории сознания он переходит к теории универсума и теории ценностей.

Моральные нормы имеют два источника: социальное давление **и** любовный порыв. В первом случае нормы выражают социальные требования разных исторически данных групп. Индивид находит себя в социуме, как клетка в организме или муравей в муравейнике. В основе такого общества лежит потребность в «привычке связать себя привычками», и в этом состоит единственное основание морального обязательства. Система привычек более или менее отвечает потребностям сообщества. Однако мораль привычных обязательств — это мораль закрытого общества, ибо индивид действует как часть целого, элемент механизма.

Социальный прессинг все же, по Бергсону, не единственный источник морали. Мораль соотносится с типом общества. Ведь существует и абсолютная мораль — мораль открытого общества. Это мораль христианства, мораль греческих мудрецов и пророков Израиля. Герои морали с универсальными ценностями — Сократ **и** Иисус — не удовлетворяются групповыми ценностями, видят в человеке все человечество. Целостное человечество и есть открытое общество. Мораль закрытого общества статична. Открытое общество, напротив, максимально динамично. Безличному конформизму и всевозможным табу закрытого общества противостоит мораль общества, делающего ставку на личное начало с его изначальной неповторимостью.

Все существовавшие общества были закрытыми. «Между любой великой нацией и человечеством есть та же дистанция, какая есть между конечным и бесконечным, закрытым и открытым обществом». Фундамент открытой морали — творческая личность, ее

цель — человечность. Ее содержание — любовь ко всем ближним, ее свойство — дух новаторства, ломающий все фиксированные схемы закрытого общества».

2.9. Статическая религия и динамическая религия

Как в моральной, так и в религиозной жизни Бергсон отделяет динамический уровень от статического. Статическая религия, сплетенная из мифов и сказок, выполняет повествовательную функцию в процессе эволюции витальных форм. Эта функция имеет чрезвычайное значение. Человеческий разум представляет собой угрозу развернуть ход событий против жизни. Разумное существо тяготеет к эгоизму и рвет социальные связи. Оно сознает собственную конечность, непредсказуемость будущего и бренность всех человеческих начинаний. Именно

религия своими мифами, легендами и суевериями укрепляет социальные связи, предохраняя их от распада. Кроме того, религия дает надежду на бессмертие, чувство защищенности, веру в свои силы и возможность влиять на происходящее.

Религия, по Бергсону, защищает человека от угрозы, создаваемой интеллектом для человека и общества. В этом смысле как продукт естественной эволюции статическая религия натуральна и инфраинтеллектуальна. Но помимо нее есть еще и сверхинтеллектуальная динамичная религия. Догмы для последней суть лишь кристаллизации, моменты непрерывного жизненного порыва. Такая религия не может не быть мистицизмом, ибо конечный ее результат — «контакт и частичное совпадение с тем творческим усилием, которое демонстрирует жизнь. Такое усилие Божественно, чтобы не сказать, что это — сам Бог». Мистическая любовь к Богу, по мнению Бергсона, совпадает с любовью Бога к Самому Себе. «Бог есть любовь и предмет любви: в этом весь мистицизм».

Если мистицизм неоплатоников восточного типа созерцателен, ибо не верит в эффективность действия, то подлинный мистицизм, по Бергсону, достигает высшей точки жизненного подъема в экстазе, который по сути есть мирское действие. Такими мистиками были святой Павел, Франциск Ассизский, святая Тереза, святая Екатерина из Сьены и Жанна Д'Арк. Их любовь к Богу совпала с любовью к ближним. Кроме того, единственным доказательством существования Бога может быть именно мистический опыт. В этом сходятся все (и не только христианские) мистики. Высшее Существо становится реальным лишь в момент непосредственного мистического контакта с Ним.

Таким образом, динамичная (открытая) религия есть религия мистиков. Современное общество как никогда нуждается в мистических генах, подчеркивает Бергсон. Небывалое по масштабам

Мунье 501

воздействие человека на природу говорит о том, что человеческое тело сверх всякой меры разрастается. Этому телу не достает такой же большой души. Механика нуждается в мистике. Эта дополнительность способна излечить недуги современного общества. Невозможно, чтобы мистическая идея, предполагающая в каком-то смысле гениального и привилегированного человека, теплилась в одной душе. «Если слово великого мистика... отзывается эхом в ком-то из нас, то не потому ли, что внутри нас дремлет мистик в ожидании случая, чтобы встряхнуться ото сна?»

3. ЭММАНУЭЛЬ МУНЬЕ: «ПЕРСОНАЛИСТСКАЯ И КОММУНИТАРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ»

3.1. «Личность» в теории Мунье

Эммануэль Мунье (1905—1950) изучал философию сначала в Гренобле, а затем в Сорбонне, где вместе с ним учился и Реймон Арон. Затем несколько лет преподавал в частных школах и лицее. В доме Жака Маритена он познакомился с Габриелем Марселем и Николаем Бердяевым. В 1932 г. он начинает издавать журнал «Esprit», решив расстаться с академической карьерой, а в 1935 г. публикует сборник своих статей *«Персоналистская и коммунитарная революция».* Социальной программе персонализма посвящен очерк *«От капиталистической собственности к человеческой собственности».* Попав в армию в 1939 г., он оказался в плену. После освобождения в самый разгар войны (в 1941 г.) возобновил издание журнала «Esprit». Однако в январе 1942 г. Мунье вновь арестован по обвинению в организации подпольного движения «Комбат». После трех месяцев свободы он снова оказался в тюрьме и объявил голодовку. После судебного процесса философ до конца войны живет под вымышленным именем. Основные его сочинения вышли после войны, в 1946 г. Это три работы: *«Трактат о характере», «Свобода под условием», «Введение в экзистенциализм».* Затем *«Что такое персонализм?»* (1947), *«Пробуждение черной Африки»* и *«Маленький страх двадцатого века»* (1948), *«Персонализм»* (1949). «Мое Евангелие учит меня не лукавить перед моим собственным Богом, который всегда ищет дорогу к сердцу отчаявшегося человека. Он никогда не разрешал мне успокаиваться по отношению к тем, кто предпочитает пренебрегать доверием бедных. Это не политика, я знаю. Но в этом есть и предпосылка любой политики, в этом —

503

Эммануэль Мунье (1905—1950)



Мунье 503

достаточное основание, чтобы отвергнуть некоторые политические формы». Мунье умер от инфаркта 22 марта 1950 г.

3.2. Измерения личности

«Воссоздать Ренессанс» — так называется передовая статья первого номера «Esprit» (1932). Ренессанс вывел из кризиса средневековье. Такая же персоналистская революция коммунитарного типа необходима, чтобы разрешить кризис XX века. «Персонализм есть интегральное усилие, призванное понять и преодолеть тотальный кризис человека», — писал он. Это станет возможно тогда, когда в центре теоретических дискуссий и практических действий окажется личность («персона»).

Так что же такое личность? «Личность — это не мое сознание о ней. Всякий раз, когда я произвожу отбор в моем сознании, то что я изымаю? Чаще всего, даже не осознавая, я устраняю эфемерные фрагменты индивидуальности, неустойчивые, как воздушный флер. Не с личностью я отождествляю те персонажи, что были мной в прошлом и которые переживут меня по низости или инерции. Это персонажи, которые, как я верю, есть, поскольку я им завидую и разрешаю моделировать меня так, как того хочет мода».

Мы не придем к личности, даже анализируя себя самого, свои желания, надежды. «Все устроено так, как если бы Личность была невидимым центром всего хорошего и плохого, словно она — тайный гость малейших движений моей жизни, то, что не может пасть под взглядом моего сознания». Поэтому «моя личность не совпадает с моей персональностью». Как несконструированное единство, она — выше времени, шире моих взглядов на нее, это самая интимная из всех моих реконструкций. Она есть некое присутствие во мне».

Мунье уточняет, что не есть личность. Она необъективируема. Можно, однако, сказать, что личность — «тотальный объем человека... В каждом из нас есть три духовных измерения: телесное, универсальное и направленное вширь — сопричастность. Призвание, воплощение и сопричастность суть три измерения личности». Человек размышляет о собственном призвании, месте и долге. С другой стороны, он связан с телесным и

историческими условиями. Поэтому перед ним стоит проблема, как не увязнуть в мире чувственного и вещного. Вместе с тем человеку не дано постичь самого себя иначе, как в рамках высшего единства.

Личность не достигает самой себя, если не приобщается к превосходящему нас сообществу, которое призывает и интегрирует отдельных людей. Так, по Мунье, открываются три способа сформировать личность: 1) медитация, поиск призвания, 2) занятие тем,

504 Спиритуализм

что принесет признание, собственное воплощение, 3) самоотверженность, которая есть инициация, посвящение в избранные, жизнь для других. Если человек лишен одного из этих существенных способов самосозидания, о нем трудно сказать как о состоявшемся.

Необъективируемость личности состоит в неуловимости, в том, что она вечно в пути. Существовать для нее означает «быть с другими и с вещами, понимая их, понимать себя». Личность не бежит в прошлое или настоящее: она, присутствуя в настоящем, конденсирует в себе прошлое, а настоящее видит в свете вечности трансценденции.

3.3. Персонализм против морализма и индивидуализма

Персоналистский опыт — это опыт «ты», ибо в акте любви дана самая сильная человеческая определенность и экзистенциальное cogito. «Люблю, следовательно, существую, и жизнь достойна быть прожитой». Биологическое и экономическое решения социальных проблем остаются односторонними, если не задето самое глубокое человеческое измерение. «И духовное, — поясняет Мунье, — принадлежит к инфраструктуре: психологический и духовный беспорядок связан с экономическим хаосом, рациональные экономические решения не достигнут цели, если в основе лежит презрение к насущным потребностям личности».

Философ не принимает ни морализма («измените человека, и вы излечите общество»), ни марксизма («измените экономику, и вы спасете человека»). Но самым непримиримым врагом персонализма он считал индивидуализм. Индивидуализм формирует изолированного человека, который постоянно защищается. По этой мерке создана идеология западного буржуазного общества. Человек, лишенный связей с природой, наделенный безмерной свободой, рассматривает ближних с точки зрения расчета, он завистлив и мстителен. Агонизирующая цивилизация стала одной из самых ничтожных в истории человечества. Его прямая антитеза — персонализм.

В персонализме личность не ограничена другими личностями, напротив, ее и нет иначе, как в других и через других. Когда общение нарушается или прерывается, я теряю самого себя. «Любое безумие есть не что иное, как поражение в общении: alter (другой) становится alienus (чужой), Я становится чужим мне самому». Это значит, что я существую постольку, поскольку я есть для других, что по существу «быть означает любить».

Мунье 505

3.4. «Персона» против капитализма и против марксизма

Мунье называет капитализм метафизикой примата прибыли. Двойная форма паразитизма характерна для такого общества — по отношению к природе и по отношению к человеку. Сакральная власть денег переворачивает все вверх ногами: «иметь» становится важнее, чем «быть». Деньги в капиталистическом обществе таранизируют всех. Собственность наживают трудом или путем захвата, но ее основание ни в первом, ни во втором. В фундаменте собственность неотделима от рассмотрения ее использования, т. е. от ее назначения. Мунье берет за основу средневековую христианскую концепцию личностного управления и совместного использования материальных благ. Для этого необходимы коллективистски воспитанные личности, способные адаптироваться к различным производственным условиям. Философ отстаивает плюралистическую модель экономики.

Беспощадный критик капитализма, Мунье не спешил в объятия марксизма. «Для нас марксизм — не что иное, как физика нашей ошибки». Тяготение к коммунизму стало «нашим фамильным демоном», а его притягательность говорит о том, что в нем есть нечто, задевающее душу и сердце. Как бы то ни было, но Мунье отвергает марксизм по следующим причинам: 1) марксизм — непокорный сын капитализма, ибо и капитализм, и марксизм исходят из материи; 2) один капитализм марксизм меняет на другой — государственный капитализм; 3) коллективистский оптимизм сочетается в марксизме с пессимизмом относительно личности, что неприемлемо для персонализма; 4) в историческом плане марксизм привел к тоталитарным режимам; 5) так на смену капиталистическому империализму пришел социалистический империализм. Христианин не отказался бы «работать в колхозе или на советской фабрике, но вряд ли такое общество может поддержать мысль, которая для человека незаменима, как дыхание».

Если марксизм выстраивает историю вокруг экономики и политики, подобно кругу с одним центром, то для христианского реализма, полагает Мунье, более характерен «эллипс с двумя полюсами — материальным полюсом и полюсом сверхъестественного, и при этом первый подчинен второму, даже если второй неотделим от первого». Как-то в беседе с Роже Гароди Мунье сказал: «Для христианина и вера, и Божественная жизнь в церкви и в человеке — тот же базис (структуры). Достичь их значило бы достичь социальной справедливости, равенства и прогресса». Он никогда не верил в то, что партийная монополия необходима для наведения порядка и справедливости, как и в то, что марксизм способен к адекватной интерпретации современной истории.

506 Спиритуализм

3.5. К новому обществу

Теперь нам понятно выражение Недонселя, что «философия Мунье не для воскресного вечера». Так какой же тип общества виделся Мунье как адекватный? Ответ он дает вполне определенный: персоналистско-

коммунитарное общество. В нем нет ничего от массового общества с его тиранией анонима, как ничего от фашистского с харизматическим лидером и мистической лихорадкой. Это не органико-биологическая общность и не правовое общество просветительского типа, основанное на компромиссе эгоистических интересов.

Персоналистская модель основана на любви, реализующейся в отзывчивости и сопричастности, когда личность принимает на себя судьбу, страдания и радость ближних. Речь идет об идее в пределе христианской (вспомним о понятии мистического тела), которую нельзя претворить политическими средствами, но которая, однако, функционирует как регулятивный идеал и как критерий справедливости.

Противник всех форм расизма и ксенофобии, Мунье защищал все, что так или иначе поддерживает личность (прежде всего в лице женщины), «экстра-схоластическую» модель максимально свободного образования и местное самоуправление. В кризисе капиталистического общества он угадывал черты нарождающегося общества: упразднение пролетариата и порождающих его условий, замену анархистской экономики персоналистски организованной экономикой, социализацию вместо огосударствления, развитие профсоюзного движения, реабилитацию труда, рост личности рабочего, примат труда над капиталом, упразднение классовых и цензовых различий, примат личной ответственности над анонимным этикетом.

Критикуя современные модели «вялого» социализма, Мунье ставил вопрос о необходимости обновленного социализма, свободного от бюрократических и полицейских аберраций. Он мечтал о социализме людей труда, где «государство для человека, а человек для государства». Личность должна уметь защищаться от злоупотреблений власти, и всякая неконтролируемая власть так или иначе тяготеет к злоупотреблениям. Поэтому ситуация требует «общественного статуса личности и конституционного ограничения государственной власти: центральную власть должны уравновесить местные органы власти и гражданские права личности». Плюралистическое государство поддерживает разделение разнонаправленных властей, однако лучше, по Мунье, говорить о государстве, поставленном на службу плюралистического, т. е. наиболее близкого природе личности, общества.

Мунье 507

3.6. Христианство должно покончить с узаконенным беспорядком

Персоналистское понимание истории Мунье можно назвать трагическим оптимизмом. Оптимизмом, поскольку он был уверен в конечном триумфе истины. Оптимизмом трагическим, ибо нельзя не видеть тотального кризиса. «Ничтожно малым» называет Мунье страх людей средневековья, не желавших по скончании времен предстать пред Господом с пустыми руками. Страх XX века стократ больше — это страх исчезновения человечества. Однако страх, блокирующий инициативу и толкающий людей в клетку эгоизма, раздувающий ненависть и душащий любовь, Мунье называет, несмотря на повсеместное распространение, мизерным.

Все же христианская вера может превратить «маленький страх» XX века в «великий страх», освобождающий и богатый начинаниями. Для этого необходимо покончить со всеми разновидностями компромиссов. К их числу относятся: старые теократические попытки вмешательства государства в сферу сознания; сентиментальный консерватизм, связывающий веру с ушедшими в прошлое режимами; логика, рассматривающая деньги как цель, а не как средство.

Тот, кто еще верит в христианские ценности, полагает Мунье, должен быть готов порвать со всей системой узаконенного беспорядка. Но это не значит, что христианство должно признать другой порядок. Эсхатологическая направленность христианства не позволяет ему искать совершенства в любой фактической ситуации. «Всякий новый порядок в потенции — установленный порядок. Любое антифарисейство несет в себе семя нового фарисейства... Христианство не заинтересовано менять левый конформизм на конформизм правого толка, революционный клерикализм — на клерикализм консервативный» («Агония христианства?»).

В наше время рядом с христианством возникают новые разновидности эгоизма и святости. В мире развитой науки и техники христианам не так просто объединиться, как в средние века Возможно, христианство умирает, знаком чего является его отделение от мира? Это конец, полагает Мунье, «старого христианского мира, изъеденный временем, он поднимает якоря и уходит, оставляя позади себя пионеров нового христианства». Речь не идет о новой форме отношения христианства с миром, такой определенной формы просто не может быть. «Важно, чтобы христианство не ставило свою печать на склеротические процессы-факты (режимы, партии и т. п.). Там, где исчезают христианские ценности, они возникают вновь в искаженной форме: обожествления тела, коллективизма, роста-накопления, вождя, партии».

508

Глава 29. Неосхоластика

1. НЕОСХОЛАСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЭНЦИКЛИКА «AETERNI PATRIS»

Христианская философия и неосхоластика — не одно и то же. Две тысячи лет — от Августина до Барта, Ранера и Мунье — западная философская мысль развивалась внутри христианской традиции. Неосхоластическая философия (и неотомизм как ее ответвление) развивалась в русле христианской мысли как средневековая конструкция, используемая для размежевания с современной философской проблематикой. Неосхоластика занята потенциальным содержанием и выводами из философии XX века, дает интерпретацию истин веры и preambula fidei (в частности, доказательства существования Бога), уточняет сущность и границы рациональности человека и моральных норм, область раскрываемого в природе человека при помощи разума. Ясно, что вера сущностна для

всей неосхоластики: ведь лишь она спасает. Однако разум вовсе не безразличен вере, философия выступает в виде стержня теологии.

Причин нового рождения схоластики множество. Это и реакция на просвещенческий рационализм, и на идеалистический имманентизм, и на материалистический позитивизм, и на некоторые аспекты политического либерализма, эксцессы обмирщения духовной жизни общества.

Возвращение к схоластике вписалось в общую картину новой оценки жизни средневековья и растущего интереса к нему, борьбы за политическую независимость папства. Появилась необходимость защищать саму идею авторитета, кризисом которой отмечена вся современная эпоха. Наконец, это была попытка восстановить утраченное равновесие между разумом и верой внутри христианской мысли.

Неосхоластическое движение открыли две энциклики — *«Aeterni Patris»* Льва XIII (1879) и *«Pascendi»* Пия X (1907). Энциклика Льва XIII призывала католиков быть на уровне динамизма светской науки, культуры, промышленности, политики, всего того, что

Энциклика «Aeterni Patris» 509

характеризовало Европу прошлого столетия. Напротив, энциклика Пия X выносила суровый приговор модернизму, тому типу культуры, который восприняли некоторые католики для создания новой теологии в духе появившихся философских течений. Синтезом всех ересей был назван модернизм как таковой, и Пий X призвал вырвать с корнем «ядовитое растение». И хотя неосхоластическое движение уже начало набирать силу, его диалог с современной культурой был заметно осложнен. «Прежде всего, — читаем мы в энциклике, — мы желаем и со всей решительностью предписываем брать в основание всех штудий философию схоластики. Особо важно, чтобы оная, которой мы предписываем следовать, понималась в истинном духе святого Фомы Аквинского». Лев XIII видел величие Фомы Аквинского в его неподражаемом искусстве теолога, связующего разум с верой предельно органическим образом, так что и разум, и вера сохранили свои права и достоинство в целостности и неприкосновенности. Лев XIII неустанно подчеркивал необходимость хранить в чистоте сам источник мысли Аквината и не смешивать его с идеями последователей «ангельского доктора», переосмысления которых не всегда были уместны. Излишняя утонченность некоторых философов-схоластиков, по мнению папы, опасна не менее, чем ересь, а потому требует бдительности. Можно отметить, что заботы папы Льва XIII больше касались чистоты томизма в историческом плане. Пий X сориентировал неосхоластику против модернизма. В разных католических странах эти энциклики получили неодинаковый резонанс. Среди итальянцев назовем В. Б. Бузетги (1777—1824), Дж. Сансеверино (1811—1865), Л. Тапарелли (1793—1862), затем обозначился спад интереса к философской теологии. Бельгиец кардинал Мерсье стал основателем авторитетной школы неосхоластики. Центрами изучения средневековой мысли стали католические институты Парижа, Лиона и Тулузы. Неосхоластическое движение украсили своими именами Ж. Маритен и Э. Жильсон. Менее известны представители немецкой неосхоластики (Клёйтген, Грабман и др.).

2. «HUMANI GENERIS», ВТОРОЙ ВАТИКАНСКИЙ СОБОР И ОБРАЩЕНИЕ ИОАННА ПАВЛА II

В 1950 г. позиция Пия X, заявленная в энциклике *«Pascendi»* (1907), была подтверждена Пием XII в энциклике *«Humani Generis».* В этом папском документе указывается, что не следует принимать схоластическую философию как археологический памятник. Важно

510 Неосхоластика

видеть в ней неумирающее живое наследие христианской эпохи, наивысший авторитет которого явлен самим Учителем Церкви, открывшим ей свои принципы. Для верующих, говорил Пий XII, возглавлявший понтификат с 1939-го по 1958 гг., нет свободы отречения от основных постулатов истинно здоровой философии, каковыми являются, например, принципы метафизики — достаточного основания, причинности и целесообразности. Томистская философия, подтвердившая свой высокий теоретический статус на протяжении столетий, сохранив богатый и эффективный метод, никогда не теряла глубокой гармонии с Божественным Откровением.

Нужно сказать, что Второй Ватиканский собор (1962—1965) оставил за скобками тему единственности христианской философии, открыв новое пространство для диалога со всеми направлениями современной философии. «Верующие не могут не быть в тесном союзе с временем и современниками, их образ мысли и чувствования пронизан временем, слепок которого — культура. Христиане должны уметь гармонизировать данные новых наук, теорий и открытий с христианской моралью и мыслью». Нужна известная мера свободы и мужества для современных неосхоластиков, чтобы вновь и вновь готовить подъем «семьи человеческой» к вечным истинам благого, прекрасного и правдивого в их универсальной ценности. Церковь призвана от века искать и закреплять плодотворный диалог со всевозможными формами культуры, не уставая объяснять и защищать христианскую миссию.

К столетию энциклики Льва XIII (*«Aeterni Patris»,* 1879) Иоанн Павел II выступил с речью, в которой подтвердил предпочтительность томизма для католической церкви. Именно потому что философия Аквината известна как философия бытия, она открыта реальности во всей ее полноте, без односторонних редукций, без абсолютизации отдельных элементов. Томизм, по мнению Иоанна Павла II, это прежде всего диалог с современными философскими течениями, где необходим максимум внимания при анализе природы человека и его места в мире. В этом смысле мы все — ученики средневековой метафизики с ее великим синтезом целостного органического опыта. Сам Аквинат, открытый всему гениальному, напоминал: «Внимайте не тому, кто говорит, а тому, о чем говорится».

3. КАРДИНАЛ МЕРСЬЕ И НЕОСХОЛАСТИКА В ЛУВЕНЕ

Священник Дезире Мерсье (1851—1926) был убежден в обреченности позитивистской и идеалистической философии, фрагментарный и хаотический характер которой сам по себе говорил в пользу

Кардинал Мерсье 511

церковной культуры. С энтузиазмом он взялся за изучение томизма. Некоторое время Мерсье провел в Риме при Льве XIII, демонстрируя талант организатора в деле защиты неотомизма. Вернувшись в Бельгию, он основывает Европейскую школу неосхоластики в Лувенском университете. С 1894 г. начал выходить журнал «Философия неосхоластики». Жозеф Марешаль (1878—1944), другой авторитетный представитель неосхоластики, в книге *«Отправной пункт метафизики»* (1926, в 5-ти тт.), предпринял попытку преодоления кантианства на основе его собственных предпосылок.

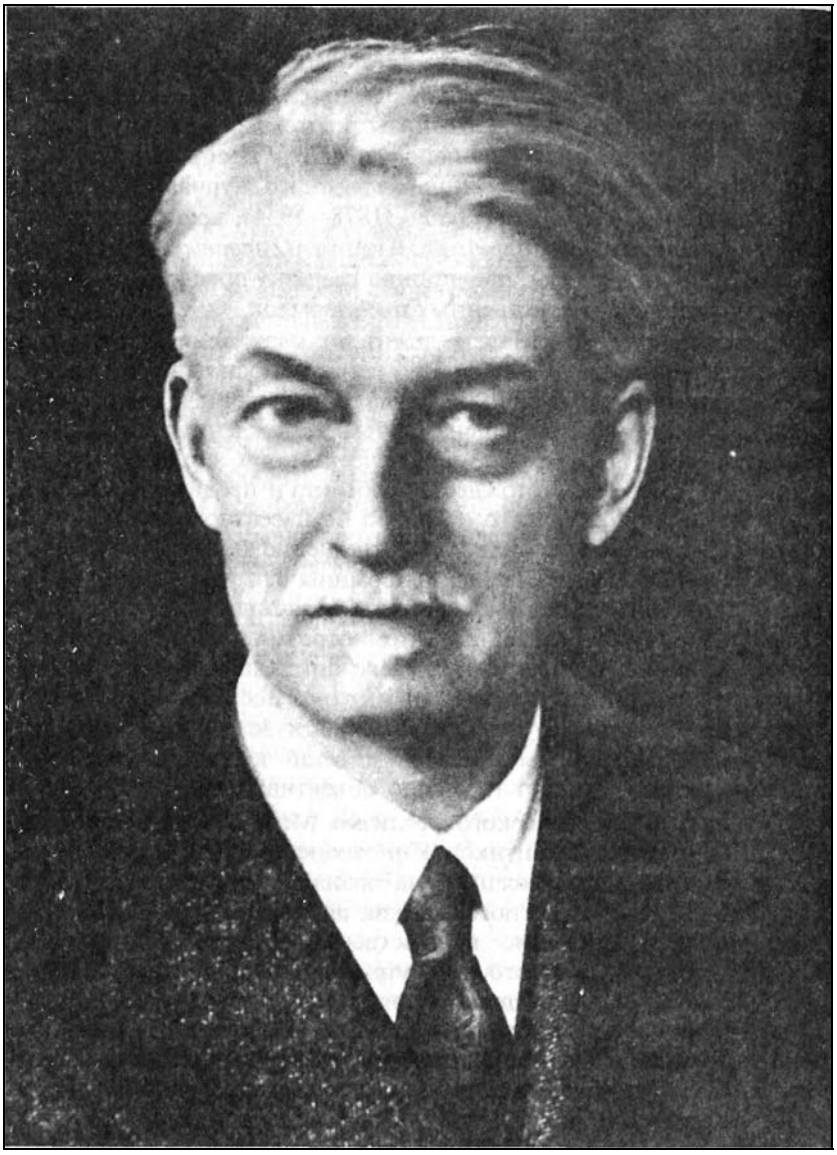
В основании теории Мерсье лежит так называемая критериология. *«Всеобщая критериология»* 1899 г. — его основное сочинение. Проблема истины как наиболее жгучая и нерешенная философская проблема может быть решена путем нахождения абсолютного критерия, если, разумеется, человеческий дух сохранил вкус к истине. Она гнездится в тождестве субъекта и предиката суждения, актуально присутствующего субъекта и известного абстрактного понятия. Истина, стало быть, есть отношение между двумя терминами суждения. Но адекватны ли термины суждения самой реальности? Интеллигибельные формы, поясняет Мерсье, были заключены в чувственном, но затем отрезаны от него, а в акте суждения вновь возвращены путем аппликации. Чувственные формы реальны, следовательно, и интеллигибельные формы объективны и реальны. Другими словами, в чувственном опыте при повторном контроле мы примеряем вещи к интеллигибельным формам, именно это дает гарантию объективности.

Система гносеологического реализма Мерсье сочетается с индуктивным методом, критикой картезианства и современных его последователей с их фиксацией на познающем субъекте. Позитивисты, по Мерсье, малоспособны как апологеты науки, ибо втискивают всякое познание в чувственный опыт. Опираясь на определенность единичного, они утратили связь с универсальным и общетеоретическим. Однако наряду с истинами реального порядка Мерсье видит логику идеального порядка. Пропозиции идеального порядка суть аналитические суждения. В них есть идентичность субъекта и предиката в смысле принадлежности второго первому. Вопреки Канту, Мерсье трактует математические суждения как аналитические, обогащающие наше знание. Но и принцип каузальности также имеет аналитический характер. Устанавливая принцип, в силу которого существование случайно требует причины, мы вынуждены признать, что этот принцип расшифровывает принцип тождества субъекта и объекта.

На этом гносеологическом основании Мерсье устанавливает другие типично схоластические тезисы: различия материи и формы, потенции и действия, души как формы тела, доказательства существования Бога от движения и ряда причин. «Ради чего стоит

512

Жак Маритен (1882—1973)



Маритен 513

философствовать, — вопрошает Мерсье, — как не ради наших современников? И если мы не находим какое-то решение их сомнениям, то к чему это философствование?» Томизм — не кунсткамера мертвых мыслей. Он ценен своей витальной энергией, в нереформируемости системы — ее гибель. Философ-католик тот, кто готов пожертвовать вековой идеей в момент обнаружения серьезного противоречия между идеей и реальным наблюдаемым фактом. Схоластические тезисы Мерсье развернуты навстречу биологии и психологии, бурный рост которых пришелся на начало XX века. Приток новой информации должен способствовать омоложению схоластики. Неслучайно философ читал свои лекции на французском языке, а не на латыни. Не все были согласны с критериологией, тем не менее нельзя не признать, что это была мужественная попытка облагородить и обновить томизм.

4. НЕОСХОЛАСТИКА ВО ФРАНЦИИ

4.1. Жак Маритен: «ступени познания» и «интегральный гуманизм»

Раиса и Жак Маритен встретили свою судьбу в лихую годину, в период глубокого кризиса, духовной борьбы и радикального выбора. Невеста Маритена вспоминала, как однажды в Ботаническом саду, прогуливаясь среди древних вязов, они ощутили себя частью псевдоинтеллигенции. Не желая присоединяться к когорте людей самонадеянных и сонливо-невосприимчивых, они приняли решение о самоизоляции, и, если этот опыт последнего доверия к подлинности бытия не удастся, покончить жизнь самоубийством. Умереть раньше, чем молодые силы будут растрачены в бездарной суете. Смерть как свободный отказ и отвержение пустоты при невозможности жить по правде. Этот эпизод лучше любых философских теорем показывает искренность и бескомпромиссность Маритена в постановке и решении проблем.

Известно, что Маритен видел в томизме решение многих проблем современности. Принцип его мысли вынесен

в заглавие известной работы *«Различать, чтобы объединять: ступени познания»* (1932). Бытие доступно пониманию лишь на основе реальности как целого, но в силу аналогического характера бытия единство всего возможно только вместе с различением частей. Аналогия — это закон сходства различных существ, именно он держит нас на плаву в универсуме многообразности. С другой стороны, этот закон удерживает нас от опасной унификации, где все тонет в царстве серости. Аналогия —

514 Неосхоластика

способ трактовки реальности, удерживающий во всем аспекты сходства и аспекты несовпадения. Познавать — совсем не значит оставаться в клетке собственного сознания, наслаждаясь этим спектаклем. Напротив, по Маритену, узнать нечто — значит стать другим, иным, причем сознательным образом, ведь в акте познания нечто дано непосредственным образом. При этом оно дано не в абсолютной адекватности, но всегда в каком-то аспекте. Мы узнаем не явление вещи, но ее самое, впрочем, под знаком той или иной детерминации.

На основе так понятой аристотелевско-томистской онтологии Маритен развивает три темы: педагогики (*«Воспитание на распутье»,* 1943), искусства (*«Искусство и схоластика»,* 1920), *«Творческая интуиция в искусстве и поэзии»* 1953) и политика (*«Интегральный гуманизм»,* 1936). Воспитание, по Маритену, как формирование личностного ядра, всегда было основано на практической мудрости. В искусстве управления, необходимом для расширения внутреннего пространства свободы, не может быть места насилию. Редкое совпадение того, что проповедуется, с личностью воспитателя делает эффективным его контакт с учеником. Ведь и врачевание действенно лишь тогда, когда есть сотрудничество с пациентом, витальная энергия которого получает в контакте новый импульс роста. Как в медицине, так и в педагогике искусство на службе у природы, а природа отзывается и благоволит искусному знахарю тела и души. Из двух динамических факторов — ума воспринимающего и ума воздействующего — второй Маритену представляется потенциальным носителем витального начала.

Убийственна не только «палочная дисциплина», но и вседозволенность. Маритен мечтал увидеть новое поколение живущим без страха: его вхождение в социальную сферу должно стать свободным от деформаций, а желание добра и правды не может вечно требовать непомерных жертв.

В вопросах искусства и эстетики Маритен высказался против позиции романтиков. Именно в интеллекте укоренен «эстетический инстинкт», а потому абсурдны иррационалистические вояжи модернизма. Художественный разум — это не логика и не дискурс, но интуиция, оплодотворенная воображением, всем, что есть в душе досознательного и подсознательного. Есть разум и разум: у поэта ярче проявлен креативный разум, но для реализации замысла художник не может пренебрегать разумом дискурсивным и инструментальным.

Говоря об «интегральном гуманизме», Маритен имел в виду необходимость цивилизации нового типа, в рамках которой христианская вера сочеталась бы с признанием автономии светских институтов, секуляризация которых не должна привести их к опасному

Жильсон 515

смешению между собой. Источником суверенитета по-прежнему остается всевышний Бог, ибо он один дает народам закон соединения. Государство же — подручный инструмент реализации социальных целей: церковь оценивает и понимает их по-своему в контексте «царства мирского с витальностью христианской».

Макиавеллизм в политике должен быть, по мнению Маритена, отринут; средства демократий не могут не быть по необходимости моральными. Все, что несовместимо со свободой и справедливостью, самоубийственно. Уважение к моральным ценностям отнюдь не является признаком слабости, а сила, вскормленная политическими манипуляциями, — лишь по видимости сила. Высший закон правды дает силу силе.

Опыт Второй мировой войны показал, что силовой потенциал наций, вступивших в борьбу за свободу, всегда превосходит мощь претендентов на мировое господство. Непогрешимым источником власти был и остается Творец мира, Его благодатью народ или человек избран для особой миссии, а всякий вообразивший себя наместником Бога на земле — смешон и жалок. Политики — викарии народа, без его поддержки они ничто, присутствие самозванцев в структурах власти постыдно и для народа, и для них самих. Неписаный, а потому неистребимый закон гласит: нет власти без ответственности. Моральные ценности нельзя поставить в зависимость от гегемонии человека или класса, напротив, нужна непрерывная и беспристрастная сверка социальных акций с высокой планкой духовных моральных ценностей.

4.2. Этьен Жильсон: почему нельзя зачеркнуть томизм

Изучению средневековой философии посвятил себя Жильсон (1884—1978), перу которого принадлежат такие работы, как *«Дух средневековой философии»* (1932), *«Философия средневековья от истоков до конца XIV века»* (1922; 1945), непреходящие по глубине исследования творчества Данте, Абеляра и Бонавентуры. Начав с эпохи Нового времени, Жильсон почувствовал необходимость разобраться в истоках картезианства: так, схоластика, и в особенности томизм, надолго увлекли французского философа.

По мнению Жильсона, Фома Аквинский, в отличие от Аристотеля, ключ к разрешению основных метафизических проблем нашел в несовпадении сущности и существования. Аристотелевское различение потенции и действия (в мире становления) и материи и формы (в бытии) Фома Аквинский не мог не дополнить тезисом о неслиянности сущности и существования, ведь только так можно понять Бога как творца, мыслящего сначала о природе вещей, существование которых затем становится возможным. В греческой

516 Неосхоластика

философии Бог дает материи форму. Аквинат идет дальше, показывая Творца не только сущностью всего, но и актуально сущим (actus essendi). Так бином сущности и существования стал основой видения мира, дуалистачность которого подлежала гармонизации с помощью христианских истин. Сущность — простая природа

вещей, инертная и пустая до того момента, пока не вмешается «actus essendi». Экзистенция и есть, при такой постановке вопроса, актуализированная сущность. Какой бы ни была природа или сущность рассматриваемой вещи, пишет Жильсон, она такова, какова она есть. Человек, лошадь, дерево — реально сущее, но ни одно из них не есть сама экзистенция. Сказать, что экзистенция обретаема самим существом, было бы абсурдом. Все существа, природа которых не совпадает с экзистенцией, обретают последнюю свыше, от другого. Томистская логика, воспроизведенная с особой остротой, приводит Жильсона к единственному Первоначалу, сущность и существование которого совпадают, «и это существо мы зовем Богом».

Незадолго до смерти Жильсон написал небольшое эссе *«Трудный атеизм»* (опубликовано в 1979 г.), где признал, что дорог к Богу немало, среди них есть и далекие от метафизики. Однако двадцать четыре столетия дискуссий и теологических медитаций, что за плечами каждого представителя западной цивилизации, не могут быть отвергнуты без всяких на то оснований. Сам Жильсон признает эффективность метафизики Фомы Аквинского. В то время как томисты позволяют каждому идти своим путем к Богу, другие не желают признавать путей, рекомендуемых Аквинатом. Христианин не может не признавать право других верить или не верить в Бога. Атеист же, и в этом разница, зачастую на практике делает все, чтобы воспрепятствовать другому свободно принимать решение, жить ли по вере и законам церкви. Реальную опасность антиинтеллектуализму усматривает поэтому Жильсон в атеизме, который, возможно, и утешит кого-то ненадолго, но не миром и мудростью.

До конца жизни Этьен Жильсон не оставлял надежды на реализуемость античного и средневекового идеала тонкого, хрупкого и благостного равновесия веры и разума человека с единым сердцем.

5. НЕОСХОЛАСТИКА • В МИЛАНСКОМ КАТОЛИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Один из наиболее известных и влиятельных центров европейской неосхоластики — Миланский католический университет, основатель которого — францисканец Агостино Джемелли (1878—1959), медик,

Неосхоластика в Миланском католическом университете 517

философ, психолог. Из редакции журнала «Неосхоластическая философия», основанного в 1909 г., в 1921 г. вырос целый университет. Истинными теоретиками стали Франческо Ольяти (1886—1962), Амато Масново (1880—1955), Дзамбони, Падовани, Бонтадини, Ванни Ровиги и другие. Ванни Ровиги принадлежит серия работ по средневековью и современной философии. Известными стали сочинения Бонтадини *«Исследование по метафизике опыта»* (1938), *«От проблематизма к метафизике»* (1952).

Ольяти — неотомист с обостренным вниманием к пульсу современной философии и защитник классического реализма. По его мнению, томизм как разновидность классического реализма нерушим в части обоснования и вне сравнения по уравновешенности концептуальных частей. В отличие от любой формы феноменологии и идеализма, томизм не терял связи с конкретной реальностью во всей ее осязаемости. «Сама философия — высшая из ценностей, ибо познающий субъект и познаваемый объект постижимы как сущности, наделенные бытием, реальностью, не зависимой от способа явленности, телесные и неотвергаемые в своей фактуальности». Нам необходимо возвращение к классической средневековой мысли не затем, чтобы унизить современную, но, напротив, чтобы лучше понять истинный смысл ее прозрений.

Другой неотомист, Масново, отдает предпочтение августинианской мысли. Образцом философской историографии стала его работа «О/и *Гийома Авернского до Фомы Аквинского»* (1930—1945, в 3-х тт.). Философия, считает Масново, — самый достойный инструмент формирования идеалов, делающих жизнь исполненной смысла. Мимолетное, становящееся в контрастах, не имеет в самом себе основания: не признавать это — значит встать на путь бесконечных противоречий. Метафизические категории каузальности, потенции и акта, материи и формы могут быть используемы для решения экзистенциальных проблем. Можно укрыться под маской презрения и эстетства, но проблема жизни неизбежна, как и проблема универсума, писал Масново в работе *«Философия навстречу религии»* (1936). Я перед лицом Я в его неотождествимости ни с Абсолютом, ни с чем бы то ни было еще — отсылка к иным причинам и основаниям бессмысленна в прямоте поставленного вопроса. Но метафизическая проблематика рано или поздно приводит нас к понятию Существа безотносительного, Которое вне становления. Бог — начало и конец всего, Он, и только Он — высшее правило любой вещи.

518

Эммануэль Левинас (1905 г.)



519

Глава 30. Мартин Бубер и Эммануэль Левинас

1. МАРТИН БУБЕР И ДИАЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП

1.1. Жизненный путь

Мартин Бубер родился в Вене 8 февраля 1878 г. В детстве и отрочестве на него оказал сильное влияние дед Соломон, знаток традиции мидрашидов. В Лемберге он приобрел первые познания о мистическом движении хасидов (начиная с XVIII в. оно распространилось в Восточной Европе — Подол, Волынь, Галиция, Восточная Украина). Увлеченный идеями Паскаля, Ницше и Кьеркегора, он изучает философию в Лейпцигском университете, затем в Берлинском, где слушает лекции Зиммеля и Дильтея. Из Берлина позже переезжает в Базель, затем в Цюрих. В 1898 г. двадцатилетний Бубер примкнул к сионистскому движению, основанному Теодором Герцлем. На III Конгрессе в Базеле (1899) он выступил с докладом о сионизме как системе воспитания. Сионизм для него не политическая доктрина, а тревога по поводу национальных корней. Евреи, по мнению Бубера, должны создать свои общины в Палестине на основе принципа диалога с арабами, чтобы дать возможность свободного развития обоим народам в рамках одного отечества.

С 1904 г. Бубер, размежевавшись с Герцлем, посвящает себя изучению хасидизма. Наибольший интерес представляют такие его сочинения: *«Рассказы о раввине Нахмане»* (1906), *«Легенды о Баал-Шее»* (1908), *«Экстатические исповеди»* (1909), *«Даниил: диалоги о реализации»* (1913).

В 1909—1911 гг. Бубер выступил с лекциями в Праге, изложив свою концепцию антинационалистического сионизма. В начале Первой мировой войны он организовал в Берлине комитет помощи евреям восточных регионов. В 1923 г. была написана известная книга *«Я и ТЫ».* В 1925 г. Бубер начал перевод Библии на немецкий язык — работу, которую он продолжал почти сорок лет. Четыре

520 Левинас

года ему помогал Франц Розенцвейг, до самой своей смерти в 1929 г. Перевод Бубер закончил только в 1961 г., в этой работе он видел пример возможности диалога немецкой культуры с еврейской. Размышлениям о традиции посвящены работы *«Прерогативы Бога»* (1932), *«Вера пророков»* (1942), *«Моисей»* (1945). В 1938 г. философ покинул нацистскую Германию и обосновался в Иерусалиме, где и умер 12 июня 1965 г.

«Двойственный способ бытия человека, — читаем мы в *«Я и Ты», —* соответствует дуализму произносимых базовых слов. Базовые слова не единичны, они сдвоены. Первое базовое слово — Я-Ты. Другое базовое слово — Я-Оно. Слово не изменится, если мы заменим Оно на Он или Она. Человеческое Я также имеет две стороны: Я базового слова Я-Ты не есть то же самое, что Я базового слова Я-Оно. Когда произносят Ты, то вместе произносят также Я пары Я-Ты. Когда произносят Оно, то произносят также Я пары Я-Оно... Не бывает Я в себе, а только Я пары Я-Ты и Я пары Я-Оно. Когда человек говорит Я, он имеет в виду одно из этих двух».

В диалогическом принципе Бубер указывает на два типа человеческих отношений: отношения с вещным миром и отношения с другими человеческими существами. В первом случае человек находит себя перед миром вещей — объектов познания для экспериментирования и использования. Оно — это объективированная реальность, предметный комплекс науки и технологии. Во втором случае Ты уже не объект, Ты вторгается в мою жизнь, меняя ее своим присутствием. Сущность Я заключена в фундаментальном отношении к Ты.

Несовпадение базовых слов Я-Оно и Я-Ты Бубер поясняет так. В паре Я-Оно Я предстает как индивидуальность и достигает осознания себя как субъекта (для опыта и использования). В паре Я-Ты Я предстает как личность и достигает осознания себя как субъективности (без родительного падежа). Индивидуальность проявляется постольку, поскольку она отличается от других индивидуальностей. Личность проявляется постольку, поскольку входит в связь с другими личностями... Цель связи заключается в контакте с Ты, ибо только посредством контакта можно уловить легкое дыхание Ты, т. е. вечной жизни. Входящий в связь причастен к реальности, некоему бытию, которое целиком ни в нем, ни вне его. Вся реальность — это действие, в котором я участвую без того, чтобы приспособиться к нему. Там, где нет участия, нет реальности. Участие наиболее полно там, где более непосредствен контакт с Ты.

Необходимо подчеркнуть, что индивидуальность задана своей несхожестью, но личность конституируется только отношением с другими личностями. Именно Ты делает мое Я, в присутствии Ты растет Я, понимающее свое несовпадение с Ты. И если в отношении

Диалогический принцип 521

с Оно Я может говорить, создавая теории и используя его, то в отношении с Ты Я не говорит, а обращается. Реальность становится человечной именно в диалоге. Говоря Оно, мы обладаем, но, говоря Ты, мы общаемся в диалоге. Ты не есть объект, Ты — субъект с самого начала. Субъект Ты поэтому соединяется с субъектом Я. «Я берет исток именно с моего отношения с Ты, — пишет Бубер, — только став Я, я могу сказать Ты».

1.2. Можно говорить с Богом, но нельзя говорить о Боге

Ты есть необъективированное присутствие, значит, из Ты нельзя делать объект среди объектов, объект использования. Исчезновение Ты означало бы крайнее одичание и утрату Я. Подлинная экзистенция заботится о том, чтобы человеческое присутствие не оказалось задавленным миром. Но именно к миру Оно, к миру обладания оказался сведенным Бог теологии. Теология желает дискутировать о Боге, познавать Его. Так Бог стал объектом познания, Богом-вещью. Но предмет обладания, подчеркивает Бубер, не может быть Богом живым. Это не библейский Бог, взывающий к нам, дающий силу, посылающий в мир, спрашивающий отчета, что мы с миром сделали, как использовали Им дарованное время.

Отношение между человеком и Богом — это отношение Я-Ты, а не связь Я-Оно. Именно в вечном Ты достигают полноты все возможные отношения. «Каждое Ты есть возможность наблюдения за вечным Ты. Посредством единичного Ты базовое слово направлено в вечность».

Истинный Бог — тот, присутствие которого требует от нас подчинения, ответственности и потому гарантирует смысл существования. Можно говорить с Богом, но нельзя о Боге рассуждать. Откровение не есть некое общение по поводу Божественных истин, человека и мира, кристаллизуемых в догмы и актуализируемых в культуре. Откровение — это событие, наступление Присутствия, которое не замыкает Бога в мир Оно, а распахивает путь к встрече, связь между Я и Ты.

2. ЭММАНУЭЛЬ ЛЕВИНАС И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЛИКА ДРУГОГО

2.1. Жизнь и сочинения

Левинас родился в Каунасе (Литва) в декабре 1905 г. С детства он зачитывался Пушкиным, Гоголем **и** Достоевским. Революция

522 Леeинас

1917 г. застала его на Украине. В 1923 г. он эмигрировал во Францию. В Страсбурге преподавал философию. Через пять лет Левинас оказался во Фрейбурге, где ассистировал Гуссерлю и познакомился с Хайдеггером. *«Картезианские размышления»* Гуссерля Левинас перевел на французский язык. В философском журнале были опубликованы его статьи о философии Гуссерля и Хайдеггера, хотя последнему Левинас никак не мог простить связь с нацистами. В 1957 г. начал составление комментариев к Талмуду. С 1973 г. Левинас — профессор Сорбонны. Самая крупная его работа — *«Тотальность и бесконечность»* (1961), не менее интересны сочинения

«Иначе, чем бытие, или По ту сторону сущности» (1974), *«О Боге приходящему к идее»* (1982).

2.2. Где рождается подлинно сущее

Первой книгой Левинаса на французском языке стала *«Теория интуиции в феноменологии Гуссерля»* (1932). Философия как метод, полагает он, не берет в расчет только спонтанно рождающееся в сознании, но ищет все то, что скрыто Нацелено на объект. В феноменологии [...] объект заменен миром со всеми забытыми мыслью намерениями, которые, погружаясь в нее, наполняют способ мышления, делая его конкретным».

В работе *«L'existence a'l'existant»* (1947), анализируя тексты Хайдеггера, философ показывает, как существующее (il y a) вырастает из нейтральной, анонимной и безличной экзистенции. «Il y a» есть «опыт нонсенса», опыт бытия как бессмыслицы, как несуществующего, бытия никчемной вещи, страха пустоты. Существующее выходит из экзистенции, «осмысленное» рождается из страха и тревоги, разбивая нейтральность бытия. Бытие, реальность есть чистый нонсенс. Тот, кто обладает смыслом и наделяет им существующее, — это сущий человек. Сущее отделяется от аморфной реальности, порывает с «il y a», лишенным смысла бытием. Только в межчеловеческой связи может родиться «эпифания» лика Другого.

2.3. Феноменология лика Другого

Лик Другого есть данность, а не предмет мышления. Его нельзя извлечь из истины, понятой как соответствие мысли и объекта. Другой не та данность, которую можно, протянув руки, схватить за шиворот.

Другой предстает во всей своей нередуцируемой инаковости: Другой, глядя на меня, меня пересматривает: так идея, которую я

Феноменология лика Другого 523

имел о нем, распадается. Феноменологии лика посвящена работа *«Тотальность и бесконечность».* «Мы называем ликом тот образ, в котором предстает Другой, превозмогая идею Другого во мне. Этот способ заключается не в суммировании: под моим взглядом он обрисовывается в тему, показывая себя целостностью качеств, составляющих образ. Лик Другого в каждый данный момент разрушает и поднимается над тем гибким образом, который мне оставляет». Образ, как фотография, всегда живет в контексте. Лик Другого имеет смысл в себе и для себя, он выше физического и социального контекста. «Лик есть выразительность (сигнификация), и выразительность без контекста».

Другой не есть «персонаж в контексте». Коротко говоря, смысл лика нельзя поставить в связь с чем-то другим. «Лик есть смысл для себя. Ты есть ты». Поэтому, комментирует Левинас, «можно сказать, что лик не есть «увиденное». Его нельзя зафиксировать в мышлении; неудержимый, он выходит за поставленные пределы. Лик Другого выходит из анонимного бытия. И выводит бытие из анонимного состояния. Именно поэтому отношение к лику непосредственным образом этическое. Лик Другого, надвигаясь, говорит тебе: «Не убивай». Ясно, что несмотря на запрет, убийство все равно совершится, но яд злодеяния наполнит сознание убийцы, лишив его покоя.

Лик Другого входит в наш мир. Он есть явленность и ответственность. Взгляд Другого, направленный на меня, отстраивает поведение в его этичности: «Вот бедолага, для которого я могу и должен сделать все». Так лик спасает от жажды обладания, обращаясь ко мне и приглашая меня к отношению, у которого нет ничего общего с властью, как если бы это было наслаждением и узнаванием особого рода.

Лик Другого, таким образом, ставя меня под вопрос, делает меня ответственным. Ответственность в отношении Другого выступает у Левинаса как изначальная структура субъекта. Моя ответственность в отношении к Другому заканчивается чувством ответственности за ответственность других. Этот момент должен присутствовать в основе государственных институтов. «Другой, — пишет Левинас, — за которого я в ответе, может стать палачом кого-то третьего, который также есть мой Другой».

Отсюда необходимость справедливости. «Если бы нас было двое, — сказал в одном интервью Левинас, — в мировой истории идея ответственности приостановилась бы. Но с появлением третьего возникает проблема отношения второго с третьим. К изначальному милосердию добавилась забота о справедливости, нужда в государстве и политике. Справедливость есть более полное человеколюбие».

524 Левинас

2.4. Когда Я — заложник Другого

В работе *«Иначе, чем бытие, или По ту сторону сущности»* Левинас показывает, как ответственность за Другого может стать искуплением Другого, его заменой. «Субъект есть заложник». «Термин Я означает "вот он Я", отвечающий за все и за всех». И все это только при условии заклада, что в мире есть «сострадание, понимание, прощение и близость», наконец, Бог. Бог, по Левинасу, это искупление кого бы то ни было, но не себя самого. Соломон Малка так комментирует этот момент: «Бог — или слово Бог — приходит ко мне как идея конкретным образом, когда в лице другого человека я читаю приказ "Ты не убьешь". Запрет, написанный на лице другого, нельзя считать доказательством существования Бога. Но это ситуация, когда слово Бог обретает смысл». «Через Бога я ничего бы не стал определять, — пишет Левинас, — ибо я знаю человеческое. Зато Бога я могу определить посредством человеческих, неуниверсальных отношений». Этика говорит о «Боге присутствующем и недоступном, близком и отличном».

528

ЧАСТЬ 13. МАРКСИЗМ ПОСЛЕ МАРКСА И ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА

Каждое человеческое существо и человечество в целом конечны; вещающий о последней ценности, высшей и единственной, становится идолом, жаждущим кровавых жертв.
Мак Хоркхаймер

Даже окончательное наступление свободы не может спасти тех, кто умирает в страданиях.
Герберт Маркузе

Важно научиться надеяться.
Эрнст Блох

529

Владимир Ильич Ленин (1870—1924)



530

Глава 31. Марксизм после Маркса

1. ПЕРВЫЙ, ВТОРОЙ И ТРЕТИЙ ИНТЕРНАЦИОНАЛ

Первый Интернационал основан Марксом в 1864 г. Кризис начался после поражения Парижской Коммуны, а после съезда в Филадельфии 1876 г. он прекратил свое существование. Во Втором Интернационале (1889—1917)

ведущую роль играла немецкая социал-демократия, идеологом которой стал Карл Каутский. Съезд в Брюсселе 1891 г. принял ряд решений по трудовому законодательству и программе социалистических партий. Съезд в Лондоне 1896 г. исключил анархистов, а съезд в Амстердаме 1904 г. осудил ревизионизм Бернштейна. Это был решающий момент в истории социализма, отмеченный столкновением двух тенденций — реформизма и тоталитаризма — внутри рабочего движения.

Шестой съезд Интернационала в Штутгарте в августе 1907 г., после поражения русской революции 1905 г., обсудил проблемы милитаризма, колониализма, всеобщей забастовки. Съезд обязал социалистов мобилизоваться, а в случае угрозы войны противостоять ей всеми средствами. Однако начавшаяся Первая мировая война показала их неспособность подняться над национальными интересами и сплотить рабочий класс. Это стало причиной распада Второго Интернационала в 1917 г., а в 1919 г. немецкие революционеры (К. Либкнехт и Р. Люксембург) подверглись репрессиям.

Это политическая сторона вопроса. Что касается теоретического аспекта, то можно сказать, что для марксистов Второго Интернационала характерен отход от гегелевских позиций. Все чаще идеи Маркса прочитываются либо сквозь позитивистские очки, либо с точки зрения эволюционистской теории, при этом «ревизия» осуществляется через концептуальный аппарат неокантианства.

Третий Интернационал (1919) ознаменовался победой большевистской революции в России. Теперь Маркс воспринимается с поправкой на гегелевскую диалектику. Позитивизм, дарвинизм, неокантианство и эмпириокритицизм отвергнуты как вредные теории во имя чистоты марксизма. Победа нацизма, Вторая мировая

война, раздел мира на два блока и другие социальные и политические события оказали немалое влияние на марксистскую мысль в последующие десятилетия.

2. «РЕВИЗИОНИЗМ РЕФОРМИСТА» ЭДУАРДА БЕРНШТЕЙНА

2.1. Причины поражения марксизма

Реформизм появился уже в рамках социал-демократического движения. Однако по-настоящему он заявил о себе во взглядах Эдуарда Бернштейна (1850—1932). Начав как социал-демократ, в 1888 г. Бернштейн эмигрировал в Лондон, где поддерживал тесные дружеские отношения с Энгельсом. Не Каутскому, а Бернштейну Энгельс доверил редактирование и публикацию своих работ после смерти. Только в 1901 г. Бернштейн смог вернуться в Германию, где несколькими годами раньше вышла серия его статей в «Die neue Zeit» с критикой марксистской ортодоксии в защиту реформистской политики.

В 1889 г. вышла в свет книга *«Проблемы социализма и задачи социал-демократии»,* в которой Бернштейн четко и ясно изложил свою концепцию, указав на теоретически наиболее слабые позиции марксизма. Осложнения экономической ситуации, писал он, «не произошло так, как это предсказывал "Манифест Коммунистической партии". Скрывать это обстоятельство не только бесполезно, но и просто безумно. Число собственников не только не уменьшилось, но скорее увеличилось. Огромный рост богатства не уменьшил числа финансовых магнатов, капиталистов во всех сферах стало больше. Промежуточные социальные слои меняют свой характер, но не исчезают. Привилегии буржуазии во всех развитых странах ограничиваются по мере продвижения к демократии. Под влиянием крепнущего рабочего движения возникла социальная реакция против эксплуататорских тенденций со стороны капитала; сегодня еще робкая, эта тенденция существует и нарастает с каждым днем в разных областях экономической жизни». Стало быть, нарастающий пауперизм, пролетаризация среднего слоя, ужесточение классовых конфликтов, учащение экономических кризисов, крах капитализма — все эти прогнозы не нашли подтверждения в реальности.

Марксизм, полагает Бернштейн, оказался растерзанным изнутри в силу сочетания несочетаемого — «определяющего влияния экономики на политическую власть и веры в поистине чудотворную силу

власти». С одной стороны, марксизм — теория строгого детерминизма, с другой стороны, как практика марксизм граничит с волюнтаризмом якобинского и бланкистского типа. В этом Бернштейн ближе к неокантианству, ибо настаивает на неустранимости этического аспекта. Экономический анализ показывает, как обстоят дела, но только наши этические идеалы способны указать, каким должно быть общество будущего. В самом деле, прибавочная стоимость есть объективный факт, однако именно моральный идеал равенства позволяет Марксу квалифицировать прибыль как надувательство, аферу и грабеж. «Мораль — это сила, способная привести в движение творческую функцию». Факты и ценности — не одно и то же. Тем не менее ортодоксальные марксисты постоянно их смешивают. Неумолимые законы истории должны были привести к благому «избавлению» человечества, но затем для реализации этого «блага» профессиональные революционеры с неукротимой волей предложили ввести коммунизм, и ни много ни мало — через диктатуру пролетариата.

2.2. Против «революции и диктатуры пролетариата»

Бернштейн благополучно обходит и ловушку так называемой «диалектики», которая, по его словам, является «самым коварным элементом марксизма». Диалектикой назвали Маркс и Энгельс контрабандный тезис, отождествляющий моральный идеал (справедливости и равенства) и историческую необходимость. Что касается «диктатуры пролетариата», то ее Бернштейн называет признаком низкой культуры. Не говоря о пользе и актуальности, само понятие диктатуры класса «рождает идею, что переход от капиталистического общества к

социалистическому по необходимости должен произойти в формах эпохи и культуры, которым неведомы вообще или известны лишь в зачатке законные формы пропаганды». Такую идею нельзя назвать иначе как политическим атавизмом.

Ошибочно и марксистское понимание природы и роли государства как репрессивного органа, действующего от имени собственников. Такая логика характерна для изобретателей системы анархизма. «Прудон, Бакунин, Штирнер, Кропоткин и другие представляли государство как инструмент грабежа и подавления (разумеется, именно таким долгое время оно и было), но это не значит, что так будет всегда по закону необходимости. Государство — форма общежития и орган управления, меняющая свой социально-политический характер в соответствии с переменами социального содержания». Метаморфозы государства очевидны. Под влиянием рабочего движения социал-демократические партии добились всеобщего избирательного права, дающего большинству граждан возможность

530 Марксизм

влиять на политику государства. По этой причине рабочее движение стало силовым фактором, который государство (как политико-административный орган) использует для сдерживания частных интересов влиятельных экономических групп и «нейтрализации влияния тех элементов, которые в разных государствах пытаются спровоцировать международные конфликты».

2.3. Демократия как «высшая школа компромисса»

В теоретическом плане философия марксизма оказалась на очной ставке с непокорными историческими фактами. Диалектика привела к разрушительному смешению экономических и социальных факторов с моральными ценностями. Все это вместе означало недостаток реализма в понимании ситуации и моральной ответственности. В практическом плане «ревизия» (от лат. revisio — возвратное, иное видение) марксизма привела Бернштейна к защите реформистской политики. Не революция, а реформы. «Демократия есть начало и конец в одно и то же время. Она — средство введения социализма и форма реализации социализма... Демократия в принципе уничтожает господство класса, даже если она пока не в состоянии упразднить классы вообще... Демократия есть высшая школа компромисса».

Компромисс, по Бернштейну, — вовсе не свинский оппортунизм. Классовая борьба и компромисс — вряд ли абсолютные антитезы, а если они и антитетичны, то как статика и динамика. Ведь они формы движения, а движение вечно. Ортодоксальный марксист мечтает о совершенном обществе, думая, что нашел последнюю цель в виде социализма, земного рая, лучшего из возможных миров. Ревизионист, напротив, имеет дело с реальными проблемами, он думает, как сделать общество, в котором ему довелось родиться, лучше, справедливее, культурнее, свободнее, и у этой работы нет конца. Ортодоксальный марксист — тоталитарист, ревизионист-реформист и демократ. Признаюсь откровенно, пишет Бернштейн, меня мало занимает то, что обычно называют «социализмом как последней целью». «Цель, какой бы она ни была, для меня — ничто, зато движение — все. Под движением я понимаю как общее движение общества, т. е. социальный прогресс, так введение агитации и создание экономической и политической организации для реализации такого прогресса».

Таким образом, задача социал-демократии — политически организовать рабочий класс, воспитать его в духе демократии, бороться за государственные реформы, его как класс поддерживающие, чтобы преобразовать в конце концов в демократическое государство.

Каутский 531

Кроме того, подчеркивает Бернштейн, важно обезопасить этот переход от нынешнего социального порядка к более высокому от конвульсивных потрясений.

3. СПОРЫ О «РЕФОРМИЗМЕ»

3.1. Карл Каутский и ортодоксия

Лидером ортодоксальных марксистов стал Карл Каутский (1854— 1938). Он родился в Праге, учился в Вене. Переехав в Цюрих, стал редактором газеты «Социал-демократ». После встречи с Марксом в Лондоне в 1883 г. возглавил печатный орган социал-демократов «Новое время». Он редактировал теоретическую часть «Эрфуртской программы» (1891), его комментарий стал настоящим катехизисом бойцов Второго Интернационала. Каутский, оспаривая Бернштейна, защищал марксистский тезис об утверждении капитализма через колонизацию и серию кризисов. Он усилил тезис о неизбежности краха капитализма и исторической необходимости революции.

Вместе с тем некоторые теоретические моменты марксизма Каутский реформирует. Отношение базиса и надстройки (структуры и суперструктуры), по его мнению, нельзя толковать так, что базис состоит из материальных объектов, а надстройка — из мыслей и настроений. «Ни материальными предпосылками, ни духовной активностью нельзя пренебрегать. Более того, нельзя даже сказать, что для них характерно отношение причины и следствия, скорее они взаимно обусловливают друг друга, постоянно переплетаясь». Это была ревизия в области исторического материализма. Относительно диалектики Каутский замечает, что «для материалистического применения [гегелевской схемы диалектики. — *Авт.*] мало поставить ее с головы на ноги, необходимо проделать заново весь путь ногами». Говоря о взаимодействии организма и среды, Каутский сближается с социал-дарвинизмом. История человечества, читаем мы в его книге *«Материалистическое понимание истории»* (1927—1929), есть не что иное, как частный случай общей истории живых существ, хотя и со своими специфическими законами.

Несмотря на декларации о верности идеям Маркса и Энгельса, ревизия Каутским классического марксизма затронула его суть. Не случайно, что после большевистского переворота в России «ренегат» Каутский стал главным оппонентом Ленина. Каутский обвинил большевиков в оппортунизме, и удерживаться у власти тем

удавалось, лишь отступая шаг за шагом от начальных постулатав, двигаясь к противоположному полюсу. «Чтобы прийти к власти, они выбросили как хлам демократические принципы, а затаи, чтобы удержать власть, то же проделали и с социалистическими идеями». Причина триумфа большевиков — в полном поражении социализма. Разгон Государственной думы, кровавая тирания, введение сдельщины, взаимные преследования, расширенное восстановление бюрократии, социальных привилегий, новый рост капитализма, который посредством преступных маневров принял рудиментарно дикие по сравнению с промышленным капитализмом прошлого формы, — вот далеко не все последствия переворота. Наихудшее из них — «террор, начатый подавлением свободы печати и закончившийся массовыми экзекуциями,— что может быть постыднее... Стрелять — вот альфа и омега административной мудрости коммунистов».

3.2. Роза Люксембург: «Победа социализма не упадет с неба»

Среди наиболее видных марксистов — Роза Люксембург. Она родилась в еврейской семье на границе России и Польши. Училась в Цюрихе, затем, вернувшись на родину, стала одним из лидеров социалистической партии Польши. Опубликовав ряд статей с критикой ревизионизма (например, *«Социальная реформа или революция?»*), она начала преподавать в партийной школе Берлина в 1907 г. В 1913 г. была написана книга *«Накопление капитала».* Неоднократные стычки с властью и тюремное заключение не помешали ей принять активное участие в основании немецкой коммунистической партии. Роза Люксембург и Карл Либкнехт были убиты 15 января 1919 г.

Непримиримая к любой разновидности реформизма, Люксембург также резко критикует и эволюционистский фатализм Каутского. Социализм не есть неизбежный результат исторического развития, он скорее тенденция, которую может реализовать сознательный и организованный пролетариат. «Победа социализма не упадет с неба как свершившийся факт. Его можно завоевать путем долгих и тяжких проверок на прочность старых и новых сил, ценой которых международный пролетариат под руководством социал-демократии может взять судьбу в свои руки, управлять, встав к штурвалу социальной жизни, собственной историей и тем самым перестать быть игрушкой стихийных сил».

Люксембург также убеждена в неизбежном крахе капитализма, ибо, завоевывая один рынок за другим, рано или поздно он исчерпает ограниченные коммерческие возможности мира купли-продажи. Логическая необходимость краха, пишет она в *«Накоплении*

капитала», перерастет в историческую необходимость революции. «Империализм, поскольку он исторический метод продления жизни капитала, постольку и неумолимое средство приближения его конца».

С самого начала войны 1914 г. Люксембург разоблачала «социал-патриотов», она бросила вызов социал-демократам, призвав революционеров всех стран восстать против системы, ввергающей народы в кровавую бойню. Октябрьскую революцию приняла с энтузиазмом, впрочем, вскоре ее критика теории и практики большевизма переросла в настоящее обвинение. «Методы Ленина совершенно ошибочны. Декреты, диктаторские полномочия директоров фабрик, драконовские наказания, правление, основанное на терроре, — все это паллиативы». Решить проблему может «школа социальной жизни, самой широкой демократии и общественного мнения. Царство террора деморализует... Репрессии по всей стране парализовали жизнь советских людей. Без всеобщих выборов, неограниченной свободы печати и собраний, без контрастных мнений жизнь затухает, остается лишь видимость жизни, а единственно активным элементом остается бюрократия». В большевистском режиме революционерка видела «диктатуру разбойников», диктатуру кулака и чиновничьей клики якобинского типа

Как революционерка Люксембург не могла не уповать на диктатуру, но — самого пролетариата, а не диктатуру над пролетариатом. «Диктатура — да, но для введения демократии, а не для ее разрушения». Ее должен осуществлять класс, а не секта, руководящая от имени класса. Только активное и нарастающее участие масс может привести к осознанной демократии и воспрепятствовать прорыву к власти и утверждению в ее структурах группы негодяев.

4. АВСТРОМАРКСИЗМ

4.1. Генезис и характеристики австромарксизма

Ревизионизм посеял сомнение в ценности некоторых узловых положений марксизма и породил спор о «реформистской душе» и «тоталитаристской душе» внутри социал-демократии. Заслуга австромарксизма состоит в постановке проблем научности марксизма и возможностей обоснования социализма как ценности. Первая проблема возникла под влиянием неокантианства и махизма, вторая — под влиянием неокантианства и идей Ганса Кельзена; связь с обеими очевидна в концепции Венской школы экономистов.

Отто Бауэр так описывает генезис австромарксизма: «Из молодежного движения студентов-социалистов образовалась школа марксистов, наиболее видными представителями которой стали в конце 90-х гг. Макс Адлер, Карл Реннер и Рудольф Гильфердинг. Через некоторое время к ним присоединились Густав Экштейн, Фридрих Адлер и я». Еще Виндельбанд, Риккерт и Коген оспаривали каузальные законы, описывающие социальное

развитие. Таким образом, идея социализма была сведена к этическому постулату и ценностной максиме. Если Маркс и Энгельс шли от Гегеля, а последующие марксисты — от материализма, то молодые австро-марксисты оттолкнулись одни от Канта и другие — от Маха. Старую Австрию терзали национальные конфликты, и ученые, подчеркивает Бауэр, обязаны были научиться анализировать сложные феномены, неподдававшиеся схематическому методу Маркса.

Центральными стали вопросы диктатуры/демократии, оценка итогов русской революции, национальных конфликтов. Коммунистическая идеология, комментирует Отто Бауэр, стала одной из «утопических иллюзий, в ловушку которой обычно попадает плебейская часть революционной буржуазии». Что касается диктатуры пролетариата (не над пролетариатом, как в случае большевизма), то коалиция с буржуазными партиями и парламентарный реформизм, полагали Гильфердинг и Реннер, создадут предпосылки цивилизованного перехода к социализму. В 1903 г. австромарксисты основали «Ассоциацию Будущего» («Zukunft—Verein») и рабочую школу. Под редакцией Макса Адлера и Рудольфа Гильфердинга вышла серия томов «Marx-Studien». В ней были опубликованы книги *«Социальная функция юридических институтов»* Карла Реннера, *«Каузальность и телеология в спорах о науке»* Макса Адлера, *«Финансовый капитал»* Рудольфа Гильфердинга. Выдержки из последней работы широко использованы Лениным в его книге *«Империализм как высшая стадия капитализма».*

4.2. Макс Адлер и марксизм как «научная программа»

Осмысливая теоретическое основание социологии, Макс Адлер (1873—1937) полагал необходимым отделить науку (которая описывает) от этики (которая предписывает) в марксизме. Прогресс, о котором говорят марксисты, «как понятие принадлежит законам не природы, а духа; прогресс можно объяснить и показать только как созданный поверившим в него человеком». Историческое развитие, таким образом, еще не прогресс. Прогресс наступает, когда реализуется одна из ценностей (справедливость, свобода, равенство) людьми, искренне в эти ценности верящими. Научно доказать ценности невозможно, но реализовать иногда удается.

Так что же объясняет марксизм? Тезис исторического материализма об идеологии как продукте экономического базиса, утверждает Адлер, в буквальном прочтении нельзя найти в текстах Маркса. Зато в них есть постоянные указания на необходимые связи между идеологией и экономикой. Поэтому так называемый «материализм» марксистского понимания истории и общества — не что иное, как «программно-полемическое усиление с эмпирической точки зрения». Сегодня важнее, продолжает Адлер, акцентировать социальный (даже социально-психологический) компонент марксистской теории. Что же такое материализм? Материализм — «ответ на вопрос о сущности мира и его собственного смысла, следовательно, это с самого начала онтологическое, а значит, метафизическое понятие». Исторический материализм, между тем, можно интерпретировать как программу научных исследований.

Что же с диалектикой? Если под диалектикой понимать способ бытия, контрастность всего сущего, то как теория сущностной структуры бытия она есть метафизика. Поскольку диалектика Маркса и Энгельса не предлагала особого взгляда на мир, Weltanschauung, то Адлер склонен называть ее исследовательским принципом, указывающим на противоречивый характер интересов индивида и социальных форм, в которых он вынужден жить. Вопреки некритической и архаичной позиции некоторых марксистов-догматиков, Адлер видит в Марксовой диалектике просто «исследовательскую максиму».

Что касается основания социалистического идеала, то Адлер согласен с Бауэром в том, что, в отсутствие раз и навсегда и для всех данных моральных ценностей, проблему решает императив Канта. Он отсылает не к содержательному плану событий, а к самой способности устанавливать общие нормы и действовать в соответствии с ними. Следует покончить с этическим скептицизмом и придать форму императива социалистической морали: «Рассматривай человека как цель, и никогда — как средство».

5. МАРКСИЗМ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ

5.1. Плеханов и распространение «ортодоксии»

Георгий Валентинович Плеханов (1856—1918) начал свою политическую карьеру с создания организации «Земля и воля». Познакомившись с работами Маркса, он выступил с критикой народнических трактовок марксизма. Политические движения, конечно,

влияют на экономические отношения, писал он в « *Основных вопросах марксизма»* (1908), но все-таки материальные условия создают идеологию, а не наоборот. Таким образом, тезис о возможности революции и переходе России к социализму, минуя капитализм, ошибочен. У истории есть свои объективные имманентные законы, которые нельзя игнорировать. Ускорить историческое созревание, как этого хотел Ленин, какие бы усилия не предпринимались, в реальности невозможно.

Что касается диалектического материализма, то Плеханов отмечал, что «многие смешивают диалектику с теорией эволюции. Однако она существенно отличается от вульгарного понимания эволюции, основанного на том принципе, что ни природа, ни история не делают скачков». Материалист Плеханов выступает против «абсурдности субъективного идеализма», полагая, что наши представления суть отражения реальных вещей: «Направление идей объясняется течением вещей, а ход мыслей — ходом жизни». В последние годы жизни Плеханов отошел от «якобинской» партии Ленина, а лидеров Октябрьской революции осудил как бланкистов за попытку форсировать

ситуацию, не созревшую для радикальных преобразований. После революции сочинения осужденного за измену философа поделили на «хорошие» и «плохие», т. е. ревизионистские. Немалый интерес представляют эстетические эссе Плеханова на самые разные темы.

5.2. Ленин: партия как вооруженный авангард пролетариата

Владимир Ильич Ульянов (Ленин) родился на Волге, в Симбирске, в 1870 г. Его старший брат Александр в 1887 г. был казнен за покушение на царя. Потрясенный трагедией, Владимир Ульянов сделал вывод о неприемлемости террора и анархии в борьбе со злом. Университетские годы и занятия экономикой привели его к трудам Маркса и Энгельса. После нескольких лет эмиграции, проведенных в Швейцарии, он вернулся в Россию, но вскоре оказался в ссылке, на этот раз в Сибири. В 1900 г. он уезжает в Европу. В 1903 г. на Втором съезде РСДРП произошел раскол русской социал-демократической фракции на большевиков и меньшевиков. В октябре 1917 г. Ленин возглавил пролетарскую революцию, начавшуюся в Петрограде. Став председателем Совнаркома, объявил войну всем недругам революции, хотя через несколько лет он все же пришел к выводу о необходимости введения рыночных механизмов в экономику страны. Однако реформы остались незавершенными, ибо 22 января 1924 г. Ленин умер.

Посмотрим, каковы основные моменты полемической позиции Ленина. В книге *«Что делать?»* он атакует «ревизионизм» (называя

Ленин 537

его оппортунизмом, эклектизмом, беспринципностью, извращением марксизма), с одной стороны, и теорию стихийной революционности рабочего класса — с другой. Ортодоксальные материалисты рассматривали политику как отражение экономики, а революцию — как стихийный результат развития капитализма. Ленин возражает против такого понимания: пролетариат не в состоянии сам выработать зрелую революционную теорию. Но если политическое сознание не формируется внешними экономическими факторами и не вырабатывается изнутри, то кто же идеологически оформит рабочее движение? Интеллектуалы-буржуа — таков ответ Ленина. Ведь и основатели научного социализма были буржуа по социальному происхождению, что не помешало им выработать коммунистический идеал в качестве цели развития человечества.

Мы ясно видим, что в этом пункте именно Ленин пересматривает (проделывает «ревизию») идей Маркса и Энгельса. Верно, что Маркс открыл зависимость любой концепции и идеи от совершенно определенного классового интереса. Но разве не абсурдно полагать после этого, что интеллектуалы (привилегированные члены господствующего класса, защищающие status quo) могли допустить к власти рабочий класс и, следовательно, неминуемый крах существующего порядка? Таким образом, без революционной теории не может быть революционного движения, но революционную теорию пролетариат получает от аристократической гвардии интеллектуалов-буржуа, которые обладают знаниями и, зная, имеют право и обязанность вести человечество к окончательному избавлению. Только так рабочее движение, по мысли Ленина, станет непобедимым.

Политическое сознание он отождествляет с марксистской идеологией. Эта официальная партийная доктрина обладает всепобеждающей силой, пишет Ленин в статье *«Три источника и три составные части марксизма»,* «потому что она верна». На ее основе создается партия, и партия становится гарантом ее чистоты. Теперь она — вне критики, ибо любое ослабление социалистической идеологии и отдаление от нее подразумевает необходимым образом усиление буржуазной идеологии. Этого нельзя допустить, ибо цель — победить буржуазию.

Итак, чтобы победить буржуазию, рабочему классу нужен авангард. Руководящая роль поручается «специально отобранному отряду профессиональных революционеров», т. е. людям, для которых революция является профессией. Этот отряд пролетарского войска — авангард коммунистической партии. Сам пролетариат, разобщенный и невежественный, далек от партии, но партия организует и направляет его. Стало быть, моральные и интеллектуальные качества коммунистов — нечто совершенно исключительное — проявляются в «беззаветной преданности идее коммунизма» и «готовности к самопожертвованию». «Строжайшая секретность,

538 Марксизм

железная дисциплина, контроль за членством», профессиональная подготовка революционеров во вражеском окружении под прицельным огнем — таков тернистый путь к победе над мировой буржуазией.

5.3. Государство, революция, диктатура пролетариата и коммунистическая мораль

В 1917 г. Ленин написал книгу *«Государство и революция».* Маркс, определяя государство как организованную власть одного класса для подавления другого, имел в виду некий административный комитет, ведущий дела буржуазии как класса. Ленин трактует Марксово определение так: государство — инструмент эксплуатации рабочего класса в руках господствующего класса, охранник частной собственности. Общество поделено на враждующие классы, вооруженная борьба между ними неизбежна. Несмотря на экономический, культурный и политический контроль со стороны буржуазии, Ленин полагает реальной задачу «эмансипации» пролетариата, который должен насильственно ниспровергнуть буржуазию и установить революционную диктатуру. Государство есть репрессивная сила, и только революция может устранить ее через установление диктатуры пролетариата. Марксист — только тот, кто распространяет признание классовой борьбы до признания диктатуры пролетариата... Переход от капитализма к коммунизму не может не породить огромное множество политических форм, но их сутью неизбежным образом останется одно: диктатура пролетариата. Культурное превосходство руководящей коммунистической элиты таково, что только она может устанавливать средства и цели классовой борьбы, нет и упоминания о каких-либо законах. Наша мораль везде и во всем подчинена интересам классовой борьбы

пролетариата, писал Ленин в статье *«Задачи союзов молодежи».* «Нельзя гладить по головке никого: могут откусить руку. Следует разить наповал без пощады».

5.4. Ленин против «махистов»

Течение эмпириокритицизма в начале нашего столетия оказало огромное влияние на философов и ученых (в том числе и русских). Тем любопытнее появление ленинской работы *«Материализм и эмпириокритицизм»* (1908) с разгромной критикой идей таких холодно-рафинированных мыслителей, как Мах и Авенариус. Философия, поддержанная Базаровым, Богдановым, Луначарским, Берма-ном, Юшкевичем и другими, объявлена реакционной. Почему?

Эмпириокритицизм — антидиалектика и идеализм. Единственное свойство материи, пишет Ленин, — быть объективной реальностью,

Лукач 539

существовать вне сознания. Модные махисты не привнесли ничего нового в науку по сравнению с епископом Беркли, повторением (даже плагиатом) которого Ленин считает тезис: «Весь мир состоит из моих ощущений». «Сознание есть отражение объективной реальности», критерий принятия той или иной теории — в практике, даже если последняя ничего не подтверждает и не опровергает окончательно. Тезисы Ленина таковы: 1. Эмпириокритицизм совершенно реакционен по характеру, ибо скрывает за новыми словечками старые ошибки идеализма и агностицизма; 2. Школа Маха и Авенариуса тесно связана с самыми реакционными школами так называемого имманентизма, идеалистически ориентированного; 3. Некоторые современные физики оказались в болоте эмпириокритицизма из-за незнания диалектики, дорога релятивизма привела их к идеализму; 4. Объективно-классовая функция эмпириокритицизма — «в обслуживании фидеизма в его борьбе против материализма вообще и исторического материализма в частности». Читая эти строки, трудно не согласиться с Л. Пелликани, назвавшим ортодоксальный марксизм «разновидностью склеротической светской теологии, жесткие догмы которой абсолютны и обязательны для верующих».

6. «ЗАПАДНЫЙ МАРКСИЗМ» ЛУКАЧА, КОРША И БЛОХА

6.1. Лукач: тотальность и диалектика

Если марксисты Второго Интернационала интерпретировали идеи Маркса в свете позитивизма и дарвинизма, австромарксисты — через призму неокантианства, то начиная с Третьего Интернационала (1919) марксизм воспринимается в свете гегелевской диалектики. Представители этого нового направления в марксизме — венгр Дьёрдь Лукач и немец Карл Корш.

Лукач родился в Будапеште в 1885 г. С 1912 г. учится в Гейдельберге, где стал учеником и другом Макса Вебера. Изучая социологию, он не замыкается в ее узких рамках, пишет эссе о Достоевском и Кьеркегоре. Перечитав Гегеля, Эрнста Блоха, он увлекся Марксом. Примкнув к венгерской коммунистической партии, Лукач участвовал в революции (как сподвижник Белы Куна), после поражения Которой в 1923 г. переехал в Вену. В этом же году он опубликовал Книгу *«История и классовое сознание».*

540 Марксизм

Марксизм, полагает Лукач, ценен своей ортодоксальностью. Это не значит, что нужно некритически принимать его, толкуя тексты Маркса как Священное Писание, речь не идет об акте веры. Ортодоксия относится исключительно к методу. Как корректный метод исследования марксизм может быть углублен и усилен, но все попытки «улучшить» могут закончиться не чем иным, как банальным превращением его в эклектику.

Диалектический метод марксизма запрещает оперировать раздробленными фактами (как это делает буржуазная наука), он берет явления в перспективе тотальности. Только будучи интегрированы, эти факты могут стать моментами исторического развития, а понимание фактов может стать пониманием реальности. Суждение Маркса о том, что производственные отношения образуют закон целого, следует понимать как методологическую посылку и ключ к историческому познанию социальных отношений. Общество изучается как целое, его можно понять только через глубинную связь фактов и событий между собой. С отказом от диалектического метода теряется и познаваемость истории. Можно, конечно, корректно изучать исторические события без того, чтобы вникать в единство исторического процесса. «Но категория "всеобщего" берет явления не в статике, как автономные и не зависящие одно от другого, а диалектико-динамически».

Лукач обращает внимание на то, что «отношения, например производства, распределения, обмена, потребления... формируют членов общества как тотальности, их различия внутри целого... Определенная форма производства детерминирует некоторые формы потребления, распределения и обмена и отношения между различными их моментами». Есть, таким образом, контраст между описанием частичного аспекта истории и описанием истории как единого процесса. Такой контраст проистекает не из различия сфер, это — методологический контраст точек зрения.

Чтобы объяснить этот момент, Лукач цитирует Маркса: «Негр есть негр. Лишь определенные моменты делают его рабом. Прядильная машина — машина, делающая ткани. Только определенные условия делают ее капиталом... так же как золото само по себе не есть деньги, а сахар не есть цена сахара». Лукач особенно делает акцент на диалектику базиса и надстройки. Необходимо подчеркнуть, писал он, что «растущее у пролетариата понимание сути общества, в котором отражается длительная борьба буржуазии со смертью, говорит о постоянном росте его власти. Для пролетариата истина есть орудие победы, и оно тем сильнее, чем менее он обременен

предрассудками».
Лукач 541

6.2. Класс и классовое сознание

Науки о природе отличаются от историко-социальных наук не только предметом, но и методом (Лукач не согласен с Энгельсом, распространившим диалектику на природу). Лишь в исторической перспективе можно увидеть события в их тотальности. Реальность можно уловить, только выйдя за пределы видимости, — там, где проступает всеобщность. Так кому же доступно проникновение в сферу тотальности? Только самому тотальному по природе субъекту. И этот субъект, по убеждению Лукача, есть класс. Только класс посредством действия может проникнуть в суть социальной реальности и кардинально изменить ее.

«Действуя, чтобы понимать, и понимая, чтобы действовать, пролетариат как субъект социальной мысли одним махом кладет конец дилемме бессилия — дилемме фатализма чистых законов и этики чистой интенции». Пролетариат знает реальность в ее тотальности, ибо, действуя, он трансформирует ее. Пролетариат — продукт затянувшегося кризиса капитализма, и достаточно развить эту тенденцию, чтобы показать его конец. Активное самосознание пролетариата — единство теории и практики. Классовое сознание не есть ни нечто усредненное, ни сумма того, о чем думают и чувствуют разные индивиды. Скорее это осознание исторической ситуации класса.

Когда пролетариат достигает классового сознания, познание трансформируется в действие, теория — в слово-порядок. Масса, действующая в соответствии со словом-порядком, укрепляет себя сознательностью и в конце концов становится в авангарде борьбы. Роза Люксембург, напоминает Лукач, подчеркивала, что организация — скорее следствие, чем предпосылка революционного процесса, в котором пролетариат конституирует себя как класс. Этот процесс партия не может ни спровоцировать, ни запретить. Однако быть носителем классового сознания пролетариата в его исторической роли — высокая миссия партии.

В сознании буржуазии, вместе с тем, есть ясное представление о противоречиях, разрушающих общество, грозящих ей уничтожением. «Предел, делающий "ложным" буржуазное сознание, объективен: это сама классовая ситуация». Пролетариат стремится к отрицанию себя как класса, т. е. стремится реализовать бесклассовое общество, ибо у него есть сознание всеобщей реальности. Ничьих интересов он не защищает, он — за свободу всех. Только пролетарское сознание может указать на выход из нескончаемых кризисов. Эта миссия неизбежна. Вопрос лишь в том, сколько страданий его ждет на пути идейного созревания, пока он обретет подлинное сознание класса.
542 Марксизм

6.3. Лукач как историограф философии

«История и классовое сознание» — известное произведение неомарксизма с характерным для него акцентом на проблемы соотношения базиса и надстройки, партии и массы, действенности субъективного фактора. Дискуссии вокруг книги накалялись, и уже в 1924 г. Зиновьев обвинил Лукача в протаскивании субъективизма и идеализма. После прихода Гитлера к власти Лукач эмигрирует в Советский Союз, покаявшись в «идеалистических тенденциях» своей книги. После войны философ вернулся на освобожденную советскими войсками родину. Однако его ждали новые неприятности, на этот раз со стороны Жданова, обвинившего Лукача в засорении коммунистической культуры тлетворным влиянием Запада. Осенью 1956 г. он стал, несмотря на это, министром образования в кабинете Имре Надя. После нового переворота его снова осудили. Лукач умер в 1971 г.

С 30-х гг. Лукач работал в двух направлениях: философская историография и литературно-эстетическая критика. В книге *«Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества»* (1948) автор пытается показать, что теологическое прочтение мысли молодого Гегеля решительно неадекватно, ибо все проблемы диалектики связаны с двумя историческими фактами — французской революцией и промышленной революцией в Англии. Дильтей, напомним, трактовал молодого Гегеля как пантеиста-мистика. Усматривая в гегелевской диалектике элементы радикализма, Лукач называет ее высшей формой идеалистической диалектики, подготовившей диалектический материализм.

Рассматривая идеи позднего Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше, Дильтея, Зиммеля, Вебера, Шпенглера, Шелера, Хайдеггера, Ясперса в книге *«Разрушение разума. Путь иррационализма от Шеллинга к Гитлеру»* (1954), Лукач называет их всех иррационалистами, реакционерами, антиматериалистами, на которых лежит ответственность за разрушение разума. Последняя, незавершенная, работа — *«К онтологии общественного бытия»* — посвящена систематическому изложению социального бытия с органической точки зрения. Лукач видел свое призвание в противостоянии «нигилистическому релятивизму» историцизма, механистическому материализму, экзистенциалистскому индивидуализму и пустому формализму неопозитивизма.

6.4. Карл Корш между «диалектикой» и «наукой»

Карл Корш (1886—1961) в постскриптуме к своей книги *«Марксизм и философия»* (1923) заметил: «Пока я писал этот очерк, вышла
Корш и Блох 543

книга Лукача *"История и классовое сознание"...* Не могу не выразить своей радости по поводу экспозиции на широком философском основании идей, которые затронуты и мной в моей книге». Сходство их судеб и в том, что, как и Лукач, Корш был осужден Третьим Интернационалом, а в 1925 г. изгнан из рядов немецкой коммунистической партии. Во втором издании книги *«Марксизм и философия»* (1930) Корш уже критиковал не

только Каутского, но и Ленина.

Немецкий марксист показывает абсурдность тезиса о «привносимом извне сознании» в практику пролетариата. Гносеологическую теорию отражения Ленина он называет «примитивным, дотрансцендентальным и додиалектическим представлением об отношении сознания и бытия». «Диктатура пролетариата» в реальности стала не чем иным, как диктатурой над пролетариатом со стороны партийной верхушки. Материалистическая диалектика, полагает Корш, состоит в факте конкретного решения противоречий между капиталом и пролетариатом и замены буржуазного общества бесклассовым коммунистическим. Диалектику нельзя преподносить, как это делал Энгельс, в качестве школьного предмета с примерами. Ее можно только применять конкретным образом. Теория при таком подходе становится имманентно-реальным компонентом революционной практики. Идеологическую надстройку (и вместе философию) нельзя трактовать как фикцию. Идеи не сверхземной мир, это реально действующая историческая сила.

С приходом нацистов к власти Корш эмигрировал в США в 1936 г., а в 1938 г. опубликовал книгу *«Карл Маркс».* «Новую науку» Маркса он назвал «формой сугубо эмпирического исследования», критикой общества и экономическим его анализом. Материализм не метафизика, а научно обоснованное поведение. В марксизме Корш видит три методологических принципа: 1. Принцип спецификации (экономические категории марксизма имеют смысл только в отношении определенного периода развития буржуазного общества); 2. Принцип изменения (марксизм трактует все существующие условия как изменчивые и как объект изменения); 3. Принцип критики («Материалистическая теория социальной революции есть мощный рычаг социальной революции»).

6.5. Эрнст Блох: жизнь «утописта»

К неомарксизму так или иначе примыкает весьма оригинальная «философия надежды» Эрнста Блоха, ориентированная на несуществующее будущее как подлинно человеческое пространство. Блох Родился в Людвигсхафене в 1885 г. Почитатель Гегеля, он писал в Работе *«Субъект — Объект. Комментарий к Гегелю»* (1949): «Тот, кто

пренебрегает изучением диалектики Гегеля, никогда не постигнет историко-диалектического материализма». Среди учителей Блоха следует вспомнить Зиммеля, Лукача, Ясперса, Макса Вебера. С приходом нацистов к власти он вступает в коммунистическую партию, затем несколько лет живет в разных городах — Цюрихе, Вене, Праге, Кембридже. С установлением ГДР он становится профессором философии в Лейпциге. Однако разногласия с теоретиками диамата вынудили его оставить кафедру. Обвиненный в ревизионизме и развращении молодежи, философ отстранен от дел, книга *«Принцип надежды»* конфискована, его друзья и некоторые из студентов арестованы. Последние годы жизни Блох преподавал в Тюбингене, где и умер в 1977 г. В 1967 г. был награжден Международной премией мира немецких издателей (среди лауреатов этой премии Романо Гвардини, Пауль Тиллих, Карл Ясперс, Мартин Бубер и Габриель Марсель). Из сочинений Блоха назовем еще *«Дух утопии»* (1918), *«Принцип надежды»* (в 3-х тт., 1954—1959), *«Томас Мюнцер как теолог революции»* (1935), *«Наследие этого времени»* (сборник очерков, 1924—1933), *«Субъект—Объект. Комментарий к Гегелю»* (1940), *«Основные философские вопросы онтологии еще-не-бытия»* (1961), *«Атеизм в христианстве»* (1968).

6.7. «Самое важное — научиться надеяться»

Надежда — непростой и вместе с тем древний вопрос человеческой жизни. «Отчаянная надежда» Гераклита, эрос Платона, аристотелевская материя как «потенция бытия», гегелевская диалектика, по мнению Блоха, так или иначе несут в себе зерна непроросшей пока «философии надежды».

В центре его философии не бытие, не познание, не государство и не сознание, а — надежда. Изначально человек, уверен Блох, устремлен в будущее: прошлое он поймет потом, а подлинное настоящее еще не наступило. Вся реальность (природная и человеческая) дана в этом первобытном импульсе, толкающем к новизне будущего, которое реализует возможное. Это космическое измерение Блох называет «голодом», в жизни человека он проявляется как надежда или желание. Заметим, что это не просто вопрос психологии. Философ формулирует его как онтологический принцип «еще-не-бытия».

В самом деле, последний корень всех вещей — возможное, т. е. незавершенное. Открытость всего земного состоит в недостаточной адекватности, что, впрочем, вовсе не отрицательный, а скорее позитивный фактор. Это дорога к освобождению, ибо надежда и ожидание расширяют горизонт человека, а не сковывают его. Поэтому всегда есть потребность в людях, активно действующих в

пространстве становящегося, частью которого они являются. Такие люди не выносят «собачьей жизни», покорности и стенаний, они действуют вопреки опасности и страху.

Из мира возможного рождается реальность как переплетение субъективного и объективного. «Субъективный фактор есть потенция, не замкнутая эволюционным процессом, объективный фактор есть также незамкнутая потенциальность мировых мутаций в рамках его законов, которые в новых условиях меняются, но не перестают быть законами».

Момент, реализующий потенцию, присутствует в до- и сверхчеловеческом мирах, все-таки человек есть реальная возможность того, что еще только должно стать. Следовательно, человек не та возможность, которую реализует желудь, став дубом. Он скорее та возможность, которая еще не созрела в тотальности своих внутренних и внешних условий и их определений. «Только действующий и познающий человек, — пишет Блох в работе " *Субъект-Объект",* — может построить из подвижных конструкций дом и родину, т. е. то, что древние утописты

называли regnum hominis, царством человека».

6.8. «Где есть надежда, там есть религия»

Религия, по мнению Блоха, не только продукт отчуждения человека, как полагали Фейербах и Маркс. Хотя и Маркс отмечал, что трудно не увидеть в религии отчетливый протест против реальной нищеты. Религия — вздох попранного творения, душа бездушного мира. Маркс говорит о религии как об убожестве, но говорит и о протесте, протесте против отчуждения, против неподлинного частичного существования. Здесь есть ожидание, как в *«Апокалипсисе»,* «нового неба и новой земли» (Апок. 21, 1).

Где надежда, там и религия. В очерке *«Атеизм в христианстве»* Блох отделяет теократическое пространство от еретического. Первое аннулирует человека в его порыве к новому. Второе, напротив, есть оспаривание существующего порядка, «красная нить Библии», выражающей страдания того, кто не хочет остаться прежним. Скажем, в Ветхом завете (в книге Иова) человек ропщет на Бога. В Новом завете Иисус взывает к новому Царству, новому Иерусалиму. Разумеется, эсхатология Блоха — земного плана. Это не помешало некоторым современным теологам принять на вооружение его идеи. На вопрос, что он думает по поводу использования его теологических конструкций, Блох ответил словами Сократа (сопровождаемого Алкивиадом при встрече с софистом, который не жалел комплиментов в адрес Сократа по поводу его речи накануне): «Этот меня хвалил. Так в чем же я ошибся вчера вечером?»

546 Марксизм

По мнению христаинских теологов, Блох ошибался в том, что одобряли официальные марксисты. А для официальных марксистов ошибочными были те идеи и концепции Блоха, которые принимались и использовались теологами.

7. НЕОМАРКСИЗМ ВО ФРАНЦИИ

7.1. Роже Гароди: ошибки советской системы

«После отлучения Югославии в 1948 г., сталинских преступлений, признанных на XX съезде КПСС, после событий в Берлине, Познани и Венгрии в 1956 г. санкций против Китая 1958 г., клеветнических кампаний, приведших к расколу коммунистического движения, вторжения в Чехословакию, преступлений так называемой "нормализации", интеллектуальной инквизиции в Советском Союзе от дела Синявского до постыдной травли Солженицына, после взрыва антисемитизма в Польше, а затем в Ленинграде, подавления польских забастовщиков, не считая прочего, — все как после всякой катастрофы. Так можно ли сказать, что речь идет об "ошибках"? Не следствия ли это самой системы? Системы не социалистической, а советской — творения Сталина и Брежнева? Как не задуматься над неизбежностью этого превращения и не попытаться понять социализм как сотворенный не только сверху, но и снизу?»

Эти слова принадлежат Роже Гароди. Он родился в Марселе в 1913 г. и всю жизнь посвятил освобождению марксизма от сталинских деформаций, закончившихся диктатурой против пролетариата. Советские руководители, по мнению Гароди, соорудили удушающий бюрократический централизм. «Неспособные ассимилировать даже минимальную инициативу снизу, отвергая любую попытку обновления, они несут полную ответственность за теоретическую дегенерацию марксизма и преступную практику полицейской власти в России и странах-сателлитах. Больше всего они боятся социализма с человеческим лицом», — писал Гароди.

В 1970 г. его исключили из рядов французской компартии, ибо его модель «персоналистского марксизма» уже не стыковалась с ортодоксальной. Советский коммунизм — это «сталинизм плюс компьютер», т. е. раздробление человека в крошку — с целью покончить с личностью в ее разнообразии и богатстве — посредством бюрократической бетономешалки.

Гароди устанавливает преемственность философии Фихте и Маркса. (Напомним, что основная идея Фихте: человек есть то, что он делает.)

Гароди 547

Впервые в истории философии был поставлен под вопрос примат сущности, априорного, теологического и антропологического определения человека в пользу свободной творческой деятельности. По Гароди, Маркс соединил фихтеанскую идею человека-творца с открытием социально-исторических условий развития человека.

7.2. Альтернатива

Гароди лишь довел до конца то, о чем уже думали Анри Лефевр (1901—1979), Люсьен Гольдман (1913—1970) и, конечно, Жан-Поль Сартр. Лефевр заметил, что неокапитализму удалось разобщить рабочий класс и превратить его из революционного в класс потребителей общества мнимого благосостояния. Завоевание власти уже не актуально, скорее речь может идти об изменении повседневной жизни. Лефевр был исключен из ФКП в 1959 г. Л. Гудмен вслед за Лукачем разрабатывал социологию культуры, пытаясь освободить марксизм из сетей «диамата». В «Критике диалектического разума» Сартр также попытался усилить аспект человека как «практического проекта», осужденного быть свободным.

Свою *«Альтернативу»* (1972) сталинизму Гароди излагает так. Наше общество — в стадии дезинтеграции, поэтому необходима основательная трансформация. Но традиционными методами это сделать невозможно. Для преодоления кризиса нужно нечто большее, чем революция, — радикальное изменение, и не только на уровне собственности и властных структур, но и в сферах школы и культуры, религии и веры, жизненного смысла.

Изменить мир и изменить жизнь. Существуют проблемы, которые рождаются не из разделяемой со всеми идеологии, а из общих сложностей. Мы находимся в ситуации, когда следует изменить само понятие политики. Она заключается не в голосовании и не в принадлежности к партии, каждый из нас должен изобрести будущее. В политике нет готовых моделей. От человека требуется дать нечто более трудное, чем отдать то, что у него есть. По сути, чтобы по-новому сориентировать общество, необходимо творческое воображение, которое присутствует «в художественном произведении, религиозной вере, любви, философии, наконец, в революции».

«Мы перед выбором: подчиниться судьбе или сотворить историю. Создавать не партию, а дух. У нас есть возможность выбора не между порядком и переменами, а между революционными конвульсиями и конструктивной революцией».

548 Марксизм

7.3. Марксизм и христианство

В 1953 г. Гароди еще придерживался материалистической теории познания и ленинской теории отражения. Однако в книге *«-Марксизм XX века»* (1966) под влиянием Башляра эта установка пересмотрена. Человек создает «модели», проверяя их на практике. Так в познании взаимодействуют активный и пассивный элементы. Недовольный эстетикой «социалистического реализма», Гароди делает акцент на мифе, понятом как «любое символическое представление, напоминающее человеку о том, что он творец», говорящее о его способности изобретать грядущее.

Вступая в диалог с христианами, особенно католиками, французский марксист предложил гетеродоксальную интерпретацию религии. В книге *«Христианская мораль и марксистская мораль»* (1960) он писал: «Христианская теология в сравнении с марксизмом дает то, что средневековая алхимия сделала в отношении современной ядерной физики: сон о невероятных трансформациях материи стал реальностью наших дней, эсхатологические требования любви и человеческого достоинства нашли в марксизме условия воплощения, но только не в другом, иллюзорном, а скорее в посюстороннем мире».

В очерке *«Что такое марксистская мораль"?»* (1963) Гароди отметил, что христианство создало новое измерение человека — личность. Такое понятие во всем чуждо классическому греческому рационализму. Второе завоевание христианства, по его мнению, состоит в великом стремлении к совершенной гармонии сознаний, в рамках которой ни одно из них не может быть средством для другого. Устремление, сохранявшееся и во времена распада Римской империи, в эпоху разложения феодальной системы, сегодня обрело реальные условия в социализме и коммунизме, поставило целью покончить с эксплуатацией человека человеком, т. е. с системой использования человека как средства.

Нет необходимости, если дело обстоит подобным образом, чтобы христианин стал марксистом, а марксист стал христианином. И те, и другие, читаем мы в работе *«От анафемы к диалогу»* (1965), «живут в тяготении к бесконечному, только для первых бесконечное — в присутствии, для вторых — в отсутствии». Для христианина человек без Бога — не человек, для марксистов есть только человек.

Необходим плодотворный диалог. Нелепо, когда марксист насмехается над верой христианина, его любовью, мечтами, надеждами. По сути дела, христианин не перфекционист, ибо, с точки зрения Абсолюта, все земное остается несовершенным. Гароди согласен с Полем Клоделем, что тот, кто обещает вечный рай на земле, на деле готовит «респектабельный ад». Трудно возразить

Альтюссер 549

словам Гароди из книги *«Танец жизни»* (1973): «Наша эпоха стремится к открытому обществу, члены которого не впадают ни в тоталитаризм, ни в индивидуализм, к обществу, где есть единение полифонии, как в хорошо исполненном танце, открытость творчеству, грядущему, пророчествам и утопиям». В последние годы жизни Гароди принял ислам.

7.4. Луи Альтюссер: «эпистемологический излом» Маркса 1845 г.

Решительно несогласен с «гуманистической» интерпретацией марксизма ученик Башляра Луи Альтюссер (р. 1918). Он преподавал в Парижской высшей нормальной школе вплоть до 1981 г., когда душевная болезнь заставила прервать работу. Автор двух известных книг *«За Маркса»* (1965) и *«Читать "Капитал"»* (1965, в соавторстве с Э. Балибаром и Р. Этабле), Альтюссер выступает против попыток рядить Маркса под Гегеля или Гуссерля. Альтюссер указывает на специфичность марксизма, который на разных этапах выступал в одной из трех функций: 1) апологетической (в качестве обоснования определенной политики и практики); 2) экзегетической (в качестве комментариев к текстам, считавшимся непогрешимой истиной); 3) практической (как тенденция «разрезать мир» на основе классовых антагонизмов и делить науку на «буржуазную» и «пролетарскую»).

На подобные редукции Альтюссер реагирует тем, что разделяет науку и идеологию. Идеология не дескриптивная теория реальности, а «воля, надежда, ностальгия». Чтобы найти новую концепцию науки, на которой основан *«Капитал»,* Альтюссер внимательно исследует периодизацию сочинений Маркса. В результате он приходит к выводу, что ранние сочинения Маркса образуют «предысторию». В 1842 г. он еще — рационалист и либерал в духе Канта и Фихте, 1842—1845 гг. — рационалист-«коммунитарий» и ученик Фейербаха. Лишь с 1845 г. (с *«Тезисов о Фейербахе»* и *«Немецкой идеологии»*) заметен переход от идеологии к науке. Речь идет о подлинно «эпистемологическом изломе», о котором писал Башляр. Оставлены разговоры о сущности человека, отчуждении и т. д., вместо этого — «производительные силы», «производственные отношения» и т. п. Это уже новые категории научного познания истории.

7.5. Почему марксизм — это «антигуманизм» и «антиисторизм»

Гуманизм, по мнению Альтюссера, — идеология, ибо трактует о человеке «воображаемом». «Субъект — не что иное, как опора

550 Марксизм

производственных отношений», — пишет он в книге *«Читать "Капитал "».* Необходимо, следовательно, понять, что «не с конкретными людьми имеет дело наука, а с людьми-функциями в определенной структуре, носителями рабочей силы, представителями капитала... В теории люди соединены формой, поддерживающей структурные отношения, индивидуальность предстает в форме особых эффектов структуры». Именно поэтому в *«Капитале»* есть «необходимые принципы для определения (в рамках капиталистического производства) различных форм индивидуальности — требуемых и производимых — данным способом производства, в соответствии с функциями, которые эти индивиды поддерживают».

Стало быть, теоретический антигуманизм Маркса есть условие познания человеческого мира и его практической трансформации. «Нельзя что-то знать о людях, если только не испепелить философский миф о человеке. Любая философия, пытающаяся так или иначе реставрировать марксистскую антропологию или философский гуманизм, будет в теоретическом смысле собиранием пыли», — пишет ревнитель аутентичного марксизма (*«За Маркса»*). Марксизм, благодаря эпистемологическому излому, не только «антигуманизм», но и «антиисторизм».

История — не линейный прогресс. От Гегеля Маркс взял только идею, что история — бессубъектный процесс, полагает Альтюссер, но не диалектику. История проходит через серию изломов, поэтому не диалектика, а «сюрдетерминация» образует специфичность марксистского противоречия. «Сюрдетерминация» есть общий эффект всех конкретных обстоятельств или, если угодно, конвергенции структурных цепочек.

«Экономическое противоречие поэтому есть детерминанта, и в то же время нечто обусловленное. Оно детерминировано разными уровнями и разными моментами социальной формации». Как видим, Альтюссер (в силу собственного антиисторизма) готов притушить экономизм марксизма. С другой стороны, продолжает он, хотя наука и не идеология, все же ни одно общество без идеологии не обходится. Идеология — «отжитое отношение людей и мира». Мораль, религия, искусство, политика — все это идеология. Поэтому она как социально-практическая функция превалирует над теоретической функцией. Именно в лоне идеологии люди пытаются изменить свои «прожитые отношения с миром».

Это не значит, что люди (или класс) делают историю, способствуют прогрессу, тем более что факты не есть ценности. История, по Альтюссеру, — непрерывная серия структурных сцеплений, а индивидов (классы) нельзя понять вне структур и их сцеплений. Философ против «правоидеалистических интерпретаций марксизма как "философии человека", марксизма как теоретического гуманизма, против позитивистского тенденциозного смешения "науки" и

Лабриола 551

"философии", против релятивистского историцизма (правого и левого оппортунизма), против эволюционистской редукции материалистической диалектики к гегелевской, вообще против буржуазных и мелкобуржуазных тенденций». Альтюссер защищает «радикальную специфичность» мысли Маркса, «революционную теоретическую и практическую ее новизну» и порывает с буржуазной идеологией, чтобы «снова стать марксистом».

8. НЕОМАРКСИЗМ В ИТАЛИИ

8.1. Антонио Лабриола: «Марксизм — это не позитивизм и не натурализм»

Антонио Лабриола (1843—1904), несомненно, один из самых ярких представителей итальянского марксизма. Учился он в Неаполе, где среди преподавателей был Спавента, затем преподавал в Риме. С 1870-го по 1880 г. Лабриола изучает сочинения Гербарта, Гегеля. Прочитав некоторые работы Маркса, он становится марксистом. Об этом свидетельствуют его страстные очерки *«В память манифеста коммунистов»* (1896) и *«Об историческом материализме»* (1897). Понимая всю разницу между марксизмом и позитивизмом, у последнего он заимствует научный метод, при этом материалистическое понимание мира ему чуждо. Материя, по мнению Лабриолы, — всего лишь «знак или метафизическое воспоминание... выражение последнего гипотетического субстрата натуралистического опыта». Исторический материализм не есть метафизика материи, он не имеет отношения к физике, химии, биологии. Марксизм — не натурализм и не материализм. Культура и природа, уверен Лабриола, пересекаясь, взаимодействуют, но никогда не совпадают. Культура невыводима из биологических данных: ее можно понять, исследуя человеческое общество, условия, его рождающие и из него вытекающие, поскольку оно человеческое. Человек уже не просто природа, механическим закономерностям нет места в обществе. В этой критике натурализма и механицизма нельзя не заметить отчетливо гуманистическую позицию. Освободить человека можно лишь при условии, если вернуть ему роль субъекта истории — homo faber — творца истории.

8.2. Материалистическое понимание истории

Самым мучительным вопросом в становлении марксизма было соотношение базиса и надстройки, структуры и суперструктуры.

552 Марксизм

«Любовь к парадоксам, часто неотделимая от безмерного рвения одержимых приверженцев новой доктрины

завербовать максимум сторонников, привела к иллюзии (многим казавшейся очевидностью), что экономический фактор все объясняет», — комментирует ситуацию Лабриола. Все невписавшееся в эту простую схему обрело наименование ненужного, бесполезного. Но ведь и Энгельс, напоминает Лабриола (состоявший с ним в переписке), определяющее значение экономики усматривал только в конечном счете. Нет сомнений, что не формы сознания определяют бытие, а способ бытия определяет сознание. Но ведь и формы сознания, сформированные условиями жизни, — это тоже история. Экономическая анатомия — всего лишь часть ее. Теория исторического материализма объясняет, например, приоритет экономической структуры над миром идей. Но нельзя же использовать ее как талисман, взывая к примитивным формулам, когда речь идет об объяснении сложнейших хитросплетений социальных феноменов. Экономика — не механизм с автоматическими эффектами в виде институтов, законов, нравов, мыслей, чувств и идеологий. Тонкие, часто неуловимые процессы опосредования, накапливаясь, меняют ход событий, поэтому их нельзя игнорировать.

Будучи критиком социального дарвинизма как формы вульгаризации исторического материализма, Лабриола решительно восстает против любой формы идеализма, критикуя и эксцессы волюнтаризма. Исторический материализм он толкует как философию практики, девиз которой — действуя познавать. Человеческое действие в истории, субъект которой, совершенствуя себя, активно формирует условия обитания, средства производства и обстоятельства опыта, — вот достойный предмет исследования. Марксова доктрина, по мнению Лабриолы, не может претендовать на полномасштабную интерпретацию мира. Сам Маркс называл свою теорию путеводной нитью и методом исследования (ведь и дарвинизм — тоже метод). Из него нелепо изобретать натурфилософию на манер Шеллинга или что-то в этом роде.

8.3. Антонио Грамши: «философия практики» против «спекулятивной философии» Бенедетто Кроче

Концепция Антонио Грамши (большей частью представленная в *«Тюремных тетрадях»*) как оригинальная версия марксизма интересна своей конкретностью. Вместе с тем она явилась попыткой вписать марксизм в итальянскую традицию. В этом плане и сегодня с интересом читаются его работы о Макиавелли, по истории рисорджименто, о католиках, интеллигенции, рабочих забастовках, о философии Бенедетто Кроче.

Грамши 553

Родился Грамши на о. Сардиния (в провинции Кальяри) в 1891 г. в бедной семье. Закончив лицей, он поступил в Туринский университет, который бросил в 1914 г., занявшись политикой. Инициатор «фабричного совета» в Турине, недовольный политикой социалистов, в 1921 г. он примкнул к вновь созданной коммунистической партии. Двумя годами раньше вместе с Пальмиро Тольятти начал издавать журнал «Новый порядок». К 1922 г. относится его знакомство с Лениным в Москве. С 1924 г. он руководит газетой «Унита», органом компартии. В 1926 г. Грамши арестован фашистской полицией, через два года военный трибунал приговорил его к двадцати четырем годам тюремного заключения. Одиннадцать лет за решеткой настолько подорвали его здоровье, что, оказавшись в римской больнице в апреле 1937 г., через неделю он скончался. Написанные в годы заключения *«Тюремные тетради»* вошли в историю как настоящий гимн человечности.

Марксист Грамши приложил немало усилий, отмежевываясь от Кроче, успех которого он связывал с эффективностью критики трансценденции и теологии в ее религиозно-конфессиональных формах. Тем не менее крочеанство даже в стремлении отвечать на запросы времени остается, по мнению Грамши, спекулятивной доктриной, ибо «диалектический процесс механическим образом предполагает, что антитезис должен сохраниться в тезисе, дабы не разрушить сам процесс, уже предусмотренный в вечном повторении». Грамши выдвигает свою версию историцизма как «обмирщения и безусловно реального заземления мысли, очищенной от спекулятивного духа и сведенной к чистой истории, историчности или чистому гуманизму».

8.4. «Диалектический метод» и революция против «Капитала»

Философия практики окончательно порывает с теологией **и** остатками трансценденции. Нельзя, уверен Грамши, трактовать базис как своего рода «потаенного бога», т. е. слишком спекулятивным образом. Базис (как структура) историчен, это отношения реальных работающих людей. Для понимания истории не нужны идеалистические спекулятивные схемы. Не просто вредны, но и опасны и вульгарно-материалистические упрощения в позитивистском духе. Социология вообще, заявляет Грамши, опирающаяся на вульгарно эволюционистское понимание событий, есть философия не-философов. Типично позитивистские методы при анализе исторических событий не работают. Историю нельзя разместить в клетке философских и научных схем. Революционная организованная воля разносит в пух и прах теоретическую необходимость и

554 Марксизм

регулярность. Понимание исторической необходимости — в диалектическом методе (прирученном Кроче, но непонятом вульгарными марксистами и игнорируемом социологами). Подлинная диалектика позволяет понять суть реальности, заставляет анализировать осознание социальных противоречий реальными людьми, искать решения в конкретной ситуации и особых традициях, носители которых — люди.

Октябрьская революция, по убеждению Грамши, была на самом деле революцией против *«Капитала»*. Это значит, что она произошла вопреки прогнозам, сделанным в *«Капитале»*. Ведь ясно было сказано, что революция должна произойти в высокоразвитой индустриальной державе с организованным пролетариатом. Но факты, говорит Грамши, выше идеологии. Россия перевернула все каноны исторического материализма. Именно это доказывает, что марксизм — не спекулятивная доктрина, а практика и революционное сознание. Таков урок русской революции и Ленина: быть марксистами, а не доктринерами-склеротиками. Марксизм не нависает над

историей, подобно пророку или судье. Он — всегда внутренний будоражащий фактор истории. С этой точки зрения большевистскую революцию итальянский философ не без оснований называет чисто марксистской революцией.

8.5. Теория гегемонии Грамши

Философия практики, как видим, интерпретирует марксизм совсем не позитивистским образом. Структурные элементы высвечиваются через человеческое, событийное, где воля и мысль — не на последнем месте. Как диалектически соединить теорию и практику, чтобы обеспечить прорыв к власти силы, способной сотворить новый тип цивилизации? Вот вопрос вопросов для революционера.

Стратегию захвата ключевых позиций управления вплоть до построения социалистического общества изучает теория гегемонии. Общество разделено на классы. Теперь важно понять, почему один из них становится историческим субъектом, а значит, мотором всего общества. Он должен выделиться, став плазмой критического самосознания. Обозначив себя силой, класс на основе собственной идеологии, организации, морального и интеллектуального превосходства заявляет о себе как о руководящей силе. Очевидно, что класс становится направляющим тогда, когда он концентрирует в себе энергию и насущные потребности общества как целого, так или иначе добиваясь согласия на то других классов и образуя нечто вроде исторического блока в рамках органической системы социальных союзов, связанных общей идеологией и общей культурой.

Грамши 555

Общества без гегемонии не бывает, — категоричен Грамши. Борьба между двумя классами за господство — борьба двух гегемоний. Всегда различимы класс подчиненный и класс руководящий. При создании гегемонии, как правило, идут от системы директивных указаний по решению социальных проблем к отработке эффективных средств их реализации. Финальный пункт — установление власти. Если способность управлять и командный тонус падает, то это означает кризис гегемонии. Социальные и политические силы удерживаются у власти на инерционном ходу всегда лишь на определенный период. Кризис неминуем — в этом суть революции. Она обнаруживает пустоты в структурах власти, создаваемые одним из непокорных классов. Так аппарат управления теряет консенсус и контроль над обществом. Теряет естественным образом, ибо рождается и развивается новый руководящий класс, пока не доминирующий, но уже заявляющий о своих правах на гегемонию, которой рано или поздно он добивается, и если необходимо, то даже и силой.

8.6. Политическое общество и гражданское общество

Различение, которое Грамши делает между господством и гегемонией, ведет его к уяснению разницы между обществом политическим и обществом гражданским. Первое дано в форме государства, это — власть как сила, конституирующаяся в виде юридического аппарата принуждения. Гражданское общество, напротив, предстает как взаимосвязь отношений, кристаллизующихся во множестве институтов: синдикатов, партий, церкви, печати, школы и т. п. Именно посредством этих институтов класс, претендующий на гегемонию, реализует свои ценности, верования, идеалы, создавая некое моральное и интеллектуальное единство разных социальных групп.

Он добивается консенсуса относительно нового образа культуры (со всеми аксессуарами универсальной ценности), убеждая общество в своей способности быстро и эффективно решить жгучие проблемы национального возрождения. Так создается основа власти: социальная группа, подчеркивает Грамши, может и должна быть направляющей еще до того, как прорвется к власти. Потом, когда она окажется У власти (даже если эту власть приходится держать «в кулаке»), она становится доминирующей, но по-прежнему вынуждена быть указующей и направляющей. Итак, мы видим концептуальные смещения внутри классической марксистской схемы. История — уже не развитие производительных сил, скорее она обнаруживает себя в развертывании антагонистических начал, гегемоний или культурных Моделей. «История, — напрямую заявляет Грамши, — всегда борьба двух гегемоний, двух религий». Значит, в историческом развитии

556 Марксизм

именно надстройка (гегемония) играет роль базиса, т. е. основания общества В общей схеме взаимодействия сил Грамши настаивает на примате идеологии, прочие институты вторичны. Марксистская социология очевидным образом перевернута. Впрочем, это не мешает философу оставаться якобинцем в практическом отношении к миру. Философия должна не созерцать, а изменять мир, и здесь, конечно, не обойтись без всемирной революции.

8.7. «Органический» интеллектуализм. Партия как «новый государь». Революция как «позиционная война»

Социальная группа, вознамерившаяся захватить «царство власти», должна разработать, по-видимому, свой образ культуры. Новая картина мира с особой шкалой ценностей необходима, чтобы доказать право на национальное лидерство. Но этого недостаточно: идеалы нужно укоренить в массовой культуре, сделав их наследием нации, сцементировать ими действующие силы так, чтобы социальные перемены в нужном русле не затухали.

Мы стоим перед лицом двух сложнейших проблем: определения функции интеллектуалов в обществе и природы партии. Ясно, что «массы» неспособны к самоопределению и независимости без организации, а организации нет без интеллектуалов-дирижеров. Другими словами, в связке теория—практика следует выделить слой людей, специализирующихся на концептуальном обосновании политики. Не кто-нибудь, а интеллектуалы конструируют модель социализма Как достойным представителям науки и техники пролетариат доверяет

интеллектуалам сформировать сознание своей исторической миссии.

Поскольку для Грамши подлинное самосознание класса — ключевая идея марксистской теории революции, понятна и роль интеллигенции как центральной силы в истории. Интеллектуалы разрабатывают и пропагандируют доктрину социализма, создают дисциплинарные организации, направляют революционный процесс на всех его этапах. Интеллектуал уже не беспристрастный исследователь истины. Как агент партии он должен стать политиком, «органическим дирижером партии», смешаться с политической жизнью как конструктор, организатор, пропагандист.

Интеллектуалами Грамши называет весь социальный слой людей с функцией организаторов — в самых различных сферах: промышленности ли, культуры или администрации. Интеллектуал — это функционер, уполномоченный пропагандист передового класса. Итальянские интеллектуалы, полагает Грамши, никогда не умели культурно объединить общество. Идеологи Возрождения, все национальные лидеры вплоть до Кроче и Джентиле, отделяли «вы-

Грамши 557

сокую» культуру от «народной». Интеллектуал-марксист — это «органический интеллектуал». Он никогда не отделяет себя от народа, разделяя его чаяния и нужды, давая им культурную интерпретацию, т. е. образование и подготовку его к новой перспективе, новой культуре. Таким образом, всякое отношение гегемонии есть отношение педагогическое.

Партия, интерпретируя интересы своих членов, обязана стать по преимуществу «органически интеллектуальной». «Коммунистическая партия представляет всеобщие интересы и чаяния рабочего класса», она воплощает собой «коллективно революционную якобинскую волю». Другими словами, это «Новый Государь». Правда, в отличие от образа Макиавелли, коммунистический Государь — не реальное лицо и не конкретный индивид. Как организм он — элемент сложного общества с конкретизированной коллективной волей, частично обнаружившейся в действии. Этот организм дан самим историческим развитием. Политическая партия — первая ячейка, в которой укоренились зерна коллективной воли, судьба которых — стать универсальными. Партия есть «очаг веры» и хранитель доктрины.

Грамши не останавливается на достигнутом. Его Государь, мужая, переворачивает всю прежнюю систему моральных и интеллектуальных отношений, ибо всякое действие выступает в свете полезного или вредного, добродетельного или злонамеренного относительно власти. Государь в сознании становится божеством или категорическим императивом (это уже основа современного атеизма или, лучше, завершение секуляризации жизни, нравов и обычаев). Поэтому, по мысли Грамши, социализм — «религия, которая должна уничтожить христианство». Истина — в Партии, необходимо полное подчинение ее воле. Она централизована, идеологический монолит скреплен железной дисциплиной. Со всеми «так называемыми научными уклонами» следует решительно покончить. «Партия — как церковь, в революции — как на войне, где побеждает сильнейший», — писал Грамши в статье *«Новый порядок».* Позже его стратегия революционного действия изменилась. Лобовая атака (как в опыте русской революции) больше не эффективна. Грамши обосновывает необходимость позиционной войны «на измор».

Кроме того, если «на Востоке государство вездесуще, а гражданское общество примитивно и неразвито, то на Западе государство и гражданское общество всегда были в верной пропорции, а моменты кризиса государства лишь усиливали прочную структуру гражданского общества. Западное государство подобно рву на передней позиции, за которой начинаются крепостные стены и казематы». Революция на Западе никогда не победит в «открытом таране», т. е. пока она атакует на уровне рва-государства. Хорошо

558 Марксизм

укрепленные тылы защищают его от поражения. Революция может добиться успеха только в условиях стратегии «позиционной войны», цель которой — вымотать противника и «выкурить» его из «крепостей и казематов» гражданского общества. Коммунисты западных стран должны освоить эту новую стратегию. Такова идея партии, без сомнений действующей и — помимо какого бы то ни было контроля со стороны общества — декретивно устанавливающей свое понимание истины. Модель партии, помимо ожиданий Грамши, со временем и по мере реализации стала напоминать секту с манихейской моралью. Так ошибался ли тот, кто сказал, что «в каждом утописте живет тоталитарный дух»?..

559

Глава 32. Франкфуртская школа

1. ГЕНЕЗИС, РАЗВИТИЕ И ПРОГРАММА ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ

Франкфуртская школа берет свое начало в 20-х гг. с Института социальных исследований. Директорами института были австромарксист Карл Грюнберг, Фридрих Поллок и затем Макс Хоркхаймер (с 1931 г.). Именно с последним работа института приобрела особо важное направление в социальной критике. В журнале «Архив истории социализма и рабочего движения» появлялись не только работы Карла Корша, Дьёрдя Лукача, но и Д. Рязанова, директора Института марксизма-ленинизма в Москве. В 1932 г. Хоркхаймер основал журнал «Социальные исследования», в котором развивается тематика «Архива». Хоркхаймер особое внимание уделял проблемам всеобщего и диалектики, социально-экономическим, культурно-психологическим связям, устанавливал преемственность гегельянства, марксизма и фрейдизма.

Существует, писал Хоркхаймер, угол зрения, имеющий в качестве предмета все общество, всю социальную структуру. Теоретик-критик ищет путь рационального развития общества, где нет эксплуатации. Фашизм, нацизм,

сталинизм, «холодная война», индустриальное общество, психоанализ и проблема человека — типичные темы франкфуртской школы.

Среди ее представителей — Фридрих Поллок (*«Марксистская теория денег»,* 1928; *«Современная ситуация капитализма и перспективы переустройства плановой экономики»,* 1932); Генрих Гроссман (*«Закон накопления и крах капиталистической системы»,* 1929); Карл Август Витфогель (*«Хозяйство и общество Китая»,* 1931; *«Восточный деспотизм»,* 1957). Позже к ним присоединятся Теодор Адорно, Герберт Маркузе, Эрих Фромм, литературный критик Вальтер Беньямин и социолог литературы Лео Левенталь (*«Об общественном положении литературы»,* 1932), политолог Франц Нейман.

560

Теодор Адорно (1901—1969)



Адорно 561

В период фашизма группа франкфуртских философов эмигрировала в Женеву, Париж, затем Нью-Йорк. Последней коллективной работой стали *«Очерки о власти и семье»,* где обсуждаются проблемы двойственной природы власти, семьи как средства воспроизводства общества, критики технологической рациональности, необходимости нейтрализации дефектов позитивизма и т. п. После Второй мировой войны Маркузе, Фромм, Левенталь и Витфогель остались в США. Адорно, Хоркхаймер и Поллок вернулись во Франкфурт. В 1950 г. во вновь открытый Институт социальных исследований вернулись Альфред Шмидт, Оскар Негт и Юрген Хабермас, автор работ *«Логика социальных наук»* (1967) и *«Познание и интерес»* (1968).

2. АДОРНО И «НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА»

В *«Негативной диалектике»* (1966) Адорно (1901—1969) делает выбор в пользу Гегеля как диалектика, но не систематика. Ему импонирует диалектика *«Феноменологии духа»* в отличие от *«Логики»* и *«Философии права»* с их систематичностью. Диалектике синтеза и примирения он противопоставляет диалектику отрицания, не признающую тождества реальности и мышления. «Никакой разум не смог бы найти себя в реальности, порядок и форма которой подавляют любую претензию разума», — писал он в книге *«Актуальность философии»* (1931). Что бытие соотносится с мышлением, доступно для него, — иллюзия, ставшая причиной неудач традиционной метафизики — феноменологии, идеализма, позитивизма, марксизма. Как позитивные теории, они

трансформируются в идеологии. «Философия сегодня служит только маскараду реальности, чтобы увековечить существующий порядок». Только принцип нетождественности бытия и мышления дает возможность, избежав камуфляжа, вместе с тем говорить осмысленно о реальности, полагает Адорно. «Мы живем после Аушвица, и прочитываемый философией текст полон лакун и контрастов, что трудно не приписать демонической слепоте».

Диалектика — в борьбе против господства тождественного, восстание частностей против порочного всеобщего. «Разум становится неспособным уловить реальность не в силу собственной неспособности, а поскольку реальность не есть разум», — пишет Адорно в *«Трех очерках о Гегеле»* (1963). Задача негативной диалектики — перевернуть ложную уверенность философских систем и привлечь внимание к индивидуальному. «Традиционная философия пытается

562 Франкфуртская школа

познать непохожее, сделав его похожим». Но реальное не есть разум, и это «подтверждает, что критика тождественного тяготеет в сторону Объекта».

Негативная диалектика материалистична, поскольку реальность не есть нечто рациональное, скорее она нечто разорванное и неуспокоенное. Примат объективного — в неспособности духа организовать реальность. Негативный элемент (то, что не подвластно усмирению духом) становится мотором демистификации. Идеалисты, по мнению Адорно, пытаются заставить замолчать реальность силой идей, поэтому необходимо «разговорить» реальность, чтобы покончить с абстрактностью идеалистических систем, схемами, решающими, что важно, а что нет.

«Идея важности, — пишет Адорно, — отсылает к организационным критериям, идея актуального, напротив, соразмерна с объективной тенденцией, все более и более мощной. Разделение на важное и второстепенное формально повторяет иерархию ценностей доминирующей практики... Разделение мира на главные и вспомогательные вещи служит для нейтрализации феноменов в ключе крайней социальной несправедливости». Таким образом, негативная диалектика Адорно пытается разбить философскую и политическую тотальность в пользу различий индивидуального и качественного плана. «Порочной и ничтожной культуре» необходимо противостоять. После Аушвица вся культура, включая крайне необходимую ее критику, есть хлам.

3. АДОРНО И ХОРКХАЙМЕР: ДИАЛЕКТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ

Поняв основы негативной диалектики, уже не трудно понять позицию Адорно по отношению к философским и политическим концепциям, течениям в искусстве, социальным изменениям. Негативная диалектика становится «критической теорией общества». Идеализм, неокантианство с его формализмом, неопозитивизм развеялись как дым, считает Адорно. «Рафинированная и амбициозная» феноменология Гуссерля осталась нереализованной программой. Экзистенциализм Хайдеггера — «примитивный иррационализм». Позитивизм сводится к некритическому принятию фактов и существующего. Гегель, которому Адорно немало обязан, «фальсифицирует реальность своей системой». Но и все догматические формы марксизма, априорно и некритически синтезирующие феномены, философ также не признает. Противник гуманистической социологии, он не менее жестко критиковал

Адорно и Хоркхаймер 563

эмпирическую (и позитивистскую) социологию за невнимание к типическим особенностям социальных фактов в сравнении с природными. Лобовая атака на современную культуру имела целью развенчать ложные образы реальности, где все возвращается на круги своя, обслуживая власть. Анализу современного технологического общества посвящена работа *«Диалектика Просвещения»,* написанная Адорно и Хоркхаймером.

Авторы переосмысливают путь разума, начиная с Ксенофана, который видел в рационализации мира средство его подчинения человеком. «Просвещение в широком смысле слова преследовало цель освободить человека от страха, чтобы сделать его властелином. Но освещенная земля сияет светом триумфального поражения». Саморазрушение неминуемо, ибо просвещение парализовано «страхом перед истиной». Это привело к тому, что знание скорее стало техничным, чем критичным. Страх отдалиться от фактов (от принятого социального направления) связан с потерей веры в объективный разум. Важна не истина теорий, а их функциональность: над целями разум больше не властвует.

Другими словами, разум стал чисто инструментальным. Единственно, что он умеет — конструировать и усовершенствовать инструменты для установленных и необсуждаемых более целей, контролируемых к тому же системой. «Мы живем в тотально административном обществе, и естественное наказание неотделимо от социального прогресса». В самом деле, «рост экономической эффективности порождает, с одной стороны, более справедливые условия, с другой — технический аппарат и владеющие им социальные группы, возвышающиеся над прочим населением. Индивид перед лицом экономических сил сверхпотенции есть ничто. Общество господствует над природой как никогда. Служа аппарату, индивид исчезает, но и как никогда он аппаратом оснащен. Чем слабее и неустойчивее масса, тем больше в ее распоряжении материальных благ».

4. КУЛЬТУРНАЯ ИНДУСТРИЯ

Навязывая функциональность, «система» (современное технологическое общества) использует мощный аппарат культурной индустрии. Речь идет о масс-медиа (кино, телевидение, радио, диски, реклама и т. д.). Предлагая свои ценности и модели поведения, масс-медиа создает потребности и создает язык. В целях доступности эти ценности и модели единообразны, аморфны, примитивны. Они блокируют инициативу и творчество, ибо приучают к пассивному

564 Франкфуртская шкала

восприятию информации. Культурная индустрия коварно подменила личностное общенеопределенным.

Каждый из нас заменим, но «индивид, абсолютно заместимый другим, есть чистое ничто».

Этого нельзя не заметить и в сфере досуга, где нет больше места рекреативной свободе, гениальности, неподдельной радости. Система устанавливает расписание досуга, а индивид подчиняется. Апофеоз посредственности — культивирование развлечений «по сходной цене». Таким образом, культурная индустрия — не закоулки идеологии, она — сама идеология, определяет принятие целей, установленных другими, т. е. системой.

Так просвещение превращается в свою противоположность. Пытаясь покончить с мифами, на деле оно умножило их сверх всякой меры. Кант говорил, что просвещение есть выход человека из фазы несовершеннолетия, в котором он повинен. Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться собственным разумом без посторонней помощи. Зато сегодня индивид, став «совершеннолетним», превратился в ноль, которым манипулируют другие. Когда-то говорили, что судьба человека записана на небесах. Сегодня можно утверждать, что она зафиксирована «системой». Так Адорно и Хоркхаймер приходят к выводу, что «если просвещение не осознает этого регрессивного движения, то оно подпишет себе смертный приговор». Этого не должно случиться, поскольку необходимо «сохранять, расширять и доказывать свободу, вместо того чтобы бежать со всех ног в мир организации».

5. МАКС ХОРКХАЙМЕР: ЗАТМЕНИЕ РАЗУМА

5.1. «Прибыль» и «планирование» порождают репрессии

«Фашизм, — утверждал в 1939 г. Хоркхаймер, — есть истина современного общества». И тут же добавлял: «Кто не желает говорить о капитализме, должен помалкивать и о фашизме». Законы капитализма предполагают фашизм. «Чисто экономический закон» — закон рынка и прибыли — чистый закон власти. «Фашистская идеология на манер старой идеологии гармонии маскирует истинную суть: власть меньшинства, владеющего средствами производства. Стремление к прибыли выливается в то, чем всегда было, — в стремление к социальной власти».

Хоркхаймер (1895—1973) отслеживает этапы развития капитализма от классического либеризма (основанного на рыночной конкуренции) до монополистического капитализма, разрушающего рыночную экономику и насаждающего тоталитаризм. Эту тенденцию

Хорхаймер 565

сопровождает ужасающая экспансия бюрократического аппарата во всех сферах жизни. Так, путь прогресса, начавшийся с 1789 г., уже таил в себе тенденцию фашизма. «Равный и эквивалентный обмен закончился абсурдом, и этот абсурд есть тоталитарный порядок». Коммунизм, т. е. государственный капитализм, — заурядная версия авторитарного государства.

Массовые пролетарские организации, приняв бюрократические структуры, никогда не выходили (и не могли выйти) за пределы государственного капитализма. Плановый принцип заменил принцип прибыли, но люди оставались объектами централизованного и бюрократического администрирования. Прибыль, с одной стороны, и плановый контроль, с другой стороны, породили двойное подавление. Такова коварная логика структуры индустриального общества.

В книге *«Затмение разума. Критика инструментального разума» ,* (1947) Хоркхаймер анализирует понятие рациональности, лежащее в основе современного индустриального общества, на предмет содержания в ней существенных дефектов. Этот анализ будет продолжен в *«Диалектике Просвещения»,* где исследование исторической логики западной цивилизации подводит читателя к выводу о том, что сон эмансипированного человечества может обернуться новой эпохой варварства.

5.2. Инструментальный разум

Рациональность, лежащая в основе индустриальной цивилизации, нездорова в корне. «Если мы хотим говорить о болезни разума, — пишет Хоркхаймер, — то не в смысле болезни, поразившей разум на определенном историческом этапе, а как о чем-то неотделимом от природы цивилизованного разума, так, как мы его до сих пор знаем. Болезнь разума породила жажда человека господствовать над природой». Эта воля покорителя потребовала знаний «законов», установления бюрократической анонимной организации, и во имя триумфа над природой потребовалось и человека сделать инструментом.

Разумеется, в прошлом мало кто представлял себе, что технологический прогресс предоставит в наше распоряжение любые блага из снов утопистов. Все же надежды человечества как никогда далеки от воплощения. Возможно, страх и разочарование наступают потому, что техника, расширяя горизонты мысли и действия, отнимает у человека автономию, силу воображения и независимость собственного суждения.

Прогресс технических возможностей сопровождает процесс дегуманизации, так прогресс угрожает разрушить цель — идею человека.

566 Франкфуртская шкапа

Человечности, эмансипации, творческой активности, критической способности грозит «система» индустриального общества, заменившая цели средствами. Разум стал инструментом достижения целей, о которых ничего не известно. «С рождения человек только и слышит: успеха можно добиться исключительно путем самоограничений. Спастись, стало быть, можно только древним способом биологического выживания — мимикрией».

Философия индустриального общества, следовательно, не есть философия объективного разума (согласно

которой разум — имманентный принцип реальности). Это философия субъективного разума, в которой разум есть исключительно «способность рассчитывать вероятность и координировать выбранные средства с данной целью». Для него нет разумной в себе и для себя цели. Другими словами, «мышление теперь может служить какой угодно цели — порочной или благой. Оно — инструмент всех социальных действий, устанавливать нормы социальной или частной жизни ему не дано, ибо нормы установлены другими. Разум уже не ищет объективных и универсальных истин, чтобы сориентироваться на них, он имеет дело с инструментами для уже данных целей... все решает "система", иначе говоря, — власть. В формалистическом аспекте субъективного разума, как показано позитивизмом, важен момент зависимости его от объективного содержания. Инструментальный аспект и гетерономное содержание подчеркнуты прагматизмом. Разум совершенно порабощен социальным процессом. Единственным критерием стала инструментальная ценность, функция которой — господство над людьми и природой».

Так «система» и «администрирование» сделали человека элементом блок-схемы (в чем и состоит его судьба), превратили идеи в «вещи» (с момента, когда «истина более не есть самодостаточная цель»), свели природу к чистой материи, нами по праву используемой, тем более что и цель такова: подчинить ее».

5.3. Философия как обличение инструментального разума

Оказавшись перед этой наводящей страх пустотой, мы судорожно ищем спасения в астрологии, йоге, буддизме, пытаемся приспособить к новым условиям классическую или средневековую философии. Однако, комментирует Хоркхаймер, переход от объективного разума к субъективному неслучаен: объективистские философии рухнули, ибо не выдержало основание. Нельзя спасти не только философию, ставшую сегодня «философией обслуживания», но и искусство, которое не в состоянии отразить реальность. «Когда-то искусство, литература, философия делали усилия, чтобы выразить

Хоркхаймер 567

смысл вещей и жизни, озвучить их молчание, дать природе орган, благодаря которому стали бы понятны ее страдания; это позволяло назвать реальность ее собственным именем. Сегодня у природы отнята способность говорить. Когда-то люди верили, что каждая фраза, слово, вопль или жест полны внутреннего смысла, сегодня они скорее объясняются стечением обстоятельств». Наука не просто победно торжествует на руинах философии, храня молчание по поводу жизненно важных проблем. Она изготовилась служить дьявольским силам, и сегодня «сциентизм не обуздывается воинственной религией». Панацеи остаются панацеями.

Выводы неутешительны: «1. Природа представляется простым инструментом в руках человека, объектом эксплуатации, которая при отсутствии цели не знает ограничений. 2. Мышление, не обслуживающее определенные групповые интересы, считается поверхностно бесполезным. 3. Такая умственная деградация вполне устраивает власти предержащие, с помощью приученных "мыслителей" удобно контролировать капитал и рынок труда. 4. Массовая культура навязывает образ жизни, принятый теми, кто, ненавидя, на словах тем не менее восхваляет его. 5. Продуктивная способность рабочих подчинена техническим требованиям, а городские власти определяют стандарты по собственному усмотрению. 6. Обожествление промышленной деятельности не знает пределов. Несуетность воспринимается как порок, если время бездеятельности превышает то, которое необходимо на восстановление сил. 7. Значение "продуктивности" соизмеряется термином "пользы", соотносимой с властными структурами, а не со всеобщей необходимостью».

В такой ситуации самая дельная услуга, которую разум мог бы предложить человечеству, — это разоблачение того, что называется разумом. По-настоящему нашу эпоху представляют те, кто прошел круги ада, страданий и деградировал в неравной борьбе с палачами. Такие люди меньше всего похожи на персонажей, раздутых по законам поп-культуры. Безвестные мученики концентрационных лагерей стали символом человечности, рвущейся на Божий свет. «Задача философии — перевести все это на язык слов, чтобы люди смогли услышать голоса, превращенные тиранией в молчание».

5.4. Ностальгия по «совершенно Иному»

С возрастом Хоркхаймер стал отходить от марксистских и революционных идеалов своей молодости. «Всякое конечное существо и человечество в целом конечны; тот, кто возомнил себя последней, высшей и единственной ценностью, становится идолом, жаждущим

568 Франкфуртская школа

кровавых жертв», — писал Хоркхаймер в 1961 г. (опубликовано в интервью под названием *«Ностальгия по совершенно Иному»*).

Опасность национал-социализма, признавался Хоркхаймер, заставляла искать противовес в марксизме. Казалось, только революция способна победить это зло. «Марксизм в мою бытность революционером был ответом на тиранию правого тоталитаризма, хотя уже тогда были сомнения в том, что солидарности пролетариата достаточно для построения справедливого общества... Иллюзии лопнули как мыльные пузыри: социальное положение пролетариата улучшилось и без революции, а общий интерес больше не основание для социальных перемен. Оказалось, что, помимо классовой солидарности, существует солидарность людей вообще, вытекающая из того факта, что все они ограничены, страдают и умирают». И если все так, то разве не изначально человеческим выглядит «общий интерес создать мир, в котором человеческая жизнь была бы прекраснее, продолжительнее, менее горькой и, хотелось бы добавить, да трудно в это поверить, — мир, способствующий развитию духа».

Как можно быть безразличным к несправедливости и страданию? Но мы, люди, конечные существа, и если не можем не смириться, то уж наверняка не имеем права относиться к историческому — политике, теории или

государству, — как чему-то абсолютному. Наша конечность не доказывает существования Бога. И все-таки есть нужда в теологии, понятой не как наука о Божественном или о Боге, а как «признание, что мир есть феномен. Нет абсолютной истины, а есть лишь последняя реальность, теология (я хотел бы быть понятым правильно), есть надежда на то, что, несмотря на характерную для мира несправедливость, несправедливость не сможет утвердиться в качестве последнего слова».

Теология, следовательно, по мнению Хоркхаймера, стала выражением ностальгической веры в то, что «убийца не сможет долго торжествовать над невинной жертвой». «Ностальгию по совершенно истребленной справедливости» нельзя реализовать в истории. Даже лучшее общество, покончившее с социальным хаосом, не в состоянии компенсировать несправедливость прошлого и восстановить природные богатства». Все же это не значит, что нужно смириться с удушающей атмосферой автоматизированного общества. Даже если изменения вскоре окажутся необратимыми, сегодня еще не поздно многое сделать. Как минимум философу доступна критика существующего порядка, чтобы удержать людей от способа мыслить и действовать на потребу бездушной социальной организации.

Маркузе 569

6. ГЕРБЕРТ МАРКУЗЕ И «ВЕЛИКИЙ ОТКАЗ»

6.1. Возможна ли «нерепрессивная цивилизация»?

Книга *«Эрос и цивилизация»* (1955) развивает одну из главных тем фрейдизма — тему подавления цивилизацией человеческих инстинктов. «Счастье, — говорил Фрейд, — не есть культурная ценность». Маркузе (1898—1979) также полагал, что дисциплина моногамной репродукции, методичное подавление либидо, направление его в русло социально полезной деятельности вместе образуют культуру. История человека есть история его подавления, считал Фрейд. Культура, или цивилизация, налагает на индивида ограничения. Стоит предоставить ему возможность следовать к своим естественным целям, как тут же обнаружится несовместимость с любой устойчивой формой ассоциации. «Цивилизация начинается с отказа от изначальной цели — полного удовлетворения потребностей». Направление этого поворота Маркузе обозначает так:

— от немедленного удовлетворения к отложенному удовлетворению;
— от удовольствия к подавлению удовольствия;
— от радости (игры) к труду (работе);
— от восприимчивости к продуктивности;
— от отсутствия подавления к гарантированной безопасности.

Фрейд, отмечает Маркузе, описал это изменение как трансформацию принципа удовольствия в принцип реальности, что сделало инстинкты превратностями психического аппарата цивилизации. Так человек стал «организованным Я». Репрессивная модификация инстинктов привела, по Фрейду, к вечной борьбе за существование, продолжающейся поныне. «Убеждение, что антагонизм между принципом удовольствия и принципом реальности неустраним, что нерепрессивное общество невозможно, — краеугольный камень фрейдизма».

Против тенденции абсолютизации указанного антагонизма и выступил с критикой Маркузе. Контраст не имеет метафизической природы, он — продукт специфической социально-исторической организации. Фрейд показал, что ограничения свободы неизбежны как цена за построенную цивилизацию. Однако отсюда не следует, что платить надо вечно. Вскрывая всю глубину несвободы, Фрейд защищает подавленные устремления человечества, вводя теорию бессознательного. Бессознательное есть память о порыве к полному удовлетворению, где нет нужды и подавления. В бессознательном продолжает жить желание возрожденного рая вместе с завоеваниями цивилизации.

570 Франкфуртская школа

В психоаналитической теории память занимает центральное место и терапевтическая функция памяти проистекает из истинностной ее ценности. Поэтому важно суметь погрузиться в память, обнаружить бессознательное в его продуктах, проанализировать сны, посмотрев на них «открытыми глазами». Открыв, таким образом, «строгие истины», можно разбить рамки, сковывающие бессознательное.

6.2. Освобожденный эрос

Маркузе пытается показать, что освобождение от прошлого не заканчивается примирением с настоящим. Необходимы «поиски утраченного времени». С другой стороны, «весь технический прогресс, завоевание природы, рационализация человека и общества не упраздняют и не могут отменить отчужденного, механического и неприятного труда». Тем не менее прогрессивное отчуждение увеличивает потенциал свободы: чем больше индивид отстранен от необходимого труда, тем меньше втянут в царство необходимости. Это означает, что технологический прогресс создал предпосылки для освобождения общества от обязательного труда, создав пространство свободного времени и изменив их соотношение.

«Царство свободы, расширяясь, становится царством свободной игры индивидуальных способностей. Освобожденные, они порождают новые формы реализации, заново открывают мир, придавая, в свою очередь, новые формы царству необходимости, борьбе за существование». Так на смену царству свободы приходит нерепрессивное общество, примиряющее природу с цивилизацией. Освобожденный эрос торжествует. Теперь эрос — радость практики, не растрачивающей себя в коммерции, в игре и фантазии он вновь находит творческую

потенцию. В эстетическом измерении он обретает бескорыстное наслаждение, отвергнутое принципом прибыли и эксплуатации. Торжество эроса означает победу логики удовлетворения над логикой подавления.

Стало быть, в технологическом прогрессе есть объективные условия радикальной трансформации общества. Однако прогресс следует контролировать и направлять. Власть, сознавая возможный крах системы, пытается задушить освободительную потенцию, продлить обязательный режим, переставший быть необходимым. Так утопия, технически возможная, остается пока недостижимой.

Важность философии в том, что, не рассуждая о царстве свободы в деталях, она указывает на препятствия, создаваемые властью и ревизионистами фрейдизма. Последние, вместо того чтобы анализировать социальные условия в психологическом ключе, толкуют

Маркузе 571

психологические факты в социологических терминах. Науке (психоанализу), продолжает Маркузе, не удалось до конца задушить эрос, и в системе остались зазоры, воспользовавшись которыми можно проложить дорогу к нерепрессивной цивилизации, где вместо борьбы за существование возникнет сотрудничество в духе свободного развития индивидуальных потребностей. Необходима новая рациональность удовлетворения, в рамках которой разум совпадает со счастьем. Тем не менее «даже окончательная победа свободы не может утешить тех, кто умирает в страданиях. Воспоминания о преступлениях человечества и его жертвах не могут не омрачить перспективу нерепрессивной цивилизации».

6.3. Одномерный человек

Самое известное сочинение Маркузе — *«Одномерный человек»* (1964). Шестью годами раньше появилась его книга *«Советский марксизм»,* описывающая бюрократическое разложение партии и государственности. Маркузе указывает на магический характер идеологии, которую он характеризует не столько как ложное сознание, сколько как сознание фальшивой объективности. Убогой схоластикой и жестокой «теологией» называет он диамат. Тоталитарное советское государство оказалось в руках бюрократической технократии, сконцентрировавшей никем и ничем не контролируемую власть над населением.

В *«Одномерном человеке»* мы находим образ человека, живущего в обществе с одним измерением, руководимом такой же убогой плоской философией. Общество, в котором критика парализована тотальным контролем, это общество без оппозиции. Философия поражена язвой технологической рациональности и логики силы-власти при поддержке худшей разновидности позитивизма.

В технологическом обществе аппарат стремится к всевластию, определяя не только занятость и социальное поведение, но и индивидуальные потребности. Технологический универсум стремится стать политическим универсумом. Это последняя стадия реализации исторического проекта — превращение природы в простой объект подавления.

Свобода мысли и слова, сознания и инициативы, однажды пройдя институализацию, разделяют судьбу всего общества. В самом деле, индустриальное общество, сражающееся за «всеобщее процветание», есть общество, организация которого требует все более эффективной власти над природой и человеком (ее Частью), все более действенного использования ресурсов. Высокая продуктивность делает все более напряженным труд, ограничивая Потребности. Так подавляющий контроль распространяется на все

572 Франкфуртская школа

сферы жизни общества, включая приватные отношения, абсорбируя все альтернативы. В тоталитарно-технологическом универсуме «душа и тело постоянно мобилизованы на его защиту». Это общество способно сдерживать любое качественное изменение в нужных временных рамках, а его рафинированные техники контроля дают человеку иллюзию свободы. «Некоторая комфортная, прилизанная, рассудочная, демократичная несвобода доминирует в разросшейся индустриальной цивилизации».

Так общество, аннулируя критическую мысль, уничтожает саму возможность изменения. Развитие капитализма изменило структуру и функции классов, рабочий класс, интегрированный системой, потерял роль трасформирующего исторического фактора Теперь борьба за обновление не может идти путем, указанным Марксом. «Тоталитарные тенденции одномерного общества делают неэффективными традиционные формы протеста... Все же на периферии общества есть социальный слой отверженных, чужаков, эксплуатируемых, преследуемых национальных меньшинств, безработных и неработоспособных, жаждущих положить конец невыносимым условиям... Их оппозиция подрывает систему извне, эта сила нарушает правила игры, показывая тем самым, что игра нечистая. Когда, объединяясь, они требуют элементарных прав, то, встреченные вооруженной силой, готовы к пыткам, лишению свободы и даже смерти... Сам факт, что они отказываются участвовать в игре, уже означает начало конца этого периода».

Это не значит, что события будут развиваться таким образом. Это лишь знак нового настоящего внутри и за пределами индустриального общества. У критической теории нет понятий, заполняющих лакуну между настоящим и будущим, обещаниями и успехами. Оставаясь негативной, эта теория «хочет сохранить верность тем, кто безо всякой надежды дал и продолжает давать жизнь Великому Отказу».

7. ЭРИХ ФРОММ И «ГРАД БЫТИЯ»

7.1. Порок ли неподчинение?

Человек рождается тогда, когда он разрывает первобытные связи с природой, характеризующие животное

существование. Такова точка зрения Эриха Фромма (1900—1980). Порвав цепи, человек остается одиноким. Дискомфорт изоляции заставляет его выбрать один из следующих путей: 1) подчиниться власти (человека, государства, института, божества); 2) попытаться подчинить других, — т. е. мазохизм или садизм. Но и первый (мазохизм), и второй

Фромм 573

(садизм) пути, пишет Фромм в *«Психоанализе современного общества»* (1955), патологичны как формы человеческого поведения. Крах таких моделей поведения ведет к признанию, что единственно здоровая форма отношений есть любовь. Лишь она дает возможность сохранить полноту свободы.

Отделение человека от природы (как в физическом, так и в социальном плане) — вещь непростая. Его преследуют искушения «кровосмесительного сращения» с кланом, социальной группой, властью, связь с которыми страхует человека от риска и ответственности. Проблема в том, пишет Фромм в книге *«Бегство от свободы»* (1941), что ставший свободным человек ответствен за свои поступки, мысли, выбор. Когда он не выдерживает груза этой ноши, то ищет убежища в стадном конформизме, слепо принимает и выполняет установленные нормы, защищает клан от «врагов», т. е. от всех чужаков, «несвоих».

В поисках собственной идентичности человек, выбирая суррогаты, жертвует своим душевным здоровьем. Здоровье характеризуется способностью любить и творить, освобождением от кровосмесительных клановых связей, самодостаточностью, пониманием, что человек обладает собственными потенциями в их объективности и разумности.

Что смиренное подчинение есть добродетель, а неподчинение — порок, веками внушали жрецы, феодалы, промышленные магнаты и родители, читаем мы в работе Фромма *«Неподчинение как психологическая и моральная проблема»* (1963). «Адам и Ева были внутри природы, как зародыш в утробе матери. Однако неподчинение разорвало эту природную связь, и они стали индивидами. Первородный грех дал начало истории. Человек был изгнан из земного рая, чтобы он научился все делать сам и стал настоящим человеком».

Как следует из пророчеств, дальнейшая эволюция человека была бы невозможна без серии актов неповиновения. Не только пример Прометея, похитившего огонь у богов, доказывает это. Духовное развитие стало необратимым, когда предки нашли смелость сказать «нет» властям от имени собственной совести и веры. Разве смог бы интеллект достичь таких вершин, если бы не свойство человека возражать авторитетам и выступать против предрассудков? Личность становится свободной, в частности, и посредством непослушания. Способность быть несогласным — одно из условий свободы. С другой стороны, свобода проявляется как протест. «Если у меня есть страх перед свободой, то трудно найти мужество не подчиниться. В самом деле, свобода и способность протестовать неотделимы друг от друга», ибо без них рост личности невозможен. Не менее очевидно, что если «человечество покончит с собой, то это произойдет благодаря тем, кто нажмет на фатальные кнопки, тем, кто подчинится архаичным чувствам страха, ненависти, жажды

574 Франкфуртская шкала

обладания, тем, кто выступает от имени так называемого государственного интереса и национального престижа... Советские лидеры щедры на разговоры о революции и свободном мире. Но именно откровенное применение силы и изощренные убеждения вызвали неповиновение... способность сомневаться, критиковать и не подчиняться есть то, что располагается между будущим человечества и концом цивилизации».

7.2. Быть или иметь?

Анализу причин кризиса современного общества посвящена одна из самых известных книг Фромма *«Иметь или быть?»* (1976). Из двух способов существования — иметь и быть — в первом берется за аксиому правило: «Я есть то, что имею и потребляю». Индивидуалистам и консумистам Фромм напоминает призыв Будды не стремиться к собственности. Ничто не утешит человека, обретшего весь мир и потерявшего себя, говорил Иисус. Маркс, говоря о том, что «роскошь есть точно такой же порок, как и бедность», советовал быть в середине бытия, что значило не иметь слишком много (Фромм ссылается на «подлинного», не тронутого искажениями Маркса). Модальности бытия человека суть «независимость, свобода и присутствие критического разума». Фундаментальная характеристика бытия — быть активным, но не в смысле внешней суеты, а в смысле внутренней продуктивности. Это означает обновляться, расти, любить, выйти из изоляции собственного Я.

«Центром культуры позднего средневековья был град Божий. Современное общество стало развиваться под знаком земного града. Такая точка зрения привела наш век к судьбе Вавилонской башни, которая шатается на наших глазах, грозя обвалиться. Если град Божий и град земной образуют тезис и антитезис, новый синтез представляется единственной альтернативой хаосу. Синтез духовного ядра позднесредневекового мира и рациональной пост-ренессансной культуры образует град Бытия».

Город Бытия будет городом нового человека, структура которого характеризуется следующими чертами. «Готовность отказаться от всех форм присвоения, чтобы "быть" до конца. Надежность, чувство подлинности и доверие основаны на приятии всего — потребностей, интересов, любви, солидарности с окружающим миром, вместо суетного желания иметь, контролировать мир, быть рабом собственных интересов... Любовь и уважение к жизни во всех ее проявлениях, осознание, что не вещи, власть и все, что от смерти, а жизнь и все к ней принадлежащее обладают сакральным характером... Развитие собственной способности любить и критически мыслить, собственную фантазию, которая не есть бегство от

Логика социальных наук 575

невыносимых обстоятельств, а скорее предвосхищение конкретных возможностей преодоления обстоятельств... Осознание того, что зло деструктивно и проистекает из поражения, невозможности дальнейшего роста». Как совместить социальную природу с призванием человека любить? Этой проблеме посвящена книга *«Искусство*

любви» (1956).

8. ЛОГИКА СОЦИАЛЬНЫХ НАУК: АДОРНО ПРОТИВ ПОППЕРА

На конгрессе «Логика социальных наук», организованном в Тюбингене Немецким обществом социологии в октябре 1961 г., выступили Поппер и Адорно. Тогда произошло первое столкновение между эпистемологической школой критического рационализма и франкфуртской школой диалектики.

Поппер выступил с тезисом о единстве научного метода. «Метод социальных наук, как и естественных, состоит в попытках решить свои проблемы, именно от проблем отталкиваются и те, и другие. Они предлагают и критикуют решения». Доказательства могут привести как к подтверждению, так и к опровержению. Мы учимся на ошибках: всякая теория, опровергаемая в принципе, остается неполной. Она дает событие в некой перспективе (социологии, биологии, психологии или экономики). Объективность теории эквивалентна ее контролируемости и опровергаемости. Объективность есть атрибут теории, в то время как беспристрастность может быть приписана только личности. Объективность есть факт общественного (не приватного) контроля.

Отвечая Попперу, Адорно предложил более широкое понятие логики, в смысле не только общих правил мышления и дедуктивной дисциплины, но и конкретных процедур социологии. На три момента обратил внимание Адорно: а) социологию по типу конструкции нельзя сравнивать с естественными науками; б) социологии более 160 лет (если считать ее рождение с Сен-Симона, а не с Конта), значит, негоже обращаться с ней, как с «незрелой девицей»; в) бесполезно отрицать разницу между естественными и социальными науками, опираясь на методологию.

Познавательный идеал когерентного объяснения обнаруживается как неадекватный (каким бы элегантным он не выглядел с математической точки зрения), ибо он не нейтрален относительно категориальных структур. Общество противоречиво и все же поддается определениям, оно рационально и иррационально вместе, систематично и нерегулярно, оно — слепая, но все же опосредованная сознанием природа. Это должна учитывать социология. Иначе одно

576 Франкфуртская шкапа

противоречие выливается в другое, еще более фатальное. Метод по сути, уверен Адорно, небезразличен к предмету. Методы зависят не от методологического идеала, а от вещи.

Спекулятивный метод нельзя рассматривать как болезнь социального познания. Без предвосхищения момента целого нет адекватных частных наблюдений, неопределено точное место и ценность каждого из них. Адорно, как и Поппер, — за критику, однако он боится доверять ее фактам. «Социальные факты не есть последняя реальность, поэтому основанием познания быть не могут... Не все теоремы суть гипотезы: теория — это цель, а не средство социологии... Критика не только формальна, но и материальна: критическая социология, если истинны ее понятия, всегда и по необходимости есть критика общества, как уже объяснил Хоркхаймер своим анализом традиционного и критического общества».

Социология знания, игнорирующая различие истинного и ложного сознания и представляющая прогресс в виде движения к истинной объективности, на самом деле, по Адорно, проигрывает марксистской концепции науки. Концепция идеологии не болтовня, в ней нет вульгарного релятивизма.

Истинное познание связано с аспектом всеобщего. «Опыт противоречивости социальной реальности есть не точка отсчета, а мотив, который только и конституирует возможность социологии вообще. Только тогда, когда мы думаем об ином обществе, оно становится проблемой (по выражению Поппера). Через то, чем оно не является, мы узнаем, что такое общество». В действительности отказ социологии от теории общества по сути есть смирение: отчаявшись изменить общество, мы уже не ставим задачи понять целое.

Социологию, замечает Адорно, нельзя свести к «административному исследованию». Взгляд на общество как целое предполагает подъем над рассеянными фактами. С другой стороны, эмпирические факты — как капли воды на раскаленном железе. Эмпирическая социология занята объективным исследованием субъективных мнений: не почему, а что думают люди по тому или иному поводу. Так из-за произвольного выбора предметов ускользают объективные проблемы, скрытые под поверхностью.

Позитивизм делает допущение, что реальность как целое подчинена слепому импульсу к бесконечным изменениям. После ликвидации идеализма его устраивают лишенные смысла осколки. Что именно ликвидировано, его не интересует. Мысль Адорно, таким образом, сконцентрирована на диалектике всеобщего. Тотальность как диалектика. Диалектика как дескриптивная теория объективных противоречий общества Тотальность как научное сознание, постольку поскольку оно не растворяется в инструментальном разуме. Тотальность как осознание бесконечных аспектов общества и то-

Спор Хабермас-Альберт 577

тальность как регулятивная идея. Тотальность как критическая категория. Тотальность как призыв к фантазии, забытой позитивизмом. Тотальность как теория социально-экономических и вообще объективных структур.

9. «ДИАЛЕКТИК» ЮРГЕН ХАБЕРМАС ПРОТИВ «СТОРОННИКА ВЫБОРА» ГАНСА АЛЬБЕРТА

Спор Адорно с Поппером продолжили диалектик Хабермас (ученик Адорно) и критический рационалист Альберт (последователь Поппера). Хабермас уверен, что социальные науки развиваются в направлении позитивистского идеала: в них начинает преобладать чисто технический интерес. Стало быть, без нормативной точки зрения наука превращается в инструкцию, указующую пути и средства, но понимания целей при этом нет. Разум бессилен перед целями, ибо их нельзя обосновать. Разум, очищенный от всякого момента просвещенной

воли, — чужд сам себе. Частная жизнь духа ведет к фантомному существованию, основанному на произволе под именем «решения».

Познание образовано из научных суждений. Оценочные суждения основываются на решимости. Дуализму фактов и решений соответствует эпистемологическое различие между знанием и оценкой и методологическое требование ограничить и унифицировать экспериментальные науки. Наука не может решить практических и нормативных проблем, а оценочные суждения не могут законно принять форму теоретических утверждений. Поэтому дуализм фактов и решений, полагает Хабермас, способствует редукции знания к экспериментальным наукам в узком смысле слова и, следовательно, уводит блок жизненных проблем с горизонта наук вообще. Но если практические проблемы вынести и подчинить рациональному обсуждению, то нужно ли удивляться последней отчаянной попытке вернуться к закрытому миру образов и мифических сил? Так позитивизму познания соответствует «решимость в выборе» в практической области. Так цена экономии в выборе средств — абсолютно свободный выбор наиболее высоких целей. Техническая рационализация привела к демифологизации царства целей.

Хабермас задался целью преодолеть ограниченность социальных наук и нормативно сориентировать их. Действия следует «освободить от произвола, чтобы диалектически узаконить их в объективном контексте». Другими словами, перед нами попытка объективного оправдания практического действия именем истории (ибо этого нельзя сделать натуралистически). «Практически ориентированная

578 Франкфуртская шкала

философия истории» Хабермаса подразумевает, что социальные нормы природой никак не обусловлены. Значит ли это, что смысл нормы подлежит рациональному обсуждению в конкретном жизненном контексте, из которого она возникла и в рамках которого идеологически и критически отражена?

Позитивизм попадает в сети мифологии, откуда только диалектика с улыбкой иронии может его освободить. Дихотомии фактов и выбора для диалектики не существует. «Условия, определяющие ситуацию практического действия, — подчеркивает Хабермас, — выступают как моменты тотальности, которые нельзя развести как живые и мертвые, факты и оценки, неуместные средства и осмысленные цели. Здесь работает и гегелевская диалектика цели и средств». Поскольку социальный контекст в буквальном смысле есть «витальный комплекс», самая малая и хрупкая частичка которого — живая, как и все целое, у средств есть определенные цели, а целям соответствуют определенные средства. Чтобы решать практические проблемы, недостаточно только рационального выбора целей и средств аксиологически нейтральных. Практические проблемы требуют теоретического руководства, показывающего, как одна ситуация превращается в другую, дающего и прогнозы, и программы.

Хабермас верит в возможность включения норм в сферу разума, говоря, что средства предназначены для определенных намерений, а намерения соотносятся с определенными целями. Цели и средства не располагаются по разные стороны разума. Они нераздельны, и эта нераздельность, непонятная аналитикам, кажется прозрачной диалектикам, видящим тотальность социальной жизни. Аналитик (эпистемолог) настаивает: хорошо, средства и цели неразделимы, но ведь предписания логически невыводимы из описаний. Конечно, Хабермас с его «практически ориентированной философией истории» не видит выхода из этой дилеммы. Путь истории угадывает пророк, а волю Божию — теолог. Кажется, третьего не дано.

Понятия тотальности и диалектики, отмечает Альберт, лишь по видимости информируют. На самом деле у них исключительно прагматическая сила. Факт, что попытки трактовать реальность в противовес позитивизму, популярные в тоталитарных обществах, выдает, по мнению Альберта, особенность диалектического мышления. Оно предоставляет маски, чтобы узаконить все возможные решения, чтобы вывести их из обсуждения и спасти от критики. Но решение, маскирующееся под свет разума, стремящееся быть общепонятным, не кажется чем-то лучшим в сравнении с «чистым» решением, которое, как представляется критикам, преодолевается. Разоблачение посредством критического анализа трудно поэтому опровергать во имя разума.

579

ЧАСТЬ 14. ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ В XX ВЕКЕ. *ФРЕЙД, ПСИХОАНАЛИЗ И СТРУКТУРАЛИЗМ*

Универсальная грамматика есть набор принципов, характеризующих класс возможных грамматик, предопределяющих способ организации частных грамматик.
Ноам Хомский

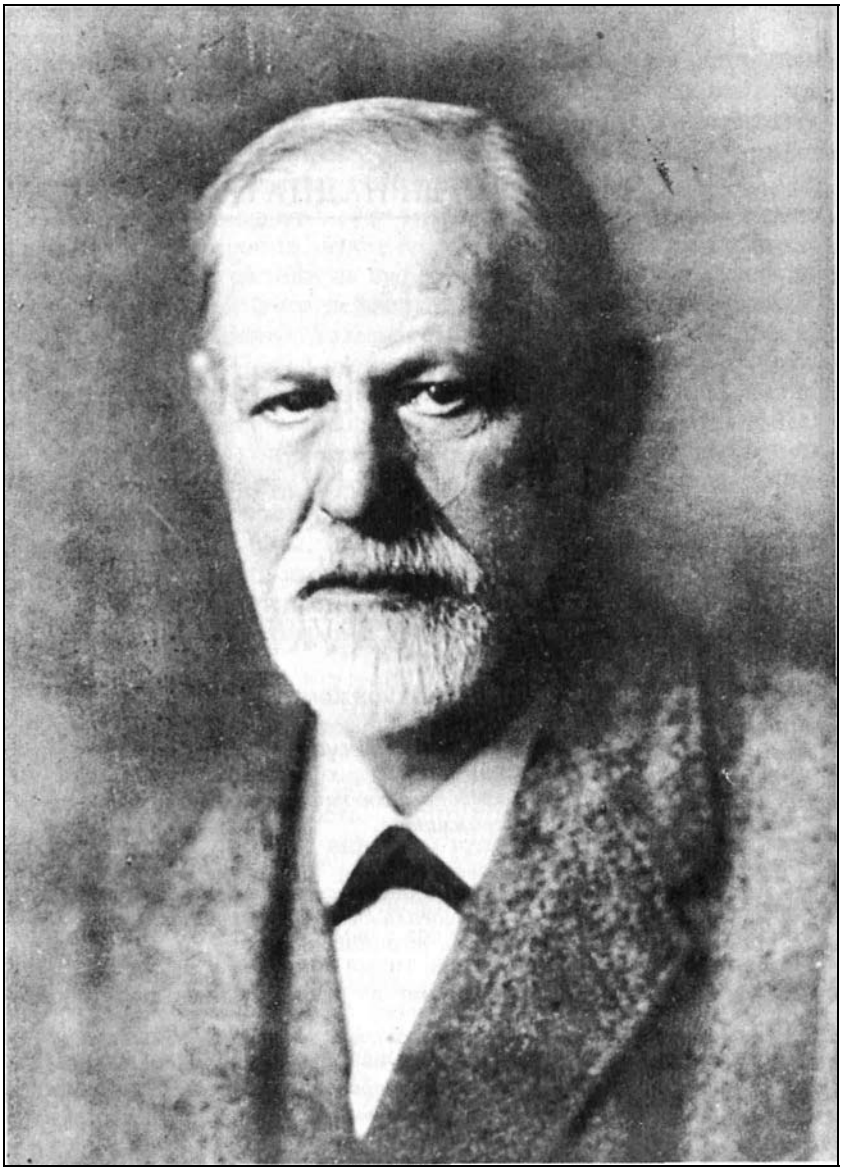
Моя справедливость... есть справедливость свободы, справедливость демократии, короче, справедливость терпимости.
Ганс Кельзен

Фундаментальная проблема человеческого рода на мой взгляд такова: удается ли цивилизации (и до какой степени) преодолеть помехи коллективной жизни, спровоцированные агрессивным импульсом саморазрушения.
Зигмунд Фрейд

Человек — это изобретение, которое археология нашего мышления без труда приписывает недавнему прошлому. И, возможно, не затруднится провозгласить его конец... В наши дни скорее можно говорить о конце человека, чем об исчезновении или смерти Бога.
Мишель Фуко

580

Зигмунд Фрейд (1859—1939)



581

Глава 33. Гуманитарные науки в XX веке

1. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ

Не только стремлением к полноте мы руководствовались, обращаясь к проблемам частных наук — логики, математики, физики, биологии. В процессе бурного роста науки время от времени рождаются теории с необычайно сильным резонансом и настолько влиятельные, что реактивируют проблемы, связанные с философской аргументацией. Вопросы метода, образы человека, теории государства и общества, модели исторического развития — все это традиционно философские проблемы. На их постановку существенное влияние оказывает серия так называемых гуманитарных наук: психология, лингвистика, социология, культурная антропология, философия права и экономика. О влиянии Фрейда и психоанализа на современную философию мы расскажем в особой главе. Что касается открытий в других гуманитарных науках, то о них речь пойдет постольку, поскольку они имеют определенный философский смысл.

Традиционный эмпиризм рассматривал человеческий разум как пассивный по преимуществу. Современная психология показывает, помимо прочего, спонтанность продуктивного мышления. В противовес психологии формы и психоанализу бихевиоризм рассматривает человека только с точки зрения поведения и реакций на стимулы внешней среды. Не менее важными представляются и выводы структуралистов. Без теории иннатизма Хомского сложно понять нынешний спор по поводу структуры и функционирования разума. Генетическая эпистемология Пиаже еще раз подтвердила, что человеческий ум не есть tabula rasa, что понятия пространства, времени, причинности не априорны, они по разному конструируются на разных стадиях развития ума и психики ребенка. Отношения между обществом и продуктами интеллектуальной деятельности стали предметом исследований в социологии знания

582 Гуманитарные науки в XX веке

после Маркса, Шелера и Мангейма, Хаима Перельмана (новая риторика). Мы посчитали нужным предложить некоторые размышления о культурной антропологии для того, по крайней мере, чтобы показать, как разрабатывалось понятие культуры. Новые идеи, касающиеся понятия «экономической стоимости-ценности», сформулировали представители маржинализма Кейнс и Хайек.

2. ПСИХОЛОГИЯ ФОРМЫ (ГЕШТАЛЬТПСИХОЛОГИЯ)

2.1. Эренфельс, грацская школа, вюрцбургская школа

Психология формы, или гешталътпсихология (от нем. Gestalt — форма), берет свое начало с исследования Христиана фон Эренфельса (1859—1932) «О *качестве формы»* (1890), в котором идет речь о «перцептивных объектах» (пространственные формы, мелодии, ритмические фигуры), не сводимых к сумме определенных ощущений, а изначально представленных как «формы», т. е. структурные отношения, отличные от «атомарных ощущений». Таким образом, мелодия не есть сумма отдельных звуков и нот, именно в силу этого возможны музыкальные вариации, когда мелодия транспонирована в другую тональность (в этом состоит принцип «транспозиции формальных качеств»).

После Эренфельса ученик Брентано, австриец Алексиус фон Мейнонг (1853—1920), создал в университете Граца философскую школу и первую в Австрии лабораторию экспериментальной психологии. Он выделил два типа предметов: 1) элементарные предметы, сенсорные данные (цвета, звуки и т. п.) и 2) предметы более высокого порядка, к которым причисляются формы, или структуры. Если простые предметы образуются в результате деятельности периферийных органов чувств, то предметы высшего порядка связаны с элементарными отношением «обоснования», будучи результатом продуцирующей активности субъекта. *«Теория объектов»* (1904) — одна из самых важных работ Мейнонга.

С. Витасек и В. Бенусси продолжили дело Мейнонга. После Первой мировой войны Бенусси переехал из Граца в Падую. В 1927 г. он умер. Его последователь Чезаре Мусатти перебрался вскоре в Миланский университет. Институт психологии Падуи возглавил известный итальянский гештальтпсихолог Фабио Метелли, автор многочисленных работ.

Психология формы 583

Аналогичная школа возникла в Вюрцбурге под руководством Освальда Кюльпе (1862—1915), автора теории «мышления без образов». Главное, писал он, это активность. Рецептивность и механизм образов вторичны. Из этой школы вышли К. Марбе, Н. Ах, А. Мишотт, А. Мессер, А. Джемелли, Т. У. Мур, И. Линдворский и К. Бюлер. Эмигрировавший в Америку Карл Бюлер значительно преобразовал современную психологию. В то же время, что и Бюлер, в 1928 г., в Вюрцбурге защищал дипломную работу Карл Поппер, она называлась *«Методологические вопросы психологии мышления».* Его оппонентом был знаменитый представитель неопозитивизма Мориц Шлик, основатель венского кружка.

2.2. Макс Вертхеймер и берлинская школа

Когда говорят о психологии формы, то главным образом имеют в виду Макса Вертхеймера (1880—1943), Вольфганга Кёлера (1887— 1967) и Курта Коффку (1886—1941). В отличие от ученых из Граца, они не видели

возможности сохранить старое понятие «сенсорных атомов». Именно психология перцепции стала начальной проблематикой берлинской школы, затем была показана плодотворность их принципов и в других областях. Вертхеймер и Дункер изучали продуктивное мышление, Кёлер — проблему разумности поведения животных, Гельб, Фукс и Голдштейн — церебральную патологию, Коффка — проблемы памяти, Аш — социальную психологию, Арнхейм — психологию искусства.

Посмотрим, какова эта теория. Всем известен стробоскопический эффект. Когда нечто видимое, например линию, показывают в одном месте и тут же, через секунду, — в другом, не слишком отдаленном от первого, то наблюдатель видит не два предмета, а только один, быстро двигающийся из одного места в другое. В физическом смысле нет никакого смещения линии, но воспринимается именно движение. Стробоскопические эффекты используются в кинематографе, когда фотокадры проецируются на экран с определенной частотой.

Старая ассоцианистская психология трактовала такие восприятия как иллюзии, ошибку мышления наблюдателя. Вертхеймер, не пренебрегая малоудобными фактами, провел множество экспериментов и пришел к выводу, что видимое движение есть реальный перцептивный факт, что гипотеза об ошибочном суждении не подтверждается фактами. Сфера восприятий не есть мозаика из мельчайших осколков, а стробоскопический феномен нельзя трактовать как набор ощущений.

584 Гуманитарные науки в XX веке

Отсюда важный вывод: мы имеем дело со структурными блоками, а не со скоплением ощущений. Например, музыканты, говоря о мажорной или минорной тональности, имеют в виду общую характеристику фраз, а не отдельных звуков. Если взять вместе «до» и «соль», мы получим квинту, качество, не сводимое ни к «до», ни к «соль». Любая ассоциация двух звуков в пропорции 2/3 узнаваема как квинта.

Традиционная психология (позитивистская, механистическая и т. п.) устанавливала, например, равенство: ванильное мороженое = «холодное» + «сладкое» + «ванильный запах» + «мягкое» + «желтое». Гештальтпсихологи, отказываясь от такого «психо-химического» подхода, оттолкнулись от принципа: «Целое больше суммы своих частей». Кстати сказать, Кёлер предпочитал формулу: «Целое отлично от суммы составляющих его частей». Итак, наши восприятия феноменов суть ощущения форм или структурных качеств, не сводимых к сумме частей. Вот некоторые из законов генезиса оптических форм:

1. Закон близости. Части воспринимаемого события улавливаются как целое в соответствии с минимальной дистанцией ceteris paribus. 2. Закон равенства. Если стимул образован из множества различных элементов, то проявляется тенденция сгруппировать их по принципу сходства. 3. Закон закрытой формы. Линии, ограничивающие поверхность, воспринимаются как единство легче, чем разомкнутые линии. 4. Закон «правильной кривой», или «общей судьбы»: Части фигуры, образующие «правильную кривую», воспринимаются в единстве с большей легкостью, чем другие. Этот закон также объясняет, почему

рис. 1-2

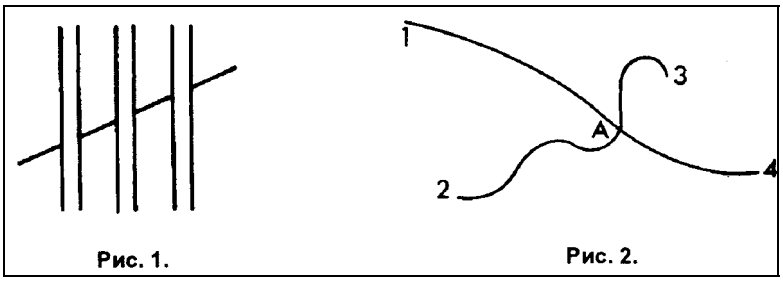


Рис. 1. Рис. 2.

части, принадлежащие к разным предметам, с трудом воспринимаются как единое, а также помогает увидеть отдельно предметы, находящиеся в оптическом контакте. Две фигуры проиллюстрируют четвертый закон. На рис. 2 мы не сразу видим линии 1-А-2, 3-А-4 или 2-А-4, зато хорошо видим 1-А-4 и 2-А-3. 5. Закон общего движения. Едиными воспринимаются элементы, движущиеся похожим образом и вместе, по отношению к другим, неподвижным.

Психология формы 585

6. Закон опыта. Психология формы, хотя и не приписывает опыту того значения, которое ему отводила ассоциативная психология, все же признает сопутствующие феномены, наряду с вышеупомянутыми». Рис. 3 напомнит, к примеру, всем, знающим латинский алфавит, букву «Е», даже если, перевернув его на 90 градусов, мы увидим только три линии.

рис. 3



Рис. 3.

Если восприятие толковать как сумму отдельных перцепций, то как объяснить, что два сегмента, геометрически совершенно равные, воспринимаются один короче другого? (См. рис. 4.)

рис. 4

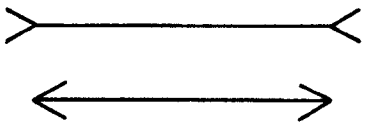


Рис. 4.

В рамках психологии формы удалось объяснить многие феномены, связанные с восприятием звуков и цветов. Любопытны и опыты Кёлера с обезьянами. Оказалось, что последние способны решать проблему бананов с помощи палки, при отсутствии ее — с помощью собранных одна к другой веток тростника и даже с использованием ящика в качестве табуретки.

Психология формы сыграла ту же роль, что теория относительности в физике. Она позволила критически переосмыслить теорию иннатизма (врожденных способностей), а также атомистическую психологию. Вся проблематика, связанная с процедурами понимания, обрела благодаря новациям гештальтпсихологии мощный импульс.

3. БИХЕВИОРИЗМ

3.1. Уотсон и схема «стимул—реакция». Павлов и «условные рефлексы»

Основоположником бихевиоризма стал американец Джон Уотсон (1878—1958), автор известных работ: *«Поведение: введение в сравнительную психологию»* (1914), *«Психология с бихевиористской точки зрения»* (1919), *«Бихевиоризм»* (1925, 1930). Уотсон начал свои исследования с изучения поведения мышей в лабиринте. Он стремился сделать психологию экспериментальной по образцу естественных наук.. Поэтому он решил элиминировать из психологии данные интроспекции, не поддающиеся экспериментальному контролю. Не сознание, а поведение индивида в определенных обстоятельствах должна изучать психология как наука.

Человек сводится к сумме поведенческих актов, и психология как наука есть, следовательно, бихевиоризм (от англ. behaviour — поведение). «Дана ситуация, и ученый должен определить, что индивид сделает в такой ситуации. И наоборот, наблюдая, как индивид что-то делает, надо уметь указать ситуацию, которая вызвала это действие». Критикуя традиционные понятия ощущения, Уотсон заменяет их «реакциями», называя мышление моторной активностью, точно такой же, как игра в теннис или гольф.

Чтобы найти законы поведения, следует выделить его причины. Эти причины Уотсон находит в «стимулах», получаемых индивидом из окружающей среды. Поведенческие акты суть ответы на стимулы, и научная психология призвана изучить цепочку «стимул—реакция». Разница между человеком и животным только в степени усложненности. Девиз бихевиориста: «Omnis actio est reactio»(«Любое действие — это реакция»).

Иван Петрович Павлов (1849—1936) показал важность физиологических процессов для психологии. Известны его опыты с собаками. Установив, что при виде пищи у собак начинается слюноотделение (безусловный рефлекс), он соединил момент подачи пищи со звуком колокольчика. После серии опытов удалось получить ту же реакцию слюноотделения только на звуковой раздражитель — проблема питания животного стала вторичной. Этот условный рефлекс Павлов назвал «психической секрецией». Обобщая результаты своих исследований, он надеялся распространить их на закономерности человеческого поведения.

Работа *«Условные рефлексы»* была опубликована в 1923 г. Из Павлова государственные чины попытались сделать героя. Если люди несчастны, то — по вине обстоятельств; значит, правительство вправе изменить и обстоятельства, и людей. Двадцать лет исследований, по

замечанию Скиннера, не дали Павлову желаемых результатов. «Во время Второй мировой войны он снова стал национальным героем, ибо представился новый случай экспериментально синтезировать идеальную жизнь на базе условных рефлексов».

3.2. Бихевиоризм и Скиннер

После Уотсона бихевиоризм распался на несколько разных направлений. Можно сказать, что эпистемологическая основа идей Уотсона близка к прагматизму, а эпистемологическая основа более позднего бихевиоризма — к операционализму Бриджмена. Если Уотсон, к примеру, критиковал психоанализ, то Э. Холт (1873—1946) пытался соединить «сознание» с «поведением», отождествив последнее как «специфическую реакцию» с психоаналитическим понятием импульса (*«Фрейдистское желание и его место в этике»,* 1915).

Э. Толмен (1886—1961), работавший вместе с Бюлером, соединил бихевиоризм с психологией формы, показав, что общая организация поведения имеет Gestalt-структуру. Поведенческие акты он рассмотрел в работе *«Целевое поведение у животных и у человека»* (1932) не сквозь призму «стимул-реакция», а как систему цепочек действий, направленных на достижение определенных целей. Кларк Халл (1884—1952) ввел понятие «мотивационного толчка» (drive) и попытался придать гипотетико-дедуктивной теории поведения аксиоматическую конфигурацию. Вместе с группой сотрудников — Маурером, Хильгэйрэдом, Уайтингом (Mowrer, Hilgarad, Whiting) — он основал йелъскую школу антропологии.

Шумную полемику и резкую критику вызвали идеи американского психолога Б. Ф. Скиннера (1904—1990), автора книг *«Уолден-2»* (*«Waiden Two»,* 1963) и *«По ту сторону свободы и достоинства»* (*«Beyond Freedom and Dignity»,* 1971). Скиннер не скрывал, что всеобщее подавление можно довести до насаждения сознания полноты собственного счастья (как в случае с хлопотливыми муравьями). Нигли и Патрик прокомментировали, что книги Скиннера — находка для потенциальных диктаторов. *«Уолден-2»,* сопоставимый с антиутопиями Оруэлла и Хаксли, будучи научнофантастическим изобретением, не просто занимателен, но и вполне доступен для воплощения (что подтвердили группы молодых американцев, вкусивших «идеальной жизни»).

По Скиннеру, не любая активность есть поведение, а только те действия, которые устанавливают «обмен с окружающим миром» с серией соответствующих последствий». Модель И. П. Павлова он называет «реактивным бихевиоризмом», порок которой — в пассивности отвечающего на раздражители индивида. Скиннер ввел понятие «подкрепления», для подтверждения которого использовал опыт

555 Гуманитарные науки в XX веке

с крысами в клетке «Skinner-Box». В отличие от опытов Павлова, эксперимент Скиннера включал темную и звукоизолированную клетку, находясь в которой крыса должна была отыскать рычажок и получить еду. Так реакция опосредовалась дополнительным «подкрепляющим» усилием.

Хомский назвал подход Скиннера не более научным, чем критикуемые им традиционные подходы. «Как человеческие существа, — прокомментировал полемику Дж. Экклс, — мы располагаем и свободой, и достоинством. Теория и техника эксперимента Скиннера применимы только к поведению голубей и крыс; предоставим последним воспользоваться полученными результатами».

4. ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ЖАНА ПИАЖЕ

4.1. Что такое генетическая эпистемология?

Процесс формирования познания и преодолеваемые человеческим разумом этапы при переходе ко все более высокому уровню психики — эта проблематика заинтересовала Жана Пиаже (1896— 1980). Гипотеза о возможном параллелизме между прогрессом, рациональной и логической организацией познания и соответствующими формированию психи процессами стимулировала изучение умственного развития ребенка. Формирование ментальных механизмов у ребенка, полагал он, может прояснить их природу и функции у взрослых. Не может быть точного психологического объяснения логических операций, понятий пространства, времени, числа без предварительного анализа их генезиса — исторического, социального и индивидуального (известно, что детская психология в динамике воспроизводит процесс социализации индивида). Противник бихевиоризма и иннатизма, Пиаже писал, что «законы, установленные на основе описанных нами методов, можно преобразовать в эпистемологические законы, вытекающие из анализа истории науки (отказ от реализма и субстантивизма, динамизм, возникновение релятивизма). Эти эволюционные законы свойственны как разуму ребенка, так и научной мысли».

Свою программу Пиаже реализовал в серии своих работ: *«Суждение и умозаключение у ребенка»* (1924), *«Язык и мышление ребенка»* (1924), *«Представление о мире у ребенка»* (1926), *«Физическая причинность у ребенка»* (1927), *«Моральное суждение у ребенка»* (1932), *«Генезис числа у ребенка»* (1941), *«Генезис элементарных логических*

Генетическая эпистемология 589

структур» (1959), *«Биология и познание»* (1967), *«Структурализм»* (1968), *«Уметь и понимать»* (1974).

4.2. Фазы умственного развития ребенка

Обозначим фазы умственного развития ребенка:

1. Период от рождения до освоения языка очень важен для всей последующей эволюции психики ребенка. Непосредственная сенсо-моторная ассимиляция ребенком внешнего мира происходит около двух лет, этот период Пиаже называет «коперниканской революцией в миниатюре». После нее ребенок при помощи языка и мышления воспринимает мир как внешний. Практическое понимание, связанное с манипуляцией предметами, предшествует интериоризованному языку и мышлению.

2. В период от двух до семи лет ребенок способен восстановить события прошлого в форме рассказа и предвидеть будущее. Это период начальной социализации через поступки, в основе которых лежит внутренняя речь и система знаков. Формируются интериндивидуальные чувства симпатии и антипатии, уважения и т. п. Этот возраст эгоцентричен, ибо ребенку сложно отделить свою точку зрения от других.

3. Возраст от семи до двенадцати лет Пиаже называет фазой оперативно-конкретного мышления и двойного прогресса — способности к концентрации внимания и деятельному сотрудничеству. Исчезают эгоцентричные выражения, в грамматических конструкциях ребенка заметна потребность в логическом оправдании. Маленькие дети играют без правил, и выигрывают все. После семи лет дети внимательны к правилам, требуют объяснений, их разум оперативен. Ребенок обдумывает конкретно проблему за проблемой и не связывает собственные решения с общими теориями, фигурирующими как принципы. Появляются новые моральные чувства, как, например, чувство взаимного уважения.

4. Период от одиннадцати до четырнадцати лет — возраст отрочества. Подросток конструирует системы и теории. Его волнуют проблемы, далекие от повседневной реальности, он живет в ожидании будущих ситуаций, часто придуманных. Одни пишут, другие говорят, третьи тайно разрабатывают теории, как изменить мир одним

или другим способом. Это переход от конкретного мышления к гипотетико-дедуктивному и формальному мышлению. «Содержание любой гипотезы, — говорит Пиаже, — есть уже форма конкретной операции. Поставить в связь гипотезу и заключение — это новая операция. Операции над операциями открывают широкие возможности».

590 Гуманитарные науки в XX веке

Влияние Пиаже на педагогику было необычайно глубоким. С философской точки зрения важно, что логико-математические структуры не имеют врожденного характера. Лишь процесс развития дефинитивных структур как продолжение органических функций носит врожденный характер. «Мышление развивается как процесс адаптации, ассимилирующий данные в существующие схемы или реструктурирующий эти схемы на основе новых данных». Бессознательное, по мнению Пиаже, не следует ограничивать эмоциональной жизнью. Мы осознаем результат, а не механизм... все когнитивные процессы бессознательны. Бессознательное есть все, что не концептуализировано».

5. ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ СОССЮРА И ХОМСКОГО

5.1. Фердинанд де Соссюр: семиология и знак

Современная лингвистика, семиология и антропология многим обязаны Фердинанду де Соссюру (1857—1913). Его *«Курс общей лингвистики»* оказал воздействие на социолингвистов Мейе и Соммерфельта, стилиста Бейли, институционалистов Девото и Ненчиони, пражских структуралистов Карцевского, Трубецкого и Якобсона, математическую лингвистику Мандельброта и Гердана, семантику и психолингвистику. Идеи женевского ученого оказали влияние на таких мыслителей, как Мерло-Понти, Леви-Стросс, Ролан Барт, Жак Лакан, Мишель Фуко. Поскольку история языков есть, в определенной проекции, история различных сообществ, то и философию трудно отделить от языка, хранящего продукты духовной эволюции. Способ функционирования языка может объяснить характер менталитета и систему человеческих отношений.

«Курс общей лингвистики» (1916) начинается с определения понятия семиологии — «наука, изучающая жизнь знаков внутри жизни общества». Под знаками Соссюр понимает не только лингвистические единицы, но и символические обряды, алфавит глухонемых, формулы вежливости, знаки воинского отличия, моды и многое другое. В этом смысле речевой язык — одна из семиологических систем. Вопреки традиционному взгляду (например, Платона), согласно которому знак соединяет имя с вещью, Соссюр полагает, что знак указывает на связь между понятием и акустическим образом.

Лингвистика: Соссюр 591

У знака есть обозначаемое и обозначающее. Язык сопоставим с листом бумаги: на лицевой стороне — мысль, на обороте — звук. Нельзя вырезать фигуру, отделив лицевую часть от оборотной. Знак, таким образом, связывает одну с другой. У знака есть два свойства — произвольность и линейный характер означающего. То, что объединяет означаемое с означающим, произвольно. Например, нет реальной естественной необходимости связывать звуки слова «сестра» так, как это принято во французском (s + ö + r), с идеей «сестра». Что касается линейного характера означающего, то: 1) оно предстает как протяженность и 2) эта протяженность лежит в одном измерении — в линейном.

5.2. Первая оппозиция: язык и слово

В основе теории Соссюра лежит оппозиция языка и слова. Это первая истина, первый большой выбор и первая развилка. Кроме того, язык не есть речь. Речь — всеобщая способность говорить. Язык есть «социальный продукт речевой способности». Язык вне-положен индивиду, как институциональный факт он выше, человек обязан выучить язык. Язык — «это клад, практикой речи отлагаемый во всех, кто принадлежит к одному общественному коллективу». В мозгу каждого язык присутствует потенциально в качестве общего достояния. Процессом «социальной кристаллизации» слова в языке называет Соссюр практику репродуцирования одних и тех же знаков, связанных с соответствующими понятиями.

Язык как социальный факт и система знаков, используемых человеком для общения и понимания, отличается от речевого языка — слова. «Разводя язык и слово, мы отделяем социальное от индивидуального». По сравнению с языком — «коллективной моделью» и коммуникативным кодексом — «слово предстает как индивидуальный акт воли и понимания». Нетождественность языка и слова Соссюр иллюстрирует примерами афазии (когда больной, потерявший способность говорить, понимает произносимое) и фактом доступности мертвых языков.

Изучение языка состоит из двух этапов. Первый рассматривает язык в его социальной сущности, не зависимой от индивида. Второй концентрируется на слове как психофизической реальности. Соссюр убежден, что именно через слово эволюционирует язык. Ничто не входит в язык иначе, как через слово, все феномены эволюции имеют свой корень в индивидуальной сфере. Однако всякое новое создание предварительным образом бессознательно сравнивается с материалами языка, где порождающие формы располагаются в соответствии со своими синтагматическими и ассоциативными отношениями.

592 Гуманитарные науки в XX веке

5.3. Вторая оппозиция: синхрония и диахрония

Помимо оппозиции языка и слова Соссюр вводит различение синхронии и диахронии. Герман Пауль в работе *«Принципы истории языка»* (1880) заметил, что научное изучение языка предполагает исторический подход. Это была общая установка лингвистов. Выделив примат синхронии над диахронией, Соссюр совершил переворот в

науках о языке. Синхроническая лингвистика изучает язык как систему, не принимая в расчет исторические изменения. Ее интересуют логические и психологические языковые соотношения, принятые коллективным сознанием. Диахроническая лингвистика занимается последовательной сменой этих соотношений вне какой бы то ни было системы.

Например, в древненемецком языке множественному числу от gast (гость) и hant (рука) соответствовало gasti и hanti. Аналогично англосаксонским словам fot (нога), toth (зуб), gos (гусыня) соответствовали формы множественного числа: foti, tothi, gosi. Именно это интересует лингвиста в синхроническом срезе: то, что говорящие воспринимают как систему, ибо для массы говорящих людей временные изменения эфемерны. Все же со временем множественное от Gast стало Gäste, от Hänt— Hande, но это не изменило ситуации в целом.

Синхрония и диахрония обозначают соответственно статус языка и систему эволюционных фаз. Поэтому одна не исключает другую. Разве что синхронический аспект доминирует над диахроническим, ибо для говорящих сегодня людей нынешний язык — единственная реальность. Синхроническая лингвистика — наука о статусе языка, поэтому она статическая лингвистика. Диахроническую лингвистику в этом смысле можно назвать эволюционной лингвистикой. «Рациональная схема» Соссюра такова:



Разумеется, нельзя исключить внешние влияния: колонизацию, влияние церкви и школы, политическую унификацию и т. п. Однако для «внутренней лингвистики» не имеет значения ничто, кроме собственного порядка. Возможно, сравнение с шахматами, говорит Соссюр, прояснит суть дела: «Что шахматы привезли в Европу из Персии — это факт внешнего порядка, напротив, все, что касается

системы правил, — внутренний порядок. Если я заменю деревянные фигуры костяными, это не повлияет на систему. Если увеличить или уменьшить количество фигур, то это изменит "грамматику" игры». Таким образом, главное в игре — отношения между «лингвистическими знаками» (а не материал): правила диспозиции, перемещений и т. п.

5.4. Пражский лингвистический кружок

Основанный в 1926 г. Вилемом Матезиусом, пражский лингвистический кружок представлен тремя блестящими русскими учеными: Николаем Сергеевичем Трубецким (1890—1938), в течение шестнадцати лет преподававшим в Венском университете, Романом Якобсоном (1896—1982) и Сергеем Карцевским (1871—1955). Среди европейских последователей кружка — Карл Бюлер, Даниель Джонс, Эмиль Бенвенист и Андре Мартине. Кроме *«Основ фонологии»* (1939) Трубецкого следует указать на восемь томов исследований пражского кружка, опубликованных с 1929-го по 1938 г. Не фонетика, а именно фонология (как система фонем) стала объектом изучения. Не физические феномены, а звуковые сигналы, используемые в языке, как оказалось, образуют фиксированное количество (от 20 до 40) фонем в каждом языке, наподобие своеобразных дифференциальных функций.

В 1929 г. были опубликованы известные *«Тезисы»* кружка, ставшие программными для Первого конгресса филологов-славистов. «Язык как продукт человеческой деятельности имеет с ней общий характер целенаправленности». Когда анализируют язык как выражение и как средство коммуникации, наиболее простым и естественным критерием объяснения представляется намерение говорящего субъекта. Так при лингвистическом анализе нужно иметь в виду и функциональную точку зрения. С этой точки зрения язык есть система средств выражения, приспособленных к определенной цели. Невозможно понять какой бы то ни было лингвистический факт, если не понята система, к которой он принадлежит. Пражские лингвисты, как и Соссюр, были убеждены, что лучший способ понять характер языка — синхронический анализ лингвистических фактов, материала для непосредственного опыта. Изучение эволюционных фаз не только не исключает системно-функциональный подход, но, напротив, одно предполагает другое необходимым образом. «Сенсорное содержание фонологических элементов менее существенно, чем совокупность внутрисистемных отношений» (Структурный принцип фонологической системы).

5.5. Копенгагенский лингвистический кружок

Наиболее значительными представителями датской лингвистической школы были Вигго Бродель (Viggo Brondal), Ханс Йёрген Ульдалль (H. J. Uldall) и особенно Луи Ельмслев (Louis Hjelmslev, 1899—1965). Бродель попытался построить строго логическую теорию бинарного типа с использованием аристотелевских понятий. Ельмслев в работе *«К обоснованию теории языка»* (1945) разработал глоссематику (от греч. glossa — язык), в рамках которой язык понимается как самодостаточная тотальность. Язык — это форма, а не субстанция, полагает он. Задача лингвиста — создать «алгебру» каждого языка. Лингвистическую форму, не зависимую от субстанции, нельзя определить иначе как через функцию. Субстанция поддается структурированию. А структура есть «автономная целостность внутренних зависимостей», или, проще говоря, функциональная сеть. Поэтому необходимо говорить не о частях, а о функциональных отношениях. Любой элемент текста — сплетение связей.

Например, в латинском между понятиями (casus) «случай» и (numerus) «число» есть отношение взаимозависимости, между предлогом «in» и аблятивом есть отношение констелляции. Ельмслев критиковал так называемых «менталистов», делающих акцент на сознательной воле говорящего субъекта, и бихевиористов, изучавших поведение слушателя. Но говорящий и слушающий, возражал датский ученый, суть внешние факторы относительно структуры языка и внутренней его логики.

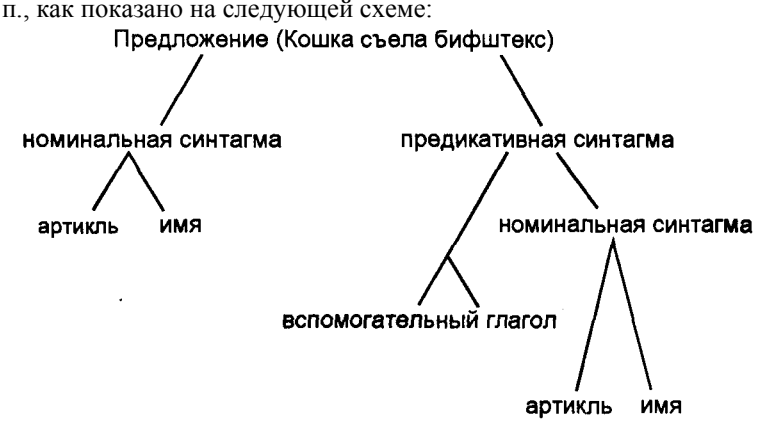
5.6. Порождающая грамматика Ноама Хомского

Традиционная грамматика и структурная лингвистика собрали большой эмпирический материал из фактов и наблюдений над языком. И нормативная традиционная грамматика, и структурная лингвистика с ее дескриптивным направлением остаются на уровне классификаций. Американский лингвист и философ Ноам Хомский (р. 1928), профессор Массачусетского технологического института, изменил ситуацию. Главная проблема лингвистики, с точки зрения Хомского, не в недостатке фактов и данных, а скорее в том, что существующие теории не справляются с необъятным множеством данных, описывают, но не объясняют и не упорядочивают их.

Концепция Хомского, представленная первоначально работой *«-Синтаксические структуры»* (1957), претерпевала изменения, так что можно говорить о трех теориях: трансформационной порождающей грамматике, стандартной теории и, расширенно, стандартной теории. Порождающая грамматика не анализирует и не описывает высказывания, а, наподобие логико-математического исчисления,

генерирует все возможные грамматические предложения данного языка. Не осмысленность и не истинность, а только формальная корректность интересует лингвиста. В *«Синтаксических структурах»* Хомский показал, как из простейших (ядерных) фраз путем трансформаций можно получить сложные фразы. Затем он ввел пару понятий — глубинная структура и поверхностная структура, — также изменяющих синтаксические связи внутри фраз в соответствии с правилами каждого языка.

Примеры трансформационной порождающей грамматики: «Петр воспитывает Павла» и «Павел воспитывает Петра» имеют одни и те же лексические элементы, но разные значения. Однако высказывания «Павел воспитан Петром» и «Павел воспитывает Петра» совпадут и по смыслу, ибо первое есть законная трансформация глубинной структуры первого. В глубинной структуре предложение Е делится на две категории — именную и глагольную группы. Эти последние распадаются на другие синтагмы, пока не будут достигнуты имя N, глагол V, наречие Adv, прилагательное Adj и т. п., как показано на следующей схеме:



Можно оценить пользу такого анализа, когда мы сталкиваемся с двусмысленными фразами (двум глубинным структурам соответствуют два разных смысла). «Знать язык, —писал Хомский в книге *"Разум и язык",* — значит уметь приписать семантическую и фонетическую интерпретацию глубинной структуре и выделить связанную с ней поверхностную структуру».

5.7. Компетенция и употребление

Компетенция (competence) и употребление (perfomance) Хомского напоминают соссюровскую оппозицию языка и слова. Компетенция

образует собой комплекс правил и механизмов в распоряжении говорящего субъекта, позволяющих создавать и оценивать бесконечное множество фраз и посланий (аналог языка). Употребление — конкретная реализация компетенции (аналог слова).

Компетенцию Хомский (в отличие от Соссюра) связывает с творческой активностью субъекта, незнакомой бихевиористам Блумфильду и Скиннеру. Ссылаясь на Гумбольдта, Хомский отмечает в языке бесконечные возможности использования с помощью ограниченных средств. Кроме того, говоря о врожденной способности к лингвистическому творчеству у детей, он доказывает экспликативную неадекватность эмпирических теорий. Лингвистические правила даны нам как видовое наследие. Ребенок генетически предрасположен к языку, среда только урезает эти его возможности. Содержание врожденных предрасположенностей Хомский отождествляет с «лингвистическими универсалиями». «Универсальная грамматика есть набор принципов, характерных для класса возможных грамматик и предписывающих способ организации частных грамматик». Такая позиция сближает Хомского с классическим рационализмом, недаром он называет ее «картезианской лингвистикой».

6. КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Понятие «культура» в том смысле, в каком оно используется в современной культурной антропологии, как термин родилось в 1871 г., когда Эдуард Тайлор опубликовал книгу «Первобытная культура». Он дал следующее определение: «Культура, или цивилизация, взятые в широком этнографическом смысле, есть комплекс познаний, верований, искусства, морали, права, обычаев, любых способностей и привычек, приобретенных человеком как членом общества». Тайлор расширил исторические границы культуры, включив в нее примитивные формы социальной организации и мифические представления о мире.

Франц Боас (1858—1942) и представители его школы обратили внимание на культурно приобретенное относительно биологически унаследованного. Более того, культуру он отличал от общества. Социальную организацию можно найти и в животном мире: примеры пчел, муравьев, обезьян и волков более чем достаточны. Но благодаря силе разума и использованию языка культура становится типично человеческим завоеванием. О несводимости культуры к

биологическим, экономическим и географическим факторам писал Бронислав Малиновский (1884—1942), автор книг *«Аргонавты Западного побережья Тихого океана»* (1922), *«Сексуальная жизнь дикарей северо-западной Меланезии»* (1929), *«Секс и подавление в жизни дикарей»* (1927), *«Основания веры и морали»* (1936). Он делает акцент на социальной наследственности. «Чистокровный негр, ребенком попавший во Францию, обрел бы решительно иное поведение, чем негр, выросший в родных джунглях... благодаря другому языку, другим привычкам, идеям, верованиям». Хотя и внекультурные факторы в определенной мере влияют на культуру, все же автономность последней неоспорима.

С 1930-х годов культурологи стали говорить о нормативном измерении (позиция Дж. Дьюи (J. Dewey), Дж. Мида (G. H. Mead), Т. Парсонса (T. Parsons), А. Крёбера (A. Kroeber), К. Клакхона (C. Kluckhohn). Нормативные модели, разделяемые членами социальной группы, служат для регуляции поведения и применения санкций в случае необходимости. Клакхон использует нормативные модели как методологический принцип, позволяющий отличать одну культуру от другой в пределах одного общества и выделить в рамках одной культуры различные субкультуры.

Разоблачая этноцентризм как псевдонаучную иллюзию, культурная антропология несет с собой заряд терпимости, показывает, кроме прочего, созидательный характер культуры. «Если бы немцы и японцы стали тем, чем они стали, в силу своей биологической природы, то перспектива на будущее была бы удручающей, — пишет Клакхон. — Но если их склонность к экспансии и жестокости ситуативна (связана, например, с давлением экономических факторов), то в этом случае можно говорить о чем-то позитивном».

Карл Поппер, Джон Экклс, Жак Моно и Питер Медавар обозначали мир культуры как «третий мир» наряду с миром материи и организмов («первый мир») и миром разума («второй мир»). Заметим, что проблемы, теории и научные аргументации составляют всего лишь «логическую провинцию» «третьего мира».

7. КАРЛ МАНГЕЙМ И СОЦИОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

7.1. Частичное и тотальное понятие идеологии

Карл Мангейм (1893—1947) внес значительный вклад в социологию познания своей работой *«Идеология и утопия»*. Следует напомнить и о других ученых, работавших в этой области: М. Шелер, П. Сорокин, Г. Гурвич, В. Штарк, Т. Парсонс,

Р. Мертон, Ф. Знанецкий и др. Связь между познанием и существованием, влияние классовой принадлежности на характер ментальных продуктов, роль церкви, партии, процесс смены поколений — все эти аспекты, по мнению Мангейма, трудно истолковать, пока остаются в тени социальные истоки идей.

Нельзя сказать, что проблема социальной обусловленности идей нова Бэкон, Мальбранш, Паскаль, Вольтер, Монтескье, Кондорсе, Сен-Симон и Ницше каждый по-своему поднимали этот вопрос. «На площади думают иначе, чем во дворце», — говорил Макиавелли. Не сознание людей определяет их бытие, напротив, социальное бытие определяет сознание, — справедливо отметил Маркс. Поправка Мангейма состояла лишь в том, что социальное влияние на мышление носит характер не детерминации, а обусловливания. В основании любой теории марксизм видел отражение сознания группы или класса. Коллективное сознание, согласованное с определенными интересами и социальными позициями, в марксизме называется идеологией. Идеология — перевернутое мышление, ибо не идеи осмысливают реальность, а социальная реальность делает осмысленными моральные, религиозные и философские идеи. Идеология ошибочна, ибо буржуазия, например, мнит собственные идеи всеобщими, на самом деле они лишь отражают ее социальные интересы. Идеология застойна, ибо стремится узаконить статус-кво. Мангейм прежде всего различает частное (партикулярное) и тотальное понятия идеологии. В частное понятие входят все случаи «лживости» (сознательной или невольной), не выходящие за пределы психологического плана. Эти феномены можно рассматривать как деформации и фальсификации, но компрометировать целостность ментальных структур субъекта они не в состоянии. Социология познания проблематизирует именно ментальную структуру в ее тотальности в том виде, в каком она предстает в разных течениях мысли и у различных историко-социальных групп. Скорее не критикуя отдельные положения по поводу частных ситуаций, но анализируя ноологические структуры, социологи этой школы отслеживают, как одна и та же реальность принимает различные формы и аспекты в ходе социального развития.

Частная концепция идеологии остается на уровне психологии, общее понятие идеологии отсылает к характеру

эпохи или социальной группы и рассматривает концептуальный аппарат как продукт социальной жизни. Когда мы говорим, что та или иная идея защищает социальную привилегию лица или группы, — это частичное разоблачение идеологии. Но если установлено соответствие социальной ситуации и определенного вектора или направленности коллективного сознания, то в этом случае речь идет о максимально широком понимании идеологии.
Мангейм 599

7.2. Идеологичен ли марксизм? Отличие идеологии от утопии

Маркс показал ущербность буржуазной концепции мира — в ней он увидел не просто политический обман, а нечто, продиктованное определенной социально-исторической ситуацией (как Weltanschauung). Возникает вопрос: если установлен факт социальной обусловленности буржуазного мышления, то не логично ли предположить то же самое и в отношении марксизма? Почему, спрашивает Мангейм, коммунисты, разоблачая вражескую идеологию, полагают собственную позицию совершенно свободной от идеологических деформаций? И отвечает: именно с переходом от критики идей противника к беспристрастному анализу своей собственной позиции односторонняя критика идеологии становится научной социологией познания.

Социология познания различает также идеологию и утопию. Идеологией называет Мангейм систему «идей и убеждений господствующих групп, а также бессознательные факторы, скрывающие реальное положение дел в обществе и выполняющие консервативную функцию». Утопию он рассматривает как продукт деятельности групп, занятых преимущественно «трансформацией социальных условий» парадоксальным образом, т. е. при помощи тех элементов, которые предлагается уничтожить. Неспособное поставить точный диагноз существующему обществу и объективно оценить ситуацию мышление Мангейм называет утопическим. Идеология стремится сохранить существующий порядок, утопия предлагает более или менее эффективные способы его разрушить. Как «незрелая истина» и реализуемый проект утопия, по мнению Мангейма, может быть представлена четырьмя формами: 1) оргиастическим хилиазмом анабаптистов; 2) либерально-гуманистическим идеалом французской революции; 3) консервативным идеалом; 4) социалистической и коммунистической утопией. Стало быть, в идеологии отражен способ мышления господствующего класса, пытающегося сохранить власть. Утопия отражает мышление низшего класса и его стремление покончить с системой подавления путем захвата власти.

7.3. «Реляциоиизм» и «релятивизм»

Если признан тезис о социальной обусловленности мышления, то правомерен он и в отношении социологии знания. Мангейм с готовностью признает, что не поиски абсолютной истины, а стремление к «более интенсивной социальной мобильности» лежит в основе концепции социологии познания. Речь идет о вертикальной и горизонтальной мобильности. Горизонтальное движение от одной локальной позиции к другой без социальных возмущений
600 Гуманитарные науки в XX веке
дополняется достаточно быстрым перемещением по вертикальным стратам социальной системы. Оба типа мобильности вносят элемент неопределенности в понимание мира, разрушая любую иллюзию, господствующую в статических обществах. Именно распад стабильных обществ становится социальным источником социологии познания.

Остается нерешенной следующая проблема: если мышление неизбежно обусловлено социальными факторами, то где же истина? Если нет объективного критерия, чтобы отличить ложь от истины, то не ведет ли все это к релятивизму? Для решения этой проблемы Мангейм прибегает к теории реляционизма и интеллигенции. Интеллектуалы, основываясь на осознании собственной ограниченности и социальной обусловленности любого мыслительного акта, способны избавиться от социальной обусловленности, а интеллигенция как группа способна синтезировать различные перспективы в некую объективную картину мира. Реляционизм означает, что любой интеллектуальный феномен подвергается анализу с точки зрения порождающей их социальной структуры. Факт, что пространственная мера зависит от природы света, не означает, что все наши меры произвольны. Так, реляционизм не означает отсутствия критериев истины — он означает лишь, что последние зависят от природы суждений, что нет абсолютных формулировок, а есть критерии, взятые в перспективе определенной ситуации.

Таким образом, по Мангейму, пропасть разделяет релятивизм и реляционизм как факт относительности всех знаний о естественно-научных феноменах. Научное познание сегодня связано с эпохой, о которой идет речь, с набором инструментов и сведений, которыми данная эпоха располагает. Научные теории, уважающие условия и характер научного метода, всеобщи и равнозначны для всех, даже если грядущая эпоха их опровергнет. Так есть ли вообще критерий для отбора концепций? Если любой интеллектуальный феномен относителен, т. е. отсылает к определенному социальному контексту, не значит ли это, что, оказавшись перед лицом закрытых концепций, мы неизбежно оказываемся в плену релятивистского хаоса?

Понятие реляционизма Мангейм расшифровывает как «культурный релятивизм», в рамках которого разные социальные универсумы открыты друг другу для энергетического и информационного обмена. Нельзя не заметить, что эпистемологическая основа концепции Мангейма достаточно хрупка. Ей не достает ясно проведенных различий между теорией и доказательством, контролируемыми теориями и неконтролируемыми. Тем не менее Мангейму удалось обозначить серию проблем, актуальных для современной европейской и американской социологии.
Новая риторика: Перельман 601

8. ХАИМ ПЕРЕЛЬМАН И «НОВАЯ РИТОРИКА»

8.1. Что такое теория аргументации?

«Трактат об аргументации: новая риторика» (1958) Х. Перелъман (1912—1984), профессор Брюссельского университета, написал в соавторстве с Л. Ольбрехтс-Титека (L. Olbrechts-Tyteca). Кроме экспрессивных и эмотивных дискурсов, математических дедукций и эмпирически проверяемых теорий есть сфера аргументов, которые, не обладая доказательной силой, все же ориентированы на то, чтобы убедить в правоте некоего тезиса. В самом деле, понятны рассуждения философа, опровергающего чьи-то аргументы и защищающего собственную теорию, как не менее понятна беседа двух друзей, решающих, как лучше провести вместе каникулы. В правовых, этических доктринах и многих других сферах есть рациональные, но не демонстративные доказательства. Там, где ценности (возвышенные или вульгарные) устанавливаются игровым способом, логика строгих доказательств бесполезна.

Теория аргументации методично изучает доводы здравого смысла в ситуациях выбора со ссылкой на ценности, когда исключено насильственное навязывание какой бы то ни было доктрины. Отличая аргументацию от демонстрации, логику от риторики, ученый пытается восстановить этику в царстве разума, даже если речь идет о практическом (нетеоретическом) разуме. Н. Боббио заметил, что после триумфа математизированного разума впервые обнаружили, что осталась незавоеванной и неисследованной земля — область рассудка или даже рассудительности. Со времен Декарта разум отождествляли с ясными и отчетливыми идеями, демонстрируемыми с помощью аподиктических доказательств. Геометрическая модель рациональности стала единственным типом строго научного мышления.

8.2. «Рассудительность» — не рациональность и не эмоциональность

Теория аргументации возникла как результат раскола традиции аподиктического картезианского разума. «Наш метод, — пишет Перелъман, — радикально отличается от способа социальных, политических и философских рассуждений по модели, заимствованной из дедуктивных и экспериментальных наук». Разрыв «новой риторики» с картезианской традицией, господствовавшей три столетия в западной философии, означает также «возобновление античной риторики и греческой диалектики», искусства убеждать, вести дискуссию и умения разрешать сложные проблемы. Перелъман исполнен желанием возродить эту «славную вековую традицию».

602 Гуманитарные науки в XX веке

Это не простая техника пропаганды. Изучение риторики показывает, что человек состоит не только из эмоций и душевных порывов, с одной стороны, и холодных умозаключений — с другой. Наряду с рациональным есть еще и человек рассудительный. Новая риторика пытается вырвать из пропасти произвола и чистой эмоциональности мир ценностей, нуждающихся в поддержке со стороны рассудка. Это хорошо понимали древние греки, особенно Аристотель, автор «Голик«» и *«Риторики».*

Для решения поставленной задачи необходим анализ структуры, функций и границ убеждающего дискурса. Такой анализ показывает, что область убедительного не совпадает ни с чисто рациональным, ни с иррациональным. Вычленяя различные структуры аргументации, Перельман обратил внимание на широкий спектр возможных дискурсов и техник обоснования в гуманитарных науках, политических диспутах, речах адвокатов и судебных заключениях.

8.3. Аргументация и аудитория

Рассудочную аргументацию отличает от рациональной обращение к аудитории. Математика, к примеру, обращена к универсальной аудитории, т. е. имеет в виду всех и никого конкретно. Аудитория адвоката, священника, политика, журналиста всегда конкретно ограничена. Оратор должен думать о тех, кого он собирается убедить. Глава правительства, обращаясь к парламенту, может априорно исключить как слушателей членов оппозиции. Журналист во время интервью думает скорее о читателях журнала, чем о собеседнике.

Аргументирующий должен иметь в виду набор посылок, общих для него и слушателей. Во-первых, предпосылки могут быть из разряда реальных фактов, во-вторых, категориями ценностных предпочтений. В-третьих, выбор данных предшествует аргументации и интерпретации применительно к характеру поставленной задачи. Текучесть понятий, неопределенность, пластичность, свойственные всем неформализованным языкам (и даже большей части научных языков), могут быть умело обыграны в процессе обоснования. Немалый эффект может произвести форма подачи тезисов и аргументов. Литературной форме и техническим моментам аргументации во всей ее сложности придавал серьезное значение Н. Боббио.

Помимо сочинений Перельмана вклад в теорию аргументации внесли такие ученые, как С. Тулмин (*«Способы использования аргументации»,* 1958), Г. Джонстоун (*«Философия аргументации»,* 1959). Новой риторике посвящены коллективные монографии *«Философия, риторика и аргументация»* (1965), *«Риторика, магия и природа у Платона»* (1965).

603

Глава 34. Развитие экономической теории: австрийский маржинализм и интервентизм Джона Мейнарда Кейнса

1. АВСТРИЙСКАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ

1.1. Отказ от трудовой теории стоимости

Теоретическое ядро классической политэкономии А Смита и Д. Рикардо заключено в понятии стоимости, согласно которой стоимость товара зависит от количества социально необходимого труда, затраченного на его производство. Так, если двое рабочих потратили на производство одного стола пять часов, то на рынке этот стол можно поменять на любой другой товар, созданный двумя рабочими за пять часов. Идея трудовой стоимости стала основой теории революции, которая, по мнению Маркса, должна была положить конец институту частной собственности и открыть эру коммунистического общества.

В 1871 г., спустя четыре года после выхода первого тома *«Капитала»,* Карл Менгер (1840—1921) опубликовал в Вене *«Принципы политической экономии»* и в том же году появилась *«Теория политической экономии»* Уильяма Стенли Джевонса (1835—1882) в Англии. Вместе с *«Элементами чистой политической экономии»* французского ученого Леона Вальраса (1834—1910), вышедшими позднее, в 1874 г., эти сочинения знаменовали собой рождение неоклассической экономии, более известной как маржинализм. Последний не только отверг трудовую теорию стоимости, но и выдвинул закон убывающей предельной полезности.

Теория, писал К. Менгер в *«Принципах политической экономии»,* согласно которой количество затраченного труда и производственные затраты регулируют товарообмен, оказалась в противоречии с

практикой и при дальнейшем анализе показала свою недостаточность. Множество предметов, несмотря на огромные затраты и высокую себестоимость, на рынке не находят покупателя, либо продаются за бесценок. В то же время дары природы нередко достигают высоких цен. Таким образом, формулируя экономические законы, нельзя пренебрегать фактом, что цена, за которую мы приобретаем нужный нам предмет, часто не зависит от труда и производственных затрат. Напротив, мы беремся за работу и вкладываем средства в то, что, по нашему разумению, может быть продано по высокой цене. Кроме того, однажды затраченный труд, добавляет к словам Менгера Джевонс, не влияет более на будущую стоимость предмета: труд исчезает как таковой.

1.2. Закон убывающей предельной полезности

Доказательство несостоятельности трудовой теории стоимости находит свою позитивную часть в законе убывающей предельной полезности. Реальность — это и мир потребления. Понять законы экономической деятельности нельзя иначе, чем вникнув в способ, каким удовлетворяются насущные потребности. Однако наши нужды носят индивидуальный характер.

Все товары и услуги могут быть более или менее полезны. Полезность товара (или услуги) состоит в чувстве удовлетворения собственника или покупателя. Если индивид приобретает дополнительное множество товаров, то общая полезность, удовлетворение и насыщение возрастает, но не пропорционально, а по убывающей, вплоть до той точки, где нет не только эффекта полезности, но объекты становятся даже бесполезными. Так например, когда, мучимые жаждой, мы выпиваем стакан воды, наслаждение и польза очевидны. Второй стакан воды еще полезен, но с третьим стаканом польза, очевидным образом, станет убывать. Пятый стакан, скорее всего, вызовет чувство тошноты. Полезность каждого последующего стакана воды снижается до нулевой отметки, иногда вплоть до негативной оценки. Бифштекс просто необходим для истощенного организма и совершенно бесполезен для убежденного вегетарианца. Полезность денег, например, прямо зависит от их количества, имеющегося в нашем распоряжении. Для миллиардера 10 долларов — ничто, но для голодного клошара — это шанс протянуть до следующего утра. Трудно сравнить удовольствия сытого буржуа, раздумывающего, какую сигару ценой 1 шиллинг предпочесть, и трудяги, покупающего на тот же шиллинг запас табака на целый месяц.

Эти примеры подводят нас к формулировке закона убывающей предельной полезности. По мере потребления индивидом товара

относительно потребления других товаров, предельная полезность запрашиваемого товара — в зависимости от условий — стремится к убыванию, относительно предельной полезности других использованных товаров. Ясно теперь, почему наличие на рынке огромного количества товаров означает снижение цен на них. В свете этого закона также понятна и тенденция оптимизации экономических ресурсов и т.п.

После сказанного можно сделать вывод, воспользовавшись словами Карла Менгера: «Стоимость определенного количества материальных благ, имеющихся в распоряжении индивида, приравнивается к значению наименьшей степени его удовлетворенности общим количеством благ». Или то же самое, но словами Джевонса: «Стоимость товара зависит исключительно от конечной степени его полезности».

1.3. Четыре поколения австрийской школы экономистов

Основателем австрийской экономической школы был Карл Менгер (1840—1921). Его *«Принципы политической экономии»* (1871) стали классическим сочинением для многих экономистов. *«В исследованиях о методах социальных наук и политической экономии в особенности»* (1883) Менгер обосновывает примат теории в

экономике, полемизируя с молодыми немецкими экономистами (например, Густавом Шмоллером), сводившими изучение экономики к историческому изучению экономических фактов. Менгер показал, что большая часть социальных институтов (среди которых язык, деньги, государство, город, рынок) является неинтенциональным следствием человеческих поступков, ориентированных на достижение иных целей. Шмоллер резко критически отреагировал на последний тезис. В ответ Менгер написал полный сарказма очерк в форме писем к другу под названием *«Ошибки историцизма»* (1884).

Дело Менгера с энтузиазмом продолжили Бём-Баверк (Eugen von Bohm-Bawerk, 1851—1914) и Визер (Friedrich von Wieser, 1851—1926). Бём-Баверк известен как автор монументального труда *«Капитал и прибыль»: «История и критика теорий процента на капитала»* (*том 1, 1884*) и *«Позитивная теория капитала»* (том 2, 1889). В работе *«Критика теории Маркса»* Бём-Баверк подверг критике марксистскую экономическую теорию.

Со своей стороны, Визер в *«Теории общественного хозяйства»* (1914) проанализировал феномен стоимости не только в условиях рыночной конкуренции, но и в широком социальном контексте. Известны также его работы *«Конец Австрии»* (1919) и *«Закон власти»* (1926).

606 Развитие экономической теории

Если Менгер представляет первое поколение австрийской экономической школы, Бём-Баверк и Визер — второе, то одним из самых ярких представителей третьего поколения следует назвать Людвига фон Мизеса (1881—1973). Ученик Бём-Баверка, Мизес разработал идеи, значимые не только для экономики, но и социологии, и политики. Они отражены в работах: *«Теория денег и кредиты»* (1913), *«Социализм»* (1923), *«Человеческое действие»* (1940), *«Всемогущее государство и бюрократия»* (1956), *«Антикапиталистический менталитет»* (1956).

В этих книгах Мизес показал неизбежность краха социалистической системы экономики, основанной на обобществлении средств производства и запрете частной собственности. Централизованное планирование непрактично, ибо оно лишает общество единственного компаса — экономического расчета, основанного на колебаниях рыночных цен, свидетельствующих о предпочтениях потребителей, меняющихся вкусах, наличии или отсутствии тех или иных благ. Кроме того, планирование сверху всегда порождает самые чудовищные формы коррупции и неконтролируемого произвола среди государственных чиновников и администрации.

В связи с этим Мизес формулирует принцип методологического индивидуализма (*«Социализм», «Человеческое действие»*). Таким понятиям, как нация, партия, государство, общество, секта, в реальности ничего не соответствует. Партии, как автономного и возвышающегося над действующими в унисон индивидами образования, нет в действительности: скорее, это идеологический фантом. Абстрактные понятия, своего рода стенограммы определенных идей коллективисты делают сущностными и даже предметными. Объективация коллективистских понятий в политической практике неизменно заканчивалась обезличиванием человека.

Однако никто, кроме индивида, подчеркивает Мизес, не наделен способностью думать, убеждать и действовать. И если нет экономической свободы и частной собственности на средства производства, никакая другая свобода невозможна. «В обществе, основанном на рыночной экономике, господствует потребитель. Если люди хотят читать Библию, рынок реагирует, поставляя тиражи библейских текстов, а не торговой рекламы. Без экономической свободы все политические и гражданские права превращаются в бумажный хлам... Свобода печати — ничто, если все типографии и бумажные фабрики контролируются властью». Вне рыночной экономики человеку остается лишь право повиновения.

Учеником Визера и Мизеса стал Фридрих Август фон Хайек, который, наряду с такими известными экономистами, как Фриц Махлуп, Оскар Моргенштерн и Готфрид Хаберлер, возглавил четвертое поколение австрийской экономической школы.

Хайек 607

2. ЛИБЕРАЛИЗМ ФРИДРИХА ФОН ХАЙЕКА

2.1. Жизнь и сочинения

Фридрих Август фон Хайек родился в Вене в 1899 г. В годы первой мировой войны в качестве офицера австрийской артиллерии он воевал на границе с Италией. Вернувшись в Вену, он начал изучать юриспруденцию и политические науки. Закончив в 1923 г. юридический факультет, Хайек продолжил обучение в Нью-Йоркском Колумбийском университете, слушая лекции У. Митчелла по истории экономической мысли и участвуя в семинаре Дж. Кларка. По возвращении в Вену в 1927 г. Хайек вместе с Мизесом основали Австрийский Институт экономических исследований. Через два года он опубликовал первую свою книгу *«Цены и производство»* (1929), а затем — *«Теория денег и теория конъюнктуры»*.

С курса лекций *«Цены и производство»*, прочитанных в 1931 г. в Лондонской Экономической школе по приглашению Лайона Роббинса, начался восемнадцатилетний период жизни Хайека в Англии. Будучи противником Джона Мейнарда Кейнса, он искал и нашел поддержку своей позиции в работе Поппера *«Логика научного открытия»*. В Лондонской школе Поппер выступил с курсом лекций *«Нищета историцизма»*. Так между двумя учеными родилась дружба, продолжавшаяся всю жизнь.

В книге *«Экономика и сознание»* (1937) Хайек впервые выдвинул идею децентрализации знания, разделения его между миллионами людей. Социалистские корни нацизма он подверг анализу в известной работе *«Дорога к рабству»* (1944). В 1952 г. вышел его сборник очерков под названием *«Злоупотребления разума»*, в котором развенчивается сциентистская вера в то, что человек по собственному усмотрению создает и меняет социальные институты. Интересны и такие работы, как *«Социальное использование знания»* (1945), *«Истинный и ложный*

индивидуализм» (1946), *«Индивидуализм и экономический порядок»* (1946). Усилиями Хайека, Мизеса, Мильтона Фридмана и Поппера было основано Mont Pelerin Society.

С 1949 г. Хайек преподает в Чикагском университете. Через три года публикует книгу *«Сенсорный порядок»* (1952), где анализирует отношение разума и мозга. Затем он снова вернулся к проблемам политэкономии, написав вступление к коллективной монографии *«Капитализм и историки».* Классической единодушно признана работа Хайека *«Свободное общество»* (1960). Вернувшись в 1962 г. в Европу, он продолжил преподавание во Фрейбургском университете. В эти годы были написаны работы *«Очерки по философии, политике и экономике»* (1967), *«Новые очерки по философии, политике, экономике и истории идей»* (1978). Наиболее значительное сочинение

«Закон, законодательство и свобода» содержит три тома: *«Правила и порядок»* (1973), *«Мираж социальной справедливости»* (1976), *«Политический строй свободных людей»* (1979).

В 1974 г. Фридрих Хайек стал Нобелевским лауреатом. Последнюю книгу — *«Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма» —* он написал в 1988 г. Свою эволюционистскую концепцию социального развития он подкрепил обстоятельным анализом методологических ошибок так называемого конструктивистского рационализма. Свидетель грандиозных социальных и политических потрясений XX века, Фридрих фон Хайек скончался во Фрейбурге 23 марта 1992 года.

2.2. Сознательные действия как данные социальных наук

В *«Злоупотреблениях разума»* Хайек рассматривает идеи, подталкивающие людей к действию. Необходимо тщательное различение мотивированных суждений и мнений, с одной стороны, и спекулятивных и экспликативных, с другой стороны. Мотивы, или конституирующие идеи заставляют людей производить, продавать и покупать товары. Спекулятивными и экспликативными идеями можно назвать понятия, выработанные для понимания коллективных феноменов, как например, «общество», «экономическая система», «капитализм», «империализм». Ученый должен отталкиваться не от абстрактных понятий, а от тех идей, которые стимулируют людей к действию. Именно верования-действия являются фактическими данными социальных наук. Социолога, в отличие от психолога, не интересуют сознательные действия: почему, например, некто производит определенный товар. Он должен продвинуться к пониманию более сложных, неинтенциональных явлений.

Методологический коллективизм рассматривает все через призму понятий класс, общество, нация, экономика, капитализм. Ошибка его заключается в том, что фактами он называет то, что на самом деле является теорией, гипотезой или распространенным предрассудком. Коллективизм есть одна из разновидностей наивного реализма, ибо принимает за реальные объекты то, что на самом деле суть ментальные конструкции. Некритичность его состоит в привычке за расхожими понятиями искать конкретные объекты, якобы скрывающиеся за ними.

2.3. Ошибки конструктивизма

Напомним, что Бернард Мандевиль (1670—1733) в *«Басне о пчелах»* сделал наблюдение, что иногда из пороков частных лиц

парадоксальным образом рождается общественная польза, т. е. их сознательные действия (интенциональные акции) производят неожиданные, неинтенциональные последствия. Это важнейшее, по мнению Хайека, открытие показывает, насколько опасны псевдорационалистические претензии строить прогнозы и масштабные социальные планы. Идея о том, что человек, сам создавший социальные институты, способен также и менять их, как ему заблагорассудится, таит в себе искушение, связанное с переоценкой собственных сил.

Верно, что социальные события всегда суть продукты человеческих действий. Однако верно и то, что эти действия далеко не всегда рождаются из сознательно разработанных проектов. Согласимся, что картезианцы, просветители и позитивисты в этом смысле были конструктивистами: и они не только использовали разум, но и нередко злоупотребляли им. Хайек критикует и своего учителя Ганса Кельзена, называвшего право «некоторой конструкцией, поставленной на службу совершенно определенным целям». Конструктивизм, подобно инфекционной болезни, поразил множество дисциплин и идейных течений, среди которых самый яркий пример — социализм.

Анализ неосознаваемых последствий вполне сознательных человеческих поступков, по Хайеку, должен стать главной задачей социальных наук. Когда есть сознательные цели, и проект в конечном счете реализован, для науки нет никакой проблемы. Лишь в той мере, в какой возникает тип порядка (или беспорядка) в ситуации, когда никто не добивался его сознательным образом, мы поставлены перед серьезной научной проблемой, требующей своего решения.

2.4. Почему порочно любое централизованное планирование

Идея социализма изначально заражена, по Хайеку, конструктивизмом. Одно из явных следствий сциентистского рационализма — планирование. Но возможно ли учесть необъятное множество теоретических и практических факторов, обстоятельств времени и места, строя планы на будущее? «Машинист, владелец пассажирского транспорта, продавец, агент по недвижимости, все их функции, — пишет Хайек в работе *"Социальное использование общества", —* основаны на знании обстоятельств, связанных с ускользающим моментом, о которых ничего неизвестно другим».

Очевидно, что для принятия верного решения необходимо знать ситуацию; значит, конечные цели и право принимать решения следует оставить тем, кто в курсе меняющейся ситуации и всего, что есть в их распоряжении. Значит, только в условиях децентрализованной экономики можно наилучшим образом использовать конкретные знания, имеющиеся у каждого из многих миллионов людей.

610 Развитие экономической теории

Только при условии рассеянного, а не централизованного знания, цены могут реально координировать усилия миллионов разобщенных людей. Поэтому цены были и остаются самым эффективным механизмом получения интересующей нас информации: о том, какой вид продукции требуется, какие ресурсы исчерпаны, каковы самые экономичные средства производства и т. п.

Более того, если решение проблем зависит от лучшего использования знаний, то это значит, что мы можем пробовать любой из бесчисленных способов создания продукта, чтобы выбрать наилучший. Отсюда также следует, подчеркивает Хайек, что именно конкуренция открывает в мире науки, производства и бизнеса путь **к** новому.

Мы видим теперь, что свобода рождается из нашего невежества. Знания поделены между миллионами людей, пишет Хайек в *«Свободном обществе».* Каждый из нас знает немного, однако решение проблем требует многих идей и критической проверки каждой из них. Стало быть, каждый свободен использовать свои знания, творческие и критические способности и быть готовым к критике и сотрудничеству с другими. «Свобода существенно необходима, чтобы дать место непредвиденному и непредсказуемому, в ней мы нуждаемся, ибо именно из нее рождаются возможности достигнуть многие из наших целей».

2.5. Кто контролирует средства, тот устанавливает цели

Наша свобода основана на незнании. «Если бы люди были всеведущи, вряд ли было б что сказать в пользу свободы». В самом деле, дорога к рабству усеяна плодами высокомерия разума — планами, декларациями, комиссиями. Однако руководители-социалисты нечасто вспоминают народные поговорки, например, о том, что благими намерениями вымощена дорога в ад. Они не желают считаться с тем фактом, что человек не хозяин своей судьбы и никогда им не будет.

Социалисты запретили частную собственность, передав все средства производства в руки немногих или даже одного правителя. Но ведь экономический контроль, пишет Хайек в *«Дороге к рабству»,* не просто контроль над отдельным сектором общественной жизни. Это контроль средств для достижения всех наших целей. Любая форма экономического контроля всегда распространяется как власть над целями — таков вывод австрийского экономиста.

Хайек 611

2.6. Против смешения закона с законодательством

Так возможно ли защитить свободу людей? Да, отвечает Хайек, если мы, расставшись с конструктивистской спесью, научимся отделять абстрактные нормы (законы) от специфических команд-распоряжений. Законы как абстрактные нормы фиксируют границы, внутри которых каждому из нас дана надежная сфера свободной активности. Закон как набор правил поведения так же, как язык или деньги, возникает спонтанным образом. Эти правила никем не спроектированы, поэтому закон как команда не обращен к частным лицам, не обозначает конкретных целей. Закон наперед известен и определен для всех без изъятия. Законы имеют абстрактно-всеобщий характер. В качестве примера можно привести три закона Юма: стабильность собственности, передача прав по взаимному согласию и неукоснительное исполнение договора. Специфические распоряжения, составляющие законоположение, имеют административный характер, принимаются парламентским большинством и ориентированы на удовлетворение частных интересов.

Смешивать законы с установлениями законодательства не просто ошибочно. Там, где власть парламентов ничем не ограничена и социальную справедливость каждый понимает по-своему, свобода в опасности. «Большинство, — пишет Хайек, — заменяет закон, не имеющий более никакого смысла. Из универсального закона он превращается во временную норму, обслуживающую именем социальной справедливости частные интересы! Социальная справедливость превращается в сказочную волшебную палочку: никто не знает, в чем справедливость состоит! Всякая группа считает себя вправе требовать от правительства особые привилегии. В действительности за словами "социальная справедливость" стоят всего лишь брошенные в умы избирателей семена надежды на щедрость законодателей в пользу определенных групп. Политики делают это тем охотнее, чем более соответствует распределение привилегий приобретению голосов в их поддержку».

Неудивительно, что мало-помалу вера в демократические идеалы умирает. Демократия выродилась в диктатуру большинства и всевластие пишущих все новые и новые распоряжения. Тем не менее, «суверенитет закона и суверенитет неограниченного парламента остаются вещами несовместимыми». Для соблюдения дистанции между спонтанным порядком закона и порядком, образованным законоположением, Хайек выдвинул идею димархии — двух конституционных организмов — законодательного собрания (защищающего свободу индивидов, лишь ему позволено менять при необходимости абстрактные нормы) и исполняющей власти — парламента, периодически переизбираемого народом.

612 Развитие экономической теории

2.7. Либерализм и защита слабых

После высказанных суждений о логике рынка и социальной справедливости весьма интересно узнать, что же

думает Хайек о позиции государства по вопросу социальной защиты слабых. Он выступает против государственной монополии в области финансов, школы и образования, телевидения и радио, почтовой связи. В развитом обществе правительство, пишет он в книге *«Законы, законодательство и свобода»,* должно использовать власть для поддержки тех отраслей и сфер услуг, которые по разным причинам не могут быть обеспечены рыночным механизмом: единицы мер, карты, статистика, контроль за качеством предоставляемых услуг и товаров, дороги и т. п.

В поле зрения государственных органов остаются средства поддержки уважения к законам, международные связи, защита от внешних врагов, борьба со стихийными бедствиями и многое другое. Вместе с тем — нельзя не отметить особой важности этого замечания Хайека — в зоне риска существует целый класс людей, необходимость помощи которым была признана лишь недавно. Их несчастья — результат распада местных социальных связей в процессе образования мобильного и открытого общества. Дети, старики, больные, инвалиды, вдовы и сироты в силу своей уязвимости не в состоянии одолеть суровые условия рынка. Поэтому государство, достигшее определенного уровня благосостояния, обязано оказать им помощь.

Общество способно прийти на помощь постольку, поскольку оно богато, а не потому, что рыночный механизм требуют корректив. Обеспечить достойный прожиточный минимум всем и каждому на уровне, ниже которого нельзя опускаться — это не только абсолютно законная защита против риска, которому подвержены все, но и задача всего сообщества, где никому не позволено решать свои проблемы за счет слабых и беззащитных. В самом деле, заключает свою мысль Хайек, система, которая отказалась от решения задачи социального страхования и безопасности, рано или поздно порождает недовольство и реакции насилия, и те, кто поначалу наслаждался общими благами, оказываются в случае болезни или старости у разбитого корыта.

Вместе с тем, пишет Хайек, «социализм приучил многих к тому, что можно предъявлять права независимо от своей роли, от своего участия в поддержании системы. В сущности, социалисты, если поглядеть с точки зрения моральных норм, создавших расширенный порядок цивилизации, подстрекают людей к нарушению закона.

Люди, предъявляющие претензии по поводу своего "отчуждения" от того, о чем они, по всей видимости, так и не получили правильного представления, люди, предпочитающие жить как тунеядствующие изгои и питаться плодами процесса, ими никак не поддерживаемого, — вот истинные сторонники призыва Руссо о возврате к

Кейнс 613

природе. Главным источником зла они провозглашают те институты, которые сделали возможным формирование порядка человеческого взаимодействия.

Я не ставлю под сомнение право любого человека добровольно уйти от цивилизации. Но каковы "правомочия" этих людей? Должны ли мы субсидировать их отшельничество? Ни у кого нет оснований претендовать на исключение из правил, являющихся опорой для цивилизации. Мы можем помогать слабым и немощным, младенцам и старикам, но при одном условии: если разумные взрослые люди подчиняются безличной дисциплине, которая и дает нам такую возможность.

Было бы совершенно неправильно считать подобные заблуждения свойственными молодости. Дети подражают отцам — типичным интеллектуалам, проповедующим с кафедр психологии и социологии образования (которые их и готовят), — а эти проповеди являются бледными копиями учений Руссо и Маркса, Фрейда и Кейнса — учений, пропущенных через умы тех, у кого желания простираются гораздо шире, чем понимание»[1].

3. ИНТЕРВЕНТИЗМ ДЖОНА МЕЙНАРДА КЕЙНСА

3.1. Жизнь и сочинения

Достойным противником Хайека был Джон Мейнард Кейнс. Кейнс родился в Кембридже в 1883 г. Его отец преподавал логику и политэкономию в местном университете. В двадцать пять лет Джон Кейнс, заслуги которого уже были отмечены Альфредом Маршаллом, начал преподавать. Однако, разочаровавшись в академической карьере, он стал дипломатом, представляя интересы Великобритании за рубежом, затем работал в министерстве финансов. После второй мировой войны он участвовал в разработке проекта международной финансовой системы, часть которого была принята Бреттонвудским соглашением. Как и Давид Рикардо, Кейнс разбогател на биржевых спекуляциях. Директор страхового общества, затем управляющий центральным английским банком, он снискал всеобщее признание, титулы лорда и барона. Умер Кейнс в 1946 г.

[1] Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. — М.: «Новости», 1992. — С. 259-260.

614 Развитие экономической теории

«Возможно, Кейнс и не самый выдающийся экономист нашего столетия, — отметил Серджо Рикосса, — но его *"Общая теория"* обещает быть самой цитируемой книгой по экономике». Этому есть причина: в 1936 г. ему удалось теоретически объяснить экономическую катастрофу, начавшуюся в 1929 г. — внезапное падение цен и уровня производства, безработицу, нищету в традиционно богатых странах. *«Общая теория»* предложила политикам и бизнесменам новый способ анализа событий и действия.

Среди работ Кейнса наиболее известны следующие: *«Общая теория занятости, процента и денег»* (1936), *«Экономические последствия Версальского мирного договора"* (1919), *«Трактат о вероятности»* (1921), *«Конец laissez faire* (естественной свободы)» (1926), *«Трактат о деньгах»* (1930), *«Как оплатить войну»* (1940).

3.2. Занятость определяется суммарным уровнем потребления и инвестиций

Пытаясь спасти институт частной собственности, Кейнс все же считал абсурдными установки безудержного

либерализма. Ученик Маршалла, обладатель незаурядного практического ума, блестящий полемист, знаток математики, Кейнс немало повлиял на политику Англии того времени. Нельзя не отметить его заслугу в разрешении кризиса экономики без крайностей марксизма.

Классическая политэкономия утверждала, что если не вмешиваться в условия свободной конкуренции, то экономическая система обеспечит процветание и всеобщую занятость. Тем не менее, в 1924 г. число безработных в Англии достигло миллиона, а в США в начале тридцатых годов лишь один из четырех находил работу. Ситуацию, по Кейнсу, нельзя было разрешить путем снижения зарплаты. Экономическая система, предоставленная действию собственных законов, не ведет автоматически к занятости и всеобщему процветанию. Уровень занятости зависит, показал Кейнс, от уровня потребления, суммы товаров и инвестиций. Если последние снижаются, то растет безработица.

Экономисты-классики восхваляли бережливость. Конечно, экономность, разумная предусмотрительность и готовность к жертвам — все это добродетели. Все же нельзя не видеть: если все экономят, никто не тратит, то возникает порочный круг. Непотребление ведет к опасному накоплению непроданных товаров на складах. Перепроизводство блокирует работу фабрик, а фабрики сокращают рабочие места и делают невозможными дальнейшие инвестиции. Против такого сорта устаревшей бережливости Кейнс выдвигает контрдовод: частная добродетель, когда она становится источником кризиса, уже не добродетель, а социальный порок.

Кейнс 615

Потребление необходимо стимулировать, люди должны тратить деньги, хотя бы путем кредитных выплат и компенсаций в рассрочку. Это необходимо для мобилизации национальной экономической системы. Чтобы удовлетворить спрос, собственники вкладывают средства, в результате число рабочих мест увеличивается, а национальные ресурсы (материалы, оборудование, дороги, ремесла и т. п.) используются все более эффективно.

Таким образом, избежать кризиса можно лишь путем наращивания инвестиций и стимулирования потребления. Если нет потребления, вмешательство государства необходимо. Поддержание объема инвестиций нельзя, уверен Кейнс, оставлять в частных руках.

Глава 35. Зигмунд Фрейд и развитие психоанализа

1. ОТ АНАТОМИИ МОЗГА К «ГИПНОТИЧЕСКОМУ КАТАРСИСУ»

Нет такого факта в жизни человека, который не был бы так или иначе затронут психоанализом. «Психоанализ — это мое творение», — признавался Фрейд в одной из своих работ. В поведении ребенка он увидел «полиморфную перверсию»: сексуальные мутации были призваны объяснить не только механизм болезней, но и ритм нормальной жизни. Душевные болезни стали предметом терапевтических техник, ранее просто немыслимых. Сны, забывчивость, оговорки, раньше считавшиеся просто естественными странностями человеческой жизни, стали щелями, через которые просматривалось дно души. Психоаналитические термины — эдипов комплекс, вымещение, цензура, сублимация, подсознание, сверх-Я (супер-эго), трансфер — интегрированы в сегодняшнюю повседневную жизнь.

Зигмунд Фрейд (1856—1939) родился в еврейской семье в Моравии, во Фрейбурге. В Вене в 1881 г. он получил диплом медика. Не чувствуя особого пристрастия к медицине, он какое-то время занимался анатомией мозга, затем нервными болезнями. Встреча с Шарко разбудила в нем инстинкт исследователя. Он переезжает в Париж. Шарко был уверен, что истерия возникает в результате психического сдвига, который устраним в состоянии гипноза методом внушения. В 1894 г., уже в Вене, Фрейд вместе с Брёйером опубликовал *«Исследования об истерии»,* где на основе описания клинических экспериментов пришел к выводу о скрытом источнике душевной травмы, в момент которой и следует под гипнозом вернуть больного к действительности, чтобы освободить его от гнета.

Так родилась теория психоанализа, разработанная в сочинениях *«Тотем и табу»* (1913), *«По ту сторону принципа удовольствия»* (1920), *«Психология масс и анализ человеческого Я»* (1921), *«Я и Оно»*

Фрейд 617

(1923), *«Клинические случаи»* (1924), *«Будущее одной иллюзии»* (1927) и других. Вынужденный бежать из нацистской Австрии в Англию, Фрейд вскоре заболел (рак челюсти). В 1939 г. он умер.

2. ОТ ГИПНОТИЗМА - К ПСИХОАНАЛИЗУ

«Так каковы же причины такой забывчивости?» — задавался вопросом Фрейд, наблюдая пациентов, которые не помнили многих внутренних и внешних обстоятельств своей жизни, но могли вспомнить их в состоянии гипноза. Возникла гипотеза, что события, вытесняемые из памяти, чаще всего мучительны: больной из-за чувства стыда как бы прятался от них. Отсюда вытекала задача: воодушевить пациента, освободить его от груза негативных эмоций.

Позже Фрейд разработал технику «свободных ассоциаций», также вытекающую из теории «вытеснения» (или демонтажа психических элементов). В каждом человеке есть комплекс сил, импульсов, которые часто не ладят между собой. Когда сознательное Я блокирует импульс, не давая ему выхода вовне, он вытесняется в сферу подсознательного — таков механизм истерии. Поэтому следовало искать иные, непрямые пути выведения опасной энергии, которые, конечно же, были результатом компромисса. Разгрузка импульсов, посланных по «ложному» пути, стала целью гипнотической практики. Теперь было важно подвергнуть переоценке то, что в процессе «переноса» как бы исключалось. Так Фрейд перешел от теории катарсиса к психоанализу.

3. БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ, ВЫТЕСНЕНИЕ, ЦЕНЗУРА И ТОЛКОВАНИЕ

СНОВИДЕНИЙ

С открытием патогенных сдвигов и других феноменов в лексике психоанализа появляется понятие бессознательного — сферы, где рождаются неврозы. Более того, для Фрейда именно бессознательное стало сущностной реальностью психического. Он переворачивает устоявшееся представление об идентичности сознательного и психического. Реальность бессознательного стоит за нашими «свободными» фантазиями, она вычеркивает из нашей памяти имена, лица, события. Мы хотим сказать одно, а говорим другое, пишем не

618 Психоанализ

то, что намеревались написать. Где же причина таких описок и оговорок? Не в противостоянии ли двух инстанций, из которых одна явно сильнее другой? В работах *«Психопатология обыденной жизни»* (1901) и *«Остроумие и его отношение к бессознательному»* (1905) Фрейд дает анализ множества ошибок, ассоциаций, каламбуров, никогда прежде не интересовавших серьезных ученых, которые, однако, по его мнению, скрыты в бессознательном.

В древности сны часто толковали как пророчества. В работе *«Толкование сновидений»* (1899) Фрейд попытался проанализировать их как невротические симптомы подавленных импульсов. В результате обнаружилось, что есть открытое, внешнее содержание сна (о чем, проснувшись, помнят, рассказывают) и содержание латентное (безотчетный смысл сна), подлинное. Таким образом, психоаналитик прежде всего интерпретатор снов, методом «свободных ассоциаций» он различает сокрытое, неявное. В снах, когда сознательное Я минимально активно, латентное Я пытается реализовать свои желания. Суровость цензуры со стороны Я заставляет подавленные желания принимать сюрреалистическую форму. Отсюда формула: сон — это замаскированная реализация вытесненного желания. На вопрос, как стать психоаналитиком, Фрейд отвечает: через истолкование собственных снов.

4. ПОНЯТИЕ «ЛИБИДО» И ДЕТСКАЯ СЕКСУАЛЬНОСТЬ

В жизни индивида ничто не проходит бесследно: подобно напластованиям почвенных пород, пласты человеческой психики проваливаются вглубь, но не исчезают. Древние города невидимым образом хранят под собой тайны ушедших столетий. Но и психика человека также стратифицирована: на ее дно опущены отвергнутые сознанием импульсы, шевеление которых провоцирует невротические ситуации. Но почему некоторые желания и воспоминания сознание принимает как «свои», а другие вытесняет как «чужие»? Причина, по мнению Фрейда, — в несовместимости этических ценностей и требований сознающего себя как разумного индивида с бессознательными его побуждениями, вследствие чего последние подавляются, находясь под неусыпным контролем.

Вытеснение и так называемая «ремотивная» цензура направлены преимущественно на сексуальные желания (как постыдные), поэтому Фрейд выделяет некую изначально фундаментальную психическую энергию — либидо: сексуальный инстинкт, подобный голоду, требующий насыщения и отмеченный печатью греха. От вечной

Фрейд 619

непогоды в сексуальном мире больной хочет укрыться тяжелой шинелью фальши и лжи. Анализируя сны, Фрейд пытается понять сначала особый характер детской сексуальности, чтобы затем добраться и до «взрослых» проблем.

Множество эротических импульсов у ребенка поначалу не связаны с репродуктивной функцией. Эротизм проявляется в нахождении телесных зон, несущих наслаждение. Оральная, анальная и фаллическая фазы развития заканчиваются формированием так называемых комплексов: комплексом кастрации и другим, более важным, — эдиповым комплексом.

5. ЭДИПОВ КОМПЛЕКС

Ребенок, излагает свою позицию Фрейд, сексуальные желания связывает с личностью матери и рассматривает отца как соперника. Подобные чувства, «mutatis mutandis», не только позитивны, в них немало агрессии, которая, естественно, сразу попадает под цензуру сверх-Я. В греческой трагедии Эдип, сын царя Лая, убивает своего отца и женится затем на собственной матери. В этом мифе Фрейд видит попытку преодолеть барьер инцеста. В шекспировском «Гамлете» он видит все тот же конфликт, но более замаскированный. По мере интериоризации цензуры, кризис проходит, и вместе со сверх-Я воцаряется мораль, чувство стыда и отвращения. Это продолжается до возраста половой зрелости, генитального периода. Затем связь с гениталиями ослабевает, но стремление к наслаждению нарастает. В сферу сексуальных инстинктов попадает и нечто иное, что зовется нежным словом «любовь». Отношения перверсии, никак не связанные с репродуктивным поведением, расширяются. Фрейд делает вывод: «Ребенок изначально склонен к полиморфной перверсии».

6. РАЗВИТИЕ ТЕРАПЕВТИЧЕСКИХ ТЕХНИК И ТЕОРИЯ «ТРАНСФЕРА»

Наблюдения, накопленные Фрейдом в процессе терапевтической практики, привели его к отказу от гипноза в пользу техники «свободных ассоциаций». Психоаналитик помещает пациента в максимально удобные для него условия, чтобы без принуждения

620 Психоанализ

открыть в пациенте степень сопротивляемости, и регистрирует идеи и чувства, высказываемые или тщательно скрываемые.

Принципиально важными Фрейд считает сны, связанные с глубинными нереализованными желаниями. В них

можно обнаружить связь с забытыми детскими переживаниями (и не только сексуального плана), ведь и взрослые не лишены снов инфантильного характера. Так, анализируя непосредственные ассоциации, ошибки, забывчивость, психоаналитик изучает «психопатологию обыденной жизни». Там, где было Оно, должно стать Я — такова программа освобождения от страдания. Иногда эта цель достигается тем, что врач помещает себя в фокус конфликта, т. е. путем принятия медиком на себя болезни, которую он намерен одолеть, чтобы сделать ее безопасной для общества.

Интенсивную чувственную связь пациента с психоаналитиком, возникающую в результате такой процедуры, Фрейд называет «феноменом трансфера». Роль своеобразной шпоры выполняет медик, когда подстегивает пациента, чтобы через сопротивление подвести больного к осознанию источника своих мучений, и это едва ли не самое важное и сложное в психоаналитической технике. Затем аналитик позволяет больному осознать то, что произошло при трансфере. Пациент вновь переживает те давние ситуации, которые и породили болезнь. Трансфер становится наилучшим инструментом аналитического излечения.

7. СТРУКТУРА ПСИХИЧЕСКОГО АППАРАТА: ОНО, Я И СВЕРХ-Я

Из вышесказанного вытекает, что психический аппарат состоит из Оно (латинское Id, libido — термины Георга Гроддека), аморального эгоистического начала, Я (эго, вершина айсберга, нижняя часть которого — Оно) и сверх-Я (супер-эго). Супер-эго формируется к пятому году жизни, когда рождается чувство вины. Сверх-Я возникает как интериоризация авторитета — родителей, воспитателей, преподавателей — словом, любых идеальных моделей. Отцовское сверх-Я становится социальным сверх-Я. Ну а эго оказывается меж двух огней: на индивидуума давят, с одной стороны, инстинктивные силы, требующие немедленного удовлетворения желаний, с другой — осознание реальности, направляющее саморазрушительные сексуальные импульсы по более безопасным, цивилизационным путям. Если сублимация, переплавка этих инстинктов в приемлемые формы культуры не удается, то невротические эксцессы неизбежны.

Адлер 621

8. ЭРОС И ТАНАТОС И «НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ»

Размышляя по поводу природы инстинктов, Фрейд пришел к выводу о необходимости разделения эроса (инстинкта жизни) и танатоса (инстинкта смерти). Эрос выражает волю к жизни и любви, это сама конструктивность. Но танатос силен: человек агрессивен. «Homo homini lupus est» («Человек человеку волк»). Кто посмеет отрицать это спустя столетия вражды? — спрашивает Фрейд в сочинении *«Неудовлетворенность цивилизацией»* (1929). Уважение к ближнему социуму решительно безразлично изначально агрессивному человеку. Репрессии бессмысленны, ибо лишь умножают страдания. Анализируя генеалогию цивилизации, Фрейд сознательно демистифицирует те ценности и идеалы, которые, по крайней мере, не должны угнетать живущих. Сверх-Я наследует эдипов комплекс и этические устремления человека, оно делает Эдипа в конце концов слепым. Для Фрейда важно спасти цивилизацию, не принося в жертву самого Эдипа. Другими словами, не дать сойти с ума новому человеку, не дать ему ослепнуть от бесчеловечности.

9. ПСИХОАНАЛИЗ ПОСЛЕ ФРЕЙДА

9.1. «Индивидуальная психология» Альфреда Адлера

В 1910 г. было основано Международное психоаналитическое общество, первым президентом которого стал Карл Густав Юнг. Т. Рейк и этнолог Г. Рохейм продолжили разработку тематики, начатой Фрейдом в работе *«Тотем и табу»*. Отто Ранк сделал предметом исследований мифологию. Применить психоаналитические техники к педагогике и психологии религии удалось пастору О. Пфистеру. Однако вместе с шумными успехами единству фрейдизма пришел конец.

Инициатором первого раскола стал в 1911 г. Альфред Адлер (1870—1937), автор таких сочинений, как *«Нервный темперамент»* (1912), *«Познание человека»* (1917), *«Практика и теория индивидуальной психологии»* (1920). Ученик Фрейда, Адлер ухитрился из того же материала сделать решительно иные выводы. Учитель не без иронии заметил, что доктрина Адлера характеризуется не столько тем, что утверждает, сколько тем, что отрицает. Фрейд рассматривал деятельность человека с точки зрения его прошлого. С точки зрения грядущего посмотрел на события Адлер.

622 Психоанализ

Картина поведения человека резко изменилась: вместо принципа удовольствия в роли руководящего и направляющего начала оказалась «воля к власти». Индивид в любой фазе своего развития движим манией превосходства. Динамика развития личности показывает ее метания между «комплексом неполноценности», рождающимся из опыта неудачных решений жизненных проблем, и желанием во что бы то ни стало добиться признания личных заслуг, свидетельствующих о силе.

Именно в попытках покончить с комплексом неполноценности формируются «компенсаторные» механизмы. Когда перед лицом какой-либо задачи психическая активность ниже ожидаемой и требуемой, тогда в дело вступают, подобные биологическим, процессы компенсации (замещения как бы из другого энергетического резервуара). В этой концептуальной оптике Адлер препарирует психоаналитические проблемы: в снах, к примеру, подсознание создает жизненный проект (что доступно уже детям четерех-пяти лет). В сексуальных импульсах воля к власти проявляется в стремлении доминировать над партнером. Когда чувство неполноценности достигает

опасной отметки, невроз неминуем, что выражается в гипертрофированном самокопании и требовании к себе внимания со стороны других.

Идея «воли к власти» как пружины поведения человека роднит Адлера с Ницше и Шопенгауэром. Его теории художественного творчества и воспитания содержат немало продуктивного. В одном из основанных им институтов по социальной ориентации детей работал и Карл Поппер до 1919 г. Он рассказывал, как однажды Адлера спросили, откуда такая уверенность в практической эффективности разработанных им методов (кто-то усомнился, видел ли он хоть раз лицо живого ребенка). «В силу тысячи моих экспериментов», — отвечал Адлер. «Сегодня это всего лишь тысяча первый опыт», — комментирует Поппер, автор известного «принципа фальсифицируемости».

9.2. «Аналитическая психология» Карла Густава Юнга

Швейцарец Карл Густав Юнг (1875—1961) как психиатр поначалу разделял взгляды Фрейда, но начиная с 1913 г., после «раздела» фрейдизма, он ушел с головой в так называемую «психологию комплексов», или «аналитическую психологию». Именно Юнг сделал рабочим термином слово «комплекс» в *«Очерках по ассоциативной диагностике»* (1906). Под «комплекс» он подвел группу психических реакций, укрывшихся от сознания в сферу подсознания, где в условиях относительной автономии они продолжают влиять на

Юнг 623

поведение. Это влияние может быть как негативным, так и позитивным, когда названные реакции служат толчком к творчеству.

Юнг ставил диагноз, произнося одно за другим слова и требуя от пациента немедленной реакции: по первому слову, что приходило на ум, он получал несомненность разницы реакций во временном интервале и в поведении разных типов людей. Так, реакция может быть замедленно нерешительной либо, наоборот, слишком поспешной, что само по себе уже указывает на комплекс, не осознаваемый испытуемым.

Анализируя содержание вербальных реакций и сны, Юнг успешно погружался в глубины неосознаваемого, пока не наткнулся на феномен, названный им «коллективное бессознательное». Если индивидуальное подсознание начинено комплексами, то коллективное состоит из архетипов. Инстинкты (врожденные, не приобретенные) близки к архетипам настолько, что последние, по Юнгу, можно считать бессознательными образами самих инстинктов. Иными словами, это схемы инстинктивного поведения. Люди наследуют эти схемы вопреки желаниям, и, подобно психическому субстрату, сверхличностному по природе, они присутствует незримо в каждом из нас. В мифологии, традициях по поводу рождения, смерти, в образах отцовства и материнства, в сексуальных отношениях — во всем этом обнаруживаются архетипы.

В теории *«Психологических типов»* (1921) Юнг еще раз показал себя достойным учеником Фрейда. Спор между Фрейдом и Адлером он интерпретировал как оппозицию экстраверта и интраверта. Для экстраверта внешние события оцениваются на уровне сознания как максимально важные. Интраверт, напротив, придает значение лишь субъективной реакции на события внешнего мира. По закону компенсации на подсознательном уровне психическая активность концентрируется на Я. Интраверт, гонимый чувством страха, вытолкнут во внешний мир. Поскольку «чистых типов» в природе нет, в каждом из нас присутствуют одновременно механизмы интраверсии и экстраверсии, но факт преобладания одного над другим дает основание определить тип индивида.

Не разделяя оптимизма относительно судеб цивилизации и личности, Юнг все же на вопрос одного журналиста: «Верите ли вы в Бога?» — ответил за два года до смерти: «У меня нет необходимости верить в Бога. Я знаю Его». Последние годы жизни философ посвятил изучению религий и восточных культур. Фрейд укорял Юнга в отрицании роли сексуального фактора в психике человека. Иначе ситуацию понимал сам Юнг. Свою задачу он видел в том, чтобы «поставить сексуальность на место». Мы рано или поздно вернемся к факту, что пол (инстинкт) — один из многих биологических инстинктов, всего лишь одна из психофизиологических функций,

624 Психоанализ

говорил Юнг. Нет причин ни преуменьшать, ни преувеличивать ее важность.

9.3. Вильгельм Райх. Попытка синтеза марксизма и фрейдизма

Вильгельм Райх (1897—1957), медик по образованию, начал свою карьеру в Международном психоаналитическом обществе, но вскоре отношения с Фрейдом были прерваны. Райх вступил в немецкую коммунистическую партию. В 1931 г. он вместе с друзьями основал группу «Sexpol» по оказанию медицинской помощи рабочим. Однако, расставшись с иллюзиями, он покинул и партию, и общество психоаналитиков. Приход Гитлера к власти вынудил его бежать в Америку. Но и там репрессии не прекращались. Он был арестован, его книги сожжены. В 1957 г. Райх скончался в тюрьме.

Фрейд связывал агрессивные импульсы человека с инстинктом танатоса. Такую идею Райх находил слишком метафизической, полагая, что источник деструктивной энергии не столько в самом человеке, сколько в обществе, которое блокирует нормальные, естественные проявления человеческой натуры. Подавление сексуальных инстинктов необходимо для повышения эффективности политического насилия. Человек, сбросивший политические цепи, свободен и сексуально, и физиологически, и духовно. Такой человек не может мириться с существующим положением вещей: он создает новое общество.

9.4. Психоанализ детства. Анна Фрейд и Мелани Клайн

Дочь Фрейда Анна, анализируя психический мир детей от трех лет, подтвердила гипотезу отца о

необыкновенной значимости бессознательных сексуальных импульсов. Но и не только: отношения ребенка с родителями не менее важны. В своей книге *«Психология "Я" и защитные механизмы»* (1937) она рассматривает пять способов защиты от импульсов, заключенных в подсознательном: бегство в мир фантазии, нигилизм, замкнутость Я, самоидентификация с агрессором, определенные формы альтруизма.

Мелани Клайн, в отличие от Анны Фрейд, занялась детьми самыми маленькими — до трех лет. Изучая характер детских игр, мимику, английская исследовательница пришла к выводу, что эдипов кризис формируется значительно раньше, чем думал Фрейд. Первый контакт с миром начинается с материнской груди, и первый страх у ребенка появляется с угрозой, что его отнимут от груди. Так возникает мания преследования. Если ребенок справляется с возникающими депрессией и чувством страха, он становится доверчивым и более уверенным. Но моменты равновесия сменяются новыми

Райх; А. Фрейд; М. Клайн; Роджерс 625

маниакальными состояниями, и синусоида таких перепадов определяет состояние человека в более зрелом возрасте.

9.5. Непрямая терапия Карла Роджерса

Карл Роджерс вошел в историю психиатрии как автор метода так называемой «Client Centered Therapy» — терапии, сконцентрированной на пациенте. «Я всегда рассматривал свои идеи, — подчеркивал Роджерс, — во временной перспективе, как то, что может быть принято, а может и нет. В теории, открытой самым неожиданным гипотезам, внимание концентрируется на личности и ее жизненной силе. Задача терапевта — выяснить условия активизации этой силы».

С другой стороны, в актуальном опыте отслеживаются субъективные состояния на допонятийном уровне в их непрерывном, хотя и малообъяснимом, течении. Однако из неявных элементов актуального опыта вытекают все же вполне объяснимые смыслы. Рассмотрев множество опытных клинических методов, Роджерс пришел к выводу, что установка на фиксацию точных результатов увеличивает разрыв субъекта и объекта опыта. Выводы стереотипны и безличностны, словно они относятся к прошлому. Терапия эффективна в условиях опытного континуума, когда непосредственно чувствуемое совпадает с обдумываемым. Субъективное на этой стадии находится в процессе переплавки воспринятого и интегрированного опыта.

Так меняется понятие самости, самовосприятия. Мы пытаемся и создаем в итоге некий образ нас самих, приемлемый для себя и для других, как правило, исходя из внешних ценностей. Последние, когда их сознательно культивируют, часто аннигилируют опыт, несовместимый с ними. Такое представление о себе отличается жесткостью, непластичностью и искаженностью, что делает личность уязвимой, а чувства лишает согласованности и адекватности. Например, студент перед экзаменом охвачен безотчетным страхом: он боится войти в здание университета и подняться на третий этаж, где размещается комиссия. Терапевт не может не учитывать подобных явлений, хотя исходная позиция — подлинность и конгруэнтность его собственного сознания, доверие к которому никогда не утрачивается. Терапевт, безусловно, принимает все аспекты опыта пациента, переживая их в позитивном ключе, не давая никаких оценок. Он пытается войти в чужой опыт по принципу эмпатии, переживая личностный мир пациента как свой, но не забывая и о своем собственном. Врач обязан прочувствовать ярость, страх, беспокойство другого, не давая волю своим страхам, гневу, дискомфорту, но и не менее важно добиться ответной позитивной реакции пациента.

626 Психоанализ

9.6. Роджерс: «подлинное общение», группа и индивид

С 1964 г. Роджерс от преподавания перешел к экспериментам над группами. Очевидно, что группа — не просто сборище людей. Формальное объединение становится реальным, когда рождается подлинное общение. Как же оно проявляется? В общении раскрывается вся личность, что же она ищет в общении? История души человеческой говорит, что самое сокровенное ее желание — понравиться другим, снискать любовь ближних. Понимание и признание со стороны других лежат в основе личностной идентичности: это условие нашего бытия. Быть добрым, интеллигентным, сильным, красивым, богатым (согласно социокультурному канону) значит состояться. Но часто случается, что ни богатыми, ни сильными, ни слишком умными мы себя не считаем.

В коммуникативной системе с искусственно завышенными ценностями и жесткой структурой личность часто вынуждена искать способ уподобления, как если бы она была и одним, и другим, и третьим. Так возникает стиль жизни «казаться, а не быть» (по отношению к себе и другим). Опасность его в том, что, по сути, человек бросает вызов самому себе, усомнившись в возможности быть понятым и признанным окружающими таким, каков он есть, без прикрас. Срабатывает механизм, согласно которому постоянными чертами характера становятся те, которые ни при каких обстоятельствах нельзя считать подлинными. Так система общения рассогласовывается, ибо человек перестает понимать сам себя. Отсюда знакомые нам ситуации повседневной жизни с ее драмой отчуждения, хронической невстречей ищущих друг друга, но не умеющих быть самими собой людей. Человек знает: тот, кто двигается, говорит и действует, — не он; но что же такое он сам, — понять так и не удается.

В формальной группе сосуществуют люди с той или иной степенью аутентичности в основе, а значит, способность к общению у всех разная. Как сделать общение подлинным? Сначала необходимо разрушить механизм защитной маски и создать атмосферу безусловного приятия любого таким, каков он есть. Человек, осознавший себя принятым, каков он есть, сбрасывает с себя все фальшивое. Позитивное направление жизни становится его собственным. Что бы ни говорилось и ни делалось во вновь образованной группе, — все подлинно, если она структурировалась по внутренним основаниям. Теперь уже нет причины для авторитарного лидерства.

Новый тип власти утверждает себя парадоксальным образом — в момент отказа от власти. Каждый обретает веру в свои силы, жизненную энергию и возможность интеллектуального роста.
627

Глава 36. Структурализм

1. НАУЧНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ТЕРМИНА «СТРУКТУРА»

Термин «структура» сегодня чаще других циркулирует в языковом обиходе естественных, математических и историко-социальных наук. В физике говорят о структуре ядра атома, в математике — о структуре принадлежности, об алгебраических структурах (законах композиции), о топологических структурах. В анатомии есть структура тела, социологи и экономисты говорят о социальных системах, химики — о молекулярных. Можно согласиться с Пиаже, что структура — это система саморегулирующихся трансформаций. Структура, по сути, — комплекс законов, определяющих (и устанавливающих) предметную сферу и связи между объектами, специфицирующих их поведение и типичные способы эволюции. Это касается употребления понятия структуры внутри науки.

Но есть также философское значение общего понятия структуры. Его разрабатывали Леви-Стросс, Альтюссер, Фуко и Лакан в процессе критики экзистенциализма, идеалистического субъективизма, персонализма, историцизма и плоского эмпиризма. Они дали начало структуралистскому направлению, предложившему иные решения старых философских проблем, касающихся человеческого субъекта или Я (с предпосланными ему свободой, ответственностью, властью переделывать историю) и исторического развития (с заранее известным смыслом). Замысел структуралистов был связан с изменением курса исследовательской мысли: не субъект (я, сознание или дух) и его хваленая способность к свободе, самоопределению, самотрансценденции и творчеству, а безличные структуры, глубоко подсознательные и всеопределяющие, оказались в центре внимания. Эти мыслители задались целью сделать «научным» гуманитарное знание.

«Нет точных и естественных наук, с одной стороны, социальных и гуманитарных наук — с другой, — писал Леви-Стросс в *"Научных*
628 Структурализм
критериях социальных и гуманитарных дисциплин" (1964). — Есть два подхода, из которых только один имеет научный характер — подход точных и естественных наук, изучающих человека как часть мира. Другой подход (социальных наук) значим постольку, поскольку лишь использует техники точных наук, но отношения, их связывающие, — внешние, а не внутренние. По сравнению с точными и естественными науками социальные находятся в положении клиентов, а гуманитарные науки пытаются стать учениками». Но как только ученики подрастают, становится ясно, что «науками они могут стать, только перестав быть гуманитарными».

Теперь мы можем лучше индивидуализировать структуралистскую позицию. Не существует доктринального комплекса под названием «структурализм», скорее это направление, сформировавшееся в полемике с субъективизмом, гуманизмом, историцизмом и эмпиризмом. Можно сказать, речь идет о веере различных положений, объединенных общим протестом против экзальтации Я и исторического финализма.

Возникнув в 50-е годы во Франции, структурализм избрал в качестве мишени «непосредственное» экзистенциалистов и «Я, обреченное на свободу». Так называемый «гуманизм» был осужден за невосприимчивость к результатам научных исследований. Структурная лингвистика (Соссюра) обнаружила сложные фонологические и синтаксические механизмы языка как структуры, внутри которой формируется возможность мыслить. Этнолингвистика Сепира и Уорфа (Sapir, Whorf) показала, как и в какой мере наше видение мира зависит от употребляемого нами языка. Влияние экономической структуры на строение личности и систему отношений было проанализировано марксизмом. Погружение в структуру бессознательного, исподволь управляющего якобы сознательным поведением человека, было предпринято психоанализом. Система правил, ценностей, идей, мифов, формующих человека от рождения до смерти, показана антропологией и этнографией. Обновленная историография (с идеей «эпистемологического тизлома» Башляра) узаконила взгляд на историю знания как прерывистый процесс развития структур, формирующих мышление, практику и институты различных эпох и дискретных культурных сегментов.

Таким образом, перед лицом всевластных и вездесущих структур (психологических, экономических, эпистемологических, социальных) рассуждения о субъекте, сознании, свободном духе, творящем историю, становятся насмешкой или надувательством. Структурализм как философия вырос на осознании научных достижений (в лингвистике, экономике, психоанализе), которые он использовал для редукции свободы к «административно организованному» миру,
Леви-Стросс 629
к разного рода обусловленностям, препятствиям (самим же человеком, добавим мы, и созданным) на пути творческой инициативы.

Обобщая, можно сказать, что основная идея философского структурализма — не «бытие», а «отношение», не субъект, а структура. Люди вроде шахматных фигур, игральных карт, лингвистических, математических или геометрических единиц: они не существуют уже вне установленных отношений, а лишь специфицируют вид поведения. Вместо субъектов мы получаем формы, а не субстанции.

Гуманизм (который, по Сартру, есть экзистенциализм) возносит человека, но не объясняет его. Структурализм, напротив, намерен объяснить. Но, объясняя, провозглашает: человек мертв. Вспомним Ницше и его заявление о

смерти Бога. Структурализм говорит об умерщвлении человека гуманитарными науками. Наука о человеке невозможна, если не абстрагироваться от сознания. «Конечная цель гуманитарных наук, — пишет Леви-Стросс в работе *"Неприрученная мысль",* — не в том, чтобы создать человека, а в том, чтобы его растворить».

2. КЛОД ЛЕВИ-СТРОСС И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ

2.1. Элементарные структуры родства

Леви-Стросс родился в Брюсселе в 1908 г., однако всю жизнь прожил в Париже. Оставив юридический факультет, он защитил диплом философа в 1931-м. Затем пришло увлечение антропологией, и молодой ученый начал посещать семинары Марселя Мосса в Парижском этнографическом музее. Интерес к «примитивному» и далеко не иррациональному миру рос по мере накопления этнографических данных о жизни в Амазонии. Поначалу увлеченный функционализмом Радклифа-Брауна и Малиновского, Леви-Стросс, однако, вскоре понял его узкую замкнутость на сознательные цели социальных групп и перешел на другую позицию. Неосознаваемые структуры стали основным направлением исследований Леви-Стросса.

Встреча с Якобсоном и Трубецким оказала на него серьезное влияние. «Рождение фонологии, — читаем мы в *"Структурной антропологии"* (1958), — не просто обновило лингвистическую перспективу... Для социальных наук фонология имеет такое же

значение, какое ядерная физика — для всех точных наук». Фонология сделала шаг от осознаваемых языковых феноменов к подсознательной инфраструктуре, взяв за основу анализ связей между терминами и введя понятие системы, а лингвистика сделала возможными строгое исследование человеческих феноменов и формулировку необходимых связей. Все это не может не заинтересовать ученых смежных дисциплин, писал Леви-Стросс в *«Элементарных структурах родства»* (1949).

Оставив изучение частных систем родства той или иной культуры, он пустился на поиски более общих законов. Используя лингвистические и логико-математические модели, ученый пришел к выводу: «В изучении отношений родства социолог оказался в ситуации, формально схожей с ситуацией фонолога: как и фонемы, термины родства суть смысловые элементы. Смысл возникает, когда они интегрируются в систему. Системы родства, как и фонологические системы, формируются на дорефлексивной стадии развития мышления. Наблюдения в отдаленных друг от друга регионах совершенно разных обществ, форм родства и правил бракосочетания подводят к убеждению, что наблюдаемые феномены проистекают из игры общих, но неявных законов».

Следовательно, есть скрытое основание, направляющее и структурирующее хаотические по видимости человеческие феномены. Взятые вместе матримониальные правила и системы родства можно трактовать как вид языка и совокупность операций, гарантирующих определенный тип коммуникации внутри группы. Леви-Строссу удалось показать, что в том, как примитивные народы конституируют родственные связи, есть скрытая цель воспрепятствовать герметизации семейных кланов. Обязательство обмениваться женщинами для образования смешанных семейных пар было связано с характером примитивной экономики. Прогрессирующее расширение родственных связей укрепляло солидарность и необходимость сотрудничества и спасало отдельную группу от изоляции, гибельной в ситуации войны и при отсутствии необходимых средств к существованию.

2.2. «Кантианство без трансцендентального субъекта»

Интерпретация элементарных структур родства, с одной стороны, пытается выявить некоторый порядок в массе бесконечных и на первый взгляд никак не связанных феноменов, с другой стороны, обнаруживает инвариантность запрета инцеста. Аргументы биологического или морального типа здесь не срабатывают. Леви-Стросс склонен рассматривать их как следствие неосознаваемых структур. «Запрет инцеста не столько правило, запрещающее брак

с матерью, сестрой или дочерью, сколько правило, обязывающее отдать другим в жены мать, сестру и дочь. Это правило исключительного дара». Переход в культурное пространство очевиден: позитивная функция экзогамии и запрета инцеста состоит в установлении такого рода связей, без которых выход за пределы биологической организации был бы невозможен. Следовательно, совпадают не только методы лингвистики и социологии, но и предмет исследования — коммуникация и социальная интеграция.

Запрет на женщин, что «рядом», «вблизи», на тех, которые родственно близки, и обязательство отдавать их «на сторону» мужчинам, отдаленным в кровнородственной цепочке, — это модель расширяющейся группы. Каждый брак делает невозможным ряд других брачных союзов в следующем ближайшем поколении. Эти структурные формы родства для Леви-Стросса — не просто и не только эвристические модели, подкрепленные опытом. Они по-настоящему онтологичны, ибо предстают как разнообразные продукты общего врожденного психического оснащения человечества. Как антропологические феномены, проиллюстрированные на разном материале, они не что иное, как инвариантные формы все того же «человеческого духа».

Структурализм Леви-Стросса, по словам Поля Рикёра, это «кантианство без трансцендентального субъекта». Бессознательное (кантианского, но не фрейдистского типа), образованное категориями, выступает в виде матрицы для всех прочих структур. История лишена какого бы то ни была смысла, цели нет ни в ней, ни вне ее. Не люди, а бессознательные структуры, по сути, правят в ней, декларируемые цели — всего лишь видимость. Говорить о прогрессе, глобально направляющем человеческую историю, также бессмысленно, ибо у каждой «исторической зоны» есть свой путь следования и отличная от других «кодификация того, что сначала, а что потом».

Инновационные процессы в истории весьма сомнительны. Более того, есть, по Леви-Строссу, «холодные общества», равнодушные к эволюции, сохраняющие условия жизни неизменными, и есть «горячие общества» с мобильным образом жизни. Симпатии французского философа на стороне первого: жизнь примитивных людей, ненарушающих гармонию с природой, более естественна и аутентична, чем жизнь цивилизованных обществ (*«Печальные тропики»,* 1955). Поведение человека регулируется немногими формальными нормами. История напоминает шахматную игру: различные комбинации шахматных фигур на доске могут показаться постороннему наблюдателю, не знакомому с правилами игры, произвольными и «новыми». Иначе относится к делу игрок. Так структуралисты пытаются

632 Структурализм

освоить изначальные правила «человеческого духа», структурируя не только социальные конфигурации, но и ментальные продукты.

2.3. Структура мифа

Глубокие «психологические» формы, элементарные структуры мышления Леви-Стросс исследует, анализируя «дикое» мышление и мифы. При этом он не согласен с другим антропологом Люсьеном Леви-Брюлем, делавшим акцент на эмоциональном элементе «примитивного» менталитета. На самом деле, утверждает Леви-Стросс, первобытное мышление не менее логично, чем мышление цивильного человека, это подтверждают тотемические классификации и более чем рациональная каталогизация природных явлений. Строгую логику обнаруживает философ и в древних мифах, анализ которых дан в четырех томах его *«Мифологик»* (*«Твердое и мягкое»,* 1964; *«От меда к пеплу»,* 1966; *«Происхождение хороших застольных манер»,* 1968; *«Обнаженный человек»,* 1972).

Не произвольную фантазию, а логико-формальную структуру увидел Леви-Стросс в мифах, классифицирующих и осмысляющих феномены. Выяснив их синтаксическую организацию и разделив на бинарные группы, конъюнктивные и оппозитивные (герой и жертва, друг и враг, отец и мать, жесткое и мягкое), он группирует мифы, принадлежащие разным обществам и культурам не по содержанию, а согласно системе аксиом и постулатов. Последние составляют «лучший из возможных кодексов, дающий смысл бессознательному, внутренне присущему духу, обществам и культурам, выбранным из тех, что наиболее отдалены друг от друга».

Следовательно, логика мифов «имманентна самой мифологии, а мифические схемы дают представление об абсолютных объектах». Мы намереваемся, писал Леви-Стросс, показать «не то, что люди думают о мифах, а то, как мифы думают о людях без их ведома... И, может быть, еще важнее отодвинуться от всего субъективного, чтобы понять, что мифы, в определенном смысле, обмениваются мыслями между собой».

Небольшое число простых принципов, внедренных в сложный комплекс обычаев и нравов, с первого взгляда абсурдных, дают в итоге осмысленную систему. Человеческий дух очевидным образом детерминирован мифическими структурами. Собрать их воедино, составить инвентарь ментальных поясов и ограждений необходимо, по мнению автора *«Элементарных структур родства»,* чтобы понять суетность иллюзий относительно свободы.

Фуко 633

3. МИШЕЛЬ ФУКО И СТРУКТУРАЛИЗМ В ИСТОРИИ

3.1. «Эпистемические структуры» и «дискурсивные практики»

Никогда не признававший себя структуралистом, Мишель Фуко (р. 1926) все же один из видных представителей этого направления. Более того, это едва ли не единственный философ, принесший структуралистские идеи в традиционную сферу, ревностно охраняемую от посягательств извне, — в историю, и особенно в историю культуры и мышления. Автор книг *«Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху»* (1961) и *«Рождение клиники»* (1963), Фуко не стал писать историю психиатрии как историю медицинских проблем. Он занялся реконструкцией способа, которым вполне «нормальные» и «рациональные» люди Западной Европы выражали свой страх перед неразумным. При этом они искусственно отделяли ментально «нормальное» от «ненормального».

Классическая эпоха от Декарта до Просвещения называется веком Разума. Однако его можно назвать еще и веком репрессивного Разума, ибо рациональное постоянно находилось под угрозой карикатурно рационального. Разум прячет безумных за решетки, а «иные» способы бытия оказываются под запретом. Ренессансный мир и те формы слабоумия, которые Фуко наблюдает с начала XIX века, дают разные формы сигнификативного единства. История безумия показывает исторически конкретное единство обозначения, т. е. те пределы, в которых люди того или иного исторического периода мыслят, понимают, оценивают.

Структуралистский метод в применении к истории подводит Фуко к мысли, что прогресса, который чудится западному человеку, в его развитии на самом деле нет. Смысла в истории также нет, как нет и конечных целей. Что же касается истории культуры, то ее формируют «эпистемические структуры» (или эпистемы), действующие на бессознательном уровне и качественно определяющие разные области знания. Культура типизируется именно на базе ее эпистемической структуры, которую историограф выделяет при помощи дискурсивных практик. Последние, в свою очередь, образуются благодаря определенному набору знаков, способу, каким вырезана некоторая область знания.

«Когда я говорю об эпистемах, — пишет Фуко, — я имею в виду систему всех отношений, существующих в данную эпоху между разными областями знания. Имею в виду факт, например, что математика на определенном

этапе стала использоваться для физических исследований, что лингвистику, или семиологию, науку о знаках, использовала биология (для генетической записи), что теория эволюции стала моделью для историков, психологов,
634 Структурализм

социологов в XIX веке». Науку, изучающую эти дискурсы и эпистемы, Фуко называет археологией знания. Термин «археология» говорит о том, что здесь и речи нет о прогрессе и континуальности истории, есть лишь дискретно утверждающиеся и уходящие в небытие эпистемы.

3.2. Эпистемичсские структуры истории западной мысли

«Моя проблема, — писал Фуко, — состоит в том, чтобы заменить абстрактную, общую и монотонную форму "изменений" анализом дифференциальных типов трансформации. Для этого необходимо: 1) взять в скобки старые континуальные формулы, придуманные для выражения примитивного факта изменения (традиций, влияний, привычек мышления, интеллектуальных конструкций), чтобы дать проявиться упрямой живой силе различий; 2) взять в скобки все психологические объяснения изменений (гений изобретателей, кризис сознания, новая форма интеллекта), чтобы определить с великой тщательностью те трансформации, которые не говорю — спровоцировали, а конституировали данное изменение. Заменить тему становления (общей формы, абстрактного элемента, первой причины и универсального действия, мешанины равного и нового) можно анализом трансформаций в их специфичности».

В *«Словах и вещах»* Фуко выделяет в истории западной мысли три эпистемические структуры. 1. Первая сохранилась до Возрождения, для нее характерно, что слова обладают такой же реальностью, как и то, что они обозначают: вещи подобны знакам книги о природе. Например, монеты имели реальную ценность, как и товары, которые с ними соизмерялись. Для экономистов той поры достоинство и свойство монеты соизмерять товары и обменная сила основывались на ее внутренней ценности. 2. В конце XVI и начале XVII веков происходит трансформация, и новый дискурс взламывает связи между вещами. Знаки, чувственно воспринимаемые, если они не обманчивые идолы, оказывали небольшое вспоможение, ибо познающий субъект не терял связи с реальностью. Однако Линней для своей классификации уже не использует смешные древние формулы (типа: «Птица, которая охотится ночью», или: «Животное, обитающее в воде»), он оперирует тождеством и различием в аналитических целях. Аналогично, и внутренняя ценность металла в монете уже мало кого интересует: важнее форма или изображение монарха на обратной стороне. 3. С конца XVIII века появляется новый аспект. Не репрезентация видимого, а иное, скрытое измерение реальности волнует ученого. Языковая структура и грамматическая система дают смысл словам. Биологическая функция становится принципом классификации живых существ в
Лакан 635

сравнительной анатомии. Не деньги, а общественно необходимый труд определяет ценность товара. Так с помощью бессознательных эпистемических структур Фуко описывает дискурсивные практики, которым соответствуют три эпохи западного мышления.

4. ЖАК ЛАКАН И СТРУКТУРАЛИЗМ В ПСИХОАНАЛИЗЕ

4.1. Бессознательное структурировано как язык

Против тенденции постфрейдистского психоанализа адаптировать индивида к существующему порядку выступил Жак Лакан (1901—1981). Его «возврат к Фрейду» подразумевал не буквальный перевод идей классика психоанализа (что сделал Фенихель (Otto Fenichel) в *«Психоаналитической теории невроза»*), а творческое их развитие, изучение функций слова как обозначающего. Лакан писал в книге *«Вхождение в трансфер»* (1952): «Фрейд взял на себя ответственность показать — вопреки Гесиоду, вещавшему, что болезни, ниспосылаемые Зевсом, поражают людей молчанием, — что есть болезни, которые сами "говорят", позволяя понять "говоримую" истину». Анализ состоит в прослушивании «говорящих» болезней. Получается, что бессознательное не есть вместилище инстинктов, оно привилегированное место для слова. «Бессознательное — это глава моей истории, запачканная белым и заполненная враньем, а также глава, прошедшая цензуру. Но истину можно найти, и часто она уже записана в другом месте. То есть в монументах: в этом моем теле, истерическом ядре невроза; в истерическом симптоме проступает структура языка, дешифрованная как запись. Однажды схваченную, ее без особых потерь можно разрушить. Она — в архивных документах, в детских воспоминаниях, невесть откуда взявшихся; в семантической эволюции, что соответствует словарному запасу и значениям, моему стилю и моему характеру; в традиции и даже в легендах, которые в форме заклинания передают мою историю; наконец в следе, оставляемом этой историей, несмотря на неизбежные искажения, в связках главы поддельной с главами, в которые вписано мое толкование, восстанавливающее смысл».

Стало быть, есть «говорящие» болезни. Бессознательное говорит, ибо страдает, и чем больше страдает, тем больше говорит. Задача анализа не в том, чтобы восстановить связь субъекта с реальностью, а в том, скорее, чтобы научить субъекта понять истину бессознательного. Оно говорит, но его дискурс, по мнению Лакана, не поддается дешифровке, ибо это «дискурс Другого». «Мы учим, вслед за Фрейдом, что Другой — вместилище памяти, открытое под именем
636 Структурализм

бессознательного». Оно говорит, а потому структурировано как язык: «Сезам бессознательного заключается в обладании словесным эффектом, в том, чтобы быть языковой структурой».

Коль скоро Оно функционирует как структурированный язык, то именно лингвистика показывает дорогу, и «к

ее роли на вершине современной антропологии нельзя оставаться равнодушным». Фрейд не знал структурной лингвистики, и все же он действовал, по мнению Лакана, как лингвист, наиболее заметное выражение такого способа разработки — в грамматической структуре снов. Механизм сна и вообще онирические (сюрреальные) продукты Лакан связывает с иероглифами.

Язык иероглифов долгое время считался потерянным языком, пока Шампольон не нашел ключ к правилам игры. То же проделал и Фрейд: он искал ключ к дешифровке снов, искал причину неврозов и разных форм безумия (где дискурс лишен предмета или, точнее, дискурс, субъект которого не говорит, он скорее проговаривается). Говорю не я, а оно. Вначале было Слово, а не Действие. Закон человека — это закон языка как означающего, к которому он постоянно прибегает.

Означающее плетет вокруг человека тончайшую сеть с самого его рождения. Невротический симптом мыслится как результат ситуации, когда означающее выталкивает из сознания субъекта означаемое. «Я мыслю там, где меня нет, и я там, где уже не мыслю». Поэтому психоанализ учит субъекта узнавать белые листы своей истории. Истина собственной истории ускользает от нас: Я и Оно разорваны. Только находя истину в бессознательном дискурсе, субъект способен «восстановить свою экзистенцию в историческом пространстве. Если психоаналитик и ведет куда-то, то к дешифровке, предполагая наличие логики в бессознательном».

4.2. Стадия зеркала

Лакановская проблематика весьма обширна: обоснование психоанализа как науки, психоанализ как лингвистика, анализ понятия бессознательного, место психоанализа в современном обществе, формирование психоаналитика, критика постфрейдизма, бихевиоризма и др. Не имея возможности останавливаться на всех этих проблемах, выберем две из них: проблему зеркальной стадии и анализ желания.

Вряд ли ребенок способен воспринимать свое тело как унитарную тотальность. Напротив, представляется, что изначальна именно тревога за распадающееся тело. Лакан при помощи образа зеркала показывает, что субъект — не непосредственный продукт ощущения, а событие, требующее опосредования образом тела.

Лакан 637

Зеркальная стадия делится на три этапа: сначала ребенок воспринимает зеркало как нечто реальное, что он тщится понять; затем он понимает зеркало как что-то нереальное; наконец, признает зеркальный образ как собственное отражение. Так у ребенка формируется внешний образ самого себя прежде, чем образуется понятие телесной схемы. Итак, Лакан связывает основной генетический момент формирующегося Я с периодом между шестым и восемнадцатым месяцами жизни ребенка, когда с зеркальным образом он отождествляет свой собственный.

О воображаемом мало что можно сказать до того, пока оно не включено в символическую цепочку. Воображаемое приходит раньше, но первично все же символическое: именно в языковых символах совершается гуманизация или дегуманизация человеческой жизни. Человеку кажется, что символический порядок создан им, но, плененный символами, он рождается вторично. «Лакан — структуралист, — заметил Лакруа, — поскольку реальному и воображаемому мирам он противопоставляет третий — мир символов, на котором основаны и первый, и второй. То, к чему с определенностью подвел Фрейд, — это необъятность мира, в котором мы оказались и родились во второй раз, выйдя из стадии, справедливо названной infans, без слова. Универсальность этого языка (его переводимость на языки) проистекает из смысловой простоты, ибо психоаналитические символы, рожденные из встречи желания с языком, затрагивают всех, какими бы ни были множественность и формальные отличия, в родственных отношениях, в жизни и смерти».

4.3. Нужда, запрос, желание

Понятие «желание» — в центре теории Фрейда, тем не менее Лакан находит его весьма расплывчатым и потому ставит в связь с понятиями нужды и запроса. Нужда — по сути физиологический факт (потребность в воздухе, воде, пище): когда цель достигнута, потребность удовлетворена. Верно также и то, что, раз войдя в сети языковых символов, мы не имеем потребности в чистом виде, ибо она уже в смеси с запросом и желанием.

Так что же такое запрос? Это «требование присутствия и отсутствия. Прежде всего — требование любви». Это обращение к Другому, и часто оно маскируется под нужду. Тот, кто не знаком с подобным маскарадом, отвечает на нужду, но не на потребность в любви. Например, ребенок просит сладкое, хотя чаще всего это потребность в любви, обращенная к матери. Умная мать откажет ребенку, но, отказывая, обнимет его с любовью и нежностью. Другая поспешно удовлетворит ребенка сластями, и не подумав проявить любовь. Но вряд ли ребенок остановится на достигнутом. Запрос

638 Структурализм

любви не услышан, но нужда, по-видимому, удовлетворена. Рано или поздно нелюбимый ребенок, объевшись, оттолкнет сладкое, ибо вместо любви ему постоянно предлагают ужасный суррогат. Так развивается «ментальная анорексия» (пресыщенность, отсутствие аппетита), нередко приводящая к самоубийству. Разница между нуждой и ее физиологической сутью и запросом, цель которой — любовь, теперь очевидна. Ну а желание?

Вот герметический текст Лакана: «Желание возникает по ту сторону запроса, ибо артикулирует жизнь субъекта там, где удалены нужды. Вместе с тем оно и посюстороннее в качестве безусловного запроса, требующего присутствия или отсутствия. Желание взывает к недостаточности бытия (под тремя фигурами ничто, лежащими в основе запроса любви-ненависти, пытающейся отрицать бытие другого и неизреченного — того, что игнорируется в запросе)». В такой туманной форме философ, как представляется, хотел сказать, что желание — не потребность в любви, не нужда, которую можно насытить, это скорее желание Другого. Желание, комментирует Palmier, другого

желания — быть признанным другим в подлинности своего желания.

Последние годы жизни Лакан не скрывал глубочайшего пессимизма. «Человек раздавлен условиями своего существования. Рецептов примирения никаких нет». На что надеяться? Абсолютно не на что, надежды — никакой. «По крайней мере, у меня ее нет». Впрочем, небезынтересно заметить, что незадолго до смерти философ признавался, что проиграл самый важный поединок — с католической церковью. «Стабильность религии проистекает из факта, что смысл всегда религиозен... Религия придумана, чтобы лечить людей, точнее, она выдумана из неспособности понять, что же в жизни не так». «Смысл» всегда религиозен, поэтому психоанализ, вскрывающий бессознательное, чтобы констатировать утрату смысла растерзанным Я, не может не проигрывать религии.

5. ПОЧЕМУ «ЧЕЛОВЕК МЕРТВ» В СТРУКТУРАЛИЗМЕ

Структуралисты не ограничились открытием и проверкой структур и законов, определяющих антропологические, экономические, исторические, психические, семиологические феномены. По крайней мере, «четыре мушкетера» — Альтюссер, Леви-Стросс, Фуко и Лакан — не воспринимали структурализм как только удобный эвристический метод обнаружения скрытых структур, объясняющих

непонятные явления. Они явно шли дальше, формулируя философскую концепцию истории в противовес историцизму, идеализму и марксизму и тому образу человека, который они выстраивали, — сознательному, ответственному, творческому человеку, разумно-волевым образом создающему историю. Разбить образ, типичный для христианской и картезианской традиции, мотор которой — человек с чувством долга, сознанием и волей (частично это и марксистская традиция), — такая задача была поставлена этим философским движением.

Для Альтюссера защищать гуманизм означало закрыть глаза на «научные» открытия Маркса, показавшего, что именно структура определяет поведение человека. «Индивиды, — писал Альтюссер, — не просто структурные эффекты, субъект не что иное, как подпорка производственных отношений». Воля, долг, этика — не больше чем идеологический обман. Суть морали — идеология. После Коперника и Дарвина, полагает Лакан, третью попытку унизить человека сделал Фрейд, ибо от него мы узнали, что в человеке действует, живет и хозяйничает бессознательное.

Субъект и его сознание децентрированы, на месте субъекта — другой центр, говорящий и структурирующий сознание. Бессознательное, по Лакану, не вместилище скандально грубых инстинктов, укротитель которых — рациональное, напротив, в инстинктах — голос подлинного человека и его естества, надобно лишь его услышать. Бессознательное — не то неуместное бормотание или разъяренные вопли, которые связывают с неуправляемыми инстинктами. Голос человечества говорит: «Я мыслю там, где меня нет, и я есть там, где не мыслю».

Вот что пишет Фуко по поводу гуманистико-антропологической традиции: «Мне кажется, что этот тип мышления распадается у нас на глазах. По большей части этим мы обязаны структуралистскому направлению. С момента осознания, что всякое человеческое познание, всякое существование, всякая человеческая жизнь и даже биологическое наследие человека изнутри структурировано формальной системой элементов, послушные связи между которыми могут быть описаны, человек перестает быть, что называется, хозяином самого себя, быть одновременно субъектом и объектом. Открывается, что именно набор структур по сути потенциально создает человека; он, разумеется, может их обдумывать, описывать, но он уже не субъект, не суверенное сознание. Редукция человека к его окружающим структурам, мне кажется, характеризует современную мысль».

История не создается человеком, ее сделали без него. «Может ли человек смириться с жизнью, состоящей из петель, пульсаций и скрытой силы? Можно ли отождествить себя с работой, требования и законы которой воспринимаются как чуждые? Можно ли

быть творцом языка, возникшего тысячи лет назад, систему которого мы так и не поняли... внутри которого мы вынуждены сообщать свои слова и мысли, словно оживляя на краткий миг сегмент живой сети бесконечных возможностей?»

Человек, по Фуко, это некая мерцающая точка, мигающая в океане возможностей, вызванных глубокими подводными течениями, называемыми структурами. До конца XVIII века не существовало человека, отделенного от своей витальной силы, плодотворной работы, от исторического измерения языка. Это недавнее изобретение, вышедшее из рук демиурга не более двухсот лет назад. И поскольку могут существовать науки о человеке так, как они сегодня обозначились, то привычный его образ должен исчезнуть. «Сегодня, — пишет Фуко в *"Словах и вещах",* — мы можем думать только о пустоте, оставленной исчезнувшим человеком». Смешны разговоры о свободном царстве человека: «Реальность такова, что человек есть изобретение, которое археология нашей мысли без труда приписывает недалекой эпохе... В наши дни скорее, чем об отсутствии и смерти Бога, можно говорить о конце человека... Человек исчезает».

Как мы уже знаем, целью исследований Леви-Стросса была «трансформация "гуманитарного знания" в науку», для этого надлежало вписать субъект (сознание и личность) в жесткую схему. Эти структуры должны были очистить реальность от видимых наслоений. Так «сознание становится внутренне скрытым врагом науки о человеке». Понятно, почему, говоря о феноменологии и экзистенциализме, Леви-Стросс утверждал, что, углубляясь в личностную тематику, философия рискует превратиться в «бабью метафизику». Существуют независимые от человеческой воли структуры (социальные, мифические и лингвистические), и если их изучать научным методом, то человек в итоге «растворяется» в них. Человек, стало быть, не хозяин собственной истории, он движим бессознательных структурирующих сил. Человек исчезает, предупреждает Фуко. Леви-Стросс добавляет: «В начале мира человека не было; в конце его не будет тем более».

6. ИРРАЦИОНАЛЕН ЛИ СТРУКТУРАЛИСТСКИЙ «РАЦИОНАЛИЗМ»?

«Среди таких разных концепций, как онтология Хайдеггера, структурализм Леви-Стросса, психоанализ Лакана и марксизм Альтюссера, писал М. Дюфрен, есть общая тенденция, ведущая, по

Структуралистский «рационализм» 641

существу, к отмене жизненного смысла и к распаду человека». Ясно, что структуралистский вызов не мог остаться без ответа со стороны философов, для которых свобода и творческая историческая потенция — не пустой звук. Не вдаваясь в детали критики, уместно воспроизвести главный упрек — в онтологизации принципа, естественные возможности которого не более чем эвристические.

Одно дело сказать: мы ищем латентные структуры для научной проработки тех или иных фактов. Но совсем другое дело — объявить структуры не просто реальными, а единственной реальностью. Результатом смешения научной программы с метафизикой, как не раз уже случалось, становится неразличение науки и религии. Неслучайны репризы Леви-Стросса — с налетом таинственности — о «госте среди нас, хотя никто и не мечтал приглашать его на наши дискуссии: о человеческом духе».

В самом деле, непредвиденные «гости-фантазмы», которых держали за дверью, подальше от научных дискуссий, вдруг объявились на спиритических сеансах структурной антропологии. «Чего стоит после этого экзальтированная критика бергсонизма и субъективного идеализма, если в результате мы получаем объективный идеализм, да еще с романтически-экзистенциалистскими интонациями?» (S. Timpanaro).

Что же касается Лакана, то наряду с тем фактом, что он был исключен из Международного психоаналитического общества, стоит напомнить, какую волну критики вызвала публикация его сочинений. Так, французский психолог Д. Анжу (Didier Anzieu) заметил, что в них нет ничего нового, что «стадия зеркала» — заурядная ошибка, и никто не был так далек от учения Фрейда, как Лакан. Не говоря уже о том, что «идолопоклонство вокруг фигуры Лакана — просто вызывающий зевоту интеллектуальный провал».

Согласимся с Пиаже: «эпистемические структуры» Фуко мало чем отличаются от «парадигм» Томаса Куна (*«Структура научных революций»*). Пиаже справедливо заметил, что «эпистемы нельзя вывести одну из другой ни формально, ни диалектически, меж ними нет филиации ни генетической, ни исторической. Другими словами, последнее слово "археологии" заключается в том, что разум трансформируется неразумным образом, что его структуры появляются и исчезают, наподобие внезапных моментальных мутаций, о чем еще раньше кибернетического структурализма уже говорили биологи».

Фуко, по мнению Пиаже, иррационалист. Сартр, на которого обрушились с критикой структуралисты («Сартр — пленник своего cogito», — писал Леви-Стросс), отплатил им той же монетой. «Структуралисты, — сказал он, — пленники ничего не объясняющих схем: во имя якобы потаенного разума они отвернулись от разума, себя сознающего».

642

пустая

643

ЧАСТЬ 15. РАЗВИТИЕ НАУКИ И ЭПИСТЕМОЛОГИИ В XX ВЕКЕ

Для тех, кто ищет истину, не существует человеческого авторитета. Каждый, кто вообразит себя обладателем ее, будет осмеян богами.
Альберт Эйнштейн

Науке свойственны ошибки, поскольку она создана человеком.
Карл Поппер

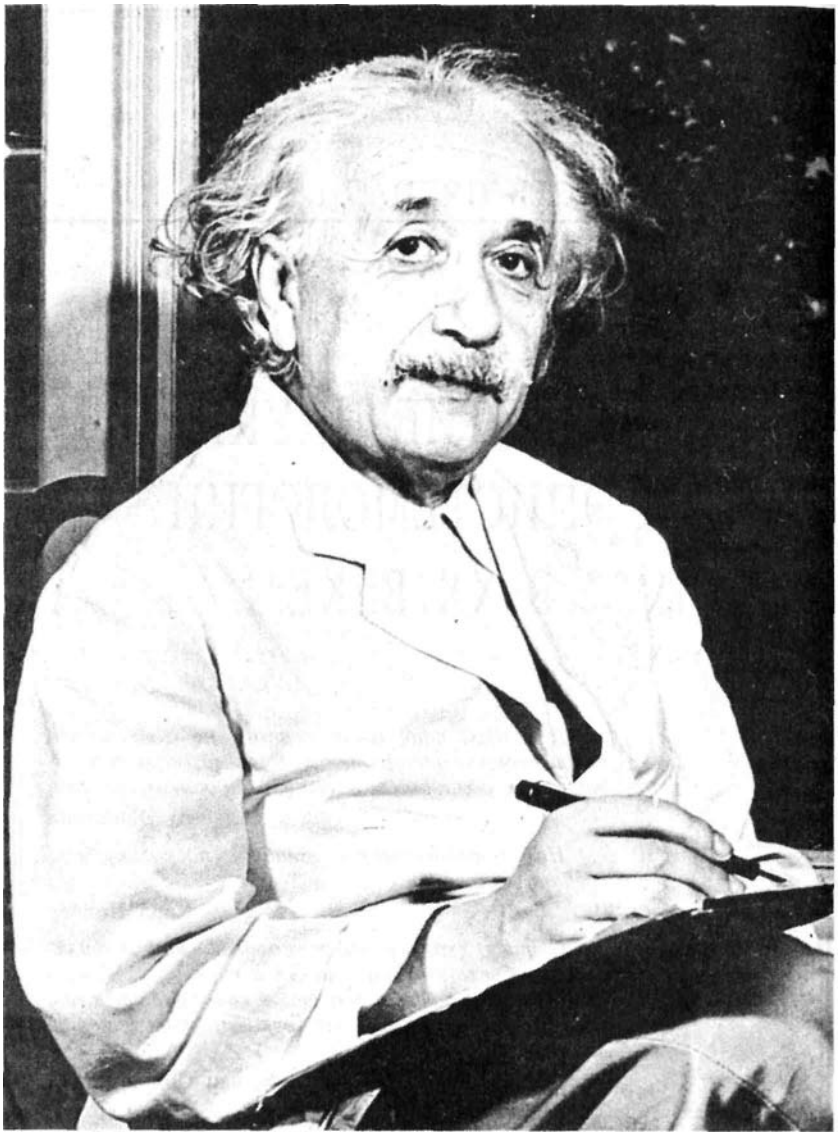
С точки зрения эпистемологии, миф о физических объектах выше других в том смысле, что показал свою эффективность в качестве средства сооружения простой конструкции, учитывающей влияние опыта.
Уиллард ван Орман Куайн

Искусства в неменьшей степени, чем науки, серьезно влияют на процесс открытия, расширения познания в широком спектре прогрессирующего понимания.
Генри Нелсон Гудмен

Проницательные философы согласны с выбором Лессинга в пользу бесконечного приближения к истине вопреки «тотальности истины».
Ричард Рорти

644

Альберт Эйнштейн (1879—1955)



645

Глава 37. Логика, математика, физика и биология в XX веке

1. РАЗВИТИЕ ЛОГИКИ И МАТЕМАТИКИ В XX ВЕКЕ

1.1. Поиск оснований и открытие антиномий теории множеств

Программа концептуальной ригоризации основных математических понятий, как мы уже знаем, наметилась еще в прошлом веке. Вейерштрасс и его школа подготовили так называемую «арифметизацию» анализа, т. е. редукцию математики как теории «действительных чисел» к арифметическим понятиям математики как теории целых позитивных (натуральных и рациональных) чисел. Еще раньше геометрия была приведена к анализу (посредством операций аналитической геометрии), а арифметика стала «естественной базой» всего здания математики. Редукцию математики к арифметике завершил Пеано в 1899 г. Система Пеано состояла из пяти аксиом, составленных с помощью примитивных терминов: число, ноль, непосредственно выводимый.

Аксиомы таковы: 1) ноль — это число; 2) из числа непосредственно следует число; 3) ноль непосредственно не следует ни из какого числа; 4) из различных чисел следуют разные непосредственно выводимые числа; 5) любое свойство, которым обладает ноль, принадлежит всем числам, если из его справедливости для одного числа следует справедливость этого свойства для числа, непосредственно следующего за ним (это принцип математической индукции).

Одновременно с Пеано Фреге и Кантор попытались редуцировать арифметику и понятие натурального числа к логическому понятию класса, тем более что логика классов кажется более адекватной для поиска оснований математики. Как можно дать определение числа в терминах класса, показывает следующий пример. Даны два класса A и B, и каждому элементу класса A соответствует элемент класса B, и наоборот. Это значит, что оба класса имеют равную мощность, или кардинальное число. Используя чисто механические операции,

мы устанавливаем бинарные соответствия элементов двух классов, и даже не умея считать, можем узнать, имеют ли классы одно и то же количество элементов.

На этом основании можно повторить вслед за Б. Расселом, что «математически число есть не что иное, как совокупность равно-мощных классов» (*«Принципы математики»,* 1903). Кантор установил иерархию бесконечных множеств, открыв, среди прочего, что множество натуральных чисел имеет ту же мощность, что и множество рациональных чисел. Вопреки интуиции оказалось, что между 0 и 1 есть бесконечно много действительных чисел, и это множество по мощности больше множеств натуральных чисел.

Значит, математика и логика тождественны, вся чистая математика переводима в логические термины бесконечно малых. Грандиозную реконструкцию математики на основании логики провели Б. Рассел и А. Уайтхед в трехтомной работе *«Principia mathematica»* (1910—1913). Однако арифметическое обоснование Фреге оказалось внутренне противоречивым. Рассел стремился реализовать намерение Фреге сконструировать всю математику на основе логики. Однако в 1901 и 1902 гг. Рассел спровоцировал кризис в логике классов и тем самым нанес удар по основным положениям арифметики, которые Фреге осуществил именно с помощью логики классов. Это произошло вследствие обнаружения антиномии, показавшей, как определенное утверждение, правомерное с точки зрения арифметики у Фреге, является тем не менее противоречивым. Вот в общих чертах антиномия Рассела.

Положим, что множество, не содержащее себя как элемент, есть нормальное множество (все вместе книги на столе не есть книга). Даже если все обычные множества нормальны, нельзя исключить, что существует множество ненормальное. Например, множество всех множеств — тоже множество, хотя и ненормальное. Образуем множество из всех нормальных множеств (M) и спросим: нормально ли оно? Предположим, что M содержит само себя как элемент. Значит, оно нормально, и как нормальное множество не может быть частью себя самого. Тогда предположим, что M не содержит само себя. Тогда оно по определению нормально, но вместе со всеми нормальными множествами это множество должно включать в себя M как элемент. Значит, M должно иметь в качестве элемента себя само. И в одном и в другом случае — противоречие.

Рассел придумал юмористический пересказ этого парадокса: «Деревенский брадобрей бреет всех, кто не бреется сам». Известен античный вариант этой антиномии: «Критянин Эпименид говорит, что все критяне — лжецы». Рассел послал письмо Фреге, где изложил суть антиномии. Фреге попытался найти выход из положения, однако

безуспешно. Так, утратив веру в ценность проделанной работы, он провел последние годы жизни.

Рассел, со своей стороны, полагал, что языковая небрежность является истинной причиной возникновения антиномий. Будучи платоником, он верил в существование особого мира математических сущностей. В приложении к *«Principia mathematica»* он изложил теорию типов с предписаниями лингвистического характера для избежания апорий.

Рассел предложил разделить наши предикаты на три типа. Предикаты типа 0 суть имена индивидов. Предикаты 1 — свойства (классы) индивидов. Предикаты 2 суть классы классов индивидов и т. д. Правило для избежания антиномий: предикат типа X может быть приписан только субъекту типа X. Как бы то ни было, но многие попытки аксиоматизации теорий множеств оставляли эту и другие важные проблемы нерешенными.

1.2. Программа Гильберта и теоремы Гёделя

Фреге, Пеано и Рассел, подобно Платону, верили в объективность мира математических соотношений, открываемых, а не изобретаемых учеными. Давид Гильберт, основатель формалистической школы, говорил, что математический объект существует, когда он определен непротиворечивым образом. Поэтому проблема доказательства сводится к построению непротиворечивости математической теории (т. е. к построению аксиоматической модели). И это становится центральной проблемой. В *«Основаниях геометрии»* (1899) Гильберт попытался аксиоматизировать Евклидову геометрию. Все же нельзя сказать, что проблема была окончательно им решена. Никто не мог гарантировать непротиворечивость Евклидовой геометрии.

Обнаруженные антиномии, кризис интуитивной очевидности аксиом, логицистские трудности, практичный, но не окончательный характер непротиворечивых теорий — все это подвигло Гильберта на создание программы, в рамках которой доказательство неотносительно, а «прямо» и «абсолютно» для аксиоматической системы. Поскольку классическая математика сводилась к трем большим аксиоматическим системам — арифметике, анализу и множествам, то естественно, что Гильберт начал с доказательства непротиворечивости арифметики, чтобы затем перейти к анализу и теории множеств. После Фреге был неизбежен скрупулезный анализ всех ингредиентов, лингвистических и логических механизмов развития теории. Все это ведет к полной формализации теории.

Необходимо заметить, что формализация теории не означает ее символизацию. Формализовать теорию означает раздробить язык,

648 Развитие наук в XX веке

введя в качестве правил формализации правила манипуляции принятыми формулами. Теория принимает форму чистого исчисления, где нет никаких ассоциаций с символами и их выражениями. А если все так, то непротиворечивость теории можно отождествить с невозможностью прохождения всей демонстративной цепочки. Утверждение при этом совпадет с отрицанием, что будет противоречием. Следовательно, полная аксиоматизация теории ведет к формализации и такой логике, назначение которой — конструировать эту теорию.

Так какими же средствами мог Гильберт провести критический анализ логики в своей метаматике, если не с помощью той же логики? Разве это не порочный круг? И не к той же ли очевидности и интуиции прибег он для доказательства непротиворечивости? Гильберт пытался обосновать процедуры финитистскими методами, частично арифметическими. Финитистские методы сводятся к элементарным и интуитивным процедурам комбинаторного типа, используемым для конечного числа объектов и определяемых функций. Интуиция возвращена как средство обоснования математики, которая, как оказалось, всего лишь упрощает элементарные операции любого теоретическою исследования.

Идеи Гильберта приняли многие талантливые математики, среди которых П. Бернайс (P. Bernays, 1888—1977), Дж. Гербрандт (J. Herbrandt, 1908-1931), В. Аккерман (W. Ackermann, 1898—1962), Дж. фон Нейман (J. Neumann, 1903—1957). Однако в 1931 г. Курт Гёдель (1906—1978) показал, что желаемую полноту аксиоматической теории чисел получить невозможно. Более того, формула логического исчисления, способного формализовать элементарную арифметику, недоказуема как формула, выражающая ее последовательность. Таким образом, непротиворечивости нельзя достичь, используя инструменты, принадлежащие к той же формальной системе. Это было настоящее поражение программы Гильберта. Гёдель показал невозможность чисто синтаксического доказательства непротиворечивости формальной системы. Гарантию такой логической последовательности теперь стали искать в интерпретациях и моделях исчисления.

1.3. Семантика Тарского и интуиционизм Брауэра

Альфред Тарский (1902—1984) в работе *«Понятие истины в формализованных языках»* (1934) разработал теорию моделей. Уточняя понятие истины и семантического (а не синтаксического) понятия логического следствия, Тарский занялся отношениями между формализованными языками и множеством объектов. Логическая семантика после открытий Гёделя стала центральной.

Тарский; Брауэр 649

Если исчисление согласуется с моделью, то оно последовательно. Это доказательство семантического типа.

Нельзя не сказать несколько слов об интуиционизме в математике нашего столетия. Если Фреге и Рассел считали математические объекты объективно существующими, а Гильберт существующими считал только правильно определенные объекты, то голландец Лёйтзен Эгберт Ян Брауэр (1881—1966) полагал математический объект существующим только в случае, если удается его сконструировать или указать процедуру построения похожего объекта. Эта интуиционистская концепция запрещает возвращение к актуально бесконечному. Если и говорится о бесконечном, то о потенционально бесконечном, и никогда не об актуально данном. С другой стороны, если существование математического объекта означает его реализованную конструкцию, то этот тип доказательства известный «закон исключенного третьего» не принимает. Практика показывает, что если математические объекты проходят интуитивный контроль, то опасности антиномий удается избежать. Казалось, что интуиционизм отказывается от большей части классической математики. В сегодняшней математике интуиционизм образует одно из интереснейших и плодотворных течений.

2. РАЗВИТИЕ ФИЗИКИ В XX ВЕКЕ

2.1. Общие вопросы

Развитие физики в XIX веке закончилось крахом механистической программы исследования. Нынешняя физика, отказавшаяся от линейных моделей, характеризуется фундаментальным программным дуализмом. Первая программа возникла в первые десятилетия нашего столетия — релятивистская программа Эйнштейна. А в конце прошлого века с открытием явления радиации возникли квантовая теория и соответствующая исследовательская программа. Эти программы хотя и пересекаются, все же относятся к разным уровням наблюдения. Обе отталкиваются от классической физики в вопросе рассмотрения физических величин в пределах нашего повседневного опыта. Только квантовая теория необходима для изучения феноменов на микроскопическом уровне (атомы, ядерные и субъядерные феномены), а теорию относительности интересуют астрономические скорости и расстояния. Два этих направления

650 Развитие наук в XX веке

поначалу развивались независимо друг от друга. Исследование ядра и его составляющих продвигалось вместе с квантовой теорией.

2.2. Эйнштейн и теория относительности

На рубеже двух веков предпринята не одна попытка преодолеть разрыв теорий Максвелла и Ньютона. Последняя принадлежит А. Пуанкаре на основе классического принципа относительности Лоренца. Идея эфира в ней сохранена, как и законы движущихся относительно друг друга прямолинейным и равномерным образом систем. Работы Лоренца и Максвелла появились в конце XIX— начале XX веков.

Однако в 1905 г. А. Эйнштейн (1879—1955) опубликовал историческую статью *«К электродинамике движущихся сред»,* где были сформулированы принципы частной теории относительности. «Явления в электродинамике, — писал он, — так же, как и в механике, не обладают свойствами, относящимися к идее абсолютного покоя... законы электродинамики и оптики распространяются на все системы отсчета, включая механические». Эйнштейн предложил в качестве постулата другой тезис, согласно которому «свет распространяется в пустом пространстве с определенной скоростью, которая не зависит от движения испускающего свет тела». Первый постулат элиминирует эфир, второй видимым образом ему противоречит. Однако Эйнштейн переосмысливает традиционные понятия пространства и времени. Контраст с привычным опытом демонстрируют следующие теоремы:

— длина тела, находящегося в движении, больше длины покоящегося тела;

— два одновременных по отношению к наблюдателю явления могут быть неодновременными один по отношению к другому;

— длина стержня связана с направлением его движения: масса тела увеличивается с увеличением скорости.

Наконец, знаменитая формула $E = mc^2$ связала массу с энергией. Все эти выводы были подкреплены множеством экспериментов. Переход от классической механики к частной теории относительности был назван Куном научной революцией, ибо произошла глобальная смена основания теории. Только через одиннадцать лет Эйнштейн предложил более обобщенную, чем прежняя, теорию. Законы физики не меняются в любой системе отсчета, даже в системе, движущейся с ускорением, если учитываются гравитационные эффекты, — такова суть общей теории относительности. Эйнштейн констатирует, что масса тела остается постоянной, если она

Эйнштейн; Планк 651

измерена согласно общему закону гравитации (второму закону динамики: инерционная масса равна гравитационной массе).

Отсюда следует возможность соотнесения любого эффекта ускорения с соответствующими гравитационными полями, что меняет геометрическую структуру пространства. Получается, что любая физическая проблема решается, в конечном счете, через изучение геометрических свойств пространства. Общая теория относительности включает в себя как элемент частную теорию относительности, сохраняя все ее выводы и присоединяя к ним новые, вытекающие из новых экспериментальных данных. Среди последних — точные траектории движения планет, искривление светового луча в гравитационном поле и смещение спектральных линий в зоне света, испускаемого звездами большой массы. Так был открыт путь развития «нормальной» науки со все более мощной разработкой математического аппарата, с одной стороны, и, с другой — с проверкой теоретических конструкций экспериментальными данными, что всегда давало позитивный результат. Из новейших экспериментов на эту тему наиболее интересными представляются те, что связаны с изучением гравитационных волн космического происхождения.

2.3. Квантовая теория

Другой путь исследований — изучение взаимодействия материи и радиации. Термин «квант» связывают с именем М. Планка (1858—1947). Это проблема «черного тела» (абстрактное математическое понятие для обозначения объекта, аккумулирующего всю энергию и превращающего ее в тепло). Функция, выражающая энергию абсолютно «черного тела», изменяющего температуру, оказалась несовместимой с термодинамикой, а значит, и классической механикой.

Решение Планка состояло в гипотезе, что энергия выделяется и аккумулируется материей не в форме непрерывной радиации, а только множеством порций определенного количества, пропорционального частоте

радиации v и некой постоянной *h* (постоянная Планка). Количество Av названо «квантом энергии», а постоянная *h* — «квантом действия». Интересно с концептуальной точки зрения то, что Планк (как и Эйнштейн) не пытался согласовать свое открытие с экспериментальной очевидностью. Именно Эйнштейн дал первое обоснование теории Планка. Он предположил, что любая радиация квантуется. Частицу, соответствующую радиации с частотой *v*, имеющую энергию *hv* и количество движения h $v/_c$, назвали фотоном. Так фотоэлектронный эффект был вписан в общую теорию и ею подтвержден.

652 Развитие наук в XX веке

В 1923 г. решена аналогичная проблема относительно испускания электронами гамма-лучей (эффект Комптона). Изучение структуры атома начато Томсоном (1856—1940) в 1897 г. с открытия электрона, заряд которого был определен в 1911 г. Р. Милликеном (1868—1953). Были предложены две различные модели. Согласно первой (Перрен), атом состоит из ядра, вокруг которого вращаются электроны (1901). Согласно второй (Кельвин), в положительно заряженном атоме электроны находятся в условиях равновесия (1902). Мы перед лицом двух соперничающих теорий — ядерной и неядерной. Первая теория победила благодаря историческому эксперименту Резерфорда (1871—1937) с пучком частиц (ядер гелия) и тончайшей золотой пластинкой.

Ситуацию с электронами попытался прояснить Н. Бор (1885— 1962). Он предположил, что электроны вращаются по круговым орбитам, рассчитываемым согласно законам энергетического квантования, и атомы принимают и испускают энергию с помощью электронов, прыгающих с одной орбиты на другую. Эта модель была усовершенствована Зоммерфельдом (1868—1951).

Первые подтверждения и частичные фальсификации были получены из спектроскопии. Однако опыты Штерна и Герлаха укрепили теорию Бора. Ясно, что эти идеи не могут не контрастировать с идеями Максвелла для макроскопических явлений. Но сам Н. Бор в 1916 г. во избежание потенциального противоречия предложил считать теорию Максвелла статическим описанием поведения большого числа элементарных компонентов. Это первая формулировка «принципа соответствия», ключевого для понимания и применения квантовой теории. Ситуация не слишком отличалась от характерной для прошлого века попытки преодолеть разрыв между макроскопической термодинамикой и микроскопической классической механикой.

В 1924 г. Луи де Бройль предположил, что каждой электромагнитной волне соответствует частица, и наоборот, любой частице с массой покоя m_0 и скоростью v соответствует волна длиной $\lambda = h/m$ (0). Так было положено начало волновой механике. Основываясь на все более широкой экспериментальной базе, Бор предложил рассматривать каждый феномен в двух аспектах — корпускулярном и волновом, считая оба истинными и взаимодополняющими. Принцип дополнительности был сформулирован В. Гейзенбергом (1901— 1976), установившим точные пределы возможно одновременного определения величин, относящихся к двум дополнительным аспектам. Из принципа дополнительности следовало, например, что нельзя одновременно и точно определить импульс и координаты частицы. Волновая механика была систематизирована Шрёдингером (1887-1961) и М. Борном (1882-1960).

Неодарвинизм 653

В книге *«Логика научного открытия»* Поппер, характеризуя этот тип концепций, заметил, что он накладывает принципиальные ограничения на возможности научного познания (подобно пределу, налагаемому скоростью света). Стало очевидным, что движение вперед теперь невозможно, если не поставить задачу выхода за пределы достигнутых рубежей. Для физической теории настал период «нормальной» науки, хотя скорее с двумя парадигмами, чем с одной.

3. БИОЛОГИЯ ПОСЛЕ ДАРВИНА

3.1. Неодарвинизм: Вейсман и де Фриз

От Дарвина мы узнали, что: 1) виды не неизменны, ибо они эволюционируют, давая постепенно начало различным видам; 2) основной механизм эволюции видов — естественный отбор. Среда провоцирует индивидуальные различия, делая ненужными индивиды с неблагоприятными признаками, поощряя более жизнеспособные особи, побеждающие в «борьбе за существование». Ясно, что отбор эффективен, если индивидуальные различия подлежат передаче и наследованию. В противном случае теория Дарвина вряд ли возникла бы. Однако если особи одного вида различны, то возникает два вопроса: 1) Каковы причины индивидуальных различий? 2) Если различия наследуются, то как они передаются?

Дарвин объяснял механизм наследования приобретенных свойств воздействием среды. Ламарк, как известно, видел внутреннюю тенденцию к совершенствованию. Последнюю точку зрения защищал швейцарец Карл Вильгельм фон Нёгели (1817—1891) своей теорией ортогенеза (разновидность греческого понятия энтелехии), в разговоре о психохимическом аналоге инерционной механической силы.

Немецкий зоолог Август Вейсман (1834—1914), представитель неодарвинизма, отверг идею наследуемости приобретенных свойств. В подтверждение своей концепции он отрезал хвосты у новорожденных мышей нескольких поколений. Затем рождались новые мышата с обычными хвостами, вопреки теории наследования приобретенных черт. Эти и другие опыты подтвердили гипотезу, что не среда на самом деле, а внутренние органические факторы ответственны за наследственную информацию. В *«Очерке о наследственности и связанных с ней биологических вопросах»* (1892) Вейсман отделил понятие гермоплазмы, ответственной за наследование, от понятия телесной плазмы. Гермоплазма — наиболее ответственная часть организма, она определяет формы и характеристики телесной плазмы. Тело

654 Развитие наук в XX веке

находится на службе гермоплазмы, делая ее способной к репродукции. В этом причина того, почему некоторые соматические мутации не наследуются.

Вейсман, отталкиваясь от сложных аргументов, попытался объяснить источник изменчивости. Половое размножение, по его мнению, объединяет два генотипа. Это явление как источник изменчивости было названо амфимиксисом. (Позднее генетика воспримет теорию Вейсмана в том ее разделе, который касается комбинации популяционных генов в момент оплодотворения.)

Голландский ботаник Гуго де Фриз (1848—1935) провел наблюдения над декоративным растением Oenothera lamarckiana. Помимо «нормальных» особей, он обнаружил популяцию особей, сильно отличающуюся от нормальных как высотой (от карликовых до гигантов), так и формой листьев. Де Фриз получил «странные» растения с отклонениями, которые, как оказалось, передаются по наследству. Эволюционная теория получила подтверждение: вид репродуцирует не только нормальные особи, но и, очевидным образом, ненормальные (от 1 до 2%). Эти вариации де Фриз назвал мутациями.

Дарвин связывал отбор с минимальными изменениями. Де Фриз внес коррективы: эволюция не лишена скачков. Любой вид способен на определенном этапе к мутациям, особи могут заметно отдаляться друг от друга и от нормы. Отбор воздействует на этот мутационный материал, и особи эволюционируют по-разному в несхожих средах. Вклад де Фриза в науку можно охарактеризовать двумя тезисами: 1) вариативность (изменчивость) не зависит от среды; 2) отбор действует на внешние изменения, или мутации, способствуя появлению новых черт.

Тем не менее эволюционная теория, хотя и обогащенная идеями Вейсмана и де Фриза, должна была вернуться к нерешенным проблемам: как возникают изменения? Каким образом они репродуцируются? Ответ на эти вопросы в начале нашего столетия дала новая наука — генетика.

3.2. Открытие хромосом и новое открытие законов Менделя

Генетика, занятая механизмами биологического наследования, возникла внутри эволюционной теории. Известно, что уже в 1866 г. Мендель сформулировал фундаментальные законы генетики. Он передал результаты своих исследований Нёгели, который не осознал всей их важности. Мендель скрестил и искусственно вырастил высокую и низкую культуры зеленого сладкого горошка, получив семена только высоких растений. Соотношение выхода высоких к низким растениям, полученным из этих семян, составило 3 к 1%.

Генетика 655

Из низких растений далее получились только низкие особи. Из полученных высоких растений 25% от их общего числа производили только высоких потомков, а из остальных 75% — 50% высоких и 25% низких особей. Это первый закон Менделя — закон сегрегации. Если скрещивать растения или животных, различающихся более чем парой признаков, можно получить всевозможные комбинации. Второй закон Менделя — закон независимости наследования.

В конце XIX—начале XX веков о законах Менделя вновь вспомнили. Немец Вальтер Флемминг (1843—1945) при помощи хроматины (окрашивающего состава) обнаружил внутри клеточного ядра нитеобразные хромосомы. Ему удалось пронаблюдать процесс деления клетки (митоз), когда каждая хромосома производит свою копию. Флемминг опубликовал полученные результаты в 1882 г. Эти цитологические исследования продолжил бельгиец Эдвард ван Бенеден (1846—1910). Он доказал постоянство набора хромосом у каждого вида животных и растений: 46 (23 пары) хромосом у человека, 20 (10 пар) — у кукурузы, 12 (6 пар) — у мухи, 8 (4 пары) — у дрозофилы (муха — герой генетики). Каждая пара хромосом состоит из материнской и отцовской хромосомы. Бенеден, кроме того, обнаружил, что в формировании половых клеток (яйцеклетки и сперматозоида) разделению хромосом не предшествует их удвоение. Если бы этот процесс (мейоз) не происходил, то каждый новой индивид, начинающийся с объединения двух клеток, должен был бы иметь двойной набор хромосом.

Когда были открыты эти хромосомные процессы, законы Менделя и все предыдущие догадки предстали в удивительно разумной гармонии. Американец Уолтер Сеттон (1876—1916) заметил, что хромосомы выглядят как наследственные факторы Менделя. У каждой клетки есть фиксированное число пар хромосом, и у каждой есть способность передавать наследственные признаки от одной клетки к другой. Новый организм образуется от слияния яйцевой материнской клетки и сперматозоида с отцовским набором хромосом. Эти сочетания хромосом дают возможность каждому поколению усилить некоторые рецессивные черты и ослабить доминантные. Все новые комбинации приводят к изменениям свойств, используемым затем в процессе естественного отбора.

3.3. Гены внутри хромосом

Между 1910-м и 1920 гг. американский зоолог Томас Морган (1866—1945) показал, что внутри клеточного ядра упорядочены гены. В виде большой молекулы полинуклеотида эти частицы несут наследственную информацию. Репродуцируя себя, они сохраняют собственную индивидуальность и независимость от других генов, а значит, и способность к самым различным комбинациям.

656 Развитие наук в XX веке

Морган провел серию опытов с drosophila melanogaster, насекомым, обладающим только четырьмя парами хромосом и имеющим период созревания от яйца до взрослого состояния 12 дней. Опыты показали, что признаки, наследуемые вместе, иногда все же разделяются. Морган объяснил это тем, что хромосома содержит гены, т. е. разделена на определенные характерные фрагменты, что позволяет ей затем обменяться с похожим фрагментом другой хромосомы.

В 1927 г. Герман Йозеф Мюллер, ученик Моргана, сделал сенсационное открытие. Бомбардируя гамма-лучами гаметы (сперматозоиды и яйца животных, зернышки цветочной пыльцы и семяпочки растений), он получил

огромное число мутаций. Суть открытия состояла в том, что был указан путь исследования гена.

К началу Второй мировой войны генетика установила: 1. Гены отвечают за наследственные черты; 2. Гены находятся в линейном порядке в хромосоме; 3. По числу и качеству для каждого вида хромосомный набор — величина постоянная; 4. Несмотря на постоянство, эти структуры способны к изменениям; 5. Изменения, или мутации, разделяются по трем категориям: генные (переход от одного гена к аллельному состоянию), хромосомные (структурные вариации внутри одной хромосомы) и геномные (вариации с числом хромосом).

Следующей сенсацией стало открытие генетического кода — еще одно блестящее достижение человеческого разума в познании развития жизни. Если эволюционная теория помогла понять историю жизни, то не менее важно было понять сам источник жизни. Старый спор: жизнь исходит от материи или же «все живое изначально живо»? Рождается ли организм (например, бактерия) спонтанным образом? Правда, открытие фильтрабильного вируса (ultra virus) представляется серьезным шагом к абиогенезу.

Как бы то ни было, но с вирусами-паразитами нет пока оснований связывать источник жизни. В 1950-х гг. Г. Юри и С. Миллер показали формирование органических комплексов — аминокислот (основа молекул протеинов — базовых элементов протоплазмы). Через смесь воды, водорода, метана и аммиака Миллер пропускал электрический разряд высокой частоты. В результате он получил сложные молекулы аминокислот. И хотя эксперимент недостаточен, чтобы понять проблему зарождения жизни, он приоткрывает завесу над этой тайной.

3.4. Генетический код

Долгое время наследственные механизмы были предметом внимания генетиков, но природа молекул, переносящих информацию от одного индивида к другому, оставалась неведомой. Была известна

роль макромолекул протеина и нуклеиновых кислот в этом процессе. Однако только в 1944 г. сотрудником Нью-Йоркского института Рокфеллера Эйвери (O. T. Avery, 1877—1955) были получены результаты, показавшие, что эту роль выполняют молекулы дезоксирибонуклеиновой кислоты — ДНК. Было известно ранее, что ядра клеток животных, содержащих хромосомы (и, стало быть, гены), особенно богаты нуклеиновыми кислотами, в частности ДНК. Последние представляют собой полимеры, образованные из остатков фосфорной кислоты, сахара (дезоксирибоза) с азотистого основания, т. е. аденина, гуанина, цитозина и тимина.

В начале пятидесятых годов вслед за Полингом, который раскрыл структуру протеина, спиралевидной (геликоидальной) макромолекулы, образованной из различных комбинаций 20 аминокислот, удалось понять молекулу ДНК как образованную из комбинаций 4 различных нуклеотидов. Каждый нуклеотид образован из остатков фосфорной кислоты, одной молекулы дезоксирибозы и одного из четырех азотистых оснований.

Были проведены химические и кристаллографические исследования, результаты которых обобщил Э. Чаргафф (E. Chargaff, p. 1905), показавший комплементарность остатков тимина и адеина и остатков цитозина и гуанина в пробах различных ДНК. Идея структурировать молекулярные компоненты ДНК в форме двойной спирали с комплементарными взаимодействиями в азотистых основаниях взаимодополнительным образом — аденин-тимин, цитозин-гуанин — разработана кембриджскими учеными Ф. Криком (F. Crick) и Дж. Уотсоном (J. Watson). Диффракцию *x*-лучей, необходимых для верификации модели, установил М. Уилкинс (M. Wilkins).

Модель двойной спирали состоит из двух полинуклеотидных цепей, структурные реквизиты которых — азотистые основания и водородные связи между ними. Эта их природа подтверждает процесс дублирования, т. е. формирования двух двойных спиралей, начиная с одной, внутри которой отделяются две нити. В ДНК имеет место так называемая полуконсервативная репликация (повтор): каждое ответвление ДНК дает начало новой двойной спирали. Это подтвердили Мезельсон (Meselson) и Шталь (Stahl).

Помимо ДНК есть другой тип нуклеиновой кислоты — рибонуклеиновая, или РНК, содержащаяся, главным образом, в клеточной цитоплазме. Структура РНК имеет одну нить, но активность РНК имеет решающий характер, ибо вместе с ДНК она образует молекулярную основу механизма генетической передачи. Раздел биологии, изучающий поведение молекул ДНК и РНК в процессе передачи генетической информации, называется молекулярной биологией.

В 1941 г. Дж. У. Билл (G. W. Beadle) и Э. Л. Тейтем (E. L. Tatum) исследовали формирование энзимов (ферментов). Поскольку эти протеины обладали тоже двойными спиралями и содержали азот, то

вскоре выяснилась и последовательность аминокислот протеина. Проблема заключалась в том, как из алфавита с 4 буквами можно образовать группу, содержащую 20 букв. Комбинируя 4 основания (2 x 2), они получили 16 комбинаций, а умножая 3 x 3, получили 64 комбинации, более чем достаточные для кодирования триплет — 21 аминокислоты протеина. Так триплет азотистых оснований кодирует аминокислоту.

В 1955 г. удалось синтезировать РНК С. Очоа (S.Ochoa), в 1956 г. А. Корнберг (A. Kornberg) искусственным путем получил ДНК. Еще через 5 лет Ф. Жакоб (F. Jacob) и Ж. Моно (J. Monod) доказали, что РНК является передатчиком. Макромолекула РНК синтезируется на ДНК (процесс транскрипции) и соединяется в рибосомы, субклеточные частицы цитоплазмы, где и происходит белковый синтез. Передатчик РНК есть своего рода пленка с записью трехчленного кода последовательности аминокислот. Эту «пленку» считывает рибосома, создающая протеин в последовательности, указанной молекулой РНК.

В 1960-х гг. М. У. Ниренберг (M. W. Nirenberg) и Дж. Маттеи (J. N. Matthei) синтезировали молекулу РНК на одной основе урацила. Они получили процесс формирования полипептида, состоящего из одной аминокислоты — полифенилаланина на основе трехчленного урацил-урацил-урацила. Это открытие позволило найти ключ к генетическому коду почти так же, как Розеттский камень помог расшифровать египетские иероглифы. Ниренберг, Крик, Корана и другие выяснили значение всех 64 триплетов, образующих генетический код. Процесс передачи генетической информации от ДНК к РНК называется транскрипцией, а энзим (РНК-полимероза) катализирует

синтез передатчика (РНК) по образцу ДНК. Синтез полипептидной цепочки, конкретизирующий информацию, поступающую из ДНК, называется процессом перевода, трансляции.

В целом цепочку белкового синтеза кратко можно представить следующим образом:

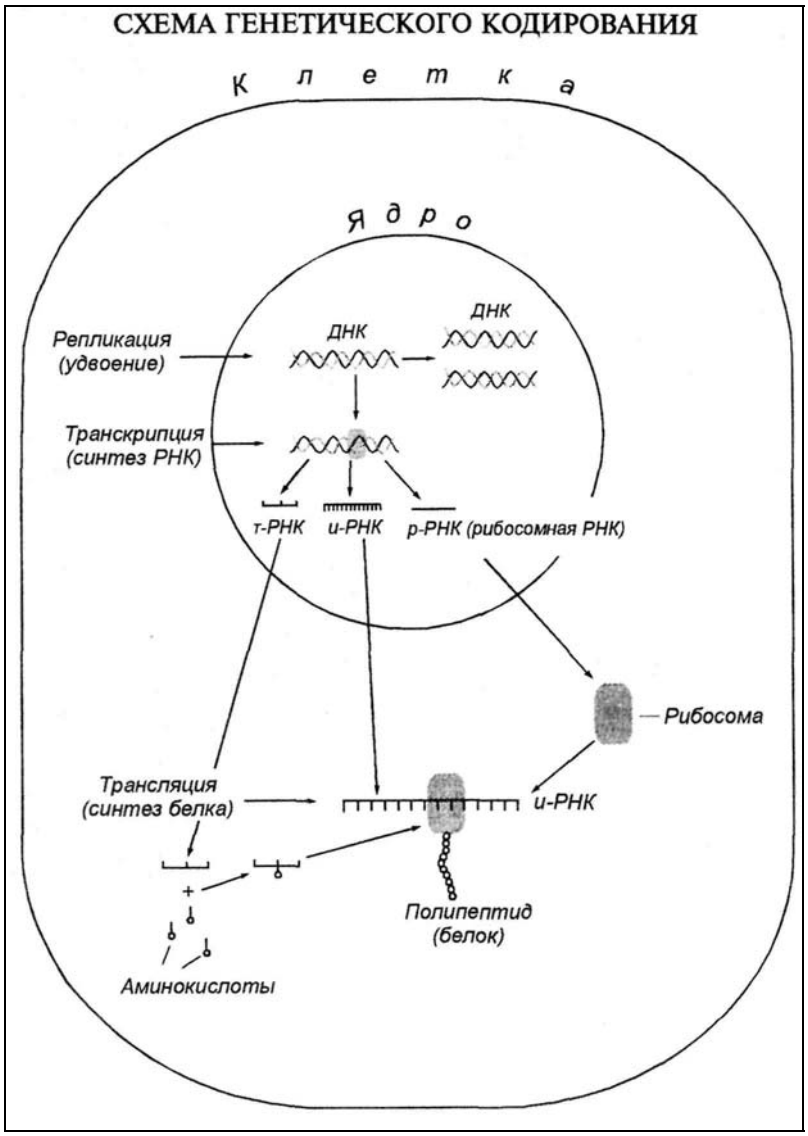
$$\text{ДНК} \xrightarrow[\text{транскрипция}]{} \text{РНК} \xrightarrow[\text{трансляция}]{} \text{полипептид (белок).}$$

Репликация ДНК и транскрипция РНК-передатчика возможны в силу соединения стереоспецифическим образом азотистых оснований: аденин «признает» тимин, а цитозин «признает» гуанин. Процесс трансляции происходит посредством соединительных векторов — молекул Т-РНК Последние задерживаются на рибосоме и «прочитывают» передаваемый генетический код. Аминокислотная цепочка синтезируется на рибосоме с энзиматическим механизмом, необходимым для прочтения записанной информации в РНК.

Генетика 659

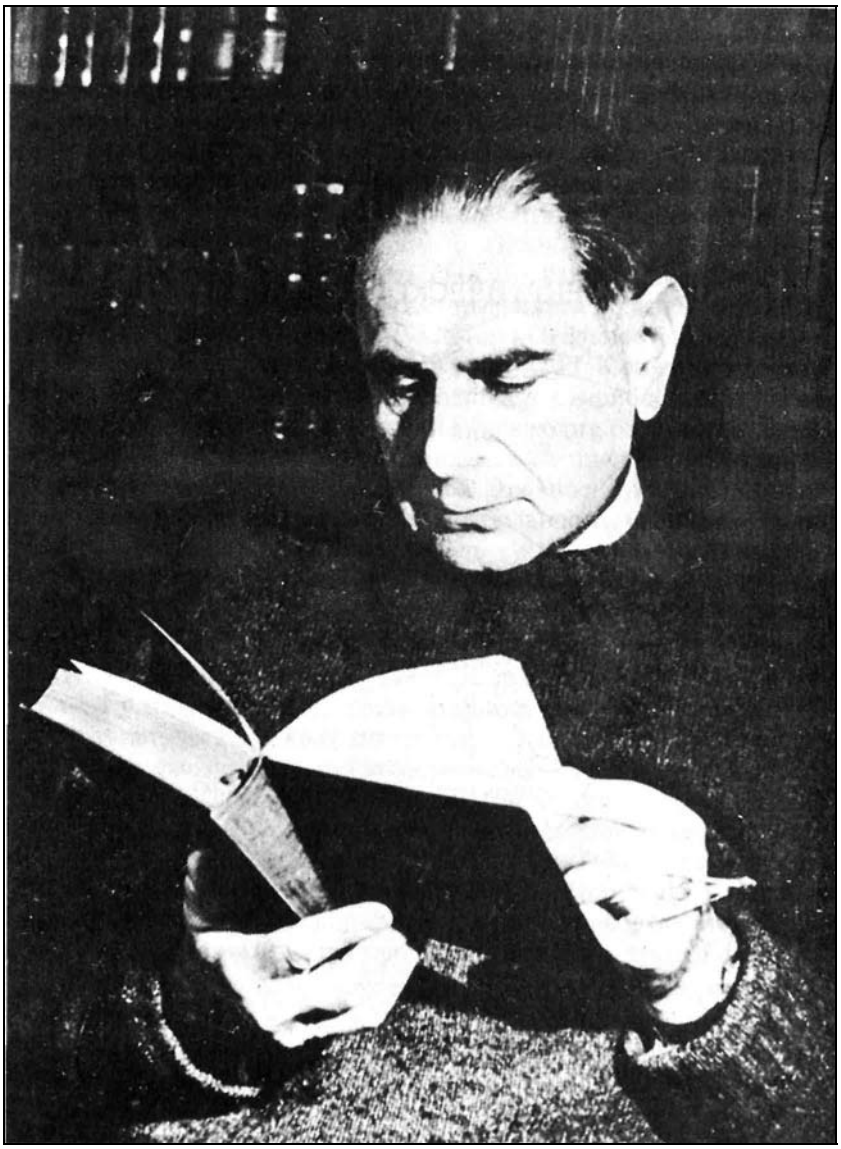
Открытие генетического кода позволило внятно объяснить и описать феномены репродукции, наследования, вариаций и мутаций. Оказалось, что на этом универсальном языке «говорят» все организмы — от вирусов и бактерий до животных и человека. Это стало важнейшим этапом в изучении феномена жизни и ее удивительно разумной основы.

СХЕМА ГЕНЕТИЧЕСКОГО КОДИРОВАНИЯ



660

Карл Раймунд Поппер (р. 1902—1994)



661

Глава 38. Критический рационализм Карла Поппера

1. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Карл Раймунд Поппер родился в Вене в 1902 г. Философию, математику и физику он изучал вместе с физиками Виртингером и Фуртвенглером и математиком Гансом Ганом. Работая в службе помощи подросткам при клинике Альфреда Адлера, он продолжал изучение истории музыки. В 1928 г. Поппер защитил диссертацию на тему *«К вопросу о методе психологии мышления»* у психолога Карла Бюлера. Несколько лет он преподавал математику и физику в начальной и средней школе. В это же время он написал статью по проблеме аксиоматики в геометрии. Фундаментальная работа *«Логика и рост научного знания»* была написана в 1934—1935 гг. В 1937 г. Попперу как еврею пришлось эмигрировать в Новую Зеландию, где он начал преподавать в Кентерберийском университетском колледже. Здесь были написаны работы *«Нищета историцизма»* и *«Открытое общество и его враги»,* опубликованные в 1945 г. В начале 1946 г. философ получил приглашение в Лондонскую школу экономики и переехал в Англию. Результаты своих исследований по философии науки Поппер опубликовал в двухтомнике *«Предположения и опровержения»* (1963) и книге *«Объективное познание»* (1972). В 1974 г. вышли *«Автобиография (Поиску нет конца)»* и *«Ответ моим критикам».* В соавторстве с Дж. Экклсом Поппер издал книгу *«Личность и ее мозг»* (1977). Член Королевского общества, Поппер участвовал во множестве конгрессов и симпозиумов, объездил множество стран. Его книги переведены на двадцать языков. Скончался Карл Поппер в 1994 г.

662 Поппер

2. ПОППЕР, НЕОПОЗИТИВИЗМ И АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В философской литературе Поппера связывают с неопозитивизмом, в частности, с деятельностью Венского кружка. Тем не менее, как и Витгенштейн, он никогда не был его членом. Эта легенда развенчивается в *«Ответе моим критикам»,* а в *«Автобиографии»* он взял на себя ответственность за смерть неопозитивизма. Отто Нейрат не зря назвал Поппера «официальным оппонентом» кружка. В самом деле, принцип верификации как принцип определения значимости он заменил критерием фальсифицируемости (демаркационное отличие науки от ненауки). Почтенный, но устаревший индуктивный метод он заменил на дедуктивный метод доказательства. В отличие от членов кружка, он доказывал, что протокольные предложения не абсолютны и даже не дефинитивны по природе. Предпочтительны, по его мнению, те научные теории, которые менее вероятны (как лучше контролируемые). В метафизике он видел прародительницу науки таких философов, как Кант, Гегель, Маркс, Дж. Стюарт Милль, Беркли, Бэкон, Аристотель, Платон, Сократ ему удалось прочитать под новым углом зрения, а досократиков он интерпретировал в эпистемологическом ключе, как создателей традиции критической дискуссии. Он обратился к классическим проблемам, таким как телесно-ментальное отношение, проблема смысла или бессмысленности истории. Драма нарастающего насилия не переставала занимать этого яростного противника тоталитаризма. Не в пример Карнапу и Нейрату (с их идеей «синтаксической фазы»), Поппер присоединился к регулятивной идее истины Тарского. В предисловии к английскому изданию *«Логики научного открытия»* (1959) он писал: «Сегодня, как и тогда, аналитики языка (кембридж-оксфордской школы) важны для меня не только как оппоненты, но и как союзники, ибо они только и остались верными рациональной философской традиции. Аналитики верят, что нет философских проблем в натуральном виде, что эти проблемы касаются лингвистического использования языка или словесных смыслов». О сути своей программы он говорит в предисловии к итальянскому изданию (1970): «Хватит копаться в словах и смыслах, важно разобраться в критикуемых теориях, обоснованиях и их ценности».

3. ИНДУКЦИИ НЕ СУЩЕСТВУЕТ

«Надеюсь, мне удалось решить проблему индукции... Решение было настолько плодотворным, что позволило мне решить большинство других философских проблем». Индукции нет, противопо-

ложная позиция ошибочна. Каким же путем пришел Поппер к такому выводу?

В прошлом термин «индукция» использовался двояко: а) индукция перечисления; б) индукция элиминации. Первая — индукция повторения, или перечисления, — должна бы обосновывать некое теоретическое обобщение. Малоценность такого способа рассуждения очевидна: любое число наблюдений лебедей белого цвета недостаточно для обобщения: «Все лебеди белые» (или что вероятность найти небелого лебедя мала). Таким же образом, сколько бы спектров атомов водорода мы ни наблюдали, нельзя сказать, что все спектры одного и того же рода. Следовательно, при помощи этой индукции ничего нельзя обосновать. С другой стороны, индукция посредством элиминации основана на методе вывода или опровержения ложных теорий. «На первый взгляд, — пишет Поппер, — этот тип индукции кажется весьма похожим на метод критической дискуссии, мной выдвигаемый, на деле же есть серьезное отличие. Бэкон и Милль, защитники этого метода, наивно верили, что, последовательно элиминируя ложные теории, можно оценить истинную. Но число оцениваемых теорий бесконечно, даже если в какой-то момент мы принимаем во внимание только часть из них. Тот факт, что для каждой проблемы существует бесконечное множество логически возможных решений, имеет ключевое значение для науки вообще, поэтому научные приключения и напоминают азартную игру. Там, где рутина, не может быть науки. Рискованные идеи и воображение в ней необходимы, как, разумеется, и суровый критический контроль.

Итак, индукция ничего не обосновывает, а методов, основанных на чистой рутине, не должно быть. Обычно думают, что от частных утверждений через упорядочение экспериментальных данных мы идем к универсальным суждениям, т. е. гипотезам и теориям. Но по причине неисчислимости первых любой из полученных таким образом выводов не будет логически безупречным.

Ситуацию неплохо прояснил Рассел. Один индюк заметил, что, как только он поселился на уютной ферме, корм стали давать ровно в девять утра. Как хороший индуктивист, он не поленился просчитать множество разных обстоятельств: в среду и пятницу, в жару и холод, в ненастье и в вёдро час кормежки оставался постоянным. Однако вывод: «Меня всегда кормят в девять утра» — опровергли в день сочельника, когда важную птицу, ожидавшую гарантированный завтрак, отнесли поварам в разделочную.

Посмотрим на проблему с другой стороны. Основа индукции — или аналитическое утверждение (т. е. тавтология), или синтетическое утверждение (т. е. эмпирическое). Значит, если бы принцип

индукции был чисто логическим, не было бы никакой проблемы индукции, ибо все индуктивные выводы были бы логическими трансформациями выводов дедуктивной логики. Может ли быть принцип универсально-синтетическим утверждением? Если мы видим его истинность в опыте, возникают те же проблемы, что и вначале. Для его обоснования мы должны применить индуктивные выводы, а для оправдания последних нам придется принять индуктивный принцип более высокого порядка и т. д. Таким образом, любая попытка как-то обосновать индуктивный принцип на опыте проваливается, втягивая исследователя в бесконечный регресс.

4. РАЗУМ - НЕ TABULA RASA

Другое предубеждение индуктивистского толка состоит в том, что голова ученого должна быть свободной от предположений, гипотез, подозрений, короче, идеальный ум — tabula rasa, в котором отражается Книга природы. Такую позицию Поппер назвал «философским мифом обсерватизма». Но наш ум скорее напоминает доску,

испещренную знаками традиции, культурной эволюции. Наблюдение всегда направляется теоретическими ожиданиями, что легко проверить. Прошу, обращается Поппер к слушателям, понаблюдать здесь и сейчас. И кто-то непременно спросит: «А что именно надо наблюдать?» В этом вопросе — удача эксперимента. Чарльз Дарвин заметил: «Странно, но никто не видит, что любое наблюдение не может не быть "за" или "против" какой-то теории». Нечто, подлежащее наблюдению или доказательству, — это гипотезы (идеи, теории), изобретаемые для решения какой-то проблемы. Никто не взвешивает тела, не описывает форму, не рассчитывает расстояние до центра Луны, не считает песчинки всех пустынь и всех пляжей. Оно и понятно, ведь это никого не интересует, ибо наша культурная память нацелена на другое.

Ум, очищенный от предрассудков, будет пустым, а не девственным, как ожидают некоторые. «Наблюдения чистого, лишенного теоретического компонента, просто не существует. Все наблюдения, особенно экспериментальные, выполнены в свете той или иной теории». Даже животное рождается со множеством подсознательных ожиданий, что вообще-то говоря соответствует своего рода гипотетическому знанию. Врожденным посылкам нельзя доверяться: утрата иллюзий порождает проблемы, ведущие к росту знания через коррекцию и модификацию предыдущих сведений.

Критерий фальсифицируемости 665

5. ПРОБЛЕМЫ И ТВОРЧЕСТВО. ГЕНЕЗИС И ПРОВЕРКА ИДЕЙ

Итак, исследование начинается не с наблюдений, а с проблем практики или теории, оказавшейся в критическом состоянии. Проблема часто состоит в неоправдавшемся ожидании. По своей логической природе проблема есть противоречие между установленными положениями. Проблемы возникают в силу того, что мы располагаем культурно-биологической памятью, которая есть плод сначала эволюции биологической и лишь потом — культурной. Когда некий осколок памяти (ожидание, гипотеза, предание) раздражается от соприкосновения с реальным фактом, рождается проблема.

Иногда, пишет Поппер, спускаясь по некой лестнице, мы замечаем, что это не та лестница, которую мы ожидали увидеть, или, наоборот, вдруг открываем, не предполагая, что это просто другой спуск. Исследование, стало быть, начинается с поиска выхода из затруднения, где творческое воображение необходимо. Как, впрочем, необходимо понимание разницы между контекстом открытия и контекстом доказательства. Одно дело — психологический процесс, или генезис идей, и совсем другое — их доказательство. У научных идей нет привилегированных источников: миф, метафизика, сон, галлюцинации могут породить открытие. Важно при этом, что так или иначе они должны подтверждаться фактами, быть контролируемыми и обоснованными.

6. КРИТЕРИЙ ФАЛЬСИФИЦИРУЕМОСТИ

Исследование начинается с проблем, а чтобы их решить, нужны гипотезы. Выдвинутые гипотезы подлежат проверке путем извлечения из них следствий и анализа того, что они дают. По характеру следствий мы судим, подтверждается гипотеза или нет. Другими словами, даны проблема P и теория T, предложенная как решение проблемы. Мы говорим: если T верна, должны следовать p_1, p_2, p_3..., подтверждающие эту теорию. Их отсутствие будет свидетельствовать об обратном.

Отсюда видно, что теория, чтобы быть подтвержденной, должна быть в принципе контролируемой, или, другими словами, фальсифицируемой со стороны фактов. В самом деле, если нельзя получить следствия, открытые контролю фактов, то это значит, что теория

666 Поппер

ненаучна. Заметим, что иной раз метафизическая на сегодня теория завтра может стать научной, так метафизика атомизма времен Демокрита в эпоху Ферми стала научной теорией.

Процесс извлечения следствий из теории под контролем базовых (протокольных) предложений, которые, как мы знаем, описывают факты, и составляет суть контрольно-дедуктивного метода.

В логической перспективе контроль не имеет конечной дефинитивной точки, ибо любой последующий контроль способен опрокинуть теорию, десятилетиями считавшуюся неуязвимой, что красноречиво подтверждается историей науки.

Между верификацией и фальсификацией существует логическая асимметрия. Миллиарды подтверждений не способны увековечить теорию, но достаточно одного негативного факта, чтобы логически подорвать ее. Например, суждение: «Куски дерева не тонут в воде» лишает всеобщности другое: «Этот кусок эбенового дерева не держится на поверхности воды». Из подобной асимметрии Поппер извлек методологический принцип: поскольку теория остается подверженной опровержению, то следует испытывать ее фальсификацией, ибо чем раньше будет найдена ошибка, тем быстрее мы найдем другую, лучшую теорию для необходимой проверки. Поппер впервые по-настоящему оценил позитивную силу ошибки. Опыт, любил он повторять вслед за Оскаром Уальдом, это имя, которое мы даем собственным ошибкам.

«От научной теории я не требую, чтобы она была выбрана позитивным образом раз и навсегда; однако я требую, чтобы ее логическая форма была явной для средств эмпирического контроля в негативном смысле. Эмпирическая система не должна исключать опровержения опытом». Адекватность такого критерия обнаруживается, когда мы обращаемся к метафизическим системам. Они всегда верифицируемы (какой факт не подтверждает хотя бы одну из многих философий истории?) и неопровержимы ничем (каким фактом можно ниспровергнуть философию, историю или некое религиозное видение мира?).

7. ПРАВДОПОДОБИЕ И ВЕРОЯТНОСТЬ ТЕОРИЙ -ЦЕЛИ НЕСОВМЕСТИМЫЕ

Цель науки, по Попперу, — максимально приблизиться к истине. Теория T_2 лучше или правдоподобнее T_1, когда все верные следствия из T_1 суть верные выводы из T_2, когда ложные выводы из T_1 суть верные выводы из T_2. Значит, из T_2 дедуцируемы выводы, которые

Прогресс науки 667

нельзя извлечь из T_1. Таким образом, приняв, что истинное содержание (верные выводы) и ложное содержание (ложные выводы) из двух теорий T_1 и T_2 несовместимы, мы можем сказать, что T_2 более правдоподобна и лучше соотносится с фактами, чем T_1, если и только если:

а) истинное содержание, но не ложное содержание T_2 превосходит T_1;

б) ложное содержание, но не истинное содержание T_1 превосходит T_2.

Эта идея большего правдоподобия T_2 в сравнении с T_1 привела Поппера к выводу, что правдоподобное (значит, более информативное, экспликативное и прогностическое) может быть и менее вероятным. Другими словами, если мы предпочитаем теорию с наибольшим информативным содержанием, то должны удовлетвориться меньшей ее вероятностью. В самом деле, говоря все больше, легче ошибиться. Поэтому теории, более открытые контролю, менее вероятны.

Обозначив содержание утверждения а) как $Ct\,(a)$, утверждение б) как $Ct\,(b)$, а конъюнкцию a и $б$ как $Ct\,(ab)$, мы получим:

что противоречит закону, отвечающему расчету вероятности:

где знаки неравенства перевернуты. Например, имеем суждение а): «В пятницу будет дождь» и суждение б): «В субботу прояснится», то аб): «В пятницу задождит, а в субботу будет ясная погода». Ясно, что информативность последнего суждения бо̲льшая, чем а) и б) порознь. Но и вероятность аб) будет ниже, чем у а) и б) по отдельности.

Следовательно, если наша цель — прогресс и рост знания, то нельзя одновременно желать его высокой вероятности, ибо два эти показателя, заключает Поппер, обратно пропорциональны.

8. ПРОГРЕСС НАУКИ

В науке ищут истину, но истина предписывается не фактам, а теориям. Теория верна (для Поппера, как и для Тарского), когда отвечает фактам. Все же у нас нет критерия истины, даже если мы на верном пути, нельзя знать об этом наверняка, ибо следствий из

668

теорий бесконечно много, и контролировать их все невозможно. А если все так, то истина становится регулятивным идеалом. Прогресс науки, по Попперу, и состоит в исключении ошибок предыдущих теорий и приближении ко все более правдоподобному: от Коперника к Галилею, от Галилея к Кеплеру, от Кеплера к Ньютону, а от него к Эйнштейну.

Из этого не следует, что существует закон научного прогресса.

Наука знавала и периоды стагнации, и препятствия эпистемологического, идеологического, экономического плана. Нет закона, но все же есть некий критерий, по которому одна теория T_2 заменяет другую 71. Поппер дает шесть спецификаций:

1). T_2 содержит более точные утверждения, чем T_1.

2). T_2 объясняет больше фактов, чем T_1.

3). T_2 описывает и объясняет факты более детальным образом, чем T_1.

4). T_2 выдерживает контроль, который не выдерживает T_1.

5). T_2 выдвигает новые формы экспериментального контроля, которые не учитывала T_1, и T_2 преодолевает их.

6). T_2 объединяет разные проблемы, до того бытовавшие вне связи.

9. ЛОГИЧЕСКАЯ ФАЛЬСИФИКАЦИЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ФАЛЬСИФИКАЦИЯ. ПОНИМАНИЕ ФОНА И «НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ»

Суть фальсификационизма Поппера состоит в следующем. Если снизу принята гипотеза-фальсификант, то теория, обнаруживающая себя как противоречащая ей, логически несостоятельна в силу modus tollens (аргументация типа: если t верно, то верно будет и p, но p ложно, значит, и r ложно. В символах: . Как

видим, методологическая позиция Поппера достаточно запутанна. В самом деле, чтобы вывести наблюдаемые следствия из некой гипотезы, необходима вспомогательная гипотеза (из ряда тех, что наряду с контрольными гипотезами дают возможность получить наблюдаемые следствия).

Именно вспомогательные гипотезы ответственны впоследствии за негативный результат. Более того, чтобы фальсифицировать теорию, мы нуждаемся в базисных утверждениях, полагаемых как верные. Но принятые как верные они далеко не всегда истинны на деле. Поэтому протокольные предложения не застрахованы от ошибок, а ложной может быть не проверяемая гипотеза, а посылка-фальсификант. Все это говорит о том, что, хотя логическая фальсификация окончательна, методологическая фальсификация не имеет

Логическая фальсификация и методологическая фальсификация 669

итогового характера. А если все так, то ясно, что претензию теории на научность нельзя обосновать

эмпирически. Значит, мы перед лицом проблемы предпочтения одной теории другой. Стало быть, проблематику ступеней правдоподобия можно перевести вопросами: какие принципы предпочтения следует применять? можно ли говорить о «лучших» теориях?

Прежде всего отметим, что вопрос о предпочтениях рождается исключительно в условиях конкуренции теорий, предлагающих решение одной проблемы. Из разных решений ученый выбирает то, что ближе к истине. Но, преследуя истину, он ни на минуту не упускает из виду ложные решения, ибо установить ошибку означает через ее отрицание найти истинное решение, новую проблему для новой теории. Новая теория не только выясняет, что удалось предшественнику, но и его промахи и провалы. Именно поэтому она лучше старой.

Не будем забывать, что понятие «лучшая» всегда относится ко времени и средствам контроля, имеющимся в момент *T*. Теория, пока она не опровергнута, вполне могла сходить за истинную, отвечая духу времени. Методом элиминации, используя воображение и средства контроля, мы можем напасть на верную теорию, но никакой метод не установит ее исключительную истинность. В любой момент *T* есть множество неопровергнутых теорий, и теоретик может лишь указать на возможные эксперименты, элиминирующие одну (или все) из соперничающих теорий.

Фальсификация ведет к обогащению проблем: не вводя гипотез ad hoc, мы спрашиваем себя, почему теория рухнула. В ответ непременно должна появиться новая версия, лучшая теория. Хотя, подчеркивает Поппер, нет никаких гарантий нашего движения к прогрессу.

Таким образом, предпочтительнее та теория, которая в свете доступных на данный момент времени средств контроля содержит больше информации, точнее объясняет реальность. Нельзя доверяться ни одной из теорий, ибо нельзя доказать их истинность. Однако можно и нужно в качестве основы действия предпочесть теорию, в большей степени открытую для контроля.

10. ЗНАЧИМОСТЬ И КРИТИКУЕМОСТЬ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ

В отличие от принципа верификации, критерий фальсифицируемости проводит демаркационную линию между утверждениями эмпирическими и неэмпирическими. Сказать, что положение ненаучно, не значит сказать, что оно бессмысленно. «Критерий

670 Поппер

демаркации, — писал Поппер в письме редактору журнала "Erkenntnis", — призван отделить научные системы от метафизических утверждений в полной мере значимых систем».

Неопозитивисты пытались элиминировать проклятую ими метафизику, но и не смогли ее избежать, когда ввели принцип верификации. Как обойти факт, что среди метафизических идей есть как те, что препятствовали прогрессу науки, так и те, без которых ни науки, ни прогресса не существовало бы? С психологической точки зрения, доказывает Поппер, научное открытие невозможно без веры в идеи чисто спекулятивного характера, при всей их непроясненности. Идеи реализма, универсального порядка и каузальности насквозь метафизичны. С психологической точки зрения исследование не может обойтись без них. С точки же зрения исторической нередки ситуации, когда идеи, прописанные веками в ареале метафизики, входили в контакт с наукой и срастались с ней. Среди них идеи атомизма, физического принципа первоэлемента, теория движения Земли, корпускулярная теория света, теория электрического тока и многие другие. Даже в примитивной форме эти идеи несли в сознание образ мирового порядка, идею, что некоторые события человек способен успешно предсказывать. Но идея такого рода достигает научного статуса лишь тогда, когда она представлена в форме, допускающей опровержение, когда возможно эмпирическое сравнение ее с другими теориями.

В *«Postscriptum»* (1957) Поппер излагает свою программу метафизических исследований: «Атомизм — блестящий пример неконтролируемой метафизической теории, влияние которой на науку превосходит множество контролируемых теорий... Последняя грандиозная программа Фарадея, Максвелла, де Бройля и Эйнштейна — попытка понять мир в терминах непрерывности... Каждая из этих метафизических теорий давала научную программу, указывая направление адекватных объяснений и полагая возможной оценку глубины теории». Подобную роль выполняли в биологии теория эволюции, клеточная теория и теория бактерий как переносчиков инфекции. Атомизм в психологии проявился в посылке, что опыт состоит из сенситивных элементов.

Таким образом, с точки зрения и психологической, и исторической, и логической сферу истинного нельзя отождествлять с областью эмпирически контролируемого знания. Впрочем, это не все. Метафизические теории, хотя и осмысленные, нередко верные и все же эмпирически неопровержимые, так или иначе могут быть объектом критики. Они не вне критики, ибо бытуют не изолированно от прочих теорий, а даны всегда в контексте объективно проблематичных ситуаций.

Нищета историцизма 671

Например, кантианский детерминизм — плоть от плоти ньютонианской науки того времени (мир как часовой механизм). И если следующая эпоха рождает образ мира как туманности, то неизбежно рушится то, что образует фон, в частности философская теория детерминизма Канта.

11. ПРОТИВ ДИАЛЕКТИКИ. НИЩЕТА ИСТОРИЦИЗМА

Об основах социальной философии Поппера мы можем узнать из очерка *«Что такое диалектика?»* С точки зрения методологии, с одной стороны, нет ничего общего между логическим противоречием и диалектическим, с другой — диалектический метод, по мнению Поппера, скорее абсолютизация научного метода, и как таковой - недоразумение. Вряд ли речь идет о синтезе как необходимой форме сохранения тезиса и антитезиса. Диалектика как дескриптивная теория разрешается либо в банальную тавтологию, либо в доктрину, оправдывающую все и вся,

благо тут же исчезающую из виду. Диалектика, будучи вне опытной проверки, в силу своей нефальсифицируемости и несмотря на декларируемую всесильность, по сути дела беспомощна.

Теперь посмотрим, как Поппер обосновывает свою позицию в работе *«Нищета историцизма».* Здесь он критикует идеи историцизма и холизма и защищает фундаментальное единство метода естественных и социальных наук, и как следствие — рациональную социальную технологию, так называемый градуализм.

Социальные науки, согласно историцизму, вскрывают законы исторической эволюции с целью предвидения будущего. Однако, замечает Поппер, такие претенциозные пророчества не имеют ничего общего с научными предсказаниями, ибо не учитывают, что: 1) история науки полна неожиданных сюрпризов, которые серьезно ограничивают саму возможность прогнозировать; 2) ветхий предрассудок о существовании стабильного закона социального развития основан на скандальной методологической ошибке, смешивающей понятия закона и тенденции; 3) у истории нет иного смысла, чем тот, который предписываем ей мы; 4) наконец, история не оправдывает, но судит.

С другой стороны, холизм концептуально обосновывает возможность мысленного постижения тотальности объекта, события, общества и их практической трансформации. Против холистской трактовки Поппер возражает: 1) грубой методологической ошибкой

будет думать, что известные нам теории, описывающие лишь небольшие фрагменты реальности, дают в сумме представление о целом (тем более что теорий бесконечно много и они все принципиально фальсифицируемы); 2) с точки зрения практики, холизм нередко вырождается в утопизм или тоталитаризм, знакомый по практически-политическим последствиям.

Что касается фундаментального единства научного метода, то эту модель Поппер рассматривает в сочинении *«Логика научного открытия».* Смешение методов и процедур естествознания и социальных наук часто санкционирует решение назревших проблем посредством серии экспериментов, которые произвольно меняют и комбинируют средства и ожидаемые цели.

12. ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО

Анализ методологических тезисов историцизма как теоретического обоснования тоталитаристской идеологии мы находим в двухтомном сочинении Карла Поппера « *Открытое общество и его враги».* Поппер рассматривает историцизм как реакционную философию и как защиту «закрытого» общества. «Закрытым» он называет общество, организованное по тоталитарному принципу на основе авторитарно установленных и неизменных норм. В противовес ему «открыто» общество, основанное на мощном критическом потенциале человеческого разума, где не просто терпят, а всячески стимулируют при содействии демократических институтов инакомыслие, интеллектуальную свободу индивидов и социальных групп, направленную на решение социальных проблем и непрерывное реформирование общества.

Уточняя смысл демократии, Поппер подчеркивал важность сохранения определенных институтов через непрерывное совершенствование, в частности, тех, которые дают эффективную (а не бумажную) возможность управляемым гражданам контролировать и критиковать власти предержащие, а в случае необходимости заменять их другими без кровавой резни. Впрочем, философ далек от призывов к демократам драться за власть общепринятыми методами.

«Я не во всем и не всегда против насильственной революции,-писал он во втором томе сочинения *"Открытое общество и его враги", —* вместе с христианскими мыслителями средневековья и Возрождения я готов оправдать тираноубийство, когда насильственный переворот не имеет альтернативы. Однако я думаю, что любая

революция имеет смысл, если имеет целью восстановление демократии, но не в расхожем смысле ("правление народа", или "власть большинства"), а тогда, когда социальные институты (особенно всеобщие выборы, право народа сместить правительство) реализуют общественный контроль за деятельностью управленческих структур и ненасильственные реформы».

Говоря о демократии, Поппер вносит следующие уточнения.

1. Демократию нельзя характеризовать как правление большинства, даже принимая во внимание важность института всеобщих выборов. В самом деле, большинство тех, кто не вышел ростом более шести футов, вполне могут порешить, что все налоги сподручнее возложить на тех немногих, кто уродился выше шести футов. Избежать подобной карикатуры может общество, где действия властей реально ограничены правом народа сместить их без кровопролития. Следовательно, если власти предержащие не признают институтов, гарантирующих меньшинству возможность проводить в жизнь мирные оздоровительные реформы, такой режим определенно квалифицируется как тирания.

2. Стало быть, будем разделять лишь две формы правления — демократию и тиранию.

3. Демократическая конституция исключает только один тип изменений в системе законов — перемены, подвергающие опасности саму демократию.

4. Демократия, в целом поддерживающая меньшинство, не распространяется на тех, кто попирает закон, особенно на тех, кто подстрекает других к насильственному ниспровержению демократии.

5. Политическая линия на укрепление охраняющих демократию институтов не может упустить из виду базовую предпосылку о наличии скрытых антидемократических тенденций как в среде управляемых, так и во властных структурах.

6. Падение демократии означает исчезновение всех прав. Даже при условии сохранения экономического роста социальное повиновение становится императивом, а произвол властей безграничным.

7. Демократия дает неоценимую возможность отстаивать любую разумную реформу, если ее реализация не требует насилия. Стрессовый эффект насильственных перемен для цивилизации почти всегда реанимирует антидемократические тенденции. Именно поэтому каждый поединок может стать решающим, где ставка — сама демократия.

Это было написано в 1945 г. Позже философ выделил две главные характеристики открытого общества. «Во-первых, в открытом обществе законно свободное обсуждение, и результаты публичных дискуссий оказывают влияние на политику. Во-вторых, в нем есть институты, содействующие свободе тех, кто не ищет выгоды».

674 Поппер

«Я думаю, — писал Поппер, — что открытое общество — и реальность, и вместе с тем некий идеал. В одном обществе демократия выйдет более зрелой, развитой, открытой, чем в другом. Это зависит от множества факторов: от исторического прошлого, традиций, политических институтов, методов воспитания, наконец от людей, наполняющих витальным содержанием социальные формы. Пожалуй, я бы смог провести достаточно четкую линию водораздела между демократией и диктатурой. Жива демократия, в рамках которой есть институты, позволяющие осуществить полную смену правительства, не прибегая к насилию, то есть не применяя физических репрессий. Демократия, когда она есть, указывает путь в реально открытое общество. И это процесс постепенный. Я верю в разум, думаю, мы все должны немало поработать, чтобы подготовить себя к поведению такого рода. Не думаю, что это просто, что все такие разумные: разумные люди всегда редкость. Не говорю ни о силе, ни о власти разума. Думаю только, что мы все перед выбором: разум или насилие, что это, наконец, преступно — применение грубой силы, когда этого можно избежать... Одно насилие неизбежно порождает другое, революции уничтожают самих революционеров, компрометируя идеалы. Выживают лишь циники, поднаторевшие в искусстве выживания. Я утверждаю, что только в условиях демократии и открытого общества есть возможность уйти от многих бед. Если мы насильственно разрушим социальный порядок, мы будем ответственны не только за бесчисленные жертвы, но создадим ситуацию, при которой несправедливость и репрессии станут нормой. Я за индивидуальную свободу и, как немногие, ненавижу наглую вседозволенность бюрократов. К сожалению, государство — неизбежное зло, которое нельзя упразднить. Верно и то, что чем больше население, тем нужнее государство. Нет ничего проще, чем уничтожить человечество, — достаточно развязать насилие. Куда сложнее возделывать рациональное общество, конфликты которого разрешаются по большей мере разумным путем. Я говорю: более рациональное, хотя нет вполне рационального общества. Определенно есть более рациональное, чем существующее, а потому и должно к нему стремиться. Стремление реалистичное, а вовсе не утопия!»

Демократические институты подобны крепости, залог ее безопасности — в недремлющем гарнизоне. Для Поппера важна иерархия ценностей: сначала — свобода, лишь затем — справедливость. В свободном обществе посредством суровой критики и взвешенных реформ можно добиваться справедливости. Но в условиях общества, закрытого для критики, где тиран окружен толпой льстецов, нет и речи о справедливости.

Рационализм, разумная аргументация, теория основаны на опытном контроле. Но сам выбор в пользу рационализма не может быть

Критика открытого общества 675

доказан аргументами и отсылкой к опыту. При любых дискуссиях последним основанием будет по сути иррациональная вера в разум. Впрочем, этот выбор, не будучи чисто интеллектуальным, имеет моральную окраску, ибо через него становится определенным наше отношение к жизни, социуму, близким и дальним.

Очевидно, что во многом человеческие существа неравны. Единственно, что не противоречит требованию не попирать человеческое достоинство, — наличие у всех равных прав. Однако равенство перед законом не есть факт, это политический момент, основа которого — моральный выбор, выбор в пользу разумности собственного и чужого поведения. Вера в разум неотделима от гуманности, терпимости и несовместима с авторитарными претензиями.

13. ВРАГИ ОТКРЫТОГО ОБЩЕСТВА

Историцизм и вера в железные законы исторического развития имеют достаточно длинную историю. Уже у Гераклита Поппер отмечает наличие идеи, сводящей на нет человеческие планы рациональной реконструкции общества как открытой системы. В мире правит безжалостная судьба, в мировом пожаре сгорает все, чтобы затем все повторилось в неизменном порядке.

Однако самого яростного противника демократии Поппер видит в лице Платона, теоретика идеального государства, окаменевшей структуры кастового характера, где правят философы. На все политические изменения наложено вето, ибо перемены не могут не нести разрушений. Трайбализм и тоталитаризм, по мнению Поппера, демонстрируют свою кровную связь с эссенциалистской методологией историцизма. Смиренному искателю истины сократического типа, критику и реформатору античного полиса Платон противопоставил фигуру правителя, владеющего истиной. Платоновское «Государство» Поппер поэтому ставит в связь не только с *«Капиталом»,* но и *«Mein Kampf».*

Дух бесчестия воцарился в философии после Гегеля и Маркса как следствие гипертрофии «диалектических» законов. Принцип тождества разумного и действительного Поппер называет не иначе как оправданием мифа орды и апологией прусского государства. Конечно, прав Гегель, люди не создают мир из ничего, наши мысли в значительной степени продукт предшествующих эпох. Но все-таки гегельянство было и остается идейным арсеналом нынешних историцистов, марксистов и тоталитаристов.

676 Поппер

Что касается Маркса, то именно с его именем Поппер связывает своего рода схизму «odi et amo» («ненависти и любви»). Нельзя не признать в Марксе бескомпромиссного исследователя острых реальных проблем. Возврат к

домарксистской социальной науке немыслим, и многие современные ученые в долгу перед автором «Капитала», гуманизм которого и сострадание к угнетенным несомненны. Поппер согласен с марксистской критикой laisser faire капитализма, морализаторской риторики и фарисейства.

Вместе с тем Поппер называет Маркса фальшивым пророком. Метафизический детерминизм экономического плана и сциентистские предрассудки эпохи нельзя не обнаружить в основе так называемого исторического материализма, возвещающего приход коммунистического рая. Историцизм как вера в неотвратимый и абсолютный закон социального развития и псевдорелигиозная эсхатология стали составляющими тоталитарной идеологии.

Согласно Попперу, Маркс — блестящий аналитик социологических и экономических институтов и их функций в современном ему обществе. Однако пророчества привели его к поражению, причина которого — нищета историцизма — заурядное суеверие. Бескомпромиссность молодого Маркса вызывает больше симпатий, чем пророчества автора *«Капитала».* «Научного коммунизма», очевидным образом, нет. Тем живее и ярче немеркнущий огонь страстной любви Маркса к свободе. Моральный радикализм, в отличие от радикализма политического, не может не восхищать. И наш долг, пишет Поппер, уберечь моральный радикализм от опасных сращений с политическими фикциями. Чувство социальной ответственности и любовь к свободе — наследие, которое мы обязаны сохранить живым.

677

Глава 39. Эпистемология после Поппера

1. ТОМАС КУН И СТРУКТУРА НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

1.1. Парадигмы, наука «нормальная» и «аномальная»

Вместе с Лакатосом, Фейерабендом и Лауданом Томас Кун входит в плеяду известных эпистемологов-постпопперианцев, разрабатывавших концепцию истории науки. В известной книге *«Структура научных революций»* (1963) Кун показывает, что научное сообщество формируется путем принятия определенных парадигм. «Этим термином я обозначаю, — писал он, — научные завоевания, повсеместно принятые, из которых складывается, пусть на какое-то время, модель проблем и решений, устраивающая тех, кто занимается исследованиями в данной области».

Впрочем, Кун употребляет термин «парадигма» более чем в одном смысле. Этот термин мы встречаем в классических работах: в *«Физике»* Аристотеля, *«Альмагесте»* Птолемея, *«Началах»* и *«Оптике»* Ньютона, *«Электричестве»* Франклина, *«Химии»* Лавуазье и *«Геологии»* Лайелля. Птолемеевская (или коперниканская) астрономия, аристотелевская (или ньютоновская) динамика, линнеевская систематика, эволюционная теория Дарвина или теория относительности Эйнштейна — все это различные парадигмы.

Как религиозная община или политическая партия формируются вокруг определенных ценностей, так парадигматическая теория конституирует научное сообщество. «Нормальная» наука пытается втиснуть природу в клетку концептов, отработанных системой профессионального образования. Это исследование, стабильно основанное на одном или нескольких уже достигнутых результатах, которому научное сообщество дает статус фундамента для будущей практики.

Последующая практика пытается реализовать прогнозы парадигмы, определяя значимые факты и сопоставляя их (посредством точных методов) с теорией, артикулируя понятия самой теории, расширяя область ее применения. Создавать нормальную науку —

678 Эпистемология после Пантера

означает, следовательно, разгадывать головоломку, т. е. определенные парадигмой проблемы, выросшие из нее и вернувшиеся в нее вновь. Неудачное решение головоломки выглядит уже не как провал парадигмы, а как поражение исследователя, не сумевшего разрешить вопрос, который на самом деле разрешим в рамках парадигмы. Так шахматист, не умея найти правильное решение, проигрывает не потому, что правила не работают, а потому, что он сам оказался не на высоте.

Нормальная наука, кроме прочего, кумулятивна (мощные инструменты, более точные измерения и концепты расширяют теорию). «Нормальный» ученый не ищет новаций. И тем не менее, новостей не миновать. Чем яснее теоретическая и эмпирическая артикуляция, чем информативнее теория, тем больше риск быть опровергнутой (в самом деле, чем больше мы говорим, тем больше риск ошибиться; кто не говорит, не ошибается; немного говоря, мы рискуем сделать немного ошибок).

Так возникают аномалии, с которыми на определенном этапе сталкивается научное сообщество. После серии атак на основные тезисы парадигмы и попыток их отразить определяется кризисная ситуация. Кризис парадигмы вызывает к жизни неординарную науку: начинается процесс размывания догм, как следствие, ослабляются правила нормального исследования. Перед лицом аномалий ученые теряют веру в прежде незыблемую теорию. Утрата начальной точки опоры часто сопровождается бурными дебатами по поводу философских оснований и проблем методологии. Эти симптомы кризиса продолжаются, пока через горнило новаций не пройдет иная парадигма и расшатанная теория не уступит место другой «нормальной науке», которая, впрочем, спустя более или менее продолжительный период времени принесет новые аномалии, за кризисом последует временная стабилизация и т. д.

1.2. Научные революции

Кун описывает переход к новой парадигме (скажем, от птолемеевской астрономии к коперниканской) как гештальт-переориентацию. Оперируя все тем же, что и прежде, набором данных и помещая их в систему новых связей, научное сообщество вынуждено маневрировать. Так переход от одной парадигмы к другой образует, по Куну, научную революцию. Так каков же этот переход, есть в нем рациональные мотивы или нет?

Кун утверждает, что «сменяющие друг друга парадигмы по-разному говорят об объектах, населяющих Вселенную, и их поведении». Именно в силу несоразмерности переход от одной парадигмы

Кун 679

к противоположной не происходит разом, одним прыжком, им мы не обязаны ни логике, ни нейтральному опыту. Возможно, Макс Планк имел все основания для печального наблюдения: «Новая научная истина, как правило, торжествует не потому, что убеждает противников, открывая им новый свет, скорее она побеждает потому, что оппоненты, умирая, дают дорогу новому поколению, привыкшему к ней».

Опыт «обращения», уверен Кун, лежит в основе перехода от одной парадигмы к другой, а «обращение» нельзя навязать силой. Отдельные ученые попадают во власть новой парадигмы по разным причинам, и обычно одновременно по нескольким мотивам. «Некоторые из них (как, например, культ солнца для обращения Кеплера в коперниканство) совсем не имеют отношения к науке. Другие возникают из идиосинкразии личного плана. Немаловажны и национальность, и репутация новатора и его наставников. Возможно, наиболее веским основанием в его пользу можно считать претензию, что новая парадигма в состоянии решить проблему, повергшую в кризис старую парадигму. Такая аргументация, если она представлена законным образом, наиболее эффективна». Иногда новая парадигма обещает подтвердить старую во многих других областях либо нередко ссылается на эстетические моменты, что также важно для ее принятия.

Так или иначе, но, по мнению Куна, среди ученых не обсуждаются реальные возможности парадигмы решать те или иные проблемы, даже если в наличие имеется весь терминологический антураж. Главное в том, чтобы решить, какая из парадигм поведет будущие исследования (причем ясно, что ни одна из них не в состоянии решить всех проблем). Решение о том, какой из альтернативных форм научной активности следует отдать предпочтение, основано скорее на видении будущего, чем на завоеваниях прошлого. Носитель новой парадигмы часто действует, невзирая на доказательства. У него должна быть вера в силу новой парадигмы решить множество проблем (хотя известно, что лишь некоторые из них оказались не под силу старой парадигме). Решение такого сорта не может быть основано ни на чем ином, как на вере.

Следовательно, триумфу парадигмы должны предшествовать убеждения личного (либо эстетического) плана со стороны тех, кто ее поддерживает и развивает, пока не будут получены надежные аргументы. Но и тогда, когда аргументы есть, их нельзя считать решающими. Конечно, ученые — люди рассудительные, и тот или иной довод способен убедить многих. Но нет такого аргумента, чтобы убедить всех. Необходимо «не столько обращение одной группы, сколько перераспределение доверия среди специалистов».

680 Эпистемология после Поппера

1.3. «Ателеологическос» развитие науки

Теперь возникает вопрос: означает ли прогресс переход от одной парадигмы к другой? Ответ не очевиден. Только в период «нормального» развития науки прогресс кажется очевидным и надежным. Когда в какой-то области происходит переворот, сомнению подвергнуты основные теории, континуальность прогресса уже не так очевидна. Стоит парадигме утвердиться, сторонники оценивают ее как прогрессивную. Но, спрашивает Кун, прогресс — относительно чего? В самом деле, процесс развертывания науки есть эволюционный процесс относительно начальной стадии, но значит ли это, что такой процесс непременно приведет исследование к истине?

«Так насколько необходимо, чтобы была непременно какая-то цель? Нельзя ли воспринимать факт существования науки и ее развития иначе, чем в терминах движения от того состояния знаний, которыми владеет сообщество в каждый данный период времени? Насколько полезно воображать, что есть полное, объективное и истинное объяснение природы, что мера завоеванного научного знания есть в то же время мера приближения к этой цели? Если вместо движения к тому, что еще хотим узнать, мы сможем научиться довольствоваться тем, что уже знаем, то, вероятно, множество неотложных проблем не покажутся неразрешимыми. Как в биологии, так и в науке вообще мы сталкиваемся с эволюционным процессом, развитие которого очевидно при сопоставлении с примитивной стадией. Но кто знает, какова цель такого развития?..»

2. ИМРЕ ЛАКАТОС И МЕТОДОЛОГИЯ ПРОГРАММ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

2.1. Три типа фальсификационизма

Идеи Куна критика, как водится, не обошла стороной. Поппер в очерке *«Нормальная наука и ее опасности»* (1966) заметил, что «нормальная наука» (в смысле, употребляемом Куном) в самом деле существует, но не как продукт нереволюционного мышления, а скорее как результат не слишком критического подхода к господствующей догме, нежелания обсуждать ее. «Нормальный» ученый, принимающий революционную теорию только тогда, когда ее готовы принять все, является продуктом «порочного воспитания». Образованный в догматическом духе, он является жертвой доктринерства.

Лакатос 681

Тезис о несоизмеримости парадигм, по Попперу, есть миф, образующий в наше время оплот иррационализма Суть контртезиса состоит в том, что Кун преувеличивает сложности смены парадигм, а его схема больше отвечает развитию астрономии, чем, например, физики или биологии. Что касается проблемы материи, пишет Поппер, то со времен античности мы имеем три соперничающие между собой концепции: континуальную, атомистическую и примиряющую обе.

Другим критиком Куна был эпистемолог Джон Уоткинс из Лондонской школы экономики и политических наук. Куновский образ «научного сообщества» ему показался более похожим на религиозную секту, чем на ученую республику. Против почти теологического смысла научной парадигмы высказался и Имре Лакатос.

Наука, по мнению Лакатоса, есть и должна быть соревнованием исследовательских программ, соперничающих между собой. Именно эта идея характеризует так называемый утонченный методологический фальсификационизм, развиваемый Лакатосом в русле концепции Поппера. Он различает фальсификационизм догматический и фальсификационизм подлинно методологический. Первый видит науку как процесс, размеченный прочными конструкциями и непогрешимыми фальсификациями (подобные идеи пропагандировал А. Айер). Все же Поппер показал ошибочность такой позиции, ибо эмпирическая база науки неустойчива и неопределенна, а потому и речи не может быть о фиксированных протокольных предложениях и не пересматриваемых в принципе опровержениях.

То, что наши опровержения также могут быть ошибочными, подтверждают как логика, так и история науки. Методологический фальсификационизм исправляет ошибку догматиков, показывая зыбкость эмпирической базы науки и предлагаемых ею средств контроля гипотез (это показано Поппером в *«Логике научного открытия»*). Тем не менее, продолжает Лакатос, и методологический фальсификационизм недостаточен. Картина научного знания, представленная как серия дуэлей между теорией и фактами, не совсем верна. В борьбе между теоретическим и фактическим, полагает Лакатос, как минимум три участника: факты и две соперничающие теории. Только теперь понятно, что теория отживает свой век не тогда, когда объявляется противоречащий ей факт, а когда о себе заявляет теория, которая лучше предыдущей. Так, ньютоновская механика стала фактом прошлого только после появления теории Эйнштейна.

2.2. Программы научных исследований

До сих пор мы говорили о теориях, но Лакатос, вообще-то говоря, вел речь об исследовательских программах. Чтобы понять, что такое

682 Эпистемология после Поппера

программа научного поиска, вспомним о механицизме Декарта или Ньютона, об эволюционной теории Дарвина или о коперниканстве. Последовательная смена теорий, вытекающих из одного ядра, происходит в рамках программы с неопровержимой методологией, показывающей свою ценность, плодотворность и прогрессивность в сравнении с другой программой. Одолеваемая детскими болезнями, теория для своего развития, становления и укрепления нуждается во времени.

Таким образом, история науки предстает, по Лакатосу, как история конкуренции исследовательских программ. Такой подход выдвигает на первый план взаимосвязь между различными эпистемологиями и историографией науки, а также момент эволюции научного поиска. В этом отличие позиции Лакатоса от теорий Куна и Поппера. Лакатос упрекает Поппера в неисторичности (*«История науки и ее рациональные реконструкции»*); в его принципе фальсифицируемости он видит логическую двусмысленность, искажающую историю и приспосабливающую последнюю к своей теории рациональности.

С другой стороны, пишет Лакатос в работе *«Фальсификация и методология программ научного исследования»* (1970), согласно теории Куна, научная революция иррациональна, в ней можно увидеть лишь материал приспособления к психологии толпы. В мистическом обращении от одной парадигмы к другой, по Куну, нет рациональных правил, и потому Кун постоянно попадает в сферу социальной психологии открытия. Научные мутации начинают походить на разновидность религиозного обращения. Тем не менее сам Лакатос остается внутри проблематики и атмосферы попперовского фальсификационизма. Влияние Куна также совершенно очевидно (возьмем, к примеру, идеи «догматической функции» научного исследования и «прогресса через революции»). Все же его аргументы чаще свободны от предрассудков.

2.3. Как продвигается наука

По мнению Лакатоса, есть лишь процесс смены теорий, а вовсе не одна теория, оцениваемая то как научная, то как псевдонаучная. Серия теорий прогрессивна, если каждая новая теория содержит некий избыток относительно предыдущих теорий, объясняет новый, доселе неожиданный факт. Эта серия теорий в их непрерывности мало-помалу обретает очертания исследовательской программы. Программа состоит из методологических правил, некоторые из них указывают, каких путей следует избегать (негативная эвристика), другие рекомендуют пути и методы, которыми следует двигаться (позитивная эвристика). Так программа отталкивается от методо-

Лакатос 683

логических решений, которые предлагают считать некоторые гипотезы не подлежащими опровержению. Нефальсифицируемые гипотезы составляют твердое ядро (hard-core) программы. По этому ядру можно судить о характере всей программы.

Негативная эвристика программы запрещает подвергать сомнению то, что составляет ее ядро. Напротив, вся изобретательность направлена на его артикуляцию и разработку поддерживающих ядро гипотез (так называемый «защитный пояс»). Кольцо вспомогательных гипотез призвано сдерживать атаки контролирующих проб и всячески

защищать и консолидировать ядро. Исследовательская программа имеет успех, если она успешно разрешает проблемы, и она проваливается в случае, если не способна решить эти проблемы.

Именно поэтому развитие иной исследовательской программы (например, Ньютона) протекает в «море аномалий» или, как у Бора, происходит на несвязанных между собой основаниях. Когда последующие модификации «защитного пояса» не приводят к предсказанию новых фактов, программа показывает себя как регрессивная.

Отсюда следует, по Лакатосу, что «нельзя свертывать вновь возникшую исследовательскую программу лишь потому, что она не сумела одолеть более сильную программу-соперницу... Пока новая программа не будет реконструирована рациональным образом как прогрессивное самодвижение проблемы, в течение определенного времени она нуждается в поддержке со стороны более сильной и утвердившейся программы-соперницы».

Все же пока наука скорее похожа на поле битвы исследовательских программ, чем на систему изолированных островков. «Зрелая наука состоит из исследовательских программ, не столько предвосхищающих новые факты, сколько ищущих вспомогательные теории, в этом, в отличие от грубой схемы "проверка-и-ошибка", ее эвристическая сила». Слабость исследовательских программ марксизма и фрейдизма Лакатос видел именно в недооценке роли вспомогательных гипотез, когда отражению одних фактов не сопутствовало предвосхищение других необычных фактов.

3. АНАРХИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ПОЛА ФЕЙЕРАБЕНДА

3.1. Анархическая эпистемология в функции прогресса

В книге *«Против метода»* (1975), во втором издании, Фейерабенд высказал убеждение в том, что анархизм хотя и малопривлекателен

684 Эпистемология после Поппера

как политическое явление, зато в качестве профилактического средства для эпистемологии и философии науки незаменим. Следует проститься с химерой простейших правил, с помощью которых якобы можно разобраться в лабиринте исторических связей. История вообще и история революций в частности многообразнее, многостороннее и хитрее, чем может себе представить самый искушенный историк и методолог. Метод, содержащий твердые и неизменные принципы, направляющие научный поиск, не выдерживает столкновения с реальными результатами исследования. Любая норма, как бы прочно она ни была укоренена в эпистемологии, силой определенных обстоятельств рано или поздно оказывается вытесненной другой.

Ясно, что подобные смещения не случайны, они не результат недостаточности знания или невнимания, т. е. того, что в принципе можно избежать. Напротив, убежден Фейерабенд, они необходимы для научного прогресса. Последние дебаты по вопросам философии науки сделали явным факт, что такие события, как коперниканская революция, завоевания современной атомистической теории (кинетическая теория, открытия дисперсии и стереохимии, квантовая теория, волновая теория света и т. д.), утвердились либо благодаря тому, что некоторые ученые решили не связывать себя больше методологическими нормами, либо в силу того, что неосознанно их нарушили.

Такая свобода действий не является лишь фактом науки, и она исторически абсолютно необходимо для роста научного знания. Вот одно из доказательств Фейерабенда. Дана норма, предположим, максимально необходимая для оснований некоей науки. Но есть также обстоятельства, требующие не только пренебрежения нормой, но и приведения ее в соответствие с противоположным правилом. Например, есть обстоятельства, требующие разработки и защиты ad hoc гипотез, другие требуют гипотез, противоречащих экспериментальным данным, либо гипотез, содержание которых меньше содержания альтернативных гипотез, либо самопротиворечивых гипотез и т. д. Таким образом, сами обстоятельства, показывая, что определенный «нормативный» способ рассуждения теряет связь с будущим (и даже весьма часто), указывают на его регрессивную суть.

3.2. Эпистемологическая анархия и история науки

В поддержку своей методологии Фейерабенд ссылается на исторический случай. Коперниканская революция — прекрасный тому пример. Начало ей было положено «твердым убеждением, противоречащим и разуму», и опытным данным того времени.

Фейерабенд 685

Убеждение нашло поддержку в других, не менее «безрассудных», предположениях.

«Поиск обретает несколько направлений, возникают новые типы инструментов, данные наблюдений входят в новые связи с иными теориями, пока не установится идеология, достаточно богатая, чтобы снабдить независимыми аргументами каждый факт... Сегодня мы можем сказать, что Галилей был на верном пути, ибо его напряженные усилия в направлении весьма странной для того времени космологии дали в конце концов все необходимое, чтобы защитить ее от тех, кто готов поверить в теорию, если в ней есть, например, магические заклинания или протокольные предложения, отсылающие к наблюдаемым фактам. Это не исключение, а норма: теории становятся ясными и убедительными только после того, как долгое время несвязанные ее части использовались разным образом. Абсурдное предвосхищение, нарушающее определенный метод, становится неизбежной предпосылкой ясности и эмпирического успеха».

Идея устойчивого метода и теория неизменной рациональности опираются на наивный взгляд на человека и его социальную среду. Для тех, кто не желает игнорировать богатство исторических фактов, кто в угоду низменным

инстинктам или по соображениям интеллектуальной безопасности не прячет голову в песок так называемых «объективных истин», вполне очевидно, что есть один принцип, достойный защиты при любых обстоятельствах и на всех фазах развития. Этот принцип гласит: «Может быть успешным любой метод».

3.3. Провокационность книги «Против метода»

Фейерабенд попытался воспротивиться усилиям Лакатоса и Поппера удержать определенный аппарат правил, которыми бы смогли руководствоваться ученые. Приходится признать, что, критикуя Лакатоса и Поппера, он редко попадает в цель. Например, Фейерабенд говорит, что если мы хотим прогресса в науке, то иногда должны нарушать правило, не рекомендующее вводить гипотезы ad hoc. Однако Поппер не так наивен, как думает Фейерабенд. Поппер не раз подчеркивал, что гипотезы, сегодня считающиеся гипотезами ad hoc, завтра могут стать вполне контролируемыми, как это случилось, например, с гипотезой нейтрино Паули. А потому не лучше ли отказаться от слишком суровых эдиктов в адрес гипотез ad hoc?

Фейерабенд указывает, что есть обстоятельства, требующие разработки и зашиты гипотез, содержание которых уступает содержанию других, вопреки Попперу, доказывавшему предпочтительность

теории с большим содержанием по сравнению с теориями с меньшим содержанием. Нельзя не заметить, что в данном случае Фейерабенд произвольно упрощает суть дела. Никто не запрещал разрабатывать менее информативные (на сегодняшний день) теории. Важно понять, что содержательно более богатая теория обладает большими логическими возможностями и эффективнее в части эмпирически контролируемых следствий.

Фейерабенд, ссылаясь на обстоятельства, призывает защитить гипотезы, противоречащие установленным и всеми принятым опытным результатам. Эта контрнорма оспаривает попперовское правило, согласно которому теория считается опровергнутой, если она противоречит установленным экспериментальным данным. Заметим, однако, что не кто иной, как Поппер говорил, что не следует смешивать опровержение теории с отказом от нее (или решением прекратить над ней работать). В самом деле, если процедура опровержения — вопрос логики (если принят статус опровергающей стороны), то, несомненно, отказ — вопрос методологии, зависящий часто от того, какими другими теориями мы обладаем. Именно поэтому Поппер подчеркивал необходимость работать более чем с одной гипотезой, что важно для роста научного знания вообще.

Фейерабенд настаивал на тезисе несопоставимости теорий, когда речь идет об общих космологических картинах. Например, в ньютоновской механике, говорил он, «формы, массы, объемы и временные интервалы — фундаментальные характеристики физических объектов, в то время как в теории относительности формы, массы, объемы и временные интервалы суть связи между физическими объектами и системами координат, которые мы можем менять без какой бы то ни было физической интерференции». По этому поводу Поппер справедливо заметил, что несоизмеримыми можно считать только религиозные и философские системы. Напротив, теории, предлагающие рациональное решение одной и той же группы проблем, подлежат сопоставлению.

4. ЛАРРИ ЛАУДАН И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ТРАДИЦИЙ

4.1. Цель науки — решение проблем

В книге *«Научный прогресс»* (1977) Лаудан определил науку как «тип деятельности, направленной на решение проблем». Базовыми

характеристиками модели научного развития он считает следующие. «1). Эмпирически или концептуально решенная проблема составляет единое основание научного прогресса. 2). Цель науки — сделать максимально значимыми эмпирически решенные проблемы и снизить значение аномальных эмпирических и концептуальных проблем, пока не решенных. Отсюда следует, что, когда мы заменяем одну теорию на другую, эту новацию только тогда можно считать прогрессом, когда новая теория лучше старой преуспевает в решении проблем».

Говоря о главном контроле любой теории, Лаудан уточняет два момента. Во-первых, ценность теории относительна, так как говорить об абсолютных мерках применительно к империческим и концептуальным верованиям не имеет никакого смысла. Во-вторых, теории не живут обособленно, поэтому следует учитывать спектр проблем. Например, теория эволюции отсылает к группе теорий, исторически и концептуально между собой связанных, в основе которых лежит предпосылка, что все органические виды имеют общий корень. Атомистическая теория также отсылает к группе представлений с общей посылкой о дискретности материи.

Лаудан соединяет парадигмы Куна с идеей программ научного исследования Лакатоса. Он убежден, что понимание и оценку научного прогресса может дать только более общая теория. О негибкости куновской теории парадигм, по мнению Лаудана, говорит не вписывающийся в нее факт, что многие макси-теории эволюционировали во времени. С другой стороны, и определениям научного прогресса, данным Лакатосом, также мало соответствуют исторические факты. По мнению Лакатоса, последствия накопления аномалий прямо не отражаются на оценке исследовательской программы. Но история науки не дает тому безусловных подтверждений, напротив, часто свидетельствует об обратном.

4.2. Каковы исследовательские традиции?

Для понимания научного прогресса Лаудан предлагает теорию традиций исследования. Примерами таких традиций он считает дарвинизм, квантовую теорию, электромагнитную теорию света. «Любая интеллектуальная

дисциплина (научная и ненаучная) имеет богатую историю традиций: эмпиризм и номинализм в философии, волюнтаризм и детерминизм в теологии, бихевиоризм и фрейдизм в психологии, утилитаризм и интуиционизм в этике, марксизм и либерализм в экономике, механицизм и витализм в физиологии».

Некоторые характеристики, общие для разных традиций, сформулированы Лауданом так: «1). Каждая традиция исследования имеет определенное число специфических теорий, составляющих и

объясняющих ее суть. 2). Каждая традиция характеризуется некоторыми метафизическими и методологическими особенностями, их совокупность сообщает традиции индивидуальные черты, отличающие ее от других. 3). Каждая традиция исследования (в отличие от отдельных теорий) проходит через чреду разнообразных детализирующих (нередко взаимопротиворечащих) формулировок, созревающих на протяжении внушительного промежутка времени (в отличие от теорий, часто сменяющих друг друга)».

Через совокупность директив традиция создает специфические теории, в том числе и методологические. «Так, ньютонианская традиция неизбежным образом — индуктивистская, ибо принимает только те теории, которые выведены индуктивным путем. Психолог-бихевиорист принимает лишь операционистские методы. С другой стороны, часть директив, заданных исследовательской традицией, онтологичны по характеру. Онтология традиции специфицирует в общем виде типы основных для дисциплины видов сущего. Например, единственно законными и ассимилируемыми теоретическими постулатами бихевиоризма будут публично наблюдаемые физические и физиологические знаки. Если речь идет о картезианской традиции, то есть два приемлемых типа субстанции — материя и мышление — и различные способы их взаимодействия (так, картезианские корпускулы взаимодействуют только при контакте)».

Исследовательскую традицию поиска Лаудан определяет как «набор общих положений, относящихся к существу процессов, представленных в данной области изучения, а также методы, рекомендуемые к использованию для исследования проблем и создания теорий». Совершенно очевидно, что обратиться к тому, что запрещено метафизикой и методологией традиции исследования, значит оказаться за ее пределами. «Если физик-картезианец начинает говорить о взаимодействиях на удаленном расстоянии, если бихевиорист говорит о бессознательных импульсах, а марксист — об идеях, далеких от экономических структур, в каждом из этих случаев ученый оказывается вне игры, и нарушитель границ традиции становится чужаком».

Остается сказать, что для Лаудана исследовательская традиция имеет тем больше шансов на жизнь, чем адекватнее ее ответ на все большее число эмпирических и концептуальных проблем. Получается, что предпочтительнее традиция, решающая наибольшее число наиболее важных проблем. Нельзя забывать, что лаудановское понятие «традиции исследования» значительно пластичнее, чем «парадигмы» Куна и «программы исследования» Лакатоса. «Историческое развитие традиций исследования показывает, что меняются не только вспомогательные теории, но и — со временем — центральные основоположения. В каждый данный

момент времени одни элементы традиции важнее и основательнее других. То, что составляло ядро ньютонианской традиции восемнадцатого века (например, абсолютные пространство и время), в ньютонианстве девятнадцатого столетия не имело уже особого значения». Лакатос и Кун, говорит Лаудан, справедливо полагали, что программа исследования (или парадигма) всегда связана с набором неотторгаемых элементов. Их ошибка в том, что они не смогли осознать, что элементы этого класса со временем, смещаясь, меняют свой облик.

5. ВОПРОС О ПРОГРЕССЕ НАУКИ

5.1. Критика теории правдоподобия Поппера

Эпистемология Поппера и его последователей поставила акцент не на структуре науки, а на ее развитии. Чтобы решить, какая из теорий предпочтительнее, следует ответить на вопрос: почему? Почему коперниканская теория лучше птолемеевской, а теория Кеплера предпочтительнее теории Коперника, ньютоновская лучше кеплеровской, а эйнштейновская — прогрессивнее ньютоновской? Конечно, можно ответить, что каждая последующая теория объясняет больше и лучше предыдущей. Тогда уместен вопрос: а почему T_2 объясняет больше и лучше предыдущей T_1?

На этот вопрос Поппер ответил теорией правдоподобия. T_2 правдоподобнее T_1, если все истинные следствия из T_1 суть истинные следствия из T_2, а все ложные следствия из T_1 суть истинные следствия из T_2, а из T_2 извлекаемы следствия, неизвлекаемые из T_1. Вооруженный таким критерием, ученый в состоянии выбрать более содержательную и более предпочтительную теорию, даже если ее истинность не установлена, как в случае с ньютоновской теорией — ложной в сравнении с релятивистской теорией Эйнштейна, но прогрессивной в сравнении с коперниканской. Тем не менее определения Поппера подвергнуты сомнению. В самом деле, в случае ложности теории A (например, ньютоновской), ее правдоподобие возрастает, по Попперу, в двух случаях: во-первых, если увеличивается ее истинное содержание A_V (т. е. ее истинные следствия) и одновременно не увеличивается ее ложное содержание A_F (т. е. ложные следствия); во-вторых, если уменьшается ее ложное содержание A_F и одновременно не уменьшается ее истинное содержание A_V.

Рассмотрим рис. 1. В прямоугольнике — все интересующие науку пропозиции. В большом круге — все истинные пропозиции, в маленьком — ложная теория A_F со множеством истинных следствий из A_V и ложных следствий из A_F.

690 Эпистемология после Поппера

Давид Миллер, Павел Тихи, Джон Харрис и Адольф Грюнбаум показали случаи, когда дефиниции Поппера не выполняются. В самом деле, увеличим правдоподобие теории *A* добавлением к A_V установленного истинного *p* рядом с *V*.

рис. 1

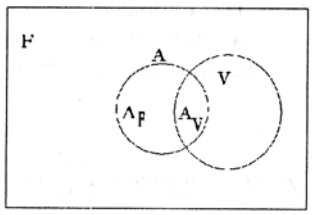


Рис. 1.

Тогда, если *A* ложно, то должно быть ложным и *f* в A_F, так что конъюнкция *p* ^ *f* — ложное высказывание (поскольку ложно *f*) как принадлежащее к A_F. Следовательно, очевидно, что, добавляя истинное высказывание *p* к A_V, мы добавляем соответственно ложное высказывание *p* ^ *f* к A_F, а это противоречит первой дефиниции.

рис. 2-3

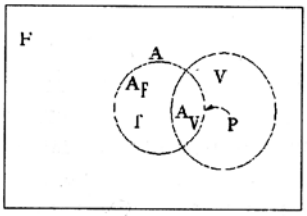


Рис. 2.

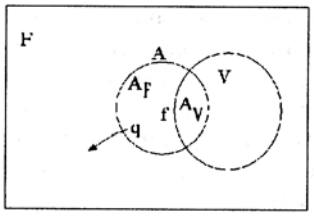


Рис. 3.

Теперь попробуем увеличить вероятность *A* (рис. 3) путем выведения из *Ap* ложного высказывания *q*. Получится, что если *A* ложно, это значит, что в A_F содержится ложное высказывание *f*, поэтому *f* —> *q* есть истинное высказывание (ибо ложны и *f* и *q*). Мы видим, что, изымая ложное высказывание *q* из A_F, мы соответственно выводим и истинное высказывание *f* —> *q* из A_V, а это противоречит дефиниции 2.

Эти результаты (как, впрочем, и полученные другим путем) показывают несостоятельность попытки Поппера установить критерий прогресса строго логическим путем. При помощи дефиниций правдоподобия нельзя точно установить, какая из неистинных

О прогрессе науки 691

теорий вероятнее другой. В ложной теории, когда растет ее момент истины, увеличивается одновременно и ее ложный момент. При сокращении момента лжи убывает и истинность теории. Или, проще говоря, попперовская идея правдоподобия, согласно аргументам Миллера, Тихи и других, уравнивает теории Эйнштейна, Ньютона и Коперника. Однако с этим вряд ли кто согласится.

5.2. Прогресс науки в перспективе Ларри Лаудана

Тарский попытался реабилитировать аристотелевское определение истины: утверждение истинно тогда и только тогда, когда соответствует фактам. И все же иметь определение истины — не значит обладать ее критерием. Наши теории не могут быть абсолютно надежны. Сколько бы ни было подтверждений в пользу теории, при последующем контроле она может оказаться ложной. У теории есть неограниченное число следствий, но контролировать мы можем лишь конечное их число. Даже располагая определением истины, непогрешимого критерия истины, дающего право декретировать ту или иную теорию как истинную, мы не имеем.

Понимая ситуацию, Поппер пытался привить внутри самой логики интуитивное понятие правдоподобия, конституирующее идеал-типическую модель прогрессивности одной теории по отношению к другой, эффективного развития в исследовательской практике. История науки в реальности больше похожа на кладбище драгоценных, но ошибочных теорий, среди которых ежедневно плутают ученые. Именно поэтому располагать критерием, устанавливающим предпочтительность одной теории по отношению к другой, даже когда обе ложны, более чем желательно. Поппер искал этот критерий в сфере правдоподобного, но не нашел. Выработанный им стандарт оказался слишком высоким.

Приняв во внимание аргументы оппонентов Поппера, Лаудан предпринял поиски стандартов предпочтения и прогрессивности теории не в логике, а на уровне прагматики. Нет критерия истины, существенного критерия правдоподобия также не существует. Так какая же теория лучше, предпочтительнее и прогрессивнее? Ответ Лаудана достаточно трезв: рационален выбор в пользу теории, которая в данный момент решает большее число проблем, для данной эпохи наиболее важных. Представляется, что вовсе не логика доминирует в истории науки, и усилия таких ученых, как Мотт, Хильпинен, Туомела, Миллер (Mott, Hilpinen, Tuomela, Miller) и других, не дали

новых определений эффективности науки и ориентиров для исследовательской практики. И все же: разве не рационально поведение медика, выбирающего среди сомнительных терапевтических средств то, на счету которого больше спасенных жизней?

692 Эпистемология после Поппера

6. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА

6.1. Как и почему современные эпистемологи защищают метафизику

Венские неопозитивисты, опираясь на принцип верификации, доказывали бессмысленность любого метафизического утверждения. Напротив, философам-аналитикам удалось показать полезную функциональность (в морали, политике, религии) метафизических теорий. Среди прочего они обратили внимание на тот факт, что иногда то, что начинается как метафизика, кончается как наука. Об этом чаще вспоминали эпистемологи, так или иначе связанные с критическим рационализмом Поппера.

Поппер, как известно, на основе критерия демаркации, отделяющего науку от ненауки, отстаивал следующие тезисы: а) метафизические теории осмыслены; б) некоторые из них — исторические прототипы программ исследования, и с ростом знания они преобразовались в контролируемые теории (как в случае с теорией атомизма); в) с психологической точки зрения, исследование невозможно без веры в метафизические по природе идеи; г) метафизические идеи, хотя и не фальсифицируемы, все же подлежат критике.

После Поппера Кун и Лакатос вернулись к рассмотрению отношения науки и метафизики. Среди разных типов парадигм, по Куну, есть и метафизические парадигмы. Именно последние (например, картезианский механицизм) указывают ученому, из каких сущностей состоит природа. Лакатос, со своей стороны, разрабатывал методологию исследовательских программ, связанную с идеей наличия теоретического ядра, методологически полагаемого в качестве неопровержимого. Наука, по Лакатосу, дуэль не одной теории с фактами, а скорее двух программ с фактами. Прогрессивность одной программы по отношению к другой определяется не синтаксически (как того хотел Поппер), а методологически. Мы охраняем теоретическое ядро от попыток опровержения, пока программа демонстрирует свою плодотворность в сравнении с другими.

Таков взгляд Куна и Лакатоса на метафизику. Однако Джозеф Агасси и Джон Уоткинс пожелали уточнить аргументы. В очерке *«Природа научных проблем и их метафизические корни»* (1975) Агасси выразил свое несогласие с пониманием метафизики как физики прошлого и как физики будущего. Не согласен он и с попперовским предложением искать контролируемые гипотезы, подчеркивая, что часто поиск приводит к гипотезам мало контролируемым, т. е. метафизически выраженным. И все же это не повод для отнесения метафизики к псевдонаукам. «Метафизику можно рассматривать как

Эпистемология и метафизика 693

программу исследования, а ложные претензии псевдонауки — как побочный продукт». Метафизические принципы как ключевые регулятивные идеи неотделимы от научного поиска, и более того, они незапредельны для критики.

«Метафизика есть видение природы вещей (например, вселенная Фарадея как поле силовых векторов)... Метафизические доктрины критикуются, но не так, как научные теории: нет опровержения, как нет решающего эксперимента в метафизике. И все же нечто похожее может иметь место. Две разные картины мира предлагают две несхожие интерпретации всех вместе взятых известных фактов. Обе развиваются как научные теории, пока одна из теорий не победит после ключевого эксперимента. Метафизика, стоящая за побежденной научной теорией, теряет интерпретативное значение и уходит со сцены. Так научные теории обнаруживают свой метафизический смысл. Как правило, есть класс научных проблем, смысл которых определяется выбором изучения». Есть проблемы более или менее интересные. Интерес к одной из них определяется ее метафизическим значением.

У. Бартли в *«Теории демаркации между наукой и метафизикой»* (1968) подчеркивал, что неопровержимость теории не такой уж и порок. «Я бы хотел заметить, что в некотором контексте теории, эмпирически неопровержимые, в высшей степени желательны — более желательны, чем эмпирические доказательства. Если наша цель — усилить критику расхожих понятий, еще важнее иметь альтернативное (научное или нет) объяснение, которое противоречит общепринятым воззрениям на обсуждаемый предмет».

Вслед за Агасси и Бартли, Фейерабенд обратил еще большее внимание на момент теоретического плюрализма, создающий альтернативные теории и обнаруживающий «факты», которые повергают в кризис господствующую теорию. Альтернативные гипотезы способствуют расширению содержания теории, оценка которой всегда предполагает соотнесение с другими теориями. Изобретение альтернатив, писал Фейерабенд, образует существенную часть эмпирического метода. Чтобы быть хорошим эмпириком, следует изобретать больше метафизических теорий как для обнаружения фактов, противоречащих доминирующей теории, так и для роста содержания теории.

6.2. Джон Уоткинс: подтверждаемая и влиятельная метафизика

Кроме Агасси вопросами взаимоотношения науки и метафизики немало интересовался Джон Уоткинс. В книге *«Подтверждаемая и влиятельная метафизика»* (1957) Уоткинс суммирует свои наблюде-

694 Эпистемология после Поппера

ния следующим образом. 1). Аналитико-синтетическая дихотомия классического эмпиризма бесплодна в своих упрощениях. 2). Ошибочно интерпретировать априорное суждение как необходимо истинное. 3). Примеры

априорных не-необходимых суждений указывают на их метафизический характер — детерминизм, механицизм, теории самосохранения. Эмпирически они неопровержимы и все же логически не-необходимы. 4). Генетически и исторически существуют метафизические системы, предписывающие программы научного поиска, но есть и метафизики, подтвержденные научными теориями post hoc. Научная мысль испытывала влияние метафизики в периоды консолидации науки. Метафизика в свою очередь испытывала влияние со стороны научных спекуляций в напряженные периоды мутаций. 5). Дихотомию «анализ-синтез» следует заменить трихотомией «анализ-синтез-априори». Априорные не-необходимые суждения суть фактуалъные метафизические суждения. 6). Априорным метафизическим суждениям можно найти подтверждения (детерминизму, например, соответствуют каузальные законы), но фальсифицировать их невозможно. Стало быть, метафизические идеи верифицируемы, но не фальсифицируемы (в отличие от эмпирических теорий). 7). Метафизические не-необходимые теории можно интерпретировать как методические указания (например, «не прекращайте поисков природных законов», «не допускайте неясностей», «нет взаимодействия на расстоянии» и т. п.). Хотя из метафизических посылок не следуют прямо методологические предписания, это не мешает им выполнять регулятивную роль. 8). Метафизические доктрины регулируют создание эмпирических теорий не позитивным, а скорее негативным образом, накладывая запрет на определенные типы конструкций. Метафизика не включает в себя моральную или политическую концепцию, но она создает ограничения — понятия, через которые человек воспринимает мир. 9). Поэтому для оценки метафизических теорий следует: а) пытаться сделать контролируемой интересную, но пока не контролируемую теорию; б) нет необходимости контролируемую, но переживающую кризис теорию превращать в неопровержимую; в) если верно, что метафизика, генерируя науку, укрепляется вместе с ней, то верно и то, что все факты и научные законы будут обладать большими интерпретативными метафизическими возможностями, однако наука не получает от метафизики статус неопровержимости; г) нельзя забывать, что исторически метафизика всегда играла заметную роль в моменты, когда в недрах существующей теории созревал новый тип теории. Отсюда понятно, что согласие с существующей наукой — благоприятный для метафизики фактор, но и этот фактор преодолевается, когда речь идет о возможном влиянии метафизической доктрины на науку будущего. Психология, история, социальная наука, мораль и

политика вместе взятые ощутимо давят на нее. Но с обнаружением щита метафизических теорий критика этих факторов становится проще.

7. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И МАРКСИЗМ

7.1. Лакатос: марксизм как выродившаяся программа исследования

Не вдаваясь в детали критики марксизма, начатой Вебером, Вайлати и Калъдерони, напомним все же суждение Бертрана Рассела: «Диалектика — одно из самых фантастических верований, заимствованных Марксом у Гегеля». Рудольф Карнап в своей *«Автобиографии»* вспоминает, что философы Венского кружка «не принимали диалектику в форме марксизма, отвергая и гегелевскую, когда речь шла о замещении функций логики».

Поппер усилил критику диалектического материализма. Ганс Альберт вступил в полемику с Адорно и Хабермасом, защищавшими рациональность непозитивистского плана. Понятия «диалектика» и «тотальность», пишет Альберт в *«Мифе о всеобщем разуме»,* не имеют теоретической силы. «Между попытками интерпретировать реальность с противоположных позитивизму позиций и особым характером диалектики, мне кажется, есть тесная связь».

Кун в работе *«Логика открытия или психология исследования?»* (1969) пишет, что марксизм сродни астрологии, ибо, не затрудняя себя головоломками, он перекрывает иные пути исследования. Выродившейся называет Имре Лакатос исследовательскую программу марксизма. «Какой новый факт был предсказан марксизмом, скажем, начиная с 1917 года?» Антинаучными называет он известные предсказания об абсолютном обнищании рабочего класса, о грядущей революции в наиболее развитых индустриальных державах, об отсутствии противоречий между социалистическими странами. Скандальный провал подобных пророчеств марксисты объясняли сомнительной «теорией империализма» (для того чтобы сделать Россию «колыбелью» социалистической революции). Нашлись «объяснения» и Берлину 1953 г., и Будапешту 1956-го, и Праге 1968-го, и русско-китайскому конфликту.

Единственно, чего нельзя не заметить: если программа Ньютона привела к открытию новых фактов, то Марксова теория осталась позади фактов, давая объяснения вдогонку событиям. А это, отмечает Лакатос, симптомы стагнации и вырождения. В 1979 г. к этой

проблеме вернулся Джон Уоррол в очерке *«Как методология программ исследования улучшает методологию Поппера».* Наука, подчеркнул он, по сути своей динамична: либо она растет и остается наукой, либо останавливается и исчезает как наука. Марксизм перестал быть наукой, как только перестал расти.

7.2. Фейерабенд: «свободное общество» и марксизм

Фейерабенд непримирим к авторитаризму в научной идеологии. Ему мало просто «открытого общества», он ставит вопрос о «свободном обществе». «В свободном обществе все традиции равноправны и одинаково вхожи в структуры власти». Свобода рождается из активности индивидов, которые живут разными традициями, а не амбициозными теоретическими системами. Нет никакой необходимости руководить развитием общества

посредством такой философии, как марксизм.

Релятивизм Фейерабенда протагоровского типа разоблачает марксизм и его претензию на абсолютную истину, и претензию быть единственным путем к освобождению. Но во вчерашнем освободителе, напоминает он, часто дремлет завтрашний тиран. Идеологии вырождаются, превращаясь в догмы, в момент, когда завоевывают успех. Оппозиция раздавлена, и триумф, таким образом, становится началом провала.

«Релятивизм пугает интеллектуалов, ибо угрожает их социальным привилегиям (так в свое время просветители угрожали привилегиям священников и теологов). Народ, долго тиранизированный интеллектуалами, научился отождествлять релятивизм с культурным и социальным декадансом. Поэтому на релятивизм нападают и фашисты, и марксисты, и рационалисты. Поскольку воспитанные люди не могут сказать, что отвергают идею или образ жизни из-за того, что те им не по нраву (это было бы постыдно), то они ищут "объективные" причины и стремятся дискредитировать отвергаемый предмет».

Лишь немногие, по мнению Фейерабенда, способны думать и жить так, как нравится им, не помышляя о том, чтобы сделать свою традицию обязательной для других. Для марксистов существует лишь одна истина, а потому быть терпимым к инакомыслию они не считают нужным. Терпимость для них — человеческое отношение к узникам своих заблуждений и лицемерию других. Поэтому понятно, почему идея свободного общества (или релятивизма) пугает. Она кладет конец их приятному, но мнимому чувству превосходства.

Свободе всегда сопротивлялись так называемые хозяева жизни, рассматривавшие мир как классную комнату, а народ как послушных учеников. Марксисты не желали учиться у тех, кого так упорно

хотели «освободить». Они ссорились между собой по поводу интерпретаций, точек зрения, очевидностей, считая само собой разумеющимся, что их интеллектуальное блюдо, жареное и пережаренное, будет воспринято как деликатес. Неслучайно Бакунин, сознавая эти доктриналъные тенденции марксизма, хотел передать власть (в том числе и идейную) тем, кто непосредственно в ней заинтересован. Но и сегодня многие школы философии, социологии (и даже физики), заключает Фейерабенд, «похожи на дом сумасшедших, шумная активность которых не имеет ни смысла, ни цели, ни связи с реальностью».

8. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ИСТОРИОГРАФИЯ НАУКИ

8.1. Какова история науки и почему

Развитие современной эпистемологии выдвинуло на первый план вопрос функций и теоретической ценности историографии науки. По поводу функций истории науки можно сказать следующее. 1). Если наука есть фактор истории, то ее развитие, особенно в современную эпоху, нельзя понять без детального знания истории науки и технологии. 2). Наука, кроме того, еще и фактор культуры. Поэтому мир культуры без понимания истории науки во взаимообусловленности с историей философии, морали, политики и теологии закрыт. 3). Знание истории науки необходимо, как было замечено еще Махом, Дюгемом и Фейерабендом, для увеличения содержания теории, важен сам факт сопоставления ее с другими теориями как настоящего, так и прошлого. 4). История науки — незаменимый элемент дидактической практики, воспитания молодых ученых в духе антидогматизма, для понимания позитивной функции ошибок и правил метода в исследовательской работе.

Помимо названных функций историографии есть еще и специфические проблемы теории историографии науки. Сквозь призму обновленного концептуального аппарата историк науки ищет все новый историографический материал (иногда малозначимый в старой перспективе) и задает неординарные вопросы. Его интересуют конкурирующие парадигмы и программы исследования, влиятельные метафизики. Особое внимание привлекают периоды «нормального» развития науки и революционного развития. За скобками не остаются и не заслужившие в свое время успеха «фантазии», ибо неуспех — серьезная часть истории науки, как неадаптированные

продукты мутаций — часть эволюционной истории. Анализируются образы науки, употребляемые влиятельными учеными, как и экономические, социальные и политические барьеры на пути ее развития. Наибольший интерес вызывают эпистемологические препятствия, ученые пытаются реконструировать объективно проблематические ситуации и соответствующие эпохе техники доказательства, уровень инструментализации науки и т. п.

Ставить вопросы такого рода — значит ожидать ответов, несвойственных старой историографии. Чтобы дать такие ответы, требуется также специфически образованный ученый, владеющий множеством инструментов (из области филологии, эпистемологии, логики, физики, биологии и др.). Понимание современной ситуации должно стать для историка одним из инструментов понимания прошлого, поскольку «история последствий» (одно из которых — сам ученый) сообщает понимание ценности, смысла и плодотворности некоей теории, что достаточно хорошо удалось показать Гадамеру. Это путь, на котором история науки, говорил Вайлати, сама становится наукой.

8.2. Внутренняя и внешняя история

Поскольку нет чистого наблюдения, теоретически ненагруженного, любая историография подразумевает некую эпистемологию, или образ науки. Говоря об истории науки, мы уже знаем, что такое наука, знаем, на основе каких критериев из mare magnum (великого моря) человеческой активности отбираются так называемые «научные» продукты. Получается, таким образом, что образ науки — фундаментальная предпосылка ее истории.

Индуктивизм, конвенционализм, операционализм, фальсификационизм, парадигмы Куна, программы исследований Лакатоса или «анархистская эпистемология» (когда все традиции имеют равные права и одинаковый доступ к центрам власти) дают разные образы науки и, соответственно, разные модели историографии науки. В рамках каждой из них пойдет речь о разных проблемах: между внутренней и внешней историей по-разному пройдет демаркационная линия.

Внутренняя история есть рациональная реконструкция развития науки, рациональная в том смысле, что реконструкция осуществляется посредством элементов идеального образа, типичного для определенной эпистемологии. Она рациональна также и тем, что хронологическая эволюция сущностно совпадает с логической эволюцией науки. Фальсификационист сосредоточится на объективно проблематических ситуациях, конкурирующих теориях, увидит прогресс в относительно более вероятных теориях. В так очерченной внутренней истории он увидит внешнюю историю институтов,

Эпистемология и историография науки 699

идеологий, метафизических систем, обусловливавших внутренние процессы. Конвенционалист увидит прогресс в победе более простых теорий. Индуктивист — в поиске обобщений на основе только чистых фактов будет исключать из внутренней истории фантазии, метафизику и т. п. Операционалист составит внутреннюю историю из понятий и теорий, которые можно свести к операциям измерения. Иначе подойдет к делу прагматик.

Разные эпистемологии дадут разные исторические картины, ибо будут заданы разные вопросы относительно столь необъятного материала научной активности и ее результатов. «Демаркация между внутренне нормативным и внешне эмпирическим, — писал Лакатос в книге *"История науки и ее рациональные реконструкции",* — различна для каждой методологии. Теории внутренней и внешней историографии в значительной мере определяют выбор проблем для историка. Но некоторые из наиболее важных проблем внешней истории можно сформулировать только в терминах методологии. Так что внутренняя история первична, история, определяемая как внешняя, — вторична».

8.3. Проблемы попперовской историографии науки

Чтобы показать, как эпистемология определяет историографию науки, возьмем для примера модель науки Поппера в рамках его эпистемологии: 1. Логическая асимметрия между подтверждением и опровержением; 2. Логическая фальсификация — не то же самое, что методологическая, ибо первая окончательна, вторая неокончательна (ошибочной может быть либо вспомогательная гипотеза, либо протокол-фальсификант); 3. Фальсифицировать теорию — не значит отбросить ее (важно, есть ли иная, лучшая теория); 4. Цель науки — в получении более правдоподобных теорий; 5. Логически неизбежно, что всякое построение останется в принципе опровержимым; 6. Чтобы достичь поставленной цели, не следует спасать теории посредством ad hoc гипотез, лишая их тем самым информативного содержания; 7. Не следует доверяться вспомогательным гипотезам, протоколам или инструментализации; 8. При соблюдении критерия демаркации метафизика осмысленна и может быть плодотворной для научной теории; 9. У нас есть критерий прогресса (большая вероятность, информативность), но нет закона прогресса (зато известно множество барьеров — социальных, экономических, психологических, эпистемологических); 10. Есть проблемы в виде логических противоречий и есть проблемы творческие, требующие новых гипотез для проверки в целях нахождения новых путей решения проблем.

700 Эпистемология после Поппера

Эпистемолог, опираясь на указанные ориентиры, спросит себя: какие проблемы пытался решить тот или иной ученый? Почему он выбрал эту проблему, а не другую? Что определило его выбор? Какие теории были в зените славы в ту эпоху? Какова теоретическая новизна взглядов ученого? Был ли он верификатором или фалъсификационистом? Увлекали его технические новшества или он пассивно использовал общепринятые инструменты? Каковы философские предпосылки и образ науки у ученого или научного сообщества? Как они влияют на его работу? Какие препятствия стояли на его пути? Как он на них реагировал? Оказывали ли научные институты (школы, академии, конгрессы) поддержку прогрессу науки? Мы находим здесь вопросы как внутренней истории, так и внешней. Первые очерчивают круг вторых. Но первые, в свою очередь, очерчены фальсификационистским образом науки.

Нельзя не отметить, что некоторые внутренние для одной историографии проблемы суть внешние для другой, и наоборот. Именно как внутренняя история в рамках определенной эпистемологии детерминирует сферу внешней истории. Необходимо также подчеркнуть, что, если без эпистемологии невозможна историография, эпистемология (какой бы она ни была) не может быть фальсифицирована или подтверждена историографией просто потому, что любая эпистемология прескриптивна (т. е. она предписывает), в то время как историография дескриптивна (т. е. она описывает). Критиковать эпистемологию можно на уровне логическом и эпистемологическом. Правда, с этим последним утверждением не согласен Лакатос.

701

Глава 40. Ведущие представители современной американской философии

1. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПРАГМАТИЗМ КЛАРЕНСА ИРВИНГА ЛЬЮИСА

1.1. Жизнь и сочинения

Кларенс Ирвинг Льюис (Clarence Irving Lewis) родился 12 апреля 1883 г. в Стоунхеме (штат Массачусетс). Сын

сапожника, летом он работал на полях, а по выходным помогал отцу. Пятнадцатилетним подростком он помогал на фабрике в Нью-Хэмпшире, вспоминает Льюис в *«Автобиографии».* В то время и родилось его увлечение философией.

Еще до поступления в университет Льюис прочел *«Историю греческой философии»* Маршалла, книги Целлера, Спенсера и *«Капитал»* Маркса. В Гарварде, где он учился (1903—1910), преподавали Ройс, Джемс, Мюнстерберг и Палмер. Изучение сочинений Канта и Пирса немало повлияло на формирование мышления Льюиса. Став доктором философии, он в 1911 г. начал преподавать в университете Калифорнии. Его *«Очерк по символической логике»* (*«A Survey of Symbolic Logic»*) вышло в 1918 г. Долгое время Льюис преподавал в Гарварде (1920—1953). Книга *«Мышление и мировой порядок»* (*«Mind and World-Order»*), опубликованная в 1929 г., излагала суть «концептуального прагматизма». Помимо *«Символической логики»* (написанной в соавторстве с Купером Гарольдом Лэнгфордом в 1931 г.) известна работа Льюиса *«Анализ знания и оценки»* (*«An Analysis of Knowledge and Valuation»,* 1946). Последние сочинения — *«Основание и природа права»* (*«The Ground and Nature of the Right»,* 1955) и *«Наше социальное наследие»* (*«Our Social Inheritance»,* 1957). Умер Льюис 4 февраля 1964 г.

1.2. Для чего была введена строгая импликация

Льюис критикует *«Principia mathematica»* Рассела и Уайтхеда за материальные импликации (допускаемые, кстати сказать, Булем, Фреге и еще раньше Филоном Мегарским). Для материальной импликации неважен смысл и содержание образующих ее пропозиций. Важен только факт, устанавливающий их истинность или ложность. Если мы принимаем идею материальной импликации, то суждение «если *p,* то *q*» ложно только в том случае, если *p* истинно, а *q* ложно. Оно истинно как в случае, если *p* и *q* оба истинны, так и в случае, если *p* и *q* оба ложны, а также если *p* ложно, а *q* истинно. Принимая последний случай («если *p,* то *q*»), мы должны считать заведомо истинным суждение типа: «Если Рим — столица Соединенных Штатов Америки, то 4 + 4 = 8». Однако когда мы говорим: *«p* подразумевает *q»,* — мы имеем в виду, что содержание *p* включает в себя то, о чем говорит *q* (например, «если Петр — человек, значит, он смертен»).

Именно в целях недопущения ситуации, когда ложное суждение включает в себя истинное, Льюис вводит понятие «строгой импликации», согласно которой нельзя без противоречия утверждать антецедент и одновременно отрицать консеквент (следствие). Программу логических систем с узкой (или интенсиональной, строгой) импликацией он изложил в своей *«Символической логике».* Логическая система, основанная на строгой импликации, включает в качестве подсистемы логику исчислений Рассела и Уайтхеда, указывая и на то, чего последняя не замечала: что, если *A* материально включает *B, A,* будучи ложным, не говорит о том, что *A,* будучи истинным, стало бы в себя включать. В некоторых случаях, например, нам интересно, что влечет за собой какой-нибудь известный факт, когда мы, к примеру, подвергаем проверке какую-то гипотезу. Однако любая гипотеза включает в себя уже известный факт. Вот почему материальная импликация не всегда применима. Строгая импликация, следовательно, ближе к логике здравого смысла и реального научного исследования.

Разрабатывая систему поливалентной логики и размышляя **о** природе логико-математических понятий, Льюис пришел к тезису Витгенштейна о математике как наборе тавтологических выражений. В работе *«Альтернативные логические системы»* (1932) Льюис (вслед за Пуанкаре) приходит к выводу о прагматическом характере мотивов выбора между различными системами.

1.3. Задача философии и, в частности, метафизики

Одна из характеристик философии, по Льюису, состоит в том, что она должна быть «задачей для всех». Если кто-то из нас — сам себе

адвокат или врач, то не факт, что он всегда себя защитит или вылечит. Но каждый может и должен быть сам себе философ, пишет американский ученый в книге *«Мышление и мировой порядок».* Это необходимо, потому что философия занята целями, а не средствами, задается вопросами о том, что такое благо, в чем ценность и справедливость. В этом смысле философию Льюиса Селларс назвал «натуралистской и гуманистической». Никто не может возложить ответственность за собственную жизнь на другого. Эксперты могут подсказать пути и средства, но им предшествует личный выбор цели. Мы не можем не выбирать, следовательно, необходимо, чтобы выбор был как можно яснее для нас самих.

Быть философом может каждый, ибо «мы исследуем то, что уже знаем». Наука и философия — не одно и то же. Наука корректирует и добавляет что-то новое в свой «семейный багаж». Философия, напротив, постоянно пытается уточнить критерии и категории, с помощью которых мы создаем науку, а также весь комплекс нашего опыта. Типично философские проблемы такого комплекса нельзя разрешить с помощью научных данных. Только критическая (неописательная) рефлексия опыта может прояснить эти критерии.

Философия, например, имеет целью критически описать фундаментальные понятия — «психическое», «жизнь», «мышление», «материя». Философия пытается установить природу реального, как этика — природу блага, логика — ценность и надежность того, что не выходит за пределы обычного опыта. Пытаясь определить «реальность», философия формулирует правила, но делает это внутри правил, имманентных практике разума. Таким образом, мы видим, что содержание, т. е. объект рефлексивного исследования, типичный для нашего философского мышления, находится внутри общего потока человеческого опыта. Мы также видим, что правильно понятая проблема метафизики есть проблема категорий реальности. Есть реальность более прочная и менее прочная, есть иллюзии и галлюцинации. Задача метафизики — установить категории, упорядочивающие эти феномены. Философия состоит

в индивидуации и критическом анализе категорий как априорных форм, из которых соткан наш опыт. Мысль изучает сама себя в действии, пытается ясно сформулировать то, что с самого начала — наше собственное творение.

1.4. Элемент «данности» познавательного опыта

«Философия есть изучение априорного». В сфере нашего опыта априорное начинается с понятия. Понятие, произведенное мыслящим существом, однажды употребленное для интерпретации чувственных

704 Современная американская философия

данных, порождает эмпирические истины, или объективное познание. Другими словами, в опыте есть два элемента — непосредственные чувственные данные, предложенные мышлению, **и** некая форма, конструкция или интерпретация, представляющая собой продукт мыслительной деятельности. Так пишет Льюис во второй главе книги *«Мышление и мировой порядок»,* которая озаглавлена «Элемент "данности" познавательного опыта».

Различие между данными чувственного познания и понятийного (смыслом, категорией, априорным) присутствует во всех философских системах, при этом последнее часто идет вразрез с очевидностью опыта. Все же остается общепризнанным, что есть два элемента — данное и интерпретация. Ясно, что не так просто отделить их друг от друга. В любом опыте есть элемент, несозданный мышлением, о чем мы способны отдать себе отчет, не будучи в состоянии его элиминировать или модифицировать. В первом приближении мы можем обозначить его как «чувственное».

Мышление сообщает познавательному опыту то, что мы называем смыслом, значением. Смысл есть аспект опыта, который «модифицируется согласно моим интересам и моей воле». Напротив, данное, в отличие от интерпретативного элемента, «остается неизменным и независимым от наших интересов, наших мыслей и наших концепций». Я могу воспринимать эту ручку как пластиковую или цилиндрическую, но не могу мыслить ее как кусок бумаги или нечто подобное. Данное, другими словами, есть нечто нетронутое мыслью, и лишь философ, замечает иронически Льюис, может отрицать несомненное его присутствие. В работе *«Анализ знания и оценки»* (1941) он выделяет два критерия неконцептуального познавательного опыта: его специфически чувственный характер и факт независимости от модальности мышления.

1.5. Априорные категории

В потоке опыта человеческий ум находит себя перед хаосом данного. В целях приспособления и контроля мышление пытается уловить в этом хаосе некий род стабильного порядка, посредством которого узнаваемые элементы могут стать знаками возможного будущего. Эти схемы искомых и находимых различий и связей и есть понятия. Они должны быть определены прежде опыта, к которому применяются, чтобы то, что дано, могло иметь смысл. «Понятия, таким образом, представляют то, что мышление привносит в опыт».

Понятия априорны: они конституируют опыт, но не происходят из чувственных данных. Априорны логические истины (например, принцип непротиворечия), математические понятия и уравнения,

Льюис: априорные категории 705

категории (например, каузальности), критерии различия и классификации (например, реального и нереального, витального, материального и нематериального), научные теории и понятия. Птолемеевская и коперниканская теории не простой продукт наблюдения за звездами. Это схемы, предпосылаемые небесным телам для предсказания их движения. Различие между растительным царством и животным царством есть одна из многих других возможностей. Животных и растения можно делить по месту их обитания, либо по отдаленности их от центра луны. Понятия (то, что попадает под широкое обозначение «смысла») суть схемы, классификации, объяснения, интерпретации — все это априори, т. е. нечто, произведенное мышлением.

1.6. Прагматический выбор из априори

Если априорное есть продукт мышления, то мышление может его изменять. Нет никакой определенности в том, что закрепляется как абсолютное в истории человеческого рода и в процессе развития индивида. Думать, что наши категории изначально закреплены в уме и передаются от отца к сыну — это «предрассудок, сравнимый с верой примитивных народов в сверхъестественный источник жизни», полагает Льюис. Отличие разума и тела — далеко не то же самое, что трехчастное деление на тело, разум и дух (и современные нейробиологи не единодушны в этом вопросе). Образ вселенной и разделительные формы нашего мышления отличаются от предшествующих так же, как современные машины отличаются от машин ручной работы, а наши географические и астрономические представления — от мира, ограниченного геркулесовыми столпами, с замкнутым небосводом.

Хотя априори вариативно и зависит от языка, его нельзя назвать произвольным. Для априорных истин логики и чистой математики достаточно обладать внутренней непротиворечивостью. Но как только они применяются практически (подобное случилось с системами неевклидовой геометрии), становится очевидным момент выбора априори и связь с прагматическими критериями. Это говорит о том, что познание преследует практическую цель и служит определенным интересам. Способ активности мышления отвечает нашей потребности понимать, чтобы в условиях ускользающего опыта контролировать ситуацию. Другими словами, априори есть изобретение разума, и из всех априорных идей отбираются и передаются те, которые обнаруживают свою полезность в понимании и подчинении реальности. Льюис уточняет: «Априори не столько продиктовано тем, что представлено в опыте,

706 Современная американская философия

не столько сообщает человеческой природе надвременной компонент, сколько отвечает общим критериям

прагматического характера... Это имеет место как для категориального мышления, так и для других видов практической деятельности. Здесь, как и везде, результат достигается соперничеством разных типов поведения, неуспех в реализации определенных целей корректирует и удерживает определенные черты поведения».

1.7. Почему научные теории остаются фальсифицируемыми

Свою концепцию априорного Льюис разрабатывает, анализируя некоторые научные категории. Все научные познания, по его мнению, остаются неопределенными. Например, суждение «Эта центовая монета круглая» подразумевает неограниченное число опытных проверок. Принцип неполной верификации устанавливает, что никакое эмпирическое суждение по поводу объективной реальности не может быть до конца верифицировано. Суждение о форме центовой монеты остается открытым для контроля и возможного опровержения. Любое эмпирическое знание подлежит проверке последующим опытом, и этот будущий опыт способен его обесценить.

Возьмем два суждения: 1) «Все лебеди суть птицы» и 2) «Все лебеди белые». Первое суждение не может быть фальсифицировано никаким возможным опытом, ибо гарантия его истины — чисто логическая. Но суждение «Все лебеди белые» лишено логической гарантии и может быть опровергнуто в случае, если будут найдены особи небелого цвета со всеми прочими признаками лебедей. Это эмпирическое обобщение, конечно, априорно. Но это не аналитическая истина, поскольку «Белый цвет не есть существенное из свойств, приписываемых лебедю». Эмпирическое обобщение «Все лебеди белые» может быть фальсифицировано, ибо: «Любое универсальное суждение утверждает несуществование некоторого класса вещей... то, что все лебеди белые, означает, что класс лебедей другого цвета есть пустой класс».

Таким образом: «Эмпирическое обобщение всегда будет зависеть от будущего, а значит, от вероятного только опыта, в то время как априорное суждение всегда верно». Эмпирическое познание поэтому заключается в противопоставлении априорного элемента (классификации, схемы, объяснения) хаосу чувственных данных. Мы смешиваем элементы путем проб и ошибок. В этом причина того, что эмпирическая истина подчинена непрерывной ревизии в процессе постижения. Будущий опыт может подвергнуть сомнению самые прочные обобщения и самые очевидные категории. Именно возможность, подчеркивает Льюис, что обобщения, которым мы так доверяем, могут оказаться ложными, делает такой важной научную

практику. «Какой невыносимо скучной была бы жизнь, если бы все, на чем мы основываемся, оказывалось истинным! В таком мире, раз описанном, где все остается ценным, разум стал бы излишним, а привычка — общим надежным руководством».

2. УИЛЛАРД ВАН ОРМАН КУАЙН: БИХЕВИОРИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ЗНАЧЕНИЯ, МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ХОЛИЗМ И НАТУРАЛИЗОВАННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

2.1. Жизнь и сочинения

Один из наиболее видных представителей американской философии второй половины нашего столетия Уиллард ван Орман Куайн родился 25 июня 1908 г. в Акроне, штат Огайо. В Оберлин-колледже он изучал математику, в Гарвардском университете — философию под руководством Альфреда Уайтхеда. В 1932 г. Куайн — один из участников Венского кружка. В Праге он познакомился с «великим учителем» Рудольфом Карнапом (с которым, впрочем, позднее разошелся во взглядах). Заметное влияние на Куайна оказали Дьюи и Льюис. Не прошли бесследно и встречи с Филиппом Франком в Праге, Морицом Шликом, Фридрихом Вайсманном и Куртом Гёделем в Вене. Именно при поддержке Куайна европейские мыслители, бежавшие от нацизма, продолжили работу в США.

В 1938 г. Куайн начал преподавать в Гарварде. Будучи морским офицером во время Второй мировой войны, он почти потерял веру в смысл занятий философией логики в условиях западной культуры, оказавшейся на краю пропасти. Однако после войны Куайн возобновил преподавание в Гарвардском университете, почетным членом которого является поныне.

Из многочисленных сочинений американского философа отметим следующие: *«Две догмы эмпиризма»* (1951), *«С логической точки зрения»* (1953), *«Методы логики»* (1959), *«Слово и объект»* (1960), *«Пути парадокса и другие очерки»* (1966), *«Онтологическая относительность и другие очерки»* (1969), *«Сущности»* (1987), *«Автобиография»* (1985). Хилари Патнэм охарактеризовал философию Куайна как «обширный континент, состоящий из горных хребтов, пустыней и даже коварных болот». Пятьдесят лет книги и статьи Куайна возбуждали дебаты по проблемам логики и философии языка. Как отметил Джордж Романос, ни один другой мыслитель не оказал такого мощного влияния на тематику философских споров.

2.2. Критика первой догмы эмпиризма — различия между «аналитическим» и «синтетическим»

Книга *«Две догмы эмпиризма»* — одна из самых показательных для постнеопозитивизма. Куайн утверждает, что первая догма эмпиризма состоит в «дискриминации», покоящейся на оценке аналитических истин по значению терминов, а не на данных факта, и синтетических истин, основанных, как полагают, на фактических данных. Такая

догма, разделяемая венскими неопозитивистами, восходит к кантианскому различию аналитических и синтетических истин, демаркации между истинами разума и истинами факта, предложенной Лейбницем, и юмовскому разведению идей, с одной стороны, и фактических данных — с другой.

Все же, замечает Куайн, утверждения, которые по общему мнению философов называются аналитическими, следует разделить на два класса. Первый класс образуют логические истины. Например: «Никто из неженатых мужчин не женат». Это суждение останется истинным при любой интерпретации его составляющих терминов (если заменить, например, слова «человек» и «женатый» терминами «кот» и «черный»), если только это не логические связки типа: «ни один», «не», «если... то», «и» и т. д.). Его истинность зависит не от фактической ситуации и не от значения терминов, она зависит только от его логической формы. Поэтому несложно оперировать аналитическими суждениями.

Однако ситуация меняется, как только мы проанализируем второй класс так называемых аналитических утверждений. Например: «Ни один холостяк не женат». Чтобы удостоверить суждение как аналитическое, следует показать синонимию, т. е. равенство значений терминов «холостяк» и «неженатый». Куайн замечает, что сигнификат не то же самое, что денотат. Знаменитый пример Фреге иллюстрирует, что понятия «вечерняя звезда» и «утренняя звезда» обозначают одну и ту же вещь при всем несовпадении смыслов. Аналогичный пример Б. Рассела: когда мы говорим о «Скотте» и «авторе Уэверли», то имеем в виду два выражения с разными смыслами, хотя они оба указывают на одно лицо. Говоря о «существе с сердцем» и «существе с почками», мы, возможно имеем в виду один пространственный объект, но делаем акцент на совершенно разные смыслы.

Так каковы же смыслы по природе? Аристотелевское понятие сущности отчасти соответствует современному понятию коннотата, или сигнификата Согласно Аристотелю, у вещей есть сущности, но только у лингвистической формы есть сигнификат. Сигнификат есть то, чем становится сущность, когда она отделяется от объекта, смещаясь в вокабулу. Если дело обстоит так, то ясно, что сигнификатами самими по себе как промежуточными единицами, можно

пренебречь. Однако если даже мы сбежим из «царства», может быть, точнее — из «болота» сигнификатов, или коннотатов, все же останется задача найти ключ к характеристикам синонимии в целях прояснения аналитичности суждений второго класса.

Куайн, анализируя различные попытки замены суждения второго класса суждениями первого класса, приходит к выводу о неудовлетворительности этих попыток, поскольку они подразумевают круг в доказательстве, т. е. предполагают очевидным то, что еще предстоит доказать. Можно свести аналитическое суждение второго класса: «Ни один из холостяков не женат» — к пропозиции типа: «Ни один неженатый человек не женат» посредством дефиниции: «Холостяк есть неженатый человек». Однако, спрашивает Куайн, каким образом мы приходим к такой дефиниции, т. е. как можно отождествить «холостяка» с «неженатым человеком»? Кто и как это сделал?

Конечно, можно прибегнуть к близлежащему словарю и принять его лексикографическую формулировку. Но это означало бы надевать хомут с хвоста. Лексикография — эмпирическая наука, и если она отождествляет «холостяка» с «неженатым человеком», то лишь поскольку верит в синонимическую связь этих двух лингвистических форм. Однако предполагаемая синонимия должна быть еще доказана и уточнена лингвистическими способами использования. «С момента, когда установлено, что дефиниция не есть лексикографическая регистрация синонимии, ее нельзя принять в качестве обоснования», — полагает Куайн. То же самое справедливо для экспликативных дефиниций, цель которых — выявить очищенный смысл. Такая экспликация, даже если она не есть простая и чистая «регистрация предсуществующей синонимии definiens и definiendum (определяющего и того, что следует определить), основывается все же на других предсуществующих синонимиях». Конечно, есть чистые дефиниции, эксплицитные конвенции, вводящие новые символы в целях сокращения. «Это очевидный случай синонимии, — пишет Куайн, — созданной для дефиниции. И если бы все виды синонимии были такими же понятными! Однако во всех прочих случаях дефиниция опирается на синонимию, вместо того чтобы сначала объяснить ее».

Таким образом, понятие синонимии пока не удается прояснить надлежащим и убедительным образом, как и понятие аналитичности. Отсюда следует, что все, кажущееся понятным как априори, на деле не очевидно, и между аналитическими и синтетическими суждениями нет четко обозначенной разделительной линии. Верить, что таковая существует, значит, по сути, разделять «внеэмпирическую догму эмпириков, что является метафизическим моментом веры».

2.3. Критика редукционизма и методологический холизм

Вторая догма эмпиризма, связанная с первой, называется радикальным редукционизмом. Эта догма утверждает, что «каждое осмысленное суждение переводимо в суждение (истинное или ложное) о непосредственном опыте». Радикальный редукционизм в такой формулировке по существу приравнивается к теории верификации, согласно которой смысл суждения состоит в методе, с помощью которого мы нечто утверждаем или оспариваем. Локк и Юм, комментирует Куайн, требовали, чтобы каждая идея была связана с чувственным источником. И Карнап в работе *«Логическая конструкция мира»* пытался определить язык на основе чувственных данных и показать, как в них можно перевести любой дискурс — предложение за предложением.

Догма редукционизма исходит из посылки, что любое синтетическое суждение ассоциировано в одну-единственную сферу возможных сенсорных данных, и из того убеждения, что любую пропозицию, взятую изолированно от других, можно подтвердить или опровергнуть. Эмпиризм переходит от идей к словам, или, словами Фреге, от слов к пропозициям. Этот путь ведет все дальше — от пропозиций к концептуальным схемам. И

все потому, продолжает Куайн, что наши суждения о внешнем мире подлежат суду чувственного опыта не по отдельности, а все вместе. Другими словами, «единство меры эмпирической осмысленности дает сама наука в ее глобальности».

Такая холистская позиция уже была высказана Пьером Дюгемом в 1906 г. в книге *«Физическая теория, ее цель и строение».* Сегодня она носит название «тезиса Дюгема—Куайна». «Все наши познания и убеждения, — пишет Куайн, — от самых неожиданных вопросов географии и истории до наиболее глубоких законов атомной физики, чистой математики и логики — вся созданная человеком конструкция касается опыта лишь по периферии. Или, если воспользоваться другим образом, наука в ее глобальности похожа на силовое поле, крайние точки которого образуют опыт.

Несогласованность с опытом на периферии провоцирует определенную внутреннюю перестановку сил. Некоторым нашим положениям она придает ценность. Новая оценка пропозиций включает новую оценку других в силу взаимных логических связей, в то время как логические законы составляют другие пропозиции системы. Раз дав оценку некоторой пропозиции, мы обязаны оценить и другие пропозиции, логически связанные с первой, а также сами пропозиции, устанавливающие логические связи. Все поле очерчено крайними точками, и сфера опыта настолько широка, что остается свобода выбора, каким пропозициям следует дать новую оценку в

свете особого противоположного опыта. «Конкретный опыт может быть связан с особой пропозицией внутри поля не иначе, как опосредованным образом и ради равновесия, необходимого полю в его глобальности».

После всего сказанного становится очевидным, что неверно говорить об эмпирическом содержании специфической пропозиции, особенно если последняя находится далеко от периферии. Отсутствие демаркационной линии между синтетическими и аналитическими суждениями означает, что «все суждения могли быть значимыми, если бы были выверены достаточно отчетливо с другой стороны системы. Только суждение, весьма близкое к периферии, можно считать верным, несмотря на любой противоположный опыт, сославшись на галлюцинации или модифицируя некоторые из пропозиций, называемых логическими законами. Аналогичным образом можно сказать, что ни у одного суждения, по той же самой причине, нет иммунитета от ошибок и корректив».

Деструкция догмы редукционизма заканчивается критикой различия синтетических и аналитических суждений. Вне теоретического контекста нет никакого смысла спрашивать, является ли данное суждение аналитическим или синтетическим. Наука в целом зависит одновременно от языка и опыта, поэтому ничего определенного нельзя сказать об отдельно взятом научном суждении.

2.4. Ментальный эксперимент радикального перевода

Вторая по значению после *«Двух догм эмпиризма»* (1951) работа — *«Слово и объект»* (1960). В ней Куайн разрабатывает намеченную в первой эпистемологическую перспективу. То, что в *«Двух догмах эмпиризма»* метафорически называлось «периферией», в *«Слове и объекте»* названо «стимулом», а пропозиции, близкие к периферии, становятся «утверждениями наблюдения». Бихевиористская теория значения (для Куайна, как и для «второго» Витгенштейна, значение слов и выражений зависит от их языкового использования сообществом) теперь связана с принципом неопределенности перевода и бегством от коннотатов, что означает суровую критику семантического платонизма, присутствующую уже в сборнике очерков *«С логической точки зрения»* (1953).

Радикальным переводом Куайн называет «перевод с ушедшего в прошлое языка, основанный на поведенческой очевидности и без опоры на словари». Представим ситуацию, когда лингвист должен перевести выражение с языка народа, развивавшегося вне контакта с нашей цивилизацией. «Гавагай», скажет человек, указывая на бегущего зайца. Лингвист, переведя «гавагай» как «заяц», не будет

использовать словари и прибегать к помощи интерпретаторов. Он оттолкнется от ситуации-стимула и попытается сравнить его и наше поведение при появлении зайца.

В радикальном переводе сопоставляются вовсе не значения слов. Лингвист не имеет перед собой словесные смыслы наподобие произведений искусства в картинной галерее. И слова отнюдь не функционируют в роли этикеток. Сделать их вещами, т. е. конкретизировать коннотаты (смыслы, значения) и попытаться свести перевод к таким конкретным единицам — значит довольствоваться галлюцинациями. Это подтверждает ментальный эксперимент радикального перевода.

Смыслы на деле связаны не с ментальными состояниями, а со стимулами. Вопреки менталистскому «мифу о галерее», смыслы отсылают к поведению. Нет сигнификата в виде идеи, а есть смысл как поведенческий ответ на стимул. «Язык есть социальное искусство, — подтверждает еще раз Куайн в *«Онтологической относительности»,* — которого мы достигаем на основе очевидности демонстрируемого поведения в социально опознаваемых обстоятельствах».

Возвращаясь к работе *«Слово и объект»,* попробуем понять, что стоит за решением лингвиста отождествить слово туземца «гавагай» со словом «заяц»? Возможно, перед нами игра слов, ожиданий и концептуальных схем. Естественное ожидание туземцев, вкладываемое в короткое выражение «заяц», возможно, значит больше, чем все прочее. Лингвист, раз услышав его при обстоятельствах, когда заяц был объектом особого интереса, проверит слово «гавагай» в качестве утвердительного или отрицательного ответа, попытается элиминировать такие его возможные варианты, как «белое» и «животное», в качестве альтернативных для перевода. Остановившись на слове «заяц», он не будет ставить бесконечные эксперименты, хотя и будет готов к тому, что какой-то неожиданный опыт сделает необходимой ревизию его версии перевода.

2.5. В принципе неопределенный перевод

Посредством экспериментальных ситуаций, реализованных в бихевиористской перспективе и структурированных вокруг оси стимул-реакция, лингвист создает некий «словарь перевода» и «аналитические гипотезы» для установления сети корреляций между словами и выражениями туземца и своими собственными словами и выражениями. Однако вся эта работа не гарантирует, что термины «гавагай» и «заяц» сосуществуют в самих вещах. Возможно, пишет Куайн, объект, к которому прилагаются термины, — всего лишь временные сегменты того, что мы называем «зайцем», и ситуация, стимулирующая дать положительный ответ на «гавагай», совпадает

Куайн: эксперимент радикального перевода 713

с той же, что и со словом «заяц». Когда от тождества смысловых стимулов «гавагай» и «заяц» лингвист умозаключает об их соответствии, то делает это потому, что для него само собой разумеется, что туземец достаточно похож на нас, чтобы иметь общее краткое понятие для зайца вообще, а не для отдельных его частей.

Из этого следует, что лингвист не переводит смыслы терминов и выражений с языка туземца на свой собственный, скорее он проектирует свои концептуальные схемы, ожидания и привычки на поведение туземца. В этом и заключается принципиальная неопределенность перевода. Ментальный эксперимент радикального перевода показывает, что суть перевода не в сопоставлении сигнификатов (смыслов, или коннотатов) и слов с вещами (как в случае с мифом о музее или о галерее). Смыслы суть поведенческие позиции. «Нет ничего в смысле, чего бы не было в поведении». Крах объективистской и менталистской семантики означает невозможность апелляции к абсолютным критериям для установления единообразия перевода. Правила перевода неопределенны, и такая неопределенность есть неопределенность принципиального свойства. Они релятивны относительно тотальности проверенных и непроверенных диспозиций, пишет Куайн в очерке *«Философский прогресс в теории языка».* От этой неопределенности можно избавиться только посредством свободного выбора, в том числе и бессознательного, и с помощью аналитических гипотез перевода. Неопределенность, следовательно, не означает неосуществимости перевода, это скорее принципиальный вопрос бегства от коннотатов и «мифа о галерее».

Нельзя сказать, сколько устойчивых выражений необходимо сравнить, чтобы сопоставить слова туземца с нашими терминами. Еще меньше шансов для их отождествления с нашими инструментами предметных сопоставлений: артикулами, местоимениями, формами единственного и множественного числа, типами соединительных союзов, предикатами тождества. Элементы языкового аппарата взаимозависимы, и даже само понятие термина релятивно по отношению к нашей культуре. Поэтому наша интерпретация фонетических и поведенческих стимулов туземца может оказаться неестественной и произвольной. Нет сомнений, полагает Куайн, что конкурирующие системы аналитических гипотез могут быть адаптированы как к тотальности вербального поведения, так и к тотальности диспозиций вербального поведения таким образом, чтобы специфицировать переводы бесчисленных и часто несопоставимых высказываний, ускользающих от независимого контроля.

714 Современная американская философия

2.6. Онтологическая относительность

Как критика редукционизма, так и мысленный эксперимент радикального перевода, спонтанно ведут к принятию холистской перспективы, в рамках которой смысл и содержание высказывания зависят от теоретического контекста. Такую позицию Куайн называет онтологическим релятивизмом. С этой точки зрения нелепо говорить об объектах, как если бы они были независимы от наших дискурсов. Мы говорим о предметах, их качествах и отношениях, находясь внутри теорий. О «сущем как таковом», независимом от устанавливающих его языка и теории, ничего нельзя сказать. Запрашивать о предметных соответствиях независимо от системы концептуальных координат — занятие такое же бессмысленное, как искать абсолютную скорость и местоположение какого-то тела. Таким образом, Куайн порывает с онтологическими теориями и акцентирует внимание на онтологических «обязательствах» дискурса.

Конечно, пишет Куайн в работе *«Логика и конкретизация универсалий»,* существующее в целом не зависит от того, как оно вписано в наш язык, однако именно от языка зависит, чем проговариваемое на самом деле является. В этом смысле «существовать», т. е. быть предметом, есть не предикат, а ценность некоторой переменной. Это значит, что онтологическая приемлемость абстрактных или конкретных объектов основывается на приемлемости теорий и дискурсов по поводу этих объектов. «Коллекция», «класс», «ощущения», «вещь» и т. п. хотя и принадлежат к разным онтологическим областям, все же находятся на одном уровне. Их бытие Куайн сводит к определенной конструктивной операции «дискурсивных универсумов». Онтологическое гипостазирование в той или иной мере подразумевает некий компромисс концептуально-лингвистического характера.

«Специфицируя теорию, — пишет Куайн в книге " *Онтологическая относительность", —* мы должны полно и подробно расписывать все наши слова, выяснять, какие высказывания описывают теорию и какие вещи могут быть приняты как соответствующие буквам предикатов». Таким образом, мы интерпретируем теорию относительно наших собственных слов и одомашненной теории, стоящей за словами. Но то, что фиксируется как предмет теории, относительно и при желании может быть поставлено, в свою очередь, под вопрос. Нет смысла говорить о предметах теории помимо их интерпретаций одной или другой теорией.

Экономическая теория говорит о лицах с одинаковыми подходами, но ее предикаты безличностны. Чтобы растолковать онтологию экономической теории, следует найти некую фоновую теорию, в рамках которой была бы ясна тождественность личностей. Физические объекты, большие и малые, силы, классы, стало быть, всего лишь

Куайн: онтологическая относительность 715

мифы. С эпистемологической точки зрения это «постулаты», сравнимые с гомеровскими богами. И физические

объекты и боги, добавляет Куайн, различаются лишь по степени, но не по природе. И те, и другие входят в наше познание только как культурные постулаты.

Все же лучше верить в реальность физических объектов, чем гомеровских богов, ибо, с точки зрения эпистемологии, миф о физических объектах показал себя более эффективным по сравнению с другими мифами, что позволило из потока опыта получить простую конструкцию. Равным образом абстрактные понятия — классы, классы классов и т. п. — не что иное, как те же мифы, что физические объекты или боги. Они, будучи не хуже и не лучше, различаются между собой способом трактовки сенсорного опыта.

2.7. На стороне материалистов

Типы сущностей, входящие в наше познание в качестве культурных постулатов, Куайн отбирает как приверженец материализма. «Я утверждаю, что только физические объекты, существующие вне и независимо от нас, реальны... Я не признаю существования умов и ментальных сущностей иначе, чем в виде атрибутов или активности, исходящей от физических объектов, и, особым образом, от личностей». Личность — это тело. «У человека есть ощущения, чувства, он думает и верит в то или в это, но человек с душой и умом есть прежде всего живое тело».

Куайн принимает бихевиоризм с акцентом на внешние интерсубъективные критерии в целях контроля ментальных терминов. «Бихевиоризм в моем случае, — пишет Куайн, — не говорит ни о том, что состояния, или ментальные события образуют часть наблюдаемого поведения, ни о том, что они могут быть объяснены поведением. Однако в поведении они манифестируются. Неврология дает основные объяснения. В терминах внешнего поведения мы специфицируем то, что хотим объяснить». Бихевиоризм неизбежен в методологическом смысле, говорил Куайн в одном из интервью, ибо оснащает нас критериями. Для выделения неврологического механизма и ментальных процессов интроспекции необходимы начальные точки отсчета, достаточно четкие и объективно верифицируемые. Неврология дает решение проблем с бихевиористски установленными терминами. Как в медицине: причины инфекционных заболеваний связывают с микроорганизмами, однако болезнь не отождествляют с ними. Куайн, следовательно, как монист и материалист не принимает дуализм души и тела. Отделение одного от другого возможно разве что в сновидениях.

716 Современная американская философия

2.8. Натурализованная эпистемология

Эпистемологию Куайна можно обобщить следующими моментами: субдетерминация теории со стороны логики и опыта (т. е, невозможность всех фактических очевидностей и логических аргументов подтвердить или опровергнуть теорию окончательным образом); идея, что две противоречащие теории могут продемонстрировать равную фактическую очевидность; убеждение в том, что посредством концептуальной схемы предсказуем будущий опыт в свете опыта прошлого; мысль о том, что нельзя сопоставлять две теории с неконцептуализованной реальностью; акцент на гипотетико-дедуктивном методе; принятие двух кардинальных принципов эмпиризма: 1) любая научная очевидность есть по существу сенсорная очевидность и 2) принятие словесных сигнификатов базируется на сенсорной очевидности, — а также критика редукционизма и аналито-синтетического разделения.

Такая эпистемология отвергает старые фундаменталистские претензии понять все процессы познания и способы приспособления к миру. Эпистемология, полагает Куайн, может стать главой психологии как естественной науки. Натурализованная эпистемология изучает природные феномены и человеческий организм. Когнитивные процессы изучаются с точки зрения способа получения информации нашими рецепторами и того, как она обрабатывается мозгом.

Старая эпистемология пыталась контролировать в каком-то смысле естествознание, конструировать его из сенсорных данных. По новому сценарию эпистемология оказалась внутри естествознания как глава психологии. В человеческий субъект вкладывается определенное содержание, некий «input» (проливной дождь) упорядоченный в трехмерное пространство и эмпирически контролируемое описание мира в его истории. Задача эпистемологии, таким образом, состоит в нахождении способов, посредством которых человек может проектировать науку на основе сенсорной информации, достигнутой опять же посредством той же науки.

2.9. Законные и бессмысленные философские вопросы

Если натурализованная эпистемология стала главой естествознания, то и философия для Куайна не что иное, как абстрактно теоретическая часть науки. Наука в широком смысле, пишет он, есть континуум, простирающийся, с одной стороны, от истории и инженерии до философии и чистой математики, с другой стороны. «Физик говорит о каузальных связях определенных событий, биолог — о каузальных связях другого типа, философ же задается вопросом о каузальной связи вообще: что значит обусловленность

Уайт: против формализма 717

одного события другим?» Физик говорит об электронах, математик — о бесконечной серии числовых множеств, философ — о том, какие типы вещей составляют в комплексе мировую систему.

Как неосмысленные отвергает Куайн древние метафизические вопросы: почему существует мир и как начиналась жизнь? Как зародились мир и жизнь — эти проблемы из области физики, астрономии и биологии. Однако любой ответ относительно смысла вселенной и жизни будет лишен смысла. По мнению Куайна, есть два класса законных проблем — онтологические и предикативные проблемы. Первые — общие вопросы о том, какие есть типы вещей и в чем заключается понятие «существовать». Вторые — предикативные вопросы о том, каким

типам вещей осмысленно приписывать существование. К существующему и осмысленным вопросам по поводу существующего мы можем прийти только посредством науки в широком смысле слова. «Научная истина по поводу физических объектов — есть все же истина, даже если она создана человеком. Мой натурализм не признает никакой другой более высокой истины, чем та, которую ищет наука... Мы находимся внутри данной наличной системы. Конечно, наша система меняется. Когда она меняется, мы говорим, что истина меняется вместе с ней, что мы должны лучше подучиться и исправить ошибочные представления. Слово порядка есть фаллибилизм, а не реализм. Фаллибилизм и натурализм».

3. МОРТОН УАЙТ И БУНТ ПРОТИВ ФОРМАЛИЗМА

3.1. Жизнь и творчество

Мортон Уайт (Morton G.White) родился в Нью-Йорке в 1917 г. Он преподавал в университетах Пенсильвании, Колумбии, Гарварда и Принстонском институте. В 1955 г. под его редакцией вышла книга *«Эпоха анализа»* (антология философских текстов Карнапа, Рассела, Витгенштейна, Мура, Кроче, Сантаяны, Бергсона, Гуссерля, Сартра и Уайтхеда).

Наиболее значительной работой Уайта стала опубликованная в 1949 г. книга « *Социальная мысль в Америке. Бунт против формализма».* В ней мы найдем не только историю идей (1880—1930) в Америке, но и обстоятельную критику формализма в области философии, экономики, социологии, права, историографии. В другом сочинении — *«К новому воссоединению в философии»* (1956) — Уайт называет наиболее важными тенденциями нашего столетия аналитическую,

эмпиристскую философию и прагматизм. Вера в существование незыблемой скалы в качестве гносеологического основания, пишет он в книге *«Религия, политика и высшее образование»* (1959), есть одна из самых больших химер западной мысли.

Нельзя не отметить вызвавшую немало споров книгу Уайта *«Основы исторического познания»* (1965). И позитивисты (Юм, Конт, Милль), и идеалисты (Дильтей, Кроче, Коллингвуд), по Уайту, преувеличивали аспект исторического поиска (мотивируя тем, что историк, регистрируя факты, попадает в зависимость от ценностных суждений). Несогласен Уайт и с точкой зрения, согласно которой модель исторического объяснения состоит из общих законов и начальных условий (у Гемпеля, например). Он защищает позицию так называемого «экзистенциального регуляризма»: исторические трактовки используют экспликативные обобщения, полученные индуктивным путем из некоторого набора случаев, ценность полученных обобщений зависит от определенного контекста, неуниверсального и прагматического по характеру.

3.2. Анализ и защита либеральной мысли прагматической ориентации

Уайт попытался выделить процесс формирования и развития основных понятий Ч. Бёрда, Дж. Дьюи, О. У. Холмса, Дж. Г. Робинсона, Т. Веблена и подвергнуть их критическому анализу. Обнаружив множество критической литературы, направленной против либеральной традиции (например, Р. Нибура и У. Липпмана), Уайт решил написать книгу в поддержку либерализма. Вместе с тем, полагал он, не следует идти по пути обскурантизма и консерватизма, всегда лишь компрометировавших светские формы либерализма в области философии, политики и этики. Я не сочувствую Нибуру, писал Уайт в книге *«Бунт против формализма»,* и его использованию гегельянского метода объяснения противоречий, и мне жаль, что Липпман вновь говорит об антикварной теории сущностей и естественно-правовой доктрине вместо того, чтобы решать неотложные проблемы нашего времени.

3.3. Бегство от формализма и погружение в конкретную историю

Наиболее эффективные результаты, по мнению Уайта, были получены в рамках философской традиции, которую представляют Веблен, Бёрд, Холмс, Робинсон и Дьюи. Прагматизм, инструментализм, экономический детерминизм и юридический реализм объединяет неприятие крайностей формализма и постоянный контакт с реальностью, с тем, что живет и развивается.

Двадцатый век стал веком истории, эволюционистской биологии, психологии, экономики, юриспруденции и социологии. Неудивительно, что в век Гегеля, Конта, Дарвина, Спенсера, Маркса и Кроче американские интеллектуалы объединились против формализма. Абстрактной логике, математике, дедукции и механике недоступен стремительный ритм течения жизни. Философ Джон Дьюи (1859— 1952), юрист и судья Оливер Уэнделл Холмс (1841—1945), социолог Торнстейн Веблен (1857—1929), разделавшись с остатками логического формализма, заявили, что жизнь науки, экономики и права обязана своим рождением не логике, а опыту и социальной чувствительности.

Джеймс Гарвей Робинсон сфокусировал внимание на общенаучном характере исторического исследования в тех случаях, когда не стоит задача утешать или развлекать читателя. Истинная цель историографии состоит в том, чтобы освободиться от морализма и эстетизма Историю следует наконец понять как общий рассказ о судьбе самых разнообразных человеческих начинаний.

Чарльз Бёрд, в свою очередь, показал, что официальные события неотделимы от множества других реальных событий и действий не столько правительства, сколько рядовых граждан. Робинсон и Бёрд пришли практически к тем же выводам, что и Дьюи. Это говорит об устойчивости прагматистского климата в американской культуре,

главное в котором — обаяние истории. Корифей социологической юриспруденции и историк права Холмс, социолог и экономист Веблен, политолог Бёрд, Робинсон и Дьюи, определявший свою философию то как «эволюционистский натурализм», то как «культурный натурализм», — все они, по мысли Уайта, обращены к жизни, опыту, процессу роста, функциональности и контексту. Решительная атака на абстрактный формализм подкреплялась у них внимательным анализом эволюции экономических и социальных фактов. Благодаря их усилиям был развенчан взгляд на конституцию с формально юридической точки зрения. Трудно не согласиться со ставшей афоризмом мыслью Холмса: «Жизненность права следует искать не в логике, а в опыте».

3.4. Теоретическое основание критики формализма

Социальные конфликты способствовали усилению критики формализма. Так, например, Веблен обратил внимание на структуру потребления, отметив, что крупные состояния есть не что иное, как балласт для экономического прогресса. Дьюи (за ним Бёрд и Робинсон) проанализировал деликатные отношения между наукой и моралью и попытался освободить их от теологических предрассудков.

720 Современная американская философия

Восстание против формализма, по мнению Уайта, объединило несколько доктрин, указавших на необходимость подлинно моральной философии. Вот некоторые из доктрин:

1. Инструментализм. Идеи, полагал Дьюи, суть проекты действий, а не отражение реальности. Любая форма дуализма обречена. Лучший способ решения проблем — разумный. Философию следует освободить от метафизики, чтобы сделать ее конструктивной.

2. Институционализм Веблена. В нем сошлись связующие нити между экономическими институтами и другими аспектами жизни.

3. Юридический реализм Холмса отверг концепцию права как собрания абстрактных законов. Право эволюционирует и потому нуждается в соответствующей интерпретации. Его материал, по большей мере, — судебные факты.

4. Вклад Бёрда, по оценке Уайта, состоит в изучении тех экономических сил, которые определяют социальное ускорение и унифицируют цивилизационный процесс.

5. *«Новая история»* Робинсона — это прагматистский взгляд на историю как инструмент, объясняющий настоящее и помогающий контролировать будущее.

4. НЕЛСОН ГУДМЕН: ПАРАДОКСЫ ПОДТВЕРЖДЕНИЯ, ПЛЮРАЛИЗМ И КОГНИТИВНЫЙ ХАРАКТЕР ИСКУССТВА

4.1. Жизнь и сочинения

Нелсон Гудмен родился в Соммервилле (Массачусетс) в 1906 г. Закончив Гарвардский университет, он преподавал в различных университетах. С 1967 г. он профессор Гарварда (в настоящее время — почетный профессор). «Всю жизнь, — писал он, — я прожил между философией и искусством, и лишь теперь написал бы что-нибудь, объединив эти две сферы. Я все более убеждаюсь в том, что озарение в науке сродни вдохновению в искусстве».

«Структура видимости» (1951), хотя и вписана в традицию эмпиризма, чужда позиции Карнапа и других позитивистов. *«Факты, вымысел и прогноз»* (1954) — другую работу Гудмена — Х. Патнэм назвал самой парадоксальной в современной классике. Общую теорию символов мы находим в книге *«Языки искусства»* (1968). В ней Гудмен развенчивает «деспотическую дихотомию» когнитивного и эмоционального и доказывает корневое тождество

Гудмен: парадоксы подтверждения 721

эстетического и научного опыта. В сочинениях *«Проблемы и проекты»* (1972) и *«Пути создания мира»* (1978) Гудмен полемизирует с интуитивистами: структура мира, полагает он, зависит от того, как мы его трактуем **и** что из него делаем.

4.2. Онтологический релятивизм и методологический номинализм

Понятия онтологического релятивизма и методологического номинализма мы находим в работе Гудмена *«Структура видимости»*. Напомним, что Карнап в *«Логической конструкции мира»* говорил о приоритете эпистемологии над элементарным жизненным опытом. Онтологический релятивизм оспаривает эту позицию. Конструктивистские системы, пишет Гудмен, могут быть основаны на самых различных предпосылках. Важно понять, что нет экстралогических данных, подобных нерушимой скале, опираясь на которую можно создать надежную реконструкцию логико-философского знания. Нет «данных», которые бы так или иначе не были истолкованы через призму комплекса привычек и предрассудков. Поскольку основание недосягаемо, то вполне объяснима и множественность систем реконструкции знания. Физикалистские, как и феноменологические, системы одинаково правомерны. Релятивист и антифундаменталист Гудмен высказывается в пользу концепции номинализма. «Номиналист описывает мир как состоящий из индивидуального, таких единиц, что любые две из них, распавшись, никогда не соединятся вновь».

4.3. Парадоксы подтверждения

Анализ типов связей привел Гудмена к мысли, что так называемые естественные законы суть те, которые в состоянии вывести следствие на основе посылок и описания соответствующих условий. И все же есть закон, принимаемый как истинный до того, как будут проанализированы и определены все подпадающие под него случаи. Каким образом это возможно? Как перейти от известного к неизвестному, от прошлого к будущему? Другими словами, где гарантии, позволяющие проецировать известное на неизвестное, более широкое, выходящее за рамки проверенного?

Гудмен, кроме того, отмечает, что дефиниции, подтверждающие гипотезу посредством наблюдаемых случаев (предложенные, например, Карнапом и Гемпелем), приводят к парадоксальным выводам. Вот как Гудмен аргументирует свою мысль. Предположим, что все изумруды, взятые на момент *T,* зеленого цвета. Все наблюдения, доступные нам, подтверждают эту гипотезу. Однако введем предикат

«сине-зеленый» и определим его следующим образом: все, что исследовано на момент *T,* является зеленым, а все не исследованное — синим. Таким образом, у нас есть две законные и одинаково проектируемые гипотезы на момент *T,* однако они несовместимы между собой. Факт, что все изумруды, проверенные до момента *T,* оказались зелеными, конечно, подтверждает вполне приемлемую гипотезу, что «все изумруды — зеленые». Но и гипотеза, согласно которой «все прочие изумруды, проверенные после момента *T,* синие», также подтверждается. Так утверждения наблюдения равным образом подтверждают обе гипотезы, ведущие к прогнозам, пока непроверенным.

4.4. Предикаты проектируемы настолько, насколько защищены

Итак — цель «парадокса Гудмена» состоит в том, чтобы показать несостоятельность наиболее привычных дефиниций подтверждения. Так почему же в научной практике чаще доверяют гипотезам типа «все изумруды зеленые», а не гипотезам типа «все изумруды сине-зеленые»? Такого рода проблемы разрешимы путем скрупулезного анализа «документации, относящейся к проекциям двух предикатов прошлого». В результате мы увидим, что предикат «зеленый» — ветеран по сравнению с предикатом «сине-зеленый»: за первым видны хорошо укрепленные тылы, за ним — предыдущие успехи проделанных проекций. Мы, следовательно, проектируем предикат, который лучше укреплен другими предикатами, когда пропозиции наблюдения подтверждают этот успех.

Ясно, что понятие «укрепление» исключительно прагматично. Его корни — в наших лингвистических практиках. Демаркационная линия между ценными и бесполезными прогнозами, таким образом, проходит с опорой на то, как мир был описан и предсказан.

4.5. Плюралистические версии мира

Нередко философы, пишет Гудмен, смешивают характеристики дискурса с характеристиками предмета дискурса. Так каков же способ бытия мира и каков способ корректного описания мира? «Для меня, — отвечает Гудмен, — есть множество способов бытия мира, и всякое истинное описание схватывает один из них». Понятно, что это антиредукционистская и плюралистическая концепция. Эта позиция противостоит не науке, а материализму и физикализму, сводящему все к физике и отвергающему все несводимое как лишенное смысла. Плюралист есть тот, кто предпочитает концентрироваться на версиях, а не на мирах. Гудмен, в отличие от Куайна,

не преклоняется перед физикой. «Мир разнообразен, его можно по-разному описывать, видеть, раскрашивать» (*«Языки искусства»*).

Чистый факт и незаинтересованный глаз — просто мифы. Эту истину высказывали, каждый по-своему, Кант, Кассирер, Гомбрич и Брунер. Когда глаз за работой, пишет Гудмен, он — в плену своего прошлого, старых и новых зависимостей, приходящих из мозга, сердца и ушей. Не только способ, но и сам объект видения регулируется нуждами и предпочтениями. Глаз отбирает, отталкивает, организует, ассоциирует, классифицирует, анализирует и конструирует. Он не столько отражает, сколько собирает и разрабатывает, ничего не видит «раздетым», без каких-либо атрибутов. Так называемый «невинный глаз» слеп, а «девственный ум» бесплоден и пуст. Нейтральный глаз и оснащенный глаз не могут быть ненагруженными, но различным образом. Так называемые «факты» всегда сформированы той или иной версией мира.

На вопрос, каков мир, нельзя ответить, абстрагируясь от версии мира. Наш горизонт состоит из способов описания всего того, что подлежит описанию. Наш универсум состоит именно из них, полагает Гудмен. «Сделать сегодня означает переделать». Версии мира состоят из научных теорий, живописных изображений, романов и т. п. Важна их корректность, соответствие стандарту и проверенным категориям.

4.6. Познавательный характер эстетического опыта

Какова же судьба разных версий мира? Искусство, полагает Гудмен, требует не менее серьезного отношения, чем науки. Оно расширяет и обогащает познание творческой энергией, делая его способным к прогрессу в широком смысле слова. Но ведь изображение несуществующих персонажей, скажет кто-то, ничего не говорит нам о мире. Однако, пишет Гудмен в книге *«Пути создания мира»,* художественный вымысел играет доминирующую роль в нашем умении создавать миры среди тех, которые мы уже унаследовали от ученых, биографов, историков, драматургов и художников.

«Дон Кихот, к примеру, если его взять буквально литературно, не приложим ни к кому конкретно. Но в переносном смысле сопоставим, среди прочих, например, со мной, в момент, когда я воюю с ветряными мельниц современной лингвистики», — пишет Гудмен. Так, говоря о возможном, мы часто имеем в виду вполне реальные вещи. Поэтому назвать кого-то Дон Кихотом или Дон Жуаном все же лучше, чем параноиком или шизофреником. Литературный, живописный, театральный вымыслы суть метафорические референты реальных вещей. Сервантес, Босх, Гойя не более, но и не менее, чем Босуэлл, Ньютон и Дарвин наследуют,

повторяют и переделывают реальные миры — именно поэтому последние узнаваемы. «Даже полотна абстракционистов спустя какое-то время приводят глаз к определенной геометрической регулярности, круговым формам, арабескам, черно-белым контрастам, цветовым консонансам и диссонансам».

Сказанное означает, что «деспотическая дихотомия» научно постигаемого и художественно эмоционального безосновательна. Неверно определять эстетическое терминами «наслаждения», ибо неясно, почему удовольствие от удачного математического доказательства меньше, чем от созерцания картины или звучания поэзии. В эстетическом опыте понятия «удовольствие» и подобные ему не решают проблемы: нередко художник и не подозревает о наслаждении ученого, достигшего наконец цели в результате долгого и мучительного поиска. Более того, у нас нет никаких оснований говорить о различной природе научного и эстетического опыта. Ведь очевидно, что бескорыстное исследование включает и то, и другое. «Любая попытка изобразить эстетический опыт как эмоциональную оргию абсурдна», — заключает Гудмен. Эстетический опыт, как и научный, когнитивен.

5. ЧАРЛЬЗ МОРРИС И ОСНОВАНИЯ СЕМИОТИКИ

5.1. Жизнь и сочинения

Чарльз Моррис (1901—1979) свою карьеру начал как инженер, затем через биологию и психологию пришел к философии. Докторскую диссертацию он защитил в Чикагском университет в 1925 г. Затем преподавал в Чикаго, Гарварде и Техасе. В 1935 г. он посетил Германию, Австрию, Чехословакию, Россию и Францию. Морриса связывали дружеские отношения с Карнапом, Франком и Нейратом. Вместе они вынашивали план создания международной энциклопедии объединенной науки. Чарльз Моррис побывал в Китае, Индии и Японии в 1948—1949 гг.

«Шесть теорий разума» Моррис написал в 1932 г. Главы книги посвящены различным теориям разума: разум как субстанция (Платон, Аристотель, Декарт и др.), как процесс (Гегель, Брэдли, Джентиле), как отношение (Юм, Мах, Рассел), как интенциональный акт (Брентано, Мур, Мейнонг, Гуссерль, Уайтхед), как прагматическая функция (Шопенгауэр, Ницше, Вайхингер, Пирс, Джемс, Дьюи, Мид).

Моррис: семиотика 725

Попыткой связать и примирить неопозитивизм с американским прагматизмом отмечен сборник статей *«Логический позитивизм, прагматизм и научный эмпиризм»* (1937). Книга, принесшая Моррису известность, — *«Основы теории знаков»,* — написана в 1938 г. Семиотику он проанализировал в трех измерениях: синтаксисе, семантике и прагматике. Знакам посвящена и другая, ставшая классической, работа — *«Знаки, язык и поведение»* (1946).

Параллельно семиотическим исследованиям Моррис занимался изучением структуры ценностей. Им написаны работы *«Пути жизни»* (1942), *«Открытое Я»* (1948), *«Разнообразие человеческих ценностей»* (1958), *«Обозначение и смысл. Изучение отношений знаков и ценностей»* (1964).

5.2. Синтаксис, семантика и прагматика как три измерения семиотики

«Никому не нужны знаки так, как они нужны людям», — писал Моррис в *«Основах теории знаков».* Вся человеческая цивилизация основана на знаковых системах, и ничего нельзя сказать о разуме без ссылки на знаковые функции. Знаки, следовательно, существенно влияют на формирование человека, создающего цивилизацию. Центральное положение знаков в мире культуры очевидно, и неудивительно, что ими занимаются лингвисты, логики, философы, психологи, биолога, антропологи, психопатологи, социологи, эстетики. Все же чувствуется недостаток теоретической базы, которая бы позволила обобщить результаты, полученные в различных дисциплинах. Эту проблему попытался решить Моррис с помощью семиотики как общей науки о знаках.

Семиотика как независимая наука, давая общее основание всем дисциплинам, занимающимся знаками, способствует унификации научного знания. Моррис называет этот процесс семиозисом. Речь идет о трех факторах: то, что функционирует как знак; то, к чему знак относится; эффект, произведенный на интерпретатора, благодаря чему вещь становится знаком для интерпретатора. Эти три компонента семиозиса можно назвать: 1) знаковым проводником, 2) десигнатом и 3) интерпретатором. Интерпретатор выступает четвертым фактором. Например, если *S* есть знаковый проводник, *D* — десигнат, *I* — толкуемое интерпретатором, тогда знак можно охарактеризовать следующим образом: *S* есть для *I* знак *D* в той мере, в какой *I* осознает *D* благодаря присутствию *S.* В семиозисе есть некто, кто понимает другого опосредованным образом. Значит, семиозис — это осознание-посредством-чего-то. Посредник есть знаковый проводник, осознание есть интерпретация, действующее лицо — интерпретатор, предмет осознания — десигнат.

Триадичное отношение знакового проводника, десигната и интерпретатора открывает изучение трех важнейших диадичных отношений одних знаков с другими, знаков с соответствующими объектами, знаков с интерпретатором. Три семиотических измерения состоят из синтаксиса, семантики и прагматики. Синтаксис

изучает отношения знаков между собой. Это лучше всего разработанная ветвь семиотики, ее изучение начато еще древними греками, продолжено Лейбницем, Булем, Фреге, Пеано, Пирсом, Расселом, Уайтхедом, Карнапом.

Семантика трактует отношения знаков с их десигнатами как объектами, ими обозначаемыми. В вопросе об «истинности» всегда возникает проблема взаимоотношений знаков с вещами. Нужно уточнить, что десигнат знака — это предмет, который знак может обозначить, т. е. предметы или ситуации, которые в соответствии с семантическим правилом могут быть связаны со знаковым проводником семантическим отношением денотации.

Третье измерение — это прагматика. Здесь важны результаты исследований Пирса, Джемса, Дьюи и Мида. Прагматика изучает отношения знаков с интерпретатором. Поскольку знаки толкуют живые существа, то речь идет о биотических аспектах семиозиса, т. е. всех психологических, биологических и социологических феноменах, которые имеют отношение к функционированию знаков. Это интересовало еще древних риторов. Моррис дает следующую формулировку семиотического процесса: «Толкователь знака есть организм, толкуемое — одежды органического существа, которые с помощью знаковых проводников играют роль отсутствующих предметов в проблематической ситуации, как если бы последние присутствовали. Благодаря семиозису «организм осознает интересующие его свойства отсутствующих предметов и ненаблюдаемые свойства присутствующих объектов. В этом состоит инструментальная важность идей. Язык в полноте семиотического смысла термина, заключает Моррис, есть не что иное, как интерсубъективная коллекция знаковых проводников, применение которых детерминировано синтаксическими, семантическими и прагматическими правилами.

5.3. Шестнадцать типов дискурса

Понятие «знак» Моррис определяет в терминах поведения (*«Знаки, язык и поведение»*). Например, выученная собака, услышав звонок, бежит к миске с едой. Узнав от кого-нибудь о том, что движение на одной улице перекрыто, водитель меняет направление. В первом случае звонок — знак пищи, во втором слова — знак прерванного дорожного движения. Моррис дает следующее определение знака: «Если некоторое *A* направляет поведение к определенной цели способом, похожим на то, как это делает некоторое *B*,

Моррис: шестнадцать типов дискурса 727

как если бы *B* было наблюдаемым, тогда *A* есть знак». Определив, что такое знак, Моррис проводит различение между лингвистическими знаками на основе разных способов обозначения.

Он дает пять типов знаков: 1). Знаки-идентификаторы (т. е. те, которые отвечают на вопрос «где?»; 2). Десигнаторы (знаки, ставящие толкователя перед вопросом «что такое?»; 3). Оценочные (связанные с предпочтением, отвечающие на вопрос «почему?»); 4). Прескриптивные (знаки, отвечающие на вопрос «как?»); 5). Формирующие, или знаки систематизации (направляющие поведение интерпретатора в отношении других знаков).

Идентификаторы локализуют в пространстве и во времени уже обозначенные объекты, поэтому пять указанных типов можно свести к четырем последним. Вместе с тем, знаки различимы не только по способу обозначения. За основание можно взять и способ использования. Таких способов как минимум четыре: информативный, ценностный, стимулирующий и систематизирующий. В общем виде можно утверждать, что определенное использование относится к определенному способу. Например, мы используем десигнаторы для информации, прескрипторы нужны как стимулы и т. п. Все же неверно было бы думать, что способы — то же самое, что использование. В самом деле, несложно проинформировать через оценку: «Петр — хороший». В этом суждении мы даем информацию о характере человека, его поведении в данных обстоятельствах.

Чтобы пояснить разницу между типами знаков и их использованием, Моррис приводит пример: двигатель, работающий на бензине, отличается от паровой машины не только конструкцией, но и способом функционирования. У каждого двигателя есть обычные функции, которые можно назвать основными. Однако в особых обстоятельствах один из них может выполнить функцию другого. Так, комбинируя способы обозначения и использования знаков, Моррис дает классификацию различных типов дискурса. Его шестнадцать типов дискурса характеризуют семиотику как общую науку о языке. Семиотические дистинкции не носят метафизического характера: они оперативны в том смысле, что без претензий на окончательность создают некое пространство порядка в мире бесчисленных дискурсивных форм.

5.4. Наиболее значимые дискурсивные формы

Научный дискурс нацелен на получение истинной информации. Мифический дискурс дает оценки определенных действий. Политический дискурс предписывает соответствующие типу общества действия. Моральный дискурс оценивает действия с точки зрения предпочтения. Религиозный дискурс фиксирует модель поведения,

728 Современная американская философия

доминирующую в общей личностной ориентации, на основании чего оценивается поведение конкретных людей. Оценки становятся дефинитивными принципами, а способ обозначения — прескриптивным. Поскольку преследуется цель достижения персональности определенного типа, то речь идет не только об оценке, но и о стимуле.

ПРИМЕРЫ ОСНОВНЫХ ТИПОВ ДИСКУРСА

Способ	Информационный	Оценочный	Стимулирующий	Систематизирующий
Сигнативный	1. Научный	2. Фантастический	3. Легальный	4. Космологический
Оценочный	5. Мифический	6. Поэтический	7. Моральный	8. Критический
Предписывающий	9. Технологический	10. Политический	11. Религиозный	12. Пропагандистский
Формативный	13. Логико-математический	14. Теоретический	15. Грамматический	16. Метафизический

Личность, пишет Моррис в книге *«Знаки, язык и поведение»,* которая в состоянии увидеть знаковые феномены с точки зрения семиотики, более восприимчива к тонким различиям использования и способов обозначения, к знаковым ресурсам культуры. С самого рождения и до момента смерти, каждый день в течение периода бодрствования, индивид находится под непрерывным давлением знаков, без них люди не мыслят достижения поставленных целей. Сознательное отношение к дискурсивным типам, их функциям и использованию поможет человеку избежать манипуляций со стороны других, полагает Моррис, и уберечь автономию своего сознания и поведения.

6. ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЙ ПРАГМАТИЗМ НИКОЛАСА РЕШЕРА

6.1. Жизнь и сочинения

Николас Решер (р. 1928), руководитель Центра истории и философии науки Питсбурга, является одним из наиболее известных американских философов. Автор обстоятельных работ по логике

729 *Решер: границы науки 729*

(касающихся поливалентных и временных логик, а также формализации диалектики), Решер показал себя знатоком философии Паскаля, Лейбница, Канта, арабской логики и философии). Проблемам философии науки посвящены такие работы, как *«Гипотетическое рассуждение»* (1964), *«Научное объяснение»* (1970), *«Когерентная теория истины»* (1973), *«Границы науки»* (1984), *«Борьба систем»* (1985).

«Когерентная» теория истины Решера развивает идеи неоидеализма Брэдли, логического неопозитивизма Нейрата и Гемпеля, заметно определенное родство с холизмом Дюгема и Куайна. Решер утверждает, что ни одно из утверждений не может считаться непосредственно выведенной из опыта и им подтвержденной. Прагматическим идеализмом, или идеалистическим прагматизмом называет Решер свою позицию, видя ее родство с традицией Канта, Лейбница, Беркли, Гегеля, Пирса.

6.2. Наука неполна, фаллибельна и неожиданна

В работе *«Границы науки»* предметом анализа стало не то, «чего наука не смогла достичь, а то, чего в принципе достичь нельзя». Существуют проблемы, которые по своей природе оказываются за пределами науки (например, проблема смысла жизни). Впрочем, Решер, скорее, имеет в виду фаллибельность и нестабильность науки, которые делают недостижимыми окончательные выводы. Хотя, нельзя не заметить, что границы есть обратная сторона эффективности науки, способной адаптироваться к любой когнитивной ситуации.

Первая недоступная для науки вещь — это полнота знания. Наука остается сущностным образом неполной. Любой ответ, данный в соответствии с экспериментальными принципами, утверждал еще Кант, всегда порождает новый вопрос, требующий в свою очередь нового ответа. Таким образом, любое физикалистское объяснение оставляет разум неудовлетворенным. Эту мысль продолжает Решер: «Наука обнаруживает себя как проект самопреодоления, некая внутренняя сила вынуждает ее постоянно выходить за пределы исторически наличного». Научный прогресс никогда не измеряется логическими критериями. Более серьезную роль играют прагматические критерии. Новая стадия науки наступает тогда, когда появляются не просто более сложные теории, а такие, которые дают максимальное число применений, согласно старому критерию Бэкона и Гоббса, знание есть сила. В конечном счете арбитр здесь — практика.

Наука неполна, ибо она свод не установленных постулатов, а непрерывных новаций, отражающих изменчивую природу вещей.

730 Современная американская философия

Наука не гарантирует истинность, подчеркивает Решер. Она предварительна и гипотетична, все результаты научной теоретизации уязвимы и вполне заменимы на другие. Фаллибельная на любом этапе своей истории, наука не в состоянии предвидеть свое будущее. Непредсказуемость развития лишает возможности выводить черты грядущей стадии науки из характера предыдущей.

Сегодняшняя наука решительно ничего не может сказать о науке завтрашней, как не может исключить

возможность научных революций. «По существу и по форме наука неполна, фаллибельна и нестабильна». Она «оппортунистична, как друг по обстоятельствам». Если какая-то теория больше не нужна, то наука отбрасывает ее. Но именно пластичность, уверяет Решер, и есть знак ее превосходства. Следует хорошенько понять, что, если мы хотим знать больше, нельзя ставить преграды на ее пути. Научный прогресс все более связан с дорогостоящими технологиями, значит наука будущего будет продвигаться все медленнее по экономическим причинам.

Принимая в расчет момент эволюции, мы не можем быть уверены в том, что наша наука описывает мир таким, каков он есть. Только с оговоркой, что на данном этапе это наиболее удачное описание из всех, что мы имеем, можно его принять. Необходимо видеть различие между реализмом намерения и реализмом результата. Наука не может дать исчерпывающую характеристику реальности, но она остается реалистичной в намерениях. Ее цель, как и прежде, остается в том, чтобы дать корректный ответ на вопрос, каков реальный мир.

6.3. Ошибка Пола Фейерабенда

У естествознания есть четыре традиционные задачи: описание, объяснение, прогноз и контроль. Все свойства вещей, любое событие или поведенческий акт, пишет Решер, могут стать предметом научного объяснения. Не будучи нормативной, наука в сфере объяснения и прогнозирования природных явлений не имеет серьезных конкурентов. Американский философ не согласен с Фейерабендом в том, что философия есть форма идеологии и поэтому лучшая эпистемология — анархическая, согласно которой «подходит все». В рамках собственной юрисдикции, по Решеру, у науки нет достойных соперников, лишь на нее мы можем опереться в поисках адекватных решений проблем.

Позиция Фейерабенда это, скорее, игра в слова, ибо подтвердить ее нечем. «Где информативные дисциплины, предлагающие достойную альтернативу медицине и инженерии? Где теоретические системы, способные конкурировать с наукой в прикладной сфере и части контроля?» — спрашивает Решер, ведь ни нумерологию, ни пророчества и ни гадание на кофейной гуще нельзя принять всерьез.

Решер: философские разногласия 731

Будучи неполной, наука все же самодостаточна и автономна: только наука может исправить науку. Все же она не всеведуща, нелепо поэтому ждать от нее ответы на все волнующие нас вопросы.

Наука ограничена интересами. Тот факт, что человеческое существо есть агломерат химических элементов, состоит из плоти и крови, не исключает возможности быть еще и другом. Человек жив не только познанием. Существует множество различных и важных других начинаний, и наука — только одно из них в широком контексте целей и интересов. Как видим, позиция Решера в рассмотрении науки как одного из человеческих проектов легко вписывается в традицию немецкого идеализма от Гегеля до Хайдеггера.

6.4. Причины философских разногласий

Борьба философских систем — очевидный факт истории философской мысли. Если споры биологов и физиков, как правило, заканчиваются признанием права какой-то теории называться лучшей, то споры философов редко заканчиваются согласием. В работе *«Борьба систем»* Решер рассматривает различные импликации философского плюрализма. Как понять ситуацию, что рассудительные интеллигентные люди, имея перед собой одну гамму вопросов, дают всегда разные ответы? Может ли дисциплина претендовать на серьезное внимание, если ее специалисты в течение двух тысячелетий муссируют одни и те же противоречия?

Философию Решер видит как попытку решения парадоксов. Бог сотворил мир, но мир лежит во зле. Ответственен ли Бог за это зло? Человеческие действия детерминированы или свободны? Анализ природы философских проблем привел Решера к мысли, что конфликт различных философских позиций в принципе не может быть разрешен только логическим путем. Несовместимость предлагаемых решений проистекает из предпочтения философом одних познавательных ценностей, а не других. Это не только формальные критерии (как например, единообразие, понятность, системная элегантность, простота, экономность), но и различные по материалу стандарты (среди которых — близость к здравому смыслу, адекватность объяснений, внутренняя созвучность и весомость доказательств).

Философия — это усилие разума. Это попытка укрепить тезис нормативными аргументами, сообщить ему основание. «Добротность и надежность, — полагает Решер, — уже имманентно оценочный материал, он зависит от весомости для нас тех или иных суждений в рамках общей схемы». Для одних философов тезис приемлем только если он интуитивно очевиден. Для других интуиция — синоним ошибки и конфуза. Для одних прошлое — показатель

732 Современная американская философия

истинности, для других — знак слабости. Для одних авторитет — в стабильном использовании, для других это не более чем идол.

Получается, что надежное основание и связная аргументация не есть нечто стабильное и универсальное, скорее они зависят от познавательных точек зрения, ориентаций и предрасположенности (что, например, Кун назвал парадигмами, а Ганс Лейзеганг назвал стилями аргументации).

Познавательные ценности, входящие в цепочки философских аргументов, отражают то, что мы принимаем за начальный образец. Так для Спинозы им была математика, для Канта — наука, для религии — гносис, для Остина — закон, для Шеллинга — искусство, для Дерриды — литература и т. п. Различный вес, придаваемый одному из элементов, служит источником разногласий. Получается, что оценка важнее, чем доктрина, а идеология — весомее, чем информация. Номиналист гудменовского типа не отрицает существования набора различных элементов, но в адекватном объяснении он не признает за ними равной роли. Гудмен призывает увидеть вред

абстракций, а Куайн рассматривает их только как возможность. Отсюда понятно, что ссылки на «очевидность» никогда не решали философских споров. «В философском контексте, — заключает Решер, — нет ни всеобщих ответов на вопрос о весе и авторитетности какого-либо способа доказательства, ни всеобщих способов установления, насколько надежны наши "надежные основания"».

6.5. Преимущества плюрализма ориентаций в философии

Множественность ориентаций в философии очевидна. Однако этот факт сосуществует с догматизмом, сектантством и доктринерством. Метафилософское признание существования других позиций, подчеркивает Решер, не может служить основанием для отказа от собственной принадлежности к какой-то определенной философской позиции. Если мы не принимаем всерьез наши ценности, то весь поиск лишается смысла.

Вряд ли философию можно полностью заменить историей философии. Существует блок философских проблем, требующих решения. По существу, мы всегда отвечаем на вопросы со своей точки зрения. Каждый ученый пытается наилучшим образом обосновать свою позицию, чтобы защитить ее. Защита от нападок и контраргументов есть единственный способ показать ценность нашей позиции. Вся история философии предстает как диалектика вызовов времени и ответов на них.

Метафилософская перспектива Решера ведет к утрате покоя и согласия. Однако она не лишена и определенной выгоды. Диссонанс понуждает к труду. Оппозиция и конфликт всегда стимулируют к

Решер: множественность ориентаций 733

активному росту. Плюрализм есть решение проблемы культурной эволюции, которая состоит в том, что у разных людей есть разные потребности и их следует развивать в разных направлениях. Однообразие ведет не только к стагнации группы, но и мельчанию личности, оно обкрадывает индивидуальность.

Философия не менее, чем наука, нуждается во взаимообмене идеями. Отсюда серия императивов: «Будь открыт для контактов, умей выслушивать возражения, поддерживай диалог с оппонентами, уважай их труд». Лишь глупцы не понимают, что оппоненты — наши невольные помощники. Покой и согласие в науке недостижимы. Задача, по мнению Решера, состоит в отработке позиции, устраивающей не всех, а только нас самих. Если мы делаем это ответственно и компетентно, то, возможно, достигнем того, во что стоит верить.

7. УИЛЬЯМ БАРТЛИ: К БОЛЕЕ ШИРОКОЙ ТЕОРИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

7.1. Жизнь и сочинения

Уильям Уоррен Бартли (1934—1990) сначала учился в США, затем в Лондонской школе экономических и политических наук. Преподавал в университете Питсбурга, где был одним из руководителей Центра философии науки. Параллельно преподавал в Варбурге и Лондоне. Под редакцией Бартли были опубликованы три тома *«Постскриптума к "Логике научного открытия" Карла Поппера»,* а также последняя работа Фридриха А. фон Хайека *«Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма».* Работа над творческими биографиями Поппера и Хайека осталась незаконченной по причине внезапной смерти Бартли.

В книге «*The Retreat to Commitment*» (*«Возвращение к убеждению»,* 1962) Бартли выступил с концепцией панкритического рационализма: «Ничто неузаконимо, все подлежит критике». Известны его очерки *«Витгенштейн»* (1973), *«Бездонное познание, безмерное богатство»* (*«Unfathomed Knowledge, Unmeasured Wealth»,* сборник очерков, 1990).

7.2. Панкритический рационализм

Поппер, обосновывая свою политическую позицию, как известно, находил авторитарной традиционную форму вопроса «Кто должен управлять?», ибо вопрос предполагает, что есть индивид,

734 Современная американская философия

семья, класс или раса, которым можно приписать атрибуты верховной власти. Вопрос направляет по пути поиска того, чего нет, предлагая иллюзии ответов, которые на деле есть не что иное, как авторитарный выбор. Поппер предложил переформулировать вопрос: «Как можно улучшить наши политические институты, чтобы освободить граждан от нерадивых правителей, или как свести к минимуму наносимый политиками вред?» (*«Открытое общество и его враги»*).

Изменение формы вопроса на первый взгляд может показаться чем-то малозначительным. Однако это не так, отмечает Бартли. Переформулированный вопрос подразумевает, что в действительности нет такой высшей и наилучшей политической формы правления, которая могла быть взята за образец для всех ситуаций. Наконец, признается, что любая власть — народа, императора, диктатора, — подвержена порче. «Проблема, стало быть, не в преждевременном установлении непогрешимого источника власти, а в том, как не допустить потопления флагмана эскадры в условиях вынужденного маневра».

Если Поппер говорит об основах политической теории, то Бар-тли — о философии вообще. Все объявленные авторитетными источники мысли так или иначе обнаружили свою уязвимость или, по крайней мере, эпистемологическую недостаточность. Неизвестны непогрешимые источники истины, любой источник приемлем лишь при условии критического к нему отношения. Отвергая апелляции к любому авторитету, Бартли формулирует свою программу панкритического рационализма в виде вопроса: «Как следует организовать нашу интеллектуальную жизнь и институты, чтобы сделать наши верования, действия, утверждения, философские источники, традиции, обоснованные или нет, открытыми для критики, чтобы избежать максимально большого

числа возможных ошибок?»

7.3. Четыре метода критики

В программу панкритического рационализма входит новая концепция разума. «В новой концептуальной структуре, — пишет Бартли, — рационалист — тот, кто готов любое свое утверждение — когда поняты основные критерии, цели, решения, общая философская позиция — отдать на суд критики, кто не укрывает от нее никаких иррациональных посылок, кто не закрывает дискуссии, переходя от аргументов к вере». В целях элиминации ошибок Бартли предлагает четыре метода критики: «1). Контроль на основе логики: последовательна ли данная теория с логической точки зрения? 2). Контроль на основе чувственных наблюдений: опровергаема ли данная теория эмпирически, с помощью наблюдений?

Бартли: методы критики 735

3). Контроль на основе научной теории: если теория в той или иной форме конфликта с данными наблюдения, то каким научным гипотезам она противоречит? Опровержима ли она вообще? 4). Контроль на основе проблемы: какую проблему данная теория призвана решить и насколько эффективно проявила себя в ее решении?»

В результате так проведенного контроля выясняется, что, если теория логически слишком гладкая, есть основание подозревать, что ей нечего добавить к уже сказанному. Если теория входит в конфликт с хорошо выверенными чувственными наблюдениями, она должна быть отвергнута как невыдержавшая опытной проверки. Философская теория, не согласующаяся с комплексом твердо установленных научных знаний, имеет мало шансов выжить (например, идеалистической теории трудно сегодня конкурировать с биологической теорией эволюции). Наконец, предпочтительна теория, лучше других решающая большее число проблем.

Единственно надежное основание панкритицизма — логика. В рамках широко понятой рациональности подлежат критике все теории и все может быть отвергнуто при условии, что поняты правила аргументации и логической ревизии положений. Пока у нас есть цель исправлять и улучшать теории, нам нужна логика. Иначе говоря, отказ от логики равносилен решению не придавать более значения критическим аргументам и отдаться на произвол силы.

7.4. К более широкой теории рациональности

Расширенное понимание рациональности влечет за собой серьезные следствия. Вернемся к формулировке третьего метода контроля на базе научных теорий. Если, к примеру, верна эволюционная теория, согласно которой жизнь на земле появилась далеко не сразу, а человек — еще позже, то идеалистический тезис о творении реальности человеком, нуждается в дополнительных доказательствах для завоевания нашего доверия. Фундаментальная проблема, по мнению Бартли, поэтому не в том, чтобы отделить научные теории от ненаучных, а в выделении плодотворных идей и отделении надежной практики от порочной.

Поппер проводил демаркацию между научным и ненаучным, в отличие от позитивистов, говоривших об осмысленности проблем. Для Бартли важнее различие между рациональным и иррациональным, критическим и некритическим. Идея рациональна, если доступна критике, независимо от того, философская она или научная. Стало быть, рациональны не только научные теории. Последние рациональны в силу опровержимости со стороны фактов. Но эмпирическая фальсифицируемость — только часть широкой сферы,

736 Современная американская философия

подлежащей критике. Значит, расширенная теория рациональности предполагает более широкое понимание критики и критикуемых объектов.

7.5. Причины поражения панрационализма и критического рационализма

Существуют, по Бартли, теория радикального рационализма и теория критического рационализма. Радикальный рационализм в истории философии Нового времени проявлялся как в форме интеллектуализма, так и в форме эмпиризма. Рационалисты (Декарт, Лейбниц, Спиноза и др.) попытались скрепить все здание науки интеллектуальной интуицией. Защитники эмпирического метода (Бэкон, Локк, Беркли) авторитетным полагали лишь чувственное познание.

Панрационализм потерпел поражение как в своей интеллектуалистской версии (первопринципы и интуиции не могли быть одинаково убедительны для всех), так и в эмпирической (фаллибельной оказалась и чувственная основа знания).

Критический рационализм, представленный такими философами, как Витгенштейн, Поппер, Куайн, Нозик, М. Уайт, Рорти, закрыл вопрос о последних абсолютных основаниях знания. Поппер сделал уступку — минимальную, но все же весьма важную — иррационализму. Он писал: «Тот, кто принимает рационализм и разумно ведет себя, делает так — сознательно или бессознательно — в силу решения, привычки или веры — того, что можно определить как иррациональное. Каким бы образом ни проявлялся такой выбор, это иррациональная вера разума». Никто не принуждает нас взирать на мир глазами ученого, пытаться понять мир, чтобы владеть им. Мы могли бы удовлетвориться созерцанием мира и точкой зрения мистика.

Панрационализм (или радикальный рационализм) развенчал все попытки обосновать раз и навсегда монолит научного познания. Однако это означает и невозможность избежать иррационализм. О своем иррациональном выборе открыто заявляет протестантский теолог Карл Барт, который на обвинения в фидеизме отвечал: «Tu quoque» («Так же, как и ты»), ибо и атеист, и философ, и ученый — каждый по-своему делает свой иррациональный выбор.

Бартли не сдается перед релятивистскими выводами новейшей философской мысли. Причину поражения рационализма (и радикального, и критического) он видит в авторитарной структуре западной рациональности. Для нее критика эквивалентна обоснованию. Для Декарта, как и для Юма, к примеру, идея подлежит

Бартли: панрационализм и критический рационализм 737

рациональной критике тогда, когда она разумно обосновываема. Все известные теории обоснования, подчеркивает Бартли, предполагают так или иначе соотнесение возможностей подтверждения и критики. Чтобы подвергнуть какое-то утверждение критике, необходимо показать ее несовместимость с определенным рациональным авторитетом. Новизна панкритического рационализма Бартли основывается именно на четком разделении обоснования и критики, несводимости одного к другому.

8. АДОЛЬФ ГРЮНБАУМ: ОТ АНАЛИЗА ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ К АНАЛИЗУ ПСИХОАНАЛИЗА

8.1. Жизнь и сочинения

Адольф Грюнбаум родился в 1923 г. в Кёльне, однако образование получил в США, куда он переехал в 1938 г. В годы преподавания в Питсбургском университете он занимался проблемами релятивистской теории (его учителями были Рейхенбах и Абро). Книгу *«Философские проблемы пространства и времени»* Грюнбаум опубликовал в 1963 г. Второе ее издание было завершено в 1974 г. с внушительными по объему дополнениями. «Мистер Пространство и время» назвали коллеги Грюнбаума, признавая фундаментальный характер его работ.

Американский философ посвятил философии Поппера свои статьи: *«Является ли фальсифицируемость краеугольным камнем научной рациональности? Карл Поппер против индуктивизма»; «Способна ли одна теория ответить на большее число вопросов, чем другая, соперничающая с ней?»; «Является ли законным метод ниспровергающих построений в науке?»; «Вспомогательные гипотезы ad hoc и фальсификационизм»* (1976).

Грюнбаум оспаривает антииндуктивизм Поппера, упрекая его в том, что индуктивистская традиция была им просто представлена в виде пародии. Ошибкой считает Грюнбаум суждение, что теория, например, Эйнштейна лучше теории Ньютона, ибо дает ответы на большее число вопросов. Реальность такова, что это последнее условие никогда не может быть до конца выполнено. Если теории Ньютона и Эйнштейна несовместимы между собой, то по меньшей мере одна проблема останется разрешимой только в рамках ньютоновой теории. Грюнбаум формулирует ее так: «Почему орбита планеты с ничтожно малой массой, находясь в солнечном гравитационном поле, имеет форму совершенно замкнутого вокруг Солнца

738 Современная американская философия

эллипса?» Эйнштейн ответил бы, что вопрос основан на ошибочной предпосылке. Зато в рамках Ньютоновой теории ответ был бы совершенно определенным.

Далее, по мнению Поппера, психоанализ ненаучен, ибо нефальсифицируем. Грюнбаум в книге *«Основания психоанализа. Философская критика»* (1984) выдвинул против попперовской точки зрения возражения, поставив вопрос не столько об академическом, сколько о моральном, социальном и политическом аспектах психоанализа. Каким бы ни был его научный статус, душевные болезни и проблемы терапии остаются, как и необходимость готовить специалистов в этой области.

8.2. Против герменевтической интерпретации психоанализа

Герменевтическая версия теории и практики психоанализа принадлежит Ю. Хабермасу и П. Рикёру. В течение своей долгой карьеры Фрейд отстаивал естественно-научный статус психоанализа. Однако, по мнению Хабермаса и Рикера, для этого нет никаких оснований, ибо каузальная законообразующая связь природных явлений (как в физике или геологии) не характерна для психических процессов с их саморефлексией. Психоаналитические факты, по замечанию Рикера, по большей части не принадлежат к сфере наблюдаемого поведения.

Грюнбаум, тем не менее, называет герменевтическую интерпретацию психоанализа «простым и далеко не лучшим экзегетическим мифом». Ошибочным он полагает переворачивание содержания и методов естественных наук, как и чрезмерное акцентирование интенциональности человеческих поступков. Замечено, что объяснение действия через разумные доводы несовместимо с каузальным объяснением. Тогда, продолжает Грюнбаум, впадают в другую ошибку — мифическую предпосылку, что причина непременно должна быть физическим агентом. «Если некий агент *A* приведен к действию определенным основанием и мотивом *M* (так, что мотив *M* объясняет действие *A*), то само присутствие *M* влияет на факт, составляющий *A*. В этом случае факт, что агент мог бы иметь *M*, кажется каузально значимым для совершенного действия независимо от факта, насколько осознанным был мотив *M*».

Герменевтическую интерпретацию психоанализа Грюнбаум называет «сциентофобией», для которой характерно произвольное толкование и анахроническая тупиковая парадигма. Хотя и тезисы фрейдизма он считает дефектными, но все же они несопоставимо более поучительны, чем наблюдения их критиков-герменевтиков.

Грюнбаум: фальсифицируем ли психоанализ? 739

8.3. Фальсифицируем ли психоанализ?

Достаточно известен тезис Поппера о ненаучности психоанализа. Отвечая своим критикам, он писал: «Мой критерий демаркации достаточно резко проводит границу между многими физическими теориями, с одной стороны, и метафизическими (как, например, психоанализ или марксизм), с другой». Так прав ли Поппер и в самом

ли деле психоанализ нефальсифицируем? Свой отрицательный ответ на этот вопрос Грюнбаум аргументирует следующими доводами:

1. Даже поверхностный взгляд на названия работ и лекций может отметить два случая, фальсифицируемость которых признана, — это статья « *Сообщение о случае паранойи, несогласующемся с психоаналитической теорией»* и лекция *«Ревизия теории сна».*

2. Если психоанализ нефальсифицируем, то ни одно из следствий из его теоретических постулатов нельзя эмпирически проконтролировать. Так какое же доказательство, спрашивает Грюнбаум, предложил Поппер в подтверждение того, что теоретический корпус фрейдизма лишен эмпирически контролируемых следствий?

3. Поппер выносит за скобки документальную часть работы Фрейда. Однако внимательное изучение документов, замечает Грюнбаум, ясно показывает, что психоаналитическая теория делает вполне «рискованные» прогнозы, т. е. отвечающие попперовским параметрам научности.

4. Фрейд, по Грюнбауму, защищал право психиатров на непохожие терапевтические техники. Если кто-то из психоаналитиков становится антифальсификационистом, то это не характеризует теорию в целом,

5. Если мы прочтем очерк Фрейда «По поводу критики невроза страха», то узнаем от автора, какое открытие смогло бы опровергнуть его гипотезу этиологии невроза. Стало быть, Фрейд достаточно рано проявил себя как методолог.

6. В 1937 г. Фрейд опубликовал работу *«Конструкции в анализе».* Этот очерк посвящен методологическим проблемам подтверждения и опровержения реконструкций и толкования прошлого пациента.

7. В очерке *«Наука: построения и опровержения»* Поппер пишет о целом классе аналитических понятий, амбивалентность которых делает сложным, если не невозможным, согласие по поводу критериев опровержимости. Грюнбаум отмечает в этой связи, что если согласие в критериях опровержимости научных теорий проблематично, то неясно, по какой причине оно должно быть более обманчивым в случае с психоаналитическими понятиями.

740 Современная американская философия

8.4. Элиминирующая индукция для демаркации теорий

Индуктивный метод, говорил Поппер, не выделяет психоанализ из науки. Правда, это делает критерий фальсифицируемости. Грюнбаум показывает, что психоанализ фальсифицируем именно с точки зрения методологии Поппера. Блок критериев, используемых в клинике Фрейдом, Грюнбаум называет «гипотетико-дедуктивным индуктивизмом». Метод индукции выведения, как его понимали Бэкон и Милль, показывает, что постоянное число позитивных примеров, например, диагностическая гипотеза (*P* есть причина *H*), не составляет подлинной базы подтверждения, если отсутствуют примеры типа не-*P* суть не-*H.* Только объединив оба типа примеров, мы получим достаточно вероятные данные. Принимая в качестве критерия демаркации науки от ненауки элиминаторный индуктивизм, Грюнбаум делает вывод о том, что психоанализ — наука, но пока не недоказанная наука. Он, скорее, плохая наука.

8.5. Почему психоанализ Фрейда — плохая наука

Ядром психоанализа Фрейда Грюнбаум считает два тезиса необходимого согласия. 1). Только интерпретация и применение психоаналитического метода могут быть посредником для корректного видения пациентом несознаваемых причин его невроза. 2). Корректное видение пациентом причины внутреннего конфликта каузально необходимо для всего периода лечения невроза.

Грюнбаум называет эти две посылки тезисом необходимого соответствия, так как Фрейд был убежден в том, что преодоление конфликтов пациента возможно лишь при условии, если упреждающие представления согласуются с внутренней душевной реальностью. Установив теоретическое ядро фрейдизма, Грюнбаум разворачивает свою критику. Прежде всего Грюнбаум оспаривает надежность клинических данных. Последние не могут гарантировать корректного понимания причин душевных расстройств и сдвигов. Все клинические данные безнадежно «заражены» явными или неявными установками психоаналитика. При объяснении ляпсус-оговорок Фрейд, по его мнению, не находит ничего лучшего, чем гипотезы post hoc ergo propter hoc. Вместе с тем очевидно, что простое тематическое сходство вытесненного желания и ляпсус-оговорки не дает основания говорить о каузальной связи. Есть немало других убедительных объяснений разного рода парафраз помимо психоаналитических. «Фрейд не привел ни одного весомого довода, доказывающего, что клинические методы вскрывают истинные причины расстройств» — таков вывод Грюнбаума.

Фрейдистское толкование оговорок и снов основано на методе свободных ассоциаций, дающем, якобы, надежные выводы. Однако,

Грюнбаум: психоанализ Фрейда — плохая наука 741

возражает американский философ, длятся ли ассоциации бесконечно долго? Если пациент наделен разумом и воображением, то рано или поздно среди множества его свободных ассоциаций возникнут и такие, которые нельзя не причислить к сознательным — мысли о смерти, например. Может ли психоаналитик из такой широкой тематики не выбирать то, что так или иначе уже предполагалось в интерпретации, тем более, что время клинических исследований всегда ограничено? Неудивительно после этого, что очевидности, проистекающие из разных клинических источников, сходятся, ибо все они заражены предубеждениями психоаналитика относительно пациента.

Таким образом, психоанализ — худшая из наук, ибо его данные ненадежны и основаны на песчаном плывуне. Однако, возникает вопрос: спасли ли бы надежные данные психоанализ? Ничего подобного, — ответ Грюнбаума. Правильное понимание пациентом причин своих страхов, по Фрейду, должно привести к полному выздоровлению. Но и здесь Фрейда постигла неудача. Если за основу взята элиминаторная индукция, то даже огромное число выздоровевших пациентов не доказывает эффективности психоаналитической терапии в борьбе с душевными

болезнями. Ведь позитивные результаты могут быть достигнуты и в контрольных группах, где применялись альтернативные методы, и даже там, где лечения как такового и не было.

В самом деле, в последние десятилетия результаты сравнительных исследований показали, что нет никаких доказательств превосходства психоанализа над другими техниками лечения. Поэтому вердикт Грюнбаума недвусмыслен: по крайней мере, в части клинического обоснования психоанализ — далеко не лучшая теория.

9. НЕОПРАГМАТИЗМ РИЧАРДА РОРТИ

9.1. Жизнь и сочинения

Ричард Рорти родился в Нью-Йорке в 1931 г. В молодости на него, как и на многих американцев, значительное влияние оказал Дьюи — «философ демократии», как его называли. Встреча с аналитической философией произошла в Принстоне, когда Рорти, молодой преподаватель, прочел сочинения Витгенштейна. Но и знакомство с его поздними работами сделало отношение Рорти к неопозитивистам (Карнапу, Тарскому, Рейхенбаху) более критическим. Знаком внутренней исчерпанности аналитической философии считал Рорти утрату исторического измерения и отрыв от жизненных проблем. Постаналитическая философия уже считает себя царицей

всех наук. Обретая форму «критики культуры», или культурного критицизма, она основывается на историческом и культурном контексте, сравнивает достижения и недочеты разных взглядов на мир.

В Принстоне при участии Рорти в 1967 г. вышла антология *«Лингвистический поворот»* (*«The linguistic Turn»*). После пятнадцати лет преподавания философ покидает Принстон, чтобы начать междисциплинарные исследования в университете Вирджинии. Он обращается к творчеству Куайна, Селларса, Дэвидсона, Лиотара, Дерриды, Хабермаса, Гадамера, переосмысливает заново концепции Джемса и Дьюи.

Международный резонанс и успех снискала книга Рорти *«Философия и зеркало природы»* (1979). *«Последствия прагматизма»* (сборник очерков 1972—1980 гг.) были опубликованы в 1982 г. Этическим и философским проблемам посвящена книга *«Контингенция, ирония и солидарность»* (1989).

9.2. Обосновывающая философия

В книге *«Философия и зеркало природы»* Рорти берет на прицел обосновывающую установку традиционной философии. Проблемы соотношения человека и других форм жизни, души и тела, познания и практики и др. рассматриваются как вечные в традиционной философии, отрабатывающей основания для всей культуры. Для нахождения оснований философия изучает «ментальные процессы». Поэтому сложилось так, что главной ее задачей стало конструирование общей теории точного представления о мире, внешнем и внутреннем, т. е. того, как эти представления образуются.

Получается, что образ ума как огромного зеркала с более или менее точными изображениями стал господствующим в традиционной философии. Если бы не было этой идеи познания как точной зеркальной репрезентации, то бессмысленны были бы усилия Декарта и Канта получить все более точные представления путем анализа и чистки зеркала. Вне этой стратегии не появились бы тезисы о философии как о «концептуальном анализе», «феноменологическом анализе», «объяснении значений», «логике языка» или «структуре познавательной активности сознания».

Философия обязана XVIII веку, продолжает Рорти, и особенно Локку понятием теории познания, основанной на изучении ментальных процессов. Тогда же сформировался и образ философии как трибунала чистого разума, подтверждающего или отвергающего то или иное положение культуры. Фундирующая функция философии объединяла и неокантианцев. В нашем веке ее поддержали Гуссерль и Рассел, мечтавшие о философии как «строго научной» дисциплине, вершащей суд над прочими сферами культуры. Лингвистическая

философия вместо трансцендентальной философии и психологии предлагает свои основания познания.

В основе традиционной философской мысли, таким образом, есть идея разума, понятого как большое зеркало с образами. Обращаясь к нашему внутреннему миру посредством этого зеркала, философия могла овладеть основами познания. Триединство идей разума как зеркала природы, познания как точного представления и философии как поиска и обладания основаниями познания образовало профессиональную академическую дисциплину, тесно связанную с эпистемологией. Для нее характерно бегство от истории, ибо поиск и обладание основаниями всегда предполагали внеисторическую значимость.

9.3. Забвение философской традиции: Дьюи, Витгенштейн и Хайдеггер

Витгенштейна, Хайдеггера и Дьюи Рорти считает самыми значительными философами нашего века. Каждый из них попытался предложить формулировку «последнего критерия» обосновывающей философии. И каждый пришел своим путем к выводу об иллюзорности первой попытки. Последующие попытки можно назвать скорее терапевтическими, чем конструктивными, поучительными, чем систематическими. Не создавать новые программы, а перечесть уже известное — таков общий вывод.

Понятие разума как специального объекта изучения в духе Декарта, Локка и Канта, как и общая теория репрезентаций оставлены в стороне. Рорти исследует генезис интуиций, стоящих позади картезианского дуализма, а также меняющиеся концепции разума в работе *«Философия и зеркало природы»*. Как изменились бы эти интуиции, если вместо психологических методов были бы введены физиологические методы предвидения и

контроля. Вслед за Уилфредом Селларсом и Уиллардом Куайном (критиковавшими так называемые «чистые данные» и мифическое различение аналитического и синтетического) Рорти полагает более разумной точку зрения на истину как на «то, во что для нас вернее верить», чем как на «точное изображение реальности».

9.4. Поучительная философия

Неокантианский образ философии как профессии (имплицитно содержащийся в зеркальном образе разума и языка) и философия оснований отошли в прошлое. Чтобы уйти от нормативности традиции, необходимо искать иные пути-дороги, быть революционером

(в куновском смысле слова). Философы-революционеры, по мнению Рорти, бывают двух сортов. Одни (такие, как Гуссерль и Рассел, Декарт и Кант) дают начало новым школам в рамках «нормальной» профессиональной философии. Другие (как поздний Витгенштейн и зрелый Хайдеггер, Кьеркегор и Ницше) не хотят институализации своего словаря, поэтому их идеи несоразмерны с традицией.

Так Рорти проводит границу между философией поучительной и систематической. Великие философы-систематизаторы предлагают конструктивные аргументации. Философы-наставники реактивны и чаще предлагают пародии, афоризмы и сатиру. Они знают, что их сочинения потеряют актуальность, как только отойдет в прошлое порок, против которого они негодовали. Их мысль и реакция намеренным образом периферийны. Философы-систематики создают теории на вечные времена, их воодушевляет точность и предвидение будущего. Философы-наставники «разрушают во благо собственного поколения», они с готовностью принимают все новое и изумляются всему, что пока не имеет объяснений, а может быть лишь слегка очерчено.

Так на что же ориентирована наставляющая философия, не желающая сливаться с традиционной, нормально конструктивной, фундаменталистской? Ее интересует процесс формирования, самовоспитания, открытия новых, более интересных и плодотворных способов выражения. Намерение иначе образовать себя (или другого) нередко связано с активным интересом к другим культурам, в том числе и экзотическим, или другому историческому периоду, иным дисциплинам, чтобы испытать новые цели, словари, разные возможности.

Наставляющая философия включает и герменевтику Гадамера, для которой нет противоречия между самовоспитанием и желанием истины, она подчеркивает, что «поиск истины — лишь один из способов вновь создать себя». От классического образа человека, испытывающего сущности везде и во всем, она незаметно уходит, предпочитая непрерывный обмен мнениями и незаконченный дискурс. Будучи по сути протестом против точки в обсуждении, насильственно кем-то прерванном, наставляющая философия не столько аномальна, сколько реактивна и бесконечно благожелательна.

9.5. Нескончаемость диалога

Авторитарные попытки прекратить раз и навсегда дискуссии не иссякают. Философы-систематики верят, что обладают разумом на правах собственности, постигли мировую истину и благо. Такая позиция чревата, замечают оппоненты, окостенением культуры и дегуманизацией общества. Тотальности ставшей истины все же

лучше предпочесть формулу Лессинга о вечном стремлении к ней. Платоновская идея истины чужда наставляющей философии.

Поддерживать всегда открытой дискуссию — значит, скорее, по мнению Рорти, воспринимать ближних как творцов новых дискурсивных форм, чем как предметы для аккуратного описания. Традиционная философия сделала свое дело, но осталась философия как «голос в нескончаемом диалоге человечества». Мы продолжаем наслаждаться диалогами Платона даже помимо аргументов, которые он считал необходимыми. Специфическим способом вхождения в обсуждение любого рода проблем назвали философию Диего Маркони и Джанни Ваттимо. Характер беседы, конечно, «обусловлен традицией изучения текста и особой выучкой тех, кто ими занимается, однако от иллюзии, что какой-то голос может господствовать над другими, следует заранее отказаться».

9.6. Историцизм, индивидуальная автономия и более справедливое сообщество

«Контингенция, ирония и солидарность» появилась как плод долгих этико-политических размышлений Рорти. Представители историцизма нередко отрицали существование «человеческой природы» как данной. Все проходит социализацию в исторических обстоятельствах, вне и до истории никаких сущностей нет. Такой исторический поворот сознания постепенно и решительно привел к ослаблению связей с метафизикой и теологией, искавшими всегда вневременные ценности. Кроме того, остается и различие между историцистами, у которых преобладает стремление к индивидуальной автономии (например, Хайдегтер и Фуко), и историцистами, желающими более справедливого и более свободного общества (среди них Дьюи и Хабермас). Рорти не склонен делать выбор между одними и другими. Он призывает понять эффективность обеих точек зрения при разных обстоятельствах. «Кьеркегор, Ницше, Бодлер, Пруст, Хайдеггер и Набоков хороши как примеры индивидуального совершенствования, все они создали себя сами. Но такие авторы, как Маркс, Милль, Дьюи, Хабермас и Роулз, являются образцом гражданственности. Они ставили перед собой социальную задачу и пытались сделать условия жизни менее жестокими».

9.7. Солидарность «иронического либерализма»

Бесполезно искать теорию, соединяющую общественное с частным. Следует утешиться тем, что делает одинаково важными и требование творческого самосозидания, и необходимость солидарности. Это позиция, называемая Рорти «ироническим либерализмом». Кто

такой либерал? Тот, кто рассматривает жестокость как наихудшее из преступлений. А что такое ирония? Ироничен человек, не скрывающий ни от себя, ни от других неуверенности в своих верованиях и в самых фундаментальных желаниях. Иронична и надежда на то, что унижению одних человеческих существ другими только потому, что они другие, может прийти конец.

Либеральная утопия не имеет ничего общего с разговорами об исторических законах, закате Европы, конце нигилизма и другими подобными теоретическими обобщениями. «Солидарность не открытие рефлексии, — убежден Рорти, — она есть то, что создается воображением, особо чувствительным к страданиям и унижениям других». Однако восприимчивость не рождается из универсальных законов, никто не отождествляет себя с обществом рациональных существ. Диккенс, О. Шрейнер, Р. Райт, Ш. де Лакло, Г. Джеймс или Набоков показывают нам жестокость, на которую мы способны, заставляя нас тем самым пересмотреть себя. Так романы и фильмы постепенно заменили проповеди и назидательные трактаты в части формирования моральных оценок.

Либерал не может не воспринимать иронически любые метафизические теории человеческой натуры. Он предельно внимателен к различиям религиозным, национальным, культовым, языковым. Ироник с готовностью включает в сферу «мы» тех, кого по невежеству и привычке называют чужаками. «Мы, — пишет Рорти, — должны начать с того, где же мы находимся... Если что и извиняет этноцентризм, так это факт, что центризм некого "мы" ("мы — либералы"), цель которого состоит в создании более широкого и разнообразного этноса. Мы из тех, кто достаточно подготовлен, чтобы соблюдать этноцентризм».

10. ХИЛАРИ ПАТНЭМ: ОТ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА К ВНУТРЕННЕМУ РЕАЛИЗМУ

10.1. Биографическая справка

Хилари Патнэм родился в Чикаго 31 июля 1926 г. Он представляет аналитическую школу неопозитивистского направления. Философию изучал в университете Пенсильвании. После защиты докторской диссертации в 1951 г. в Лос-Анжелесе преподавал в Пристоне, затем в Массачусетском технологическом институте. С 1965 г. Патнэм — профессор математики и математической

логики Гарвардского университета. Своими учителями он считает Гилберта Райла, Джона Остина, Бертрана Рассела, Джона Дьюи. Учился и работал вместе с Карнапом и Рейхенбахом.

«Воспитание мое, как и многих молодых американцев, — вспоминал Патнэм, — тогда было основано на том, чем можно было смело пренебречь, что не было вовсе философией. Нас учили критиковать тексты, которыми следовало очаровываться. Эта опаснейшая тенденция, ее должна остерегаться любая школа и факультет философии». Все это не помешало Патнэму прочесть работы Кьеркегора, Маркса и Фрейда. Через сорок лет удалось освободиться и выйти из тесных рамок аналитической философии. Во время вьетнамской войны философ был одним из участников движения «Студенты за демократическое общество». «Сегодня я больше не маоист и не марксист, — сказал он в одном из интервью, — единственное, что осталось, — это идея, что философия не может быть просто академической дисциплиной».

В немецкой философии, делает наблюдение Патнэм, трудно не заметить рефрен «освободительной миссии». В то же время французские философы не раз показали себя радикалами, хотя так и не нашли что сказать относительно того, как избежать правления социалистов. У американских философов заметна склонность к математике. Сам Патнэм говорит о своем интересе к религии: «Для меня это способ обдумывания конечности человеческого. Проблема гуманизма, как это повелось от Фейербаха, означала обожествление человека. В нашем столетии я не нахожу решительно ничего, что могло бы породить желание оставить его на этом престоле. Вместе с Беном Шварцом я бы назвал человека наивреднейшим из богов».

Понимая свое философское призвание достаточно широко, Патнэм изложил свои идеи в трехтомнике *«Philosophical Papers:* 1. *Mathematics, Matter and Geometry* (1975), 2. *Mind, Language and Reality* (1975), 3. *Reason and Realism* (1983)». Среди работ разных лет: *«Смысл и моральные науки»* (*«Meaning and Moral Sciences»,* 1978), *«Разум, истина и история»* (*«Reason, Truth and History»,* 1981), *«Лики реализма»* (*«Many Faces of Realism»,* 1985), *«Представление и реальность»* (*«Representation and Reality»,* 1988). В работе *«Прагматизм: открытый вопрос»* (1992) Патнэм писал: «Нам нужны идеалы и общая картина мира, кроме того, мы хотим, чтобы и то и другое взаимосочеталось. Философия, состоящая только из аргументов (голой техники), не может утолить естественную жажду знать. Однако философия, состоящая из глобальной картины и лишенная аргументации, хотя и снимает голод, но так, как каша, проглоченная ребенком». Противопоставление философии мировоззренческой и философии, занятой техническими и академическими проблемами, таким образом, ложно. Этическая, эстетическая и

религиозная проблематика в философии самого Патнэма неотделима от технического аспекта.

10.2. Метафизический реализм

В перспективе реализма написан первый том *«Философских записок» Патнэма — «Математика, материя и геометрия».* Реальность, делающая истинными или ложными наши утверждения, не зависит от нашего ума. Априорных истин, в отличие от предметов, электронов, генов, нет в реальности. Евклидова геометрия есть геометрия конечного пространства, как эмпирическая теория она синтетична. Поэтому математическое знание как поддающееся корректировке Патнэм называет квазиэмпирическим. Во втором томе *«Философских записок»,* озаглавленном «Разум, язык и реальность», мы находим обоснование эмпирического реализма, позиции, которая в силу своей укорененности сама приобрела статус неопровержимого факта.

10.3. От перспективы внешней к перспективе внутренней

Книгу *«Смысл и моральные науки»* (1978) Патнэм начинает с критики метафизического реализма Теория, рассматривающая мир независимо от познающего разума, может, пишет он, и сохраняет мир, но платит за это возможностью понять, каков же он. В действительности, когда мы говорим о мире, то трактуем его внутри наших теорий. Если мы говорим об электронах, это значит, что мы освоились с теорией и версией мира, внутри которой есть объекты, называемые электронами. Такой реализм, в противовес метафизическому, Патнэм именует внутренним. Эта перспектива, открытая Кантом, была продолжена Пирсом, Витгенштейном, в наше время — Н. Гудменом и М. Дюммэ.

Внешняя перспектива (с точки зрения «Господнего всевидящего ока») характерна для метафизического реализма. «Интерналистская» перспектива предполагает осмысленным вопрос, из чего состоит мир, только внутри определенной теории и данного описания. Многие философы-интерналисты полагают истинной более чем одну теорию. Интернализм не отрицает, что «опытные ингредиенты конкурируют в познании, однако он отрицает, что есть ингредиенты помимо тех, что смоделированы концептуальным образом, или что есть ингредиенты, которые можно интерпретировать, не делая концептуального выбора». Однако даже если чувственные ингредиенты в качестве основы нашего познания концептуально заражены, это все же лучше, чем ничего.

Патнэм: внутренний реализм 749

10.4. Внутренний реализм

В третьем томе *«Философских записок»* (*«Разум и реализм»*) речь идет о преимущественно технических аспектах. Из краха наивного метафизического реализма, полагает Патнэм, не следует делать далеко идущих выводов. «Стулья, столы, кубики льда, электроны, пространственно-временные соотношения, числа, люди, угрожающие миру на земле, моменты прекрасного и трансцендентного и многое другое — все это продолжает существовать. Специфическая задача внутреннего реализма (а не Реализма с большой буквы) состоит в том, чтобы осмыслить каждое новое научное открытие и защитить реализм здравого смысла от абсурдности и антиномий.

Как непрерывное углубление в механизм познания внутренний реализм не совместим с концептуальным релятивизмом. Чтобы пояснить эту метафору, Патнэм применяет метафору кондитерской формы для выпечки тортов. Неконцептуальные вещи суть тесто, а наш понятийный вклад в познание вещей можно уподобить формам. Глядя на торты разной формы и различного оформления, нельзя сказать, что только один из них, поданный на стол и разрезанный по числу гостей, является реальным. Несовпадающие между собой разные версии мира, пространства и времени, частиц и полей, в силу указанного выше обстоятельства, не следует унифицировать. «Каковы реальные объекты?» — на этот вопрос нельзя ответить независимо от концептуального выбора.

10.5. Концептуальная относительность

Концептуальная относительность не равна радикальному культурному релятивизму. Наши понятия, конечно, культурно обусловлены, все же отсюда не следует вывод, что в них все от культуры. Самообман, что идея, как ахиллесова пята, существует в самом мире. Если что и исчезло во внутреннем реализме, так это понятие вещи в себе и абсолютные категории. В духе Канта Патнэм делает реализм инструментом организации опыта. «Есть внешние факты, — пишет американский философ, — и мы можем сказать, каковы они. Но мы не в состоянии сказать, каковы они вне концептуального выбора». О фактах, несозданных нами, мы сможем что-то сказать только после того, как найдем язык, соответствующий способ выражения и некую концептуальную схему. Говорить о «фактах», не понимая, на каком языке мы говорим, значит говорить ни о чем. Слова «факт» нет в Реальности в себе, как нет слов «объект» или «существует». Отвергнув мир сам по себе, Патнэм оказался в компании Дэвидсона (с его тезисом о невозможности отделить «схему» от «содержания»), Гудмена (автора

750 Современная американская философия

тезиса о неотделимости понятия «мира» от его «версии») и Куайна (выдвинувшего тезис онтологической относительности).

10.6. Земля и её близнец

Один из ключевых моментов позиции Патнэма — каузальная теория референтов (указателей). Традиционная теория референтов (вспомним Фреге, Рассела, Карнапа, Куна, Фейерабенда) рассматривает референтный характер наших терминов через призму описаний и образов. Множество предметов, к которым отсылает термин, определено его смыслом. Узнать о смысле термина означало вместе с тем и определенное психологическое состояние.

Это не совсем так, полагает Патнэм, и для иллюстрации своей мысли приводит следующую, скорее фантастическую, чем научную, гипотезу. Предположим, что есть совершенно похожая на Землю другая планета. Каждый из нас имеет там своего двойника, обитатели говорят на том же языке, имея те же предметы. Единственная разница состоит в том, что вода (жидкость с совершенно идентичными характеристиками) обозначена не формулой H_2O, а формулой XYZ. Пока астронавт с нашей планеты не установит химический состав жидкости, можно предполагать, что слово «вода» имеет одно и то же значение (сигнификат) на Земле (T_1) и на её небесном близнеце (T_2). Но если мы узнаем, что «воде» на T_2 соответствует формула XYZ, а не H_2O, то соотношение термина и сигнификата будет другим.

Ситуация не изменится, если мы вернемся, скажем, в 1750 г., когда еще не было формулы воды. Факт, что наши чувства и мысли в отношении воды, когда мы о ней говорим, те же самые у нас и у обитателей планеты-близнеца, не подтверждает, что они относятся к одной и той же жидкости. Поэтому семантическое поле термина «вода», по мысли Патнэма, не есть функция только психологического состояния.

«Сигнификаты не располагаются в голове», — уверен философ. Смысл термина не принадлежит частному индивиду, он относится к сообществу тех, кто владеет данным языком. Так каков же механизм референции, что дает говорящим установить связь между словом «вода» с конкретной жидкостью? Эта связь возможна, отвечает Патнэм, благодаря «вкладу самой реальности», благодаря каузальному отношению между использованием термина говорящими и реальным референтом термина. «Вода» на планете-близнеце соотносится именно с формулой XYZ, которая и будет последней причиной использования воды в разных целях. Реальные аспекты

жизни, связанные с водой на нашей Земле, определены формулой H_2O, за которой стоит природа соответствующих объектов.

10.7. Мозги в чане

В работе *«-Разум, истина и история»* Патнэм предлагает поставить мысленный эксперимент и продумать некоторые возможные последствия. Представим себе ненадолго ученого, ставящего жестокие эксперименты с человеческим телом. Отделив мозг от телесной субстанции, он погружает его в чан, наполненный питательными веществами, необходимыми для поддержания жизни. Нервные окончания соединены с суперкомпьютером так, что мозг, управляемый сложнейшими программами, оценивает ситуацию как совершенно нормальную: вокруг люди, предметы, небо и все прочее. На самом деле, все слышимое и видимое есть не что иное, как результат электронных импульсов, передаваемых компьютером на нервные окончания. Желая поднять руку, испытуемый тут же видит себя самого с поднятой рукой, и, меняя программу, ученый-палач может предоставить жертве галлюцинацию любой ситуации.

Этот мысленный опыт нужен Патнэму для современной версии скептического сомнения. Человеку можно внушить, что в его жизни ничего не изменилось: он передвигается среди столов и стульев, он беседует и выполняет задания, испытывая удовлетворение или страх. И все же это иллюзии, ибо мозг в чане функционирует сам по себе, без человека. Возникает вопрос: а есть ли гарантии того, что мы застрахованы от подобной ситуации, или, быть может, мы все — мозги в чане? Как видим, это новая версия картезианской формулы сомнения: что или кто гарантирует реальность всего, что мы видим, трогаем, ощущаем, переставляем?

У изолированного мозга могут быть какие угодно ощущения, знания и образы, хотя все они иллюзорны. Он уверен в реальности своих контактов, хотя известно, что все они — набор электронных импульсов. Так как же установить истинное положение вещей? Для ответа на этот вопрос Патнэм ставит другой вопрос противоположного свойства: если бы мы были мозгами в чане, смогли бы мы в этом случае сказать или даже подумать о себе как о мозгах в чане? Ответ, очевидным образом, должен быть негативным. Гипотеза о том, что мы есть мозги в чане, опровергает сама себя: ее возможная истинность сделала бы ее ложной.

На примере этого тезиса Патнэм исследует отношение слов к реальности. Мозги, отделенные от своих носителей, конечно, могут использовать, как и мы, слова, однако они не могут, используя наши слова, адресовать их к тем же вещам, к каким относим слова мы.

Мысли, возникающие со словами «дерево», «дом», «чан», «мозг», «компьютер», индуцируются в этих двух случаях разными объектами. Понятно, что эти аргументы Патнэма ведут к каузальной теории референтов. Будучи мозгами в чане, согласно этой теории, нельзя одновременно говорить и думать о возможности такой ситуации. «Если возможный мир действительно реален, а мы не мозги в чане, то, говоря о ситуации вивисекции мозгов, мы имеем в виду образ «мозги в чане» или нечто подобное (при условии осмысленности). Часть гипотезы о нас как мозгах в чане предполагает в нас нормальных людей (с другой стороны, быть реально в чане с мозгами не может быть частью галлюцинации). Иначе, если мы и в самом деле суть мозги в чане, то высказывание «мы — мозги в чане» будет ложным. Поэтому подобное предположение не может не быть ложным». Ошибкой мы обязаны самой теории референтов, согласно которой «только некоторые мысленные репрезентации необходимым образом соотносятся с отдельными внешними вещами либо типами вещей».

Скептическую гипотезу можно расширить и предположить, что и сама наша вера в существование внешнего мира, возможно, чистая иллюзия. Конечно, такую форму скепсиса Патнэм считает гиперболой, хотя и не лишенной смысла. Ведь скептицизм всегда был и остается постоянным спутником метафизического реализма: и тот, и другой сходятся в признании внешнего мира существующим, хотя и непознаваемым. Непознаваемый мир скептика и независимый от разума мир метафизика-реалиста, как видим, обнаруживают черты родственного сходства.

11. ДОНАЛЬД ДЭВИДСОН И КАУЗАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ДЕЙСТВИЯ

11.1. Творческий путь

Дональд Дэвидсон родился в 1917 г. в Спрингфилде (США). Ученик Уайтхеда и Куайна, во время второй мировой войны он пошел волонтером на флот. Докторская диссертация была посвящена платоновскому «Филебу». Будучи профессором университета в Беркли (Калифорния), он написал *«Очерки о действиях и о событиях»* (*«Essays on Actions and Events»* Oxford, 1980) и *«Исследования истины и интерпретации»* (*«Inquiries into Truth and Interpretation»* Oxford, 1984).

Дэвидсон: казуальная теория действия 753

Нельзя понять мысли и настроения человека, не вникнув в мир его языковых возможностей и того, как он их использует. С другой стороны, чтобы диагностировать источник ошибок и расхождений в установках, следует вписать их в более широкий контекст, хотя полученную более широкую картину идей и переживаний надо рассматривать не как установленную раз и навсегда, а в непрерывной эволюции. Интерпретатор должен готовить себя к возможному пересмотру установок, принятию новой информации, уточняющей и улучшающей понимание. Сделать явными общие черты языка, по Дэвидсону, равнозначно проявлению общих черт реальности и тому, чтобы разделить общий на нее взгляд.

11.2. Приоритет действия

В *«Действиях и событиях»* Дэвидсон обсуждает роль каузальных понятий в описании и объяснении человеческих поступков. Понятие причины, пишет он, цементирует наш образ универсума, в противном случае он распался бы на ментальное и физическое. Стало быть, резон поступка следует искать в комплексе причин. Так агент *A* совершает действие *X,* ибо верит, что *X*— наиболее подходящий путь для достижения цели *Y,* желаемой *A.* Под термином «поведение» он понимает желания, устремления, импульсы, моральные установки, эстетические и экономические принципы, социальные конвенции, общественные и частные цели.

Агент *A,* вернувшись домой, поясняет свою мысль Дэвидсон, тянется к выключателю, включает свет. Освещенная комната, даже если *A* не осознает этого, оповещает воришку, возможно, находящегося в доме, что хозяин дома. Нажатие выключателя — рациональный акт, ибо объясняется желанием *A* включить свет. В этом мы имеем основную причину действия. Если же хозяин предполагал, что в доме мог появиться вор, то именно желание обратить вора в бегство станет главной причиной его движения в направлении включателя. Рационализировать поступок, таким образом, означает привести его к причине действия или соответствующей установки. Дубль верование-поведение придает осмысленность поведению и подразделяет причины на основные и второстепенные.

Если я говорю, продолжает Дэвидсон, что вырываю сорняки, ибо хочу сделать красивой лужайку, то этому действию можно придать рациональную форму: я нахожу желаемым любое действие, украшающее этот луг либо имеющее вероятность его улучшить. Поступок тогда осмыслен и объяснен, когда установлен ряд интенций как причин, основных и второстепенных, реализующих действие.

754 Современная американская философия

11.3. «Аномальный монизм»

Манера поведения и верования суть элементы интенциональности, а также первые причины действия. Интенции, верования, причины образуют ментальный мир в то время, как действия принадлежат к физическому миру. Возникает вопрос: как ментальное событие может быть причиной физического события? Ответ Дэвидсона таков: ментальное событие может обусловливать физическое только в том случае, если оно само принадлежит к физическому миру. Для уяснения отношения разум-тело философ прибегает к теории тождества, согласно которой каждому ментальному событию соответствует определенное физическое событие (или нейроцеребральный процесс). Доводы становятся причиной поступка (событий, описанных физическими терминами) постольку, поскольку и они соотносимы с материальными явлениями.

Вместе с тем там, где есть причины, там есть и законы. Это не психофизические законы, связующие ментальные события с теми, которые описаны в физических терминах. Это вполне физические законы, связующие мозговые процессы с действиями. Другими словами можно сказать, что каузальная связь устанавливаема только между физическими событиями, как и соответствующие законы. Последние существуют, даже если мы о них не знаем. Ментальные события, как правило, отсылают к заднему плану, на фоне которого выступают верования, мотивы, интенции, и их определенная комбинация делает уникальным поведение данного человека.

Дэвидсон приводит пример, поясняющий ситуацию. «Я уверен, что стекло разбилось от удара камнем, я присутствовал при этом. Однако у меня нет закона, по которому можно предвидеть, какие стекла должны разбиться и от удара каких камней это происходит с наибольшей частотой. Обобщение типа — хрупкие стекла имеют свойство биться, особенно если ударить с достаточной силой — не есть закон. Скорее, это обобщение, говорящее о существовании каузального закона для данного класса случаев.

Мы с большей уверенностью говорим об отдельном случае связи, чем о законе, устанавливающем причинную обусловленность. Можно вместе с тем назвать законными попытки рационализации причин и с помощью менталистских терминов при условии, что за ними всегда следует видеть состояния физического плана.

Суммируя, философ приходит к выводу, что, хотя ментальные события и обусловливают физические действия, за психофизическими обобщениями стоят физические законы, фиксируемые в рамках детерминистской, но

незакрытой системы. События, описанные физическими терминами, поддаются описанию и объяснению. Такая несколько старомодная парадигма детерминистской физики

Дэвидсон: казуальная теория действия 755

ставит перед Дэвидсоном непростые онтологические проблемы, решение которых он связывает с так называемым аномальным монизмом. Это монизм, пишет он в работе *«Психология как философия»* (1974), ибо психологические события рассматриваются как разновидность физических. Вместе с тем это монизм аномальный, поскольку законы физических и психологических событий не имеют ригористического характера

736

пустая

737

ЧАСТЬ 16. ИНДИВИД, РЫНОК И ГОСУДАРСТВО В СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКАНСКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ. *РОЛС, НОЗИК И НОВАК*

Социальное и экономическое неравенство, богатство и власть оправданы лишь в том случае, если они способствуют выгоде всех, и компенсируют потери особенно незащищенных членов общества.
Джон Ролс

В минимальном государстве индивиды не могут быть использованы в качестве средств, инструментов или ресурсов; у личности есть неотъемлемые права и достоинство, из этих прав вытекающее.
Роберт Нозик

Демократический капитализм не Царство Божие, он не без греха. Но все другие, известные на сегодняшний день экономические и политические системы, кажутся еще хуже.
Майкл Новак

758

Майкл Новак (р. 1933 г.)



759

Глава 41. Неоконтрактуализм Джона Ролса

1. ПРОТИВ УТИЛИТАРИСТСКОЙ ТЕОРИИ

Джон Ролс родился в Балтиморе 21 февраля 1921 г. Он учился в Принстоне, затем Оксфорде. Вернувшись в США, стал преподавать в том же университете, где преподавал его оппонент Роберт Нозик. В 1970 г. вышла книга Ролса *«Теория справедливости»,* вызвавшая множество дискуссий. Карл Поппер и Роберт Нозик высоко оценили ее достоинства.

Уже в начале книги Ролс заявляет, что его теория — «кантианская по природе» в смысле предпочтения теории общественного договора Локка, Руссо и Канта и ее направленности против утилитаризма Юма, Бентама и Милля. Ролс исследует, каким же должно быть свободное и справедливое общество. «Справедливость, — пишет он, — есть первая необходимость социальных институтов, как истина — для научной системы». Какими бы эффективными ни считались социальные институты, если обнаружена несправедливость, их следует заменить.

Утилитаристы преследовали в качестве цели наибольшее благосостояние для наибольшего числа людей. В конечном счете это вело к возраставшей зависимости индивида от общества. Ролс не согласен с таким положением дел, когда один человек — заложник другого или социального большинства.

2. «ЗАВЕСА НЕВЕЖЕСТВА» ХАРАКТЕРИЗУЕТ «ИЗНАЧАЛЬНУЮ ПОЗИЦИЮ»

В теории справедливости Ролс начинает с понятия «изначальной позиции». Это позиция, в которой находятся индивиды при определении договора, — вовсе не предположение о некоем природном

760 Американская политология

состоянии, скорее, пишет Ролс, это эвристический прием для достижения желаемой цели.

Отдельные индивиды изначально находятся в положении равенства Этим равенством мы обязаны невежеству,

одинаково свойственному всем. «Мы должны каким-то образом смягчить негативное действие тех обстоятельств, которые толкают людей использовать природные блага и социальные обстоятельства в собственных интересах. Стороны не знают, какие есть альтернативы и как они влияют в каждом особом случае, поэтому члены общества обязаны оценивать принципы, исходя из общих рассуждений. Следовательно, — продолжает Ролс, — стороны не интересуются особыми фактами: никто, более того, не знает собственного места в обществе, т.е. социального статуса, как и собственной силы или ума. Ни собственной концепции блага, ни рационально обоснованного жизненного плана, ни даже знания собственных психологических характеристик, как например, склонность к риску, пессимизму или оптимизму, у нас часто нет. Из этого я заключаю, что стороны не знают особых обстоятельств социальной жизни».

В такой изначально данной позиции невежество усредняет и уравнивает всех. Никто не использует социальные институты в собственных интересах, ибо никто не знает, каков он, его интерес. Все одинаково рациональны и взаимно бескорыстны. Изначальная ситуация вынуждает каждого выбирать принцип всеобщей справедливости. Вслед за Кантом Ролс обращается к принципу моральной автономии, который мы принимаем не в качестве заинтересованных существ и членов того или иного общества, а как свободные и рациональные существа. «Завеса невежества, — пишет Ролс, — лишает человека всего того, что толкает его к выбору гетерономных начал. Стороны достигают социального единства только в качестве свободных, равных и разумных существ, ибо лишь им ведомы обстоятельства, делающие насущными принципы справедливости». В изначальной позиции никто не добивается привилегий для себя или своих друзей. Единственно возможный выбор — тот, который относится ко всем, — принцип всеобщей справедливости.

3. ПЕРВЫЙ ПРИНЦИП СПРАВЕДЛИВОСТИ

В основе принципов, образующих социальную структуру, лежит договор. Все индивиды суть договаривающиеся в изначальной ситуации стороны, независимо от обстоятельств времени и места.

Ролс 761

Предметом договора являются два моральных принципа справедливости. Стоящий за этим договором мотив связан с необходимостью противостоять невзгодам и неудачам, угроза которых хорошо знакома каждому.

Первый принцип справедливости гласит: «Каждый имеет равное право на свободу, совместимую фундаментальным образом с такой же свободой других». Второй принцип гласит: «Экономическое и социальное неравенство, как например, богатство и власть, справедливы только тогда, когда несут общую пользу и компенсируют потери наиболее незащищенных членов общества».

Первый принцип обосновывает индивидуальные свободы и требует равенства в распределении основных прав и обязанностей. Второй ориентирует на наибольшее благо для большинства и исключает установку на жертвоприношения. Такая позиция напоминает позицию утилитаризма, однако Ролс — антиутилитарист. «То, что одни — в нужде, а другие в это время процветают, возможно, и полезно, но несправедливо», — пишет он. Социальное и экономическое неравенство можно признать только при условии, если оно улучшает ВСЕХ, а не только некоторых или даже многих членов общества.

Первый принцип справедливости относится к индивидуальным свободам — свободе мысли и совести, свободе слова и собраний, политическим свободам. Конституция и законы должны гарантировать эффективное использование этих свобод. Необходимо подчеркнуть абсолютную неотчуждаемость и фундаментальность свободы мысли и совести. «Индивидам не просто разрешено или запрещено делать что-то, правительство следует законным образом обязать не препятствовать свободе людей думать самостоятельно».

С другой стороны, оставляя свободными нетерпимых, система обрекает себя на саморазрушение. Свободу можно защитить посредством системы правил, определяющих сами правила. «В демократических государствах, — пишет Ролс, — некоторые политические группы, оказавшись у власти, стремятся подавить конституционные свободы; есть также и среди тех, кто преподает в университетах, противники индивидуальной свободы». Возникает вопрос: следует ли быть терпимым с нетерпимыми? Ответ Ролса: нетерпимые не имеют никакого права жаловаться на притеснения и нетерпимость со стороны других. Это, разумеется, не оправдывает терпимых в их стремлении подчинить нетерпимых. Только в случае, когда под вопросом безопасность жизни терпимых, возможны крайние меры. «Справедливость не должна требовать жертвы самоотречения, но когда действует конституция, — утверждает Ролс, — нет никакого основания отказывать нетерпимым в свободе».

762 Американская политология

4. ВТОРОЙ ПРИНЦИП СПРАВЕДЛИВОСТИ

В *«Теории справедливости»* мы находим несколько формулировок второго принципа справедливости. Согласно первой, богатство, власть и другие формы неравенства справедливы только тогда, когда они способствуют общей пользе и компенсируют потери наиболее незащищенных членов общества. Согласно второй формулировке, «социальное и экономическое неравенство должно предполагать:

а) наибольшую пользу для находящихся в невыгодных условиях и

б) открытые возможности и равенство условий для всех, находящихся в сходных позициях». Другими словами, формы неравенства должны соотноситься таким образом, чтобы: а) их можно было предвидеть в интересах каждого и б) престижные позиции стали открытыми и доступными для всех».

Второй принцип справедливости называет несправедливыми формы экономического и социального неравенства, пока они не поставлены на службу всех и особенно незащищенных членов общества. Он, таким образом, корректирует дисбаланс выгодных и невыгодных стартовых условий. Существование слабых и больных,

людей с низким доходом — очевидный факт. А факты сами по себе ни хороши, ни плохи. Однако становится справедливым или несправедливым тот или иной способ трактовки этих фактов различными социальными институтами. И эти институты тогда справедливы, когда учитывают то, что можно назвать принципом различия, согласно которому «наибольшие ожидания тех, кто занимает самые выгодные позиции, вписываются в перспективы ожиданий занимающих наименее выгодные позиции».

Другими словами, если во имя некоего закона ограничить перспективы наиболее сильных членов общества и это ограничение окажется вредным для слабых, то предполагаемый закон будет, по Ролсу, несправедливым. Однако возможное улучшение позиций сильных, которое будет способствовать и улучшению позиций слабых, следует рассматривать как справедливое. В предложенных рамках принципа maximum minimorum, согласно которому допустимо не любое неравенство, а только такое, которое максимизирует минимум. Истинным показателем максимизации становится, следует заметить, не общие социальные условия, а, особым образом, позиции наиболее слабых членов общества. По этой причине Дэниэл Белл увидел за идеями Ролса грандиозную попытку оправдать этику социализма.

763

Глава 42. «Минимальное государство» Роберта Нозика

1. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Выход книги *«Анархия, государство и утопия»* в 1974 г. сообщил молодой Америке, потрясенной уотергейтским скандалом и поражением во вьетнамской войне, новый импульс оптимизма и надежды. Ее автором был Роберт Нозик, вступивший в открытую полемику с Джоном Ролсом и его *«Теорией справедливости».*

Профессор Гарварда Роберт Нозик родился в Бруклине в семье русских евреев в 1938 г. «Мой интерес к философии, — рассказывал он о себе, — был преимущественно политическим. В Колумбийском университете, куда я поступил в шестидесятых годах, наиболее продвинутой была философия науки. Там я углубил свои познания в области научного объяснения, индуктивной логики, научной теории и т.д. В Принстоне я встретил Карла Гемпеля, от которого получил наиболее ценные наставления в моей работе». Увлеченность аналитической философией научила Нозика думать отчетливо и ясно, хотя он и не мечтал быть философом-аналитиком.

«Старые вопросы, — писал Нозик в *«Философских объяснениях»* (1981), — способствовали появлению на свет этой книги. Имеет ли жизнь смысл? Существуют ли объективные этические истины? Свободна ли наша воля? Какова природа нашей самости? Даны ли неизменные пределы нашему пониманию?» В самом ли деле философское доказательство так уж принудительно и обязательно? Не лучше ли освободить философию от воинственного духа и сообщить ей больше понимания и плюрализма? Что такое творчество и почему люди медлят с очевидно плодотворными планами?

В другой своей работе *«Оглядываясь на жизнь»* («The Examination of Life», 1989) Нозик ищет ответы на вопросы: «Почему недостаточно быть просто счастливым? Что значит быть бессмертным? Передаваемы ли блага по наследству? Насколько ценна теория озарения? Много ли мы потеряем, если откажемся от эмоций? В каком смысле

764 Американская политология

жертва на кресте изменила человечество? Что мы теряем, когда думаем только о богатстве и власти? Как объясняет себе религиозный человек зло и почему Бог его допускает? Что есть особенного в том, как страстная любовь меняет личность? Что такое мудрость и почему философы так стремятся к любви? Что неизбежного в расхождении между идеалами и фактами? Может ли одно быть реальнее другого и можем ли мы стать более реальными?»

Что же касается наиболее известной книги Нозика *«Анархия, государство и утопия»* (1974), то сошлемся на мнение Маршалла Когена, написавшего в рецензии: «Ни один из современных философов не обладает более богатым воображением, широтой интересов и диалектической подвижностью, как Нозик».

2. НЕПРИКОСНОВЕННОСТЬ ПРАВ ИНДИВИДОВ И ЗАДАЧИ «МИНИМАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА»

«У индивидов есть права; есть нечто такое, чего не может сделать ни один человек и ни одна группа людей, не нарушив прав других» — таков основной вывод работы *«Анархия, государство и утопия».* Эти права настолько важны, что возникает проблема: может ли государство и его функционеры вообще на что-то влиять». Или, ставит вопрос Нозик: какое пространство остается собственно государственным после четкого установления индивидуальных прав? Минимальное государство сведено исключительно к функциям защиты против насилия, обмана, воровства, для соблюдения договора и т. п. Любое расширение государственных функций, нарушающее права людей и принуждающее подчиниться этим нарушениям, не имеет под собой никакого основания. Поэтому минимальное государство и справедливо, и, кроме того, привлекательно. Государство, считает необходимым отметить Нозик, не может использовать аппарат принуждения для запрещения какого-то рода деятельности людей в целях самозащиты или защиты собственных интересов.

Таким образом, Нозик — на страже ненарушимых прав индивидов, живущих в рамках минимального государства, защищающего граждан от насилия, грабежа и надувательства. Ясно, что это позиция индивидуализма, ибо именно индивид хочет быть гарантированным от вмешательства государства в его дела. Так не лучше ли было бы, если б его и вовсе не было? Разве государство не аморально по своей природе? Нозик отвергает анархистское

решение вопроса, полагая, что есть причины, по которым государство должно было бы родиться если не одним, так другим способом.

Нозик 765

Локк говорил о природном состоянии, в рамках которого индивиды готовы сами установить справедливость против узурпаторов их прав. По Локку, переход от естественного состояния к гражданскому государству осуществляется посредством договора, или разумного соглашения. Нозик полагает, что принятие минимального государства происходит, скорее, спонтанным образом, действием, говоря словами Адама Смита, «невидимой руки». На этом пути люди проходят три фазы: союз ради защиты, союз защиты-господства и ультраминимальное государство. Аморальность, добавляет Нозик, ни при чем, поэтому анархизм ошибочен. Государство есть спонтанно рождающийся организм.

3. ОТ ЕСТЕСТВЕННОГО СОСТОЯНИЯ К МИНИМАЛЬНОМУ ГОСУДАРСТВУ

В естественном состоянии тот, права которого поруганы, защищается сам как может, требует возмещения ущерба и делает все, чтобы наказать обидчика. Другие, продолжает Нозик, могут присоединиться к обиженному то ли в силу гражданской солидарности, то ли чтобы доказать дружбу, то ли в благодарность за помощь в прошлом и, возможно, в будущем. Так люди объединяются в группы для взаимной защиты, ибо понимают, что сила— в единении.

Нельзя забывать, что становление ассоциаций происходит на фоне постоянно возникающих внутренних и внешних неурядиц, конфликтов и ссор. Эти конфликты заканчиваются или борьбой, или соглашением. В любом случае, все люди определенного географического региона находятся под властью общей системы, придающей ценность их правам.

Что касается протективно-доминантной ассоциации (союза защиты и власти), то и ее механизм Нозик объясняет как спонтанный. «Объяснения определенных феноменов как направляемых невидимой рукой более понятны, чем каузальное их объяснение как разумных проектов, поскольку в первом случае указывается и на непредвиденные последствия.

Однако картину генезиса государства из союза защиты и власти нельзя считать полной. Для государства также важна монополия на применение силы в данном географическом ареале. Но эта монополия несовместима с частным применением прав. Ведь в рамках одного государства могут существовать группы, например, мафия, куклус-клан, которые тоже используют силу. Необходимо, чтобы

766 Американская политология

государство (или его представитель) публично объявило о неизбежности наказания тех, кто применит силу без соответствующей санкции. Ассоциации защищают собственных членов своими средствами. Однако ее члены лишены такой возможности, ибо не могут публично провозгласить мотивы и способ наказания тех, кто применяет оружие без соответствующей санкции.

Протективный союз, защищая своих членов и используя силовую монополию, предварительно оповещает о санкциях против незаконного применения силы. Такой союз Нозик называет ультраминимальным. «Ультраминимальное государство удерживает монополию на любое применение силы, исключая случаи необходимой и немедленной самозащиты, увольнение провинившихся и другие подобные случаи. Заметим, что право на монопольную защиту от насилия получают лишь заключившие с государством договор. В отличие от ультраминимального, минимальное государство гарантирует всем гражданам право на защиту, поэтому налоги платят все.

Это классическая либеральная концепция минимального государства как «ночного сторожа», задача которого состоит в надзоре за соблюдением взаимных договоренностей. Индивиды в таком государстве не инструменты, а главная цель.

4. ПРАВА ЛЮДЕЙ И ПРАВА ЖИВОТНЫХ

Неприкосновенность индивидуальных прав означает, что каждый человек рассматривается как цель. Государство не вправе требовать жертв ни от кого, даже во имя всеобщего процветания. Так какой смысл говорить о социальном целом и общем благе? Есть различные индивиды, у каждого своя, непохожая на других жизнь. Что случится, если жизнь одного сделать удобрением для роста других?

Любой индивид уникален, требовать от него жертвоприношений не просто незаконно, но и преступно. У государства нет никаких прав на это. Нозик защищает не только неприкосновенность прав человека, но и права животных. Проблема не в том, полагает он, могут или не могут животные думать, говорить, страдать, и не в том, достойны ли они одного с людьми морального статуса. Необходимо пересмотреть сам характер отличий животного от человека. Предположим, охотник, преследующий добычу, в самом ли деле показывает свое превосходство? А убийство из чистого развлечения? А как выглядят гурманы, рассуждающие о гастрономических тонкостях мясных блюд? И так уж полезна для здоровья мясная пища? И разве жизнь животных не более высокая ценность, чем наши наслаждения?

Нозик 767

5. В ПОЛЬЗУ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Интервентисты и сторонники тоталитарных режимов полагают, что назначение государства состоит в справедливом распределении благ и богатства. Против такой абстрактной модели справедливости и, особенно, против теории Дж. Ролса Роберт Нозик выдвигает историческую теорию справедливости. Она содержит три

аргумента. Первый относится к проблеме начального приобретения собственности: как ничьи вещи оказываются в чьем-то владении. Второй аргумент касается передачи собственности одним лицом другому: добровольный обмен, дарение и, как крайний случай, насильственное изъятие. Третий аргумент относится к справедливости собственности. Если несправедливость прошлого сформировала различным образом собственность настоящего времени, что можно и нужно сделать, чтобы исправить несправедливость?

Первый аргумент, по Нозику, регулируется принципом справедливости в приобретении. Процесс, дающий обычное право собственности, передаваемое по наследству, на то, у чего ранее не было владельца, отражает позицию других, у которых нет больше права распоряжаться данным предметом. Правило второго аргумента — принцип справедливости в передаче. Передача собственности справедлива только при наличии свободной воли, что на деле регулируется теми или иными критериями, принятыми в данном обществе. Принцип ректификации использует исторические прецеденты, события и возникшие несправедливости в пользу определенной социальной картины собственности.

Такова, в основных чертах, историческая теория справедливости. Ее можно подытожить так: «Собственность личности оправдана, если установлены права на нее посредством принципов справедливости в приобретении, передаче и ректификации (исправлении) от возможной несправедливости.

6. МИНИМАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО КАК ЕДИНСТВЕННО МОРАЛЬНО ЛЕГИТИМНОЕ И ТЕРПИМОЕ СОСТОЯНИЕ

Идея минимального государства кажется, на первый взгляд, бледной и слабой, пишет Нозик, напоминает сны теоретиков утопистов. Так сколько же их, возможных утопий? Каков же наилучший из возможных миров? Наилучший для кого? Из всего, что способен

768 Американская политология

вообразить, я предпочту жить там, где вам и дня не выдержать. «Витгенштейн, Бертран Рассел, Томас Мертон, Йоги Берра, Аллен Гинзбург, Гэрри Вольфсон, Торо, Кэзи Стенгель... Пикассо, Мозе, Эйнштейн, Хай Хеффнер, Сократ, Генри Форд, Ленни Брюс... Будда, Фрэнк Синатра, Колумб, Фрейд, барон Ротшильд, Тэд Вилльямс, Томас Эдисон, Петр Кропоткин, вы и ваши родители». В этом списке персонажей Нозик предлагает вообразить, сколько утопий сотворено каждым из них. Что они сказали бы об идеальном обществе, о браке, воспитании детей, частной собственности, религии? Ответы на эти вопросы вряд ли были бы единодушны.

Нет единственного вида сообщества и одной совершенной идеи, как обустроить человечество. Утопия, пишет Нозик, есть метаутопия, или сцена для проведения различных утопических экспериментов, где люди свободны пробовать себя. Любая группа людей может предлагать свою модель и убеждать других последовать их примеру. Для Нозика очевидно, что множество предлагаемых утопических проектов вписываются в минимальное государство. Именно его Нозик называет единственно легитимным и терпимым государством, ибо оно лучше других реализует утопические чаяния множества мечтателей. Уважение к нашим правам, выбор собственного пути, преследование выбранных целей в рамках собственных возможностей, помощь и содействие добровольных союзов — возможно ли желать большего?

769

Глава 43. Майкл Новак. Католическая теология демократического капитализма

1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Майкл Новак родился в 1933 г. в Пенсильвании. Получил образование в Римском Грегорианском университете и Американском католическом университете Вашингтона. После долгих лет подготовки к церковной карьере Новак увлекся социальной теорией церкви. «Наблюдения за историческими и экономическими событиями привели меня к убеждению, — писал он, — что я не могу больше оставаться ни социалистом, ни даже социалистом-демократом».

Из книг, написанных Новаком, упомянем следующие: *«Свобода со справедливостью. Католическая социальная мысль и либеральные институты»* (1984), *«Освободит ли? Проблемы теологии освобождения»* (1986), *«Это полушарие свободы. Философия Америк»* (1990). Новак преподавал в Гарварде, Стэндфорде и Сиракьюсе. В 1981—1982 гг. он возглавлял американскую делегацию в Женевской комиссии по правам человека. Наиболее известным сочинением Новака стала книга *«Дух демократического капитализма»* (1982). Самым значительным и оригинальным исследованием корней современного капитализма назвал эту книгу *«The Wall Street Journal»* в своей рецензии.

2. ПРИРОДА И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО КАПИТАЛИЗМА

Ни одна из исторически существовавших систем политэкономии не смогла преобразовать человеческую жизнь в духе избавления от нищеты и голода так, как это сделала система демократического

770 Американская политология

капитализма, — пишет Новак в работе *«Дух демократического капитализма»*. Под этим термином он понимает триединство «рыночной экономики, уважительного отношения к правам человека на жизнь, счастье и свободу,

наконец, блока культурных институтов, основанных на идеалах свободы и всеобщей справедливости». Социальная система США, Японии, Германии и других стран базируется на связи политической системы демократии и рыночной экономики. В свою очередь, эти две системы питают культуру свободного плюрализма и без нее не существуют.

Факт, что именно рыночная экономика революционизировала мир, начиная с XIX века, признавали Маркс и Энгельс. Новак напоминает, что реальные доходы рабочих между 1800 и 1850 гг. в Великобритании удвоились. Еще одно удвоение произошло в 1850— 1900 гг. В весьма короткий промежуток времени рост населения составил 1600 %. Новые профессии, специализации, виды продуктов расширили возможности выбора.

Перед лицом таких новаций церковь растерялась, она обвинила экономику рынка в материализме и индивидуализме. Папа Пий XI сокрушенно признавал, что церковь в XX веке потеряла рабочий класс. Однако более трагичным Новак считает то, что церковь не осознала этические и культурные истоки новой экономической системы.

3. КАТОЛИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ И РЕВОЛЮЦИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО КАПИТАЛИЗМА

Иудаизм и христианство отличаются от других религий тем, что понимают спасение как историческое призвание. «Религиозная миссия иудеев и христиан не ограничивается задачей очищения собственных душ, они хотят изменить мир... Святой Августин полагал, что Божий Град можно увидеть в человеческом мире. Но Аквинат внимательно изучает формы правления, естественные законы и гражданские добродетели», — пишет Новак. Жак Маритен в *«Размышлениях об Америке»* (1938) писал, что социальный уклад Америки напоминает иудейский идеал.

Однако католики в большинстве своем продолжали обвинять капитализм в пороках эгоизма, индивидуализма, утилитаризма и прагматизма, противопоставляя всему этому личное начало, соборность, солидарность. Именно поэтому теологи нередко симпатизировали системам феодализма, корпоративизма, социализма и т. п.

Чувство солидарности, помощь голодным и неимущим, традиционно христианские призывы как идеалы гуманизма сегодня неоспоримы. Однако спросим себя: какая социально-экономическая

Новак 771

система реально в состоянии освободить от рабства, нищеты и подавления? На этот вопрос мы должны ответить честно — демократический капитализм. «Демократический капитализм, — пишет Новак, — не Царство Божие, он не без греха. Все же другие, известные на сегодняшний день экономические и политические системы, кажутся еще хуже. Надежда покончить с бедностью и не допустить тиранию — возможно, последняя и лучшая наша надежда — родилась именно в этой ругаемой всеми системе».

4. ТЕОЛОГИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО КАПИТАЛИЗМА

Ошибочно, по мнению Новака, связывать авторитет Писания с какой-то одной системой. «Слово Божие запредельно. Оно осуждает все и каждую из систем, находя в них множество недостатков». Поэтому ни к социализму, ни к любой другой системе Писание не склоняет. Иудаизм и христианство развивались и выживали в любой социальной системе. Все же трудно отрицать, что в странах демократического капитализма христиане и иудеи чувствуют себя много свободней. Сделав это уточнение, Новак находит несколько моментов религиозных теорий, которые, как ему кажется, повлияли на формирование институциональной модели экономического роста, политической свободы и культурно-этического созревания.

1). Троица. Идея Троицы показывает Бога как тождество соборности и индивидуальности. Троица — образ такого причастия, в котором личность не пропадает. Участвовать и создавать сообщество значит подражать Господу. Общество и личность в системе социализма раздавлены государством. Напротив, семьи, церкви, городские собрания, школы, клубы и т. п. в условиях демократического капитализма становятся объектом свободного выбора и предлагают неограниченные возможности. Индивид должен быть частью многих обществ, недопустимо, чтобы его везде и во всем контролировало государство.

2). Воплощение. Всем знаком призыв смириться, считаться с фактами, думать конкретно, быть реалистом. Бог принял все человеческое, включая смертный приговор от имени государства, издевательства, зависть и ненависть. Таинство воплощения помогает свыкнуться с мыслью, что слабость и иррациональная злоба не изжиты, что победа над грехом не такое простое дело. Оно запрещает нам самонадеянно думать, что совершенная модель общества есть и она вот-вот будет реализована. Мы можем надеяться на здравый смысл и практическую мудрость, верить в нехитрую любовь и героическую добродетель, но при этом всегда быть готовы к измене. Есть множество пороков, добычей которых становятся наивные люди.

772 Американская политология

3). Состязание (agon). В христианской традиции в форме литературно обработанной автобиографии не раз проступает образ аскета-скитальца: путешествие, борьба с собой, миром, дьяволом, угроза возможной ошибки, большей или меньшей. Жизнь — под судом. Не все равны. Одни рождены с недюжим талантом, который растрачивают, зарывают в землю. Другие дают больше, чем получили, благодаря собственным усилиям. Соревноваться (cum + petere) значит искать вместе. Конкуренция не порок. Трудно и часто даже невозможно открыть в себе потенциальные ресурсы, если обстоятельства не столкнут с друзьями, соперниками и врагами. Жить в спокойную уютную эпоху — настоящее проклятье в смысле самореализации. Напротив, жить среди интеллигентных и готовых к атаке соперников — подарок судьбы. На Страшном Суде, пишет Новак, не богатство нации будет предметом внимания, а то, как им распорядился народ. «Богатым есть чего бояться. Если их богатство

принесло пользу другим, есть основание быть признательным, но у Господа могли быть и бо̲льшие ожидания».

4). Первородный грех. Идея первородного греха разоблачает любую человеческую претензию на обладание всеми алмазами мудрости. Эта идея просвещает простодушный ум и развенчивает иллюзорные проекты, как сделать всех совершенно счастливыми. Верить в первородный грех не значит разочароваться в лучшей части человеческой природы. Взвешивая все за и против, люди научатся встречать повседневные неприятности с невозмутимостью, щедростью, здравым смыслом и даже, возможно, героически.

5). Разделение царств. «Итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22, 21). Это значит, полагает Новак, что система демократического капитализма по определению не может быть христианской системой. Его принципы неконфессиональны, их нельзя навязывать. Как, впрочем, цели и идеалы христианства. Христиане могут демократическими методами создавать образ жизни, рекомендуемый для большинства, однако, уважая право других действовать иначе. Пытаться направлять экономику, исходя из высоких христианских целей значит разрушать как экономику, так и репутацию христианства.

5. СОЦИАЛИЗМ И КАПИТАЛИЗМ: ГДЕ ЖЕ СОЛИДАРНОСТЬ?

Мы подошли к шестому моменту теории — христианская любовь. Caritas, пишет Новак, — имя собственное Творца. Высшее повеление: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя»

Новак 773

(Мф. 22, 39). «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благославляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5, 44). «Любовь не делает ближнему зла; итак любовь есть исполнение закона» (Рим. 13, 10). Тот, кто любит, комментирует Новак, не стремится к обладанию и не рассматривает другого как собственное приложение. Любящий любит в другом личность в ее полной независимости и во всем, что способствует ее росту.

В отношении экономики проблема заключается в том, как освободить силы продуктивного творческого роста и не дать сорнякам греха и пороков задушить их. Любить в этой сфере означает готовность принять людей, как они есть, пытаясь в то же время поставить людские пороки на службу общества. Те, кто в поисках решения этой задачи, продолжает Новак, взывают к социальной солидарности и высоким моральным идеалам, часто приходят к идее социализма и создают соответствующую экономическую систему. Однако другие экономисты убеждены, что общество выигрывает больше, если каждому дать возможность действовать свободно и видеть плоды своего труда. Уважение к индивидуальному решению делает работающих людей экономистами; рост индивидуальной ответственности ведет, в конечном счете, к повышению общего уровня благосостояния. Чем больше экономически мыслящих рабочих и предпринимателей рискуют, вкладывая средства в новое производство, тем выше прибыль. Если выигравшие ведут себя эгоистически, растрачивают талант и деньги, то это — их личный выбор. Он не опровергает факт, что наибольшие цели стимулируют наибольшую экономическую инициативу. Чем больше активных людей, тем выше уровень процветания общества.

Социалист уверен, что богатый становится сверх меры богатым, а бедный — еще беднее, ибо его бедность — результат поведения богатого. Но такое решение просто ошибочно. Богатство рождает экономическая активность. Работающие люди не равны по талантам, рассудительности, расторопности, да и удача любит не всех. Результаты их усилий поэтому не могут быть равными. Тем не менее, система демократического капитализма доказывает, что экономическая активность многих (или немногих) способствует благу всего общества, а не только работающих.

Так где же солидарность? Ответ Новака таков. «Экономико-политическая система демократического капитализма имитирует caritas. Расширяясь, она изобретает, производит и распределяет богатства, способствуя росту материальной базы общества. Основываясь на реализме и уважении к личности, она делает жизнь более интенсивной, разнообразной и свободной. Система, ставящая людей в вечную зависимость, далека от caritas, как от нее далек тот, кто

774 Американская политология

пытается закабалить любимого человека. Коллективистская система, пренебрегающая осознанным личным выбором, напоминает улей или загон для быков. Конечно, продолжает Новак, капитализм демократического типа не Царство Божие и никогда не хотел им быть. Однако среди всех известных систем в его распоряжении имеются максимальные ресурсы для самокорректировки и внутренней трансформации мирным путем. Это общество свободно от принуждения, а призвание людей — в самореализации посредством демократических методов.

Ахиллесова пята демократического капитализма — в недостаточно настойчивом обращении к человеческому духу и отсутствии теоретиков, которые показали бы его позитивную роль и созвучность наиболее благородным идеалам. Исправить эту ошибку, полагает Новак, и призвана написанная им книга: показать моральное превосходство системы демократического капитализма, обвиненного, несмотря на подтвержденный практикой реализм, во всех грехах правыми и левыми интеллектуалами.

775

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

776-777

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
1780		1780. Лессинг (1729—81): "Воспитание человеческого рода"	1781. Шиллер (р.1759): "Разбойники"; Канова (1757-1822) в Риме	1780. Лавуазье: теория горения	1780
	1781. Франция: начало финансового кризиса	1781. Кант: "Критика чистого разума"	1782. Альфьери (1749-1803): "Саул"		
	1783. Признание независимости США	1783. Кант: "Пролегомены"	1782-1840. Паганини		
		1784—91. Гердер (1744—1803): "Идеи к философии истории человечества"		1783. Монгольфье: воздушный шар 1784. Минкеларс: газовое освещение	
1785		1785. Якоби (1743—1819): "Письма об учении Спинозы"	1785-1873. Мандзони		1785
		1786—7. Рейнгольд (1758—1823): "Письма о кантовской философии"	1786. Моцарт (р.1756): "Свадьба Фигаро" 1786-1826. Вебер	1786. Картрайт: механический ткацкий станок	
	1787. США: принятие конституции	1787. Якоби: "Идеализм и реализм"	1787. Шиллер: "Дон Карлос"; Моцарт: "Дон Жуан"		
		1788. Кант: "Критика практического разума"	1788-1824. Байрон		1790
	1789. Франция: начало революции				1790
1790		1790. Кант: "Критика способности суждения"	1791. Моцарт: "Волшебная флейта" ;	1791. Гальвани: "животное электричество"	
	1791—92. Франция: Законодательное собрание		умер Моцарт 1791-1864. Мейербер		
	1792. Франция: война с Австрией; Конвент; провозглашение республики	1792. Шульц (1761—1833): "Энезидем"	1791-1882. Айес		
			1792-1822. Шелли		
	1793. Франция: Робеспьер, террор; Второй раздел Польши		1793. Шиллер: "О грации и достоинстве"	1793-1856. Лобачевский	
	1794. Франция: термидорианская реакция	1794. Фихте (1762—1814): "Наукоучение", "Несколько лекций о назначении человека"			
1795	1795. Франция: Дирректория; Третий раздел Польши		1795. Шиллер: "Письма об эстетическом воспитании человека"		1795
	1796—7. Наполеон в Италии		1796. Гете (р.1749): "Годы учения Вильгельма Мейстера"	1796. Зенефельдер: литография	

	1798. Наполеон в Египте	1797. Кант: "Метафизика нравов"; Шеллинг: "Идеи философии природы"	1797-99. Новалис (1772-1801): основные произведения 1797-1828. Шуберт 1797-1848. Доницетти		

778-779

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
			1798. Вордсворт и Колридж: "Лирические баллады" 1798-1800. "Атеней"	1798. Мальтус (1766-1834): "Опыт о законе народонаселения"	
	1799. Наполеон — первый консул; революция в Неаполе	1799. Шлейермахер (1768—1834): "Речи о религии"	1799. Шиллер: "Валленштейн" (трилогия); Гельдерлин (1770-1843): "Гиперион"		
1800	1800. Битва при Маренго	1800. Шлейермахер: "Монологи"; Шеллинг: "Система трансцендентального идеализма"	1799—1837. Пушкин		1800
	1801. Люневильский мир; Наполеон и Пий VII: Конкордат	1801. Шеллинг: "Изложение моей системы философии"; Гегель: "Различие между системами философии Фихте и Шеллинга"	1801. Шиллер: "Мария Стюарт"		
	1802. Амьенский мир; провозглашение Наполеона пожизненным консулом	1802. Гегель: "Вера и знание"	1802. Гельдерлин: "Патмос"; Фосколо (1778-1827):		
	1804. Наполеон император; Кодекс Наполеона	1804. Умер Кант; Шеллинг: "Философия и религия"; Полный перевод Шлейермахером Платона (1804—24)	"Ортис" 1803-69. Берлиоз 1804. Шиллер: "Вильгельм Телль"; Бетховен (1770-1827): 3-я симфония, "Героическая"		
1805	1805. Битвы при Трафальгаре и Аустерлице; Пресбургский мир		1804—57. Глинка 1805. Умер Шиллер		1805
	1806. Конец Священной Римской империи	1806. Фихте: "Основные черты современной эпохи"			
	1807. Тильзитский мир	1807. Гегель: "Феноменология духа"	1807. Фосколо: "Гробницы"	1807. Фултон: колесный пароход; Лондон: газовое освещение	
	1808—9. Наполеон в Испании	1807—8. Фихте: "Речи к немецкой нации"	1808. Гете: "Фауст" (ч.1); Бетховен: 6-я симфония, "Пасторальная"		

1810	1809. Австрия: Меттерних канцлер 1811. Независимость Венесуэлы		1809. Гете: "Избирательное сродство" 1809-47. Мендельсон-Бартольди 1810-49. Шопен 1810-56. Шуман 1811-86. Лист	1809. Ламарк: "Философия зоологии" 1809-82. Дарвин 1810. Берлин: основание университета	1810

780-781

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
	1812. Испания: конституция; Наполеон в России 1813. Поражение Наполеона под Лейпцигом 1814. Отречение Наполеона от престола 1814—5. Венский конгресс 1814—24. Людовик XVIII, король Франции	1812. Гегель: "Наука логики", Т.1	1812-22. Мандзони: "Священные гимны" 1812-70. Диккенс 1813. Мадам де Сталь: "О Германии" 1813-83. Вагнер 1813-1901. Верди 1814—41. Лермонтов	1814. Стефенсон: паровоз	
1815	1815. "Сто дней"; Ватерлоо; Священный союз			1815. Френель: теория дифракции света	1815
	1816. Независимость Аргентины	1816. Гегель: "Наука логики", Т.2	1816. Россини: "Севильский цирюльник"; Берше (1783-1851): "Полусерьезное письмо Златоуста"	1817. Рикардо (1772-1823): "Начала политической экономии"	
	1818. Независимость Чили	1818—83. Маркс	1818-19. Милан: научно-литературный журнал "Кончильаторе" 1818-93. Гуно		
	1819. Независимость Колумбии	1819. Шопенгауэр (1788—1860): "Мир как воля и представление"			
			1820. Скотт (1771-1832): "Айвенго"		1820

1820	1820—1. Освободительные движения 1821. Независимость Перу и Бразилии 1821—30. Греция: борьба за независимость 1823. США: доктрина Монро 1823—29. Лев XII, папа	1821. Гегель: "Философия права" 1824. Умер Мен де Биран (р.1766)	1821. Гете: "Годы странствий Вильгельма Мейстера" (ч.1) 1822-90. Франк 1822. Мандзони: "Адельгиз" 1824. Бетховен: 9-я симфония 1824-84. Сметана 1824-96. Брукнер	1821.Милль (1773-1836): "Начала политической экономии " 1826. Законы Ома	
1825	1825. Россия: восстание декабристов; Независимая республика Боливия	П. Чаадаев (1794-1856) "Философские письма" 1828-1830, "Апология сумасшедшего" 1837	1825-1908. Фаттори	1826-66: Риман	1825
		1827. Галлуппи (1770—1846): "Философские письма"	1827. Мандзони: "Обрученные"; Леопарда: "Моральные сочинения"		

782-783

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
		1829. Гербарт (1776—1841): "Общая метафизика"	1829. Россини: "Вильгельм Телль"	1828. Велер: синтез мочевины	
1830	1830. Франция: Июльская революция 1830—48. Луи Филипп король Франции 1831. Карл Альберт, король Сардинии; Независимость Бельгии; Мадзини (1805—72) основал "Молодую Италию" 1831—46. Григорий XVI папа 1832. Англия: парламентская реформа 1833. Англия: социальные законы 1834. "Молодая Европа" Мадзини	1830. Розмини (1797—1855): "Новый опыт о происхождении идей" 1830—42. Конт (1798—1857): "Курс позитивной философии" 1831. Умер Гегель	1831. Стендаль (1783-1842): "Красное и черное"; Беллини (1801-1835): "Сомнамбула" и "Норма"; Леопарда: "Песни" 1832. Пеллико: "Мои темницы"; Гете: "Фауст" (ч. 2); умер Гете 1833-97. Брамс 1834-1917. Дега	1830. Железная дорога Ливерпуль-Манчестер; Тимонье: швейная машина 1831. Дарвин: кругосветное путешествие (закончилось в 1836) 1831-79. Максвелл 1832. Генри: явление самоиндукции 1833. Фарадей: электролиз	1830

1835		1835. Д. Штраус: "Жизнь Иисуса"; умер Романьози (р. 1761)	1835-1907. Кардуччи 1835. Умер Вильгельм фон Гумбольдт (р. 1767)	1835. Кольт: револьвер	1835
	1836—39. Англия: чартизм		1836. Гоголь (1809-52): "Ревизор"		
	1837—1901. Англия: правление королевы Виктории		1838-75. Бизе	1837. Морзе: телеграф	
		1838—1916. Мах	1838. Диккенс : ''Оливер Твист"		
			1839-81. Мусоргский	1839. Дагер: фотография	
			1839-1906. Сезанн		
1840	1840—42. Опиумная война	1840. Тренделенбург: "Логические исследования" ; Прудон: "Что такое собственность?" ; Джоберти: "Введение в изучение философии"	1840-93. Чайковский	1840. Либих: агрохимия	1840
			1841-1904. Дворжак	1841. Джоуль: закон сохранения энергии	
			1841-1919. Ренуар		
		1841. Фейербах (1804—72): "Сущность христианства"	1842-1912. Массне		
		1843. Кьеркегор (1813—55): "Или — или"; Дж. С. Милль (1806—73): "Система логики"	1843. Джоберти (1801-52): "О моральном и гражданском превосходстве итальянцев"		
			1843-1907. Григ		

784-785

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
		1843—96. Авенариус.			
		1844. Каттанео: "Рассуждения о начале философии"	1844-96. Верлен		
1845	1846—78. Пий IX папа		1845. Вагнер: "Тангейзер"	1846. Мортон: эфирная анестезия	1845
	1847. Финансово-экономический кризис в Европе		1847-48. Теккерей (1811-63): "Ярмарка тщеславия"	1847. Ротационная печатная машина	

	1848. Революции в странах Европы; первая война за независимость Италии; Альбертинский статут	1848. Маркс — Энгельс "Манифест Коммунистической партии"	1848-1903. Гоген		
	1849. Виктор Эммануил II король Сардинии	1849. Кьеркегор "Болезнь к смерти"			
1850	1850. Сардиния: законы Сиккарди		1850. Вагнер: "Лоэнгрин"		1850
		1851. Шопенгауэр: "Parerga und Paralipomena"; Феррари: "Философия революции"	1851-3. Верди: "Риголетто", "Трубадур", "Травиата"		
			1851. Джоберти: "О гражданском обновлении Италии"		
	1852. Франция: Наполеон III император; Сардиния: Кавур, премьер-министр 1853—56. Крымская война		1852—68. Герцен (1812—70): "Былое и думы"	1852. Нью-Йорк: первый трамвай	
	1854. Япония: окно на Запад (открытие портов Симода и Хакодате для иностранных кораблей)	1854. Умер Шеллинг (р. 1775)	1853-90. Ван Гог		
1855		Бэтти (1890-1968): "Общая теория интерпретации", 1855; "Герменевтика как общая методика наук о духе", 1862	1855-1912. Пасколи	1855. Спенсер: "Основания психологии"	1855
	1856. Парижский конгресс		1857. Флобер (1821-80): "Госпожа Бовари"	1857-1939. Леви-Брюль	
	1858. Пломбьерское соглашение		1858-99. Сегантини	1858-1917. Дюркгейм	
			1858-1924. Пуччини	1858-1947. Планк	
	1859. Вторая война за независимость Италии	1859. Маркс: "К критике политической экономии"		1859. Дарвин: "Происхождение видов"; Кирхгоф— Бунзен: спектральный анализ	

786-787

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
1860	1860. Италия: поход "Тысячи" (Гарибальди)		1860-1911. Малер	1860. Ленуар: двигатель внутреннего сгорания	1860

	1861. Провозглашение Итальянского королевства; Россия: отмена крепостного права 1861—65. Гражданская война в США				
	1862. Пруссия: Бисмарк, канцлер	1862. Спенсер (1820—1903): "Основные начала"	1862. Гюго (1802-85): "Отверженные" ; Тургенев (1818-83): "Отцы и дети"		
			1862-1918. Дебюсси		
			1863-69. Толстой (1828-1910): "Война и мир"	1863. Боевое применение подводной лодки	
	1864. Пий IX: "Quanta cura" и "Syllabus"		1864-1949. Р. Штраус	1864-67. Спенсер: "Основания биологии"	
1865	1865. Отмена рабства в США		1865. Вагнер: 'Тристан и Изольда". Л. Кэрролл: "Алиса в стране чудес"; "Алиса в Зазеркалье"	1865. Мендель: законы наследственности; Бернар (1813-78): "Введение в изучение экспериментальной медицины"	1865
			1865-1957. Сибелиус.		
	1866. Австро-прусская война; третья война за независимость Италии; США: гражданские права		1866. Де Санктис (1817-83): "Критические очерки"; Достоевский (1821-81): "Преступление и наказание"		
		1867. Маркс: "Капитал", т. 1; Умер Кузен (р. 1792)	1967, Ибсен (1828-1906): "Пер Гюнт"	1867. Сименс: электромашинный генератор; Нобели: динамит; Моньер: цементная арматура (железобетон)	
	1868—73. Ливингстон в Африке		1868. Вагнер: "Золото Рейна"		
	1869—70. I Ватиканский собор о непогрешимости папы			1869. Менделеев: периодическая система элементов; открытие Суэцкого канала; США: трансконтинентальная железная дорога	
1870	1870. Франко-прусская война; Рим — столица		1870-72. Де Санктис: "История итальянской литературы"	1870. Ардиго (1828-1920): "Психология как позитивная наука"	1870

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
	1871. Провозглашение Германской империи; Парижская коммуна		1871. Верди: "Аида"; Рембо (1854-91): "Пьяный корабль"	1871. Дарвин: "Происхождение человека"	
	1872. Германия: начало "Культуркампф"	1872. Ницше (1844—1900): "Рождение трагедии"	1872. Достоевский: "Бесы"		
		1873. М. Бакунин (1814-1876): "Государство и анархия" ; Леонтьев (1831-1891): "Византизм и славянство"			
	1874—77. Экспедиция Стэнли в Центральную Африку	1874. Бутру (1845—1921): "О случайности законов природы"			
1875			1875-1937. Равель		1875
	1876. Италия: "левая" партия у власти		1876. Вагнер: "Кольцо Нибелунга" (тетралогия в театре в Байрейте); Малларме (1842-98): "Послеполуденный отдых фавна"	1876. Ломброзо (1835-1909): "Прирожденный преступник"	
	1877. Япония: конец феодолизма	1877. Пирс (1839—1914): "Закрепление верования"	1877. Кардуччи (1835-1907): первые "Варварские оды" ; Толстой: "Анна Каренина"	1877. Эдисон: фонограф и микрофон	
	1878. Умберто I король Италии; Лев XIII папа; Берлинский конгресс	1878. Энгельс (1820—95), "Анти-Дюринг"; Пирс: "Как сделать наши идеи ясными"			
	1879. Лев XIII: "Aeterni Patris"	1879. Ардиго (1828—1920): "Мораль позитивистов"	1879. Ибсен: "Нора"	1879. Эдисон: лампа накаливания; Пастер: метод вакцинации; Вундт (1832-1920): Лаборатория экспериментальной психологии	
			1879-80. Достоевский: "Братья Карамазовы"		
1880					
		1881. Ницше: "Утренняя заря"		1880. Туннель Св. Готтарда. Изобретение велосипеда	1880
			1881. Верга (1840-1922): "Семья Малавольо"; Фогаццаро (1842-1911): "Призрак"; Ибсен: "Привидения"		
			1881-1945. Бела Барток		

	1882. Тройственный союз	1882. Ницше: "Веселая наука"	1882. Вагнер: "Парсифаль";	1882. Кох: бациллы туберкулеза	

790-791

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
		1883. Дильтей (1833—1911): "Введение в науки о духе"	1883. Моппасан (1850-93): "Жизнь"	1883. Максим: пулемет	
		1883 — 1884. Ницше: "Так говорил Заратустра"	1884. Гюисманс (1848-1907):"Наоборот"	1884. Фреге (1848-1925): "Основы арифметики"	
	1884. Англия: парламентская реформа	1884. Виндельбанд (1848—1915): "Прелюдии"	1885. Золя (1840-1902): "Жерминаль"	1885. Даймлер-Бенц: автомобиль	
		В. Соловьев (1853-1900): "Духовные основы жизни", 1884; "Смысл любви", 1894; "Три разговора", 1899	1885-1935. Берг		
			1887. Верди: "Отелло"		
1885	1885. Берлинская конференция; Италия захватывает Массауа 1887—96. Италия: правление Криспи		1888. Верга: "Мастер Дон Джезуальдо"		
	1888. Германия: Вильгельм II император; Бразилия: отмена рабства		1889. Д'Аннунцио (1863-1938): "Наслаждение"		
	1889. II Интернационал; Уччиалийский договор между Италией и Эфиопией	1889. Бергсон (1859—1941): "Непосредственные данные сознания"; Бернштейн (1850—1932): "Проблемы социализма"			
			1891 — 1938. Мандельштам	1890. Джемс (1842-1910): "Научные основы психологии"	1890
			1891. Уайльд (1854-1900): "Портрет Дориана Грея" ; Пасколи (1855-1912): "Тамаринд"	1891. Начало строительства Транссибирской магистрали (закончена в 1916-м)	
1890	1890. Германия: отставка Бисмарка	1890. Авенариус (1843—96): "Критика чистого опыта"			
	1891. Лев XIII: "Rerum Novarum"		1892-1955. Онеггер		
	1892. Основание Итальянской социалистической партии				
			1893. Верди: "Фальстаф"		

		1893. Брэдли (1846—1924): "Явление и реальность"; Блондель (1861—1949):			
	1894. Франция: дело Дрейфуса	"Действие"	1895. Фогаццаро: "Отживший мирок"	1895. Рентген: открытие *x*-лучей; Люмьер: кинематограф; Попов: первый радиоприемник (система электросвязи без проводов)	1895
1895			1895-1963. Хиндемит.		
	1896. Италия: разгром армии эфиопскими войсками при Адуа; падение Криспи	1896. Бергсон: "Материя и память"		1896. Беккерель: радиоактивное излучение солей урана	
			1897. Чехов (1860-1904): "Дядя Ваня"	1897. Дизель: дизельный мотор; Маркони: система безпроводной электросвязи; Ломброзо: "Гений и дегенерация"	
		1897. Дьюи (1859—1952): "Мое педагогическое кредо"; Лабриола(1843—1904): "Об историческом материализме"			

792-793

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
	1898. Испано-американская война; восстание в Милане	Плеханов (1857-1918): "Письма без адреса", 1899-1906; "Искусство и социальная жизнь", 1912	1898-1937. Гершвин	1898. П. и М. Кюри: открытие радия	
			1899—1951. Платонов	1899. Гильберт (1862-1943): "Основания геометрии"	
		1899. Геккель (1834—1919): "Мировые загадки"	1900. Конрад (1857-1924): "Лорд Джим"	1900. Планк (1858-1947): теория кванта; Цеппелин: дирижабль; Фрейд (1856-1939): "Толкование сновидений"	1900
1900	1900. Италия: убийство Умберто I; Виктор-Эммануил III король Италии; Китай: Ихэтуаньское восстание	1900—01. Гуссерль (1859—1938): "Логические исследования"			
			1901. Т. Манн (1875-1955): "Будденброки"; Киплинг (1865-1936): "Ким"; Чехов: "Три сестры"	1901. Фрейд: "Психопатология обыденной жизни" ; Де Фриз: теория мутации	
	1901. Эдуард VII король Англии				

		1902. Кроче (1866—1952): 'Эстетика"; Пуанкаре (1854—1912): "Наука и гипотеза"; Ленин (1870—1924): "Что делать?"	1903. Пасколи: "Песни Кастельвеккьо"; Кроче начинает издавать журнал "Критика" (до 1944)	1903. Циолковский: "Исследования мировых пространств реактивными приборами"; Братья Райт: первый полет на самолете с двигателем внутреннего сгорания; Резерфорд: теория радиоактивности	
	1903. Пий X папа	1903. Рассел (1872—1970): "Принципы математики"; Мур (1873—1958): "Опровержение идеализма" и "Этические принципы"			
	1903—13. Италия: правление Джолитти		1904. Пиранделло: "Покойный Маттиа Паскаль"; Д'Аннунцио: "Дочь Йорио"; Чехов: "Вишневый сад"	1904. Бовери: хромосомы	
	1904—5. Русско-японская война			1904-06. Дюгем (1861-1916): "Физическая теория"	
1905	1905—6. Россия: первая революция	1905. Кроче: "Логика"		1905. Эйнштейн (1879-1855): частная теория относительности	1905
	1906. Алхесирасская конференция; Англия: лейбористская партия; Италия: Всеобщая конфедерация труда (ВКТ).	1906. Юнг: "Очерки по диагностической ассоциации"	1906-76. Шостакович 1906-7. Горький (1868-1936): "Мать"		
	1907. Пий X: "Pascendi" (против модернизма)	1907. Бергсон: "Творческая эволюция"; Джемс: "Прагматизм"		1907. Люмьер: цветная фотография	
	1908. Независимость Болгарии	1908. Кроче: "Философия практики"; Бутру: "Наука и религия"		1908. Счетчик Гейгера	

794-795

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
		1909. Ленин: "Материализм и эмпириокритицизм"	1909. Маринетти: "Манифест футуризма"		
1910		1910. Зиммель (1858—1918): "Фундаментальные проблемы философии"		1910-13. Рассел-Уайтхед: "Principia mathematica"	1910

	1911. Китай: Синьхайская революция		1911. Объединение "Синий всадник" (Кандинский, Марк, Клее); Шенберг (1874-1951): "Учение о гармонии"	1911. Резерфорд: планетарная модель атома	
	1911—12. Итало-турецкая война				
	1912. Первая Балканская война		1912. Клодель (1868-1955): "Благовещение"	1912. Юнг (1875-1961): "Метаморфозы и символы либидо"; Адлер (1870-1937): "О нервном характере"	
	1913. Вторая Балканская война	1913. Гуссерль: "Идеи чистой феноменологии" ; Роза Люксембург: "Накопление капитала" Розанов (1856-1919): "Люди лунного света. Метафизика христианства"	1913. Стравинский (1882-1971): "Весна священная"; Пруст (1871-1922): "В поисках утраченного времени" (начало цикла романов)	1913. Бор: модель атома; Фрейд: "Тотем и табу"	
			1913-76. Бриттен		
		1913—16. Шелер (1874—1928): "Формализм в этике"	1913. Шоу (1856-1950): "Пигмалион"		
	1914. Начало Первой мировой войны; Бенедикт XV папа	1914. Флоренский (1882-1943): "Столп и утверждение истины", 1914; "Иконостас", 1921			
			1914-53. Томас Дилан	1914. Открытие Панамского канала; Уотсон (1878-1958): "Поведение: введение в сравнительную психологию"	
1915	1915. Италия вступает в войну		1915. Мастерс (1868-1950): "Антология реки Спун"; Пикассо (1881-1973): "Арлекин"		1915
			1915-18. Самые знаменитые произведения Модильяни	1915-17. Фрейд: "Введение в психоанализ" (лекции)	
		1916. Джентиле (1875—1944): "Всеобщая теория духа"; Ленин: "Империализма как высшая стадия капитализма"	1916. Кафка (1883-1924): "Превращение" ; Рождение "дадаизма" (Цюрих)	1916. Эйнштейн: общая теория относительности; Соссюр (1857-1913): "Курс общей лингвистики"(посм.)	
	1917. Октябрьская революция; США вступают в войну; Италия: битва при Капоретго	1917. Кроче: "Теория и история историографии" Трубецкой Е. (1863-1920): "Россия в ее иконе"	1917. Пиранделло: "Это так (если вам так кажется)"		
		1917—22. Джентиле: "Система логики"			

796-797

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата

	1918. Конец Первой мировой войны; Провозглашение Австрии, Венгрии, Германии и Польши республиками	1918. Рассел: "Философия логического атомизма"			
		1918—22. Шпенглер: "Закат Европы"			
	1919. Заключение мирных договоров; Лига Наций; III Интернационал; Появление новых государств Чехословакии и Югославии; Италия: образование народной партии	1919. Барт (1886—1968): "Послание апостола Павла к римлянам" Хейзинга (1872-1945): "Осень средневековья", 1919; "Homo ludens", 1938	1919. Гропиус основывает школу "Баухауз" (до 1933)		
1920	1920. Италия: последний министр Джолитти; захват фабрик и заводов	1920. Джентиле: "Размышления о религии"		1920. Вертхеймер (1880-1943): "Продуктивное мышление"; Адлер: "Практика и теория индивидуальной психологии"	1920
	1921. Италия: коммунистическая партия, фашистская национальная партия;	1921. Шелер: "О вечном в человеке"; Риккерт (1863—1936): "Система философии";			
		Витгенштейн (1889—1951): "Логико-философский трактат"	1921. Пиранделло: "Шесть персонажей в поисках автора";	1921. Бантинг — Бест: инсулин; Юнг: "Психологические типы";	
	1922. Италия: Муссолини у власти; Пий XI папа	1922. Вебер (1864—1920): "Экономия и общество" (посмертно); Трёльч (1865—1923): "Историзм"; Маритен (1882—1973): "Антимодерн"	умер Блок; расстрелян Гумилев 1922. Джойс (1882-1941): "Улисс"; Валери (1871-1945): "Очарования"	Фрейд: "Психология масс"	
	1923. Турция: провозглашение республики; Германия: гитлеровский "пивной" путч в Мюнхене	1923. Лукач (1885—1971): "История и классовое сознание"; Корш (1886—1961): Марксизм и философия	1923. Свево (1861-1928): "Самопознание Дзено";	1923. Фрейд: "Я и Оно"; Пиаже (1896-1980): "Речь и	
		1923—29. Кассирер (1874—1945): "Философия символических форм"	Рильке (1875-1926): "Дуинезские элегии"	мышление ребенка"; Павлов: "Условные рефлексы"	
	1924. Россия: умер Ленин, Сталин у власти; Китай: начало революционной борьбы; Италия: убийство Матгеотти	1924. Возникновение Венского кружка; Мейнеке (1862—1954): "Идея государственного разума"	1924. Т. Манн: "Волшебная гора"; Бретон: "Манифест сюрреализма"	1924. Де Бройль: волновая механика	

798-799

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
1925	1925. Начало фашистской диктатуры в Италии	1925. Дьюи: "Опыт и природа"	1925. Монтале (1896-1981): "Раковины каракатицы" ; Кафка: "Процесс" (посм.)	1925. Гейзенберг: квантовая механика; Уотсон: "Бихевиоризм"	1925
	1926. Италия: "особый трибунал" и закон о защите государства	1926. Гартман (1882—1950): "Этика". Федотов Г. "Трагедия интеллигенции"			
	1927. Италия: "Хартия труда"	1927. Хайдеггер (1889—1976): "Бытие и время"; Марсель (1889—1973): "Метафизический дневник" ; Каутский (1854—1938): "Материалистическое понимание истории"	1927. Гарсия Лорка (1898-1936): "Песни";	1927. Гейзенберг: принцип неопределенности; Маркони: межконтинентальный беспроводный телефон; Бриджмен (1882-1961): "Логика современной физики"	
		1928. Карнап: "Логическая конструкция мира"	1928. Брехт (1898-1956): "Трехгрошовая опера"; Гарсия Лорка: "Цыганский романсеро"	1928. Юнг: "Отношение между Я и бессознательным"	
	1929. Италия — Ватикан: Латеранское соглашение; Нью-Йорк: биржевой крах	1929. Уайтхед: "Процесс и реальность" (1861—1947); Гуссерль: "Формальная и трансцедентальная логика"	1929. Хемингуэй (1899-1961): "Прощай, оружие!"; Моравиа (1907-90): "Равнодушные"; Булгаков (1891—1940): "Мастер и Маргарита"	1929. Флеминг: пенициллин; Маннгейм (1893-1947): "Идеология и утопия"	
1930	1930. Германия: победа фашистов на выборах		1930. Квазимодо (1901-68): "Вода и земля"	1930. Первый циклотрон; Кейнс (1883-1946): "Трактат о деньгах"	1930
			1930-43. Музиль (1880-1942): "Человек без свойств"; Бунин (1870—1953): "Жизнь Арсеньева"	1930. Распространение телевизионных приемников	
	1931. Испания: победа республиканцев на выборах; Китайская Советская республика	1931. Джентиле: "Философия искусства"; Нейрат (1882—1945): "Физикализм". Якобсон (р. 1896): "Принципы исторической фонологии", 1931; "Развитие семиотики", 1978	1931. О'Нилл (1888-1953): "Траур к лицу Электре"	1931. Гедель: теоремы о неполноте	
	1932. Португалия: Салазар у власти	1932. Ясперс (1883—1969): "Философия"; Бергсон: "Два источника морали и религии"	1932. Мунье (1905-50) основывает журнал 'Эспри"	1932. Домагк: сульфаниламиды; Фрейд: "Введение в психоанализ	

	1933. США: Ф. Д. Рузвельт президент; начало политики "нового курса"; Германия: назначение Гитлера рейхсканцлером	Башляр (1884-1962): "Интуиция мгновения", 1932; "Поэтика пространства", 1957	1933. Унгаретти (1888-1970): "Чувство времени"; Гарсия Лорка: "Кровавая свадьба" 1933-43. Т. Манн: "Иосиф и его братья"		

800-801

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
			1933. Бунин нобелевский лауреат		
	1934. Китай: начало похода коммунистов	1934. Трубецкой (1890-1938): "Морфологическая система русского языка"		1934. Поппер (1902—1994): "Логика научного открытия"; Карнап (1891-1970): "Логический синтаксис языка"	
1935	1935. Германия: антисемитские законы; вторжение Италии в Эфиопию	1935. Гартман: "К основам онтологии"	1935. Т. С. Элиот (1888-1965): "Убийство в соборе"	1935. Ферми: расщепление атома	1935
	1936. Испания: гражданская война; захват Эфиопии Италией; "Ось Берлин — Рим"	1936. Маритен: "Интегральный гуманизм"; Бриджмен: "Природа физической теории"; Айер (р. 1910): "Язык, истина и логика"	1936. Бернанос (1888-1948): "Дневник сельского священника"; Павезе (1908-50): "Рабочая усталость"	1936. Кейнс: "Общая теория занятости, процента и денег"; Кендалл: кортизон	
			1936-43. Т. С. Элиот: "Четыре квартета"		
	1937. Япония нападает на Китай	1937. Бердяев (1874-1948): "Истоки и смысл русского коммунизма", "Русская идея"			
			1937. Пикассо: "Герника"	1937. Цейс: цветной кинематограф	
	1938. Захват Австрии Германией; Мюнхенское соглашение	1938. Дьюи: "Логика: теория исследования". Шестов: "Афины и Иерусалим"			
			1938. Сартр (1905-80): "Тошнота"; Квазимодо: "Стихи"; Бакелли: "Мельница на По"		
	1939. Начало Второй мировой войны; Италия захватывает Албанию;				

	победа Франко в Испании		1939. Брехт: "Мамаша Кураж"; Монтале: "Случайности"; Стейнбек (1902-68): "Гроздья гнева"		
	1939—58. Пий XII папа				
1940	1940. Италия вступает в войну	1940. Башляр (1884—1962): "Философия отрицания".	1940. Хемингуэй: "По ком звонит колокол"	1940. Открытие резус-фактора; первый радар	1940
	1941. Нападение Германии на Советский Союз; Нападение японской морской авиации на Перл-Харбор; США вступают в войну; Начало 900-дневной блокады Ленинграда	1941. Бультман (1884—1976): "Новый Завет и мифология" ; Ранер (р. 1904): "Слушатели слова"			
			1941. Трагическая гибель Марины Цветаевой (родилась в 1892)	1941. Первый реактивный самолет	
	1942—43. Битва под Сталинградом	1942. Мерло-Понти (1908—61): "Структура поведения"		1942. Ферми: ядерный реактор	

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
	1943. Италия: падение фашистского режима, "Итальянская социальная республика", Сопротивление; Тегеранская конференция	1943. Сартр (1905—80): "Бытие и ничто"			
	1944. Высадка войск союзников в Нормандии; США: Ф. Д. Рузвельт президент на 4-й срок	1944. Стивенсон (1908—79): "Этика и язык"; Лосский (1903-1958): "Очерки по мистической теологии восточной церкви"	1944. Камю (1913-60): "Посторонний"	1944. Германия: ракеты "V-2"	
1945	1945. Ялтинская конференция; освобождение Италии; битва за Берлин; капитуляция Германии; атомная бомбардировка Хиросимы и Нагасаки	1945. Поппер: "Открытое общество и его враги"; Мерло-Понти: "Феноменология восприятия"	1945. Саба (1883-1957): "Песенник"	1945. Кельзен(1881—1973): "Общая теория закона и государства"; США: атомная бомба; Зворыкин: электронный микроскоп	1945

	1946. Италия: референдум и провозглашение республики; Филиппины: провозглашение независимости	1945—49. Витгенштейн: "Философские исследования" (издано в 1955-м)			
	1946—55. Аргентина: Перон президент			1946. Виннер основывает кибернетику	
	1947. Подписание в Париже мирных договоров; независимость Индии	1947. Грамши (1891—1937): "Тюремные тетради" (посмертное изд,); Хоркхаймер (1895—1973): "Затмение разума" ; Адорно—Хоркхаймер: "Диалектика просвещения"	1947. Унгаретти: "Страдание"; Квазимодо: "День за днем"; Камю "Чума"; Уильямс (р. 1914): 'Трамвай «Желание»"		
	1948. Образование государства Израиль; Италия: конституция Итальянской республики; Индия: убийство Ганди; Чехословакия: попытка государственного антикоммунистического переворота	1948. Рассел: "Человеческое познание"		1948. Бардин, Браттейн, Шокли: транзистор	
	1949. Китай: провозглашение Китайской Народной республики (Мао Цзэдун, 1893—1976); раздел Германии; Североатлантический пакт (НАТО	1949. Мунье: "Персонализм"; Бонхеффер (1906—45): "Этика" (посм.)	1949. Оруэлл (1903-50): "1984 год"; Миллер (р. 1915): "Смерть коммивояжера"		

804-805

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
1950	1950. Энциклика Пия XII: "Humani generis"	1950. Адорно (1903—69): "Философия новой музыки" Хайдеггер: "Неторные тропы"	1950. Павезе: "Луна и костры"; Неруда (1904-73): "Всеобщая песнь"	1950. Пиаже: "Введение в генетическую эпистемологию"	1950
	1950—53. Война в Корее	1950 Парейсон (1918-1991) "Экзистенция и личность", Рикер (р. 1913): "Философия воли" в 2-х тт., 1950-60; "Конфликт интерпретаций", 1969; "Живая метафора", 1975			
		1951. Марсель: "Таинство бытия"			

	1952. Елизавета II королева Англии	1952. Стросон: "Введение в логическую теорию"	1952. Беккет (1906-89): "В ожидании Годо"	1952. Стросон: "Введение в логическую теорию"	
	1953. СССР: умер Сталин; Хрущев у власти (до 1964)	1953. Риль (1900—76): "Простой язык"; Хайдеггер: "Введение в метафизику".		1953. СССР: водородная бомба	
	1954. Независимость Индонезии; признание Францией суверенитета Вьетнама; Организация договора Юго-Восточной Азии (СЕАТО)	1954—59: Блох (1885—1977): "Принцип надежды"	1954. Моравиа': "Римские рассказы"; Неруда: "Оды изначальным вещам"	1954. США: водородная бомба и атомная подводная лодка	
1955	1955. Бандунгская конференция стран Азии и Африки	1955. Маркузе (1898—1979): "Эрос и цивилизация"	1955. Набоков (1899—1977): "Лолита"; Пратолини (1913-91): "Метелло"; Пазолини (1922-76): "Лихие парни"	1955.Солк: противополиомиелитная вакцина	1955
	1956. СССР: конец сталинизма РСХ съезд КПСС); Венгрия: антикоммунистическая революция; национализация Египтом Суэцкого канала	1956. Фромм (1900—80): "Искусство любви"	1956. Монтале: "Буря"	1956. Корнберг: синтез ДНК	
	1957. Подписание в Риме договора о создании Европейского экономического сообщества ("Общего рынка") и Евратома; Гана (Золотой Берег): провозглашение независимости; начало войны во Вьетнаме	1957. Уоткинс: "Подтверждающая и влиятельная метафизика"	1957. Брехт: "Жизнь Галилея" (окончат. редакция); Пастернак (1890-1960): "Доктор Живаго"	1957. СССР: первый искусственный спутник Земли ("Спутник 1", конструктор Королев); Хомский (р.1928): "Синтаксические структуры"	

806-807

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
	1958. Создание Национального управления по аэронавтике и исследованию космического пространства (НАСА); Франция: Пятая республика (генерал де Голль); Куба: революция Ф. Кастро		1958. Томази ди Лампедуза (1896-1957): "Леопард" (посм.)	1958. Басов, Прохоров, Таунс: лазер;	

				Перельман (р.1912): "Трактат об аргументации: новая риторика"; Леви-Стросс: "Структурная антропология"	
	1958—63. Иоанн XXIII папа		1959. Кальвино (1923-85): "Несуществующий рыцарь"; Пазолини: "Жестокая жизнь"		
		1959. Стросон (р.1919): "Индивиды. Очерк по дескриптивной метафизике"			
			1960. Моравиа: "Скука"	1960. Собин: противополиомиелитная вакцина	1960
1960	1960. США: Джон Кеннеди президент; независимость Республики Конго	I960. Гадамер (р. 1900): "Истина и метод"; Сартр: "Критика диалектического разума"			
			1960 — 1970. Андеграунд в живописи и литературе в СССР	1961. СССР: первый космический полет Гагарина ("Восток 1")	
	1961. Иоанн XXIII: "Mater et Magistra"; строительство Берлинской стены	1961. Хайдеггер: "Ницше"; Бальтазар (р. 1905): "Глория. Теологическая эстетика" (т.1)			
	1962. Предоставление независимости Алжиру; индо-китайский вооруженный конфликт; Карибский кризис	1962. Фромм: "Маркс и Фрейд" Остин (1911-1960): "Смысл и восприимчивость", 1962; "Как поступать со словами", 1955	1962. Солженицын (р.1918): "Один день Ивана Денисовича"	1962. США: космический полет (Гленн); Леви-Стросс: "Неприрученная мысль"	
	1962—65. II Ватиканский собор				
	1963. Иоанн XXIII: "Pacem in terris"; США: убийство Джона Кеннеди; Организация африканского единства (ОАЕ)	1963. Лукач: 'Эстетика" ; Поппер: "Предположения и опровержения" ; Кун: "Структура научных революций" Грюнбаум (р. 1923): "Философские проблемы пространства и времени", 1963; "Геометрия и хронометрия в философской перспективе", 1968	1963. Гадда (1893-1973): "Познание страдания"		
	1963—78. Павел VI папа				

	1964. Независимость Мальты 1964—73. Американцы во Вьетнаме 1964—82. СССР: Брежнев у власти	1964. Мольтман (р. 1926): "Теология надежды"; Маркузе: "Одномерный человек"			

808-809

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
1965		1965. Альтюссер (р. 1918): "За Маркса". Боббио (р. 1909): "От Гоббса к Марксу", 1965; "Проблемы войны и пути мира", 1978	1965. Шолохов нобелевский лауреат		1965
	1966. Аргентина: военная хунта у власти	1966. Фуко (р.1926): "Слова и вещи"; Адорно: "Негативная диалектика"; Гароди: "Марксизм в XX веке"		1966. Лакан (1901-81): "Письма"	
	1966—68. "Культурная революция" в Китае	Сорокин П. (1889-1968): "Современные социологические теории", 1966; "Основные черты русской нации в двадцатом столетии", 1967			
	1967. Вооруженная семидневная агрессия Израиля против Египта, Иордании и Сирии; энциклика Павла VI: "Populorum progressio"	1967. Панненберг (р. 1928): "Бог надежды"	1967. Маркес (р.1928): "Сто лет одиночества"; Солженицын: "Раковый корпус"	1967. Хабермас (р.1929): "Логика социальной науки"	
	1968. Чехословакия: "Пражская весна" ; США: убийство М. Л. Кинга и Р. Кеннеди, избрание президентом Р. Никсона; студенческие волнения в Париже	1968. Пиаже: "Структурализм"; Метц (р. 1928): "О теологии мира"	1968. Фенольо (1922-63): "Партизан Джонни" (посм.)	1968. Барнард: первая трансплантация сердца человека	

	1969. Италия: "жаркая осень"; кровопролитие на Фонтанной площади в Милане; начало терроризма	Делёз (р. 1925): "Логика смысла", 1969; "Анти-Эдип", 1972, (вместе с Ф. Гуаттари); Деррида (р. 1930): "О грамматологии", 1967; "Диссеминация", 1972; "Фактор истины", 1975; "Почтовая открытка: от Сократа к Фрейду и далее", 1980		1969. Американцы совершают высадку на Луну	
1970	1970—73. Альенде президент Чили	1970. Лакатос (1922—74): "Фальсификация и методология программ научного исследования"			
	1971. Индо-пакистанская война; коммунистический Китай в ООН				

810-811

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
	1972. Великобритания, Ирландия, Норвегия и Дания входят в ЕЭС	1972. Поппер: "Объективное знание"		1972. Пиаже (и другие): 'Эпистемология человеческого познания".	
	1973. Война на Кипре; Чили: военный переворот генерала Пиночета;	1973. Хабермас: "Кризис рациональности"	1973. Солженицын: "Архипелаг ГУЛАГ".	1973. Леви-Стросс: "Структурная антропология — 2".	
	ГДР и ФРГ входят в состав ООН;				
	США: "уотергейтское дело" (Р. Никсон); Начало мирового энергетического кризиса; Италия: рост терроризма («красные бригады»)		И. Бродский (1940-1996): "Стихи и поэмы", 1965; "Остановка в пустыне", 1970; Нобелевская премия в 1987.		
	1974. Обновление Североатлантического пакта; Эфиопия: низложение Хайле Селассие I				

	1974—76. США: Дж. Форд президент		1974. "Бульдозерная выставка" в Москве.		
1975	1975. Южный Вьетнам и Камбоджа в руках коммунистов; возобновление конфликта между Эфиопией и Эритреей 1976. Аргентина: государственный переворот; заключительный этап Хельсинкской конференции 1976—80. США: Дж. Картер президент	1975. Фейерабенд: "Против метода" (2-е изд.); Агасси: "Природа научных проблем" 1976. Фромм: "Иметь или быть?"		1975. Стыковка космических кораблей "Союз" (СССР) и "Аполлон" (США).	1975
	1977. Конфликт между Эфиопией и Сомали	1977. Лаудан: "Научный прогресс"		1977. Поппер — Экклс: "Личность и ее мозг".	
	1978. Италия: убийство Моро; Пертини президент; Иоанн Павел I папа (в течение нескольких недель); Иоанн Павел II первый папа-поляк	1978. Лакатос: "Доказательства и опровержения"; Фейерабенд: "Наука в свободном обществе". Хайек: "Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма"			
	1979. Кэмп-дэвидское соглашение между Израилем и Египтом; Иран: революция сторонников Хомейни				

812-813

Дата	Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника	Дата
1980	1980. США: Р.Рейган президент; Польша: "Солидарность"; Советские войска в Афганистане		1980. Умер В. Высоцкий 1980. Художественная группа "Митьки" (Ленинград)		1980

	1981. США: покушение на президента Р. Рейгана; Ватикан: покушение на папу Иоанна Павла II; Италия: Дж.-Спадолини; Египет: убийство президента Садата; Польша : военное положение 1982. Великобритания—Аргентина: война за Фолклендские (Мальвинские) острова 1985—1991: Горбачев президент Советского Союза 1991. Ельцин — первый президент России	Ваттимо (р. 1936): "Похождения индифферента", 1981; "Дебольное мышление", 1983,;"Прозрачное общество", 1989; "По ту сторону интерпретаций", 1996 Мамардашвили: "Картезианские размышления"	1987. Ахматова "Реквием" (посмертное издание)		

814

Библиография

Сочинения общего характера. B. Rüssel, Storia della filosofia occidentale, 4 voll., Longanesi, Milano 1966—67; E. Cassirer, Storia della filosofia moderna, 4 voll., Einaudi, Torino 1971; N. Abbagnano, Storia della filosofia, 3 voll., Utet, Torino 1969; L. Geimonat (и соавторы), Storia del pensiero filosofico e scientifico, 6 voll., Garzanti, Milano 1970—72; S. Vanni Rovighi (и соавторы), Storia della filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hegel, La Scuola, Brescia 1976; S. Vanni Rovidhi (и соавторы), Storia della filosofia contemporanea dall'Ottocento ai giorni nostri, La Scuola, Brescia 1980; A. Rigobello, Dal romanticismo al positivismo, vol. V della Storia dell pensiero occidentale, Marzorati, Milano 1976; F. Copleston, Storia della filosofia, voll. 7—9, Paideia, Brescia 1983.

Специальные издания. E. Garin, Storia della filosofia italiana, 3 voll., Einaudi, Torino 1966; M. F. Sciacca, Il secolo XX, Bocca, Milano 1947; E. Paci, La filosofia contemporanea, Garzanti, Milano 1974.

Общие издания.

a) Grande Antologia Filosofica; D pensiero moderno, voll. XVII—XXI, Marzorati, Milano 1971; Il pensiero contemporaneo, voll. XXII—XXXI, Marzorati, Milano 1975—78.

b) Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti, La Scuola, Brescia 1976.

Справочные издания. Enciclopedia filosofica, 6 voll., Sansoni, Firenze 1967—69; Enciclopedia Garzanti di Filosofia e (epistemologia, logica formale, linguistica, psicologia, psicoanalisi, pedagogia, antropologia culturale, teologia, religioni, sociologia), Milano 1981.

Глава первая

Тексты. 1. Madame de Stael, La Germania, Torino 1943.

2. F. Schlegel: Frammenti critici e scritti di estetica, Firenze 1937; Frammenti sulla poesia, Parma 1972. F. D. E. Schleiermacher, Discorsi sulla religione e Monologhi, Firenze 1947. Novalis: Frammenti, Milano 1976; Inni alla notte, Milano 1982. I discepoli di Sais, Lanciano 1912; Enrico di Ofterdingen, Milano 1980. F. Hölderlin, Scritti sulla poesia e frammenti, Torino 1958 ; Empedocle, Torino 1961; Iperione, Milano 1982.

3. F. Schiller: Saggi estetici, Torino 1969. W.Goethe: Teoria della natura, Torino 1958; Faust e Urfaust, 2 voll., Milano 1965; Opere, 5 voll., Sansoni, Firenze 1944 ss.

4. F. H. Jacobi: Idealismo e realismo, Torino 1948; La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn, Bari 1969. J. G. Herder: Saggio sull'origine del linguaggio, Roma 1954; Idea per una filosofia della storia dell'umanità, Bologna 1971; Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità, Torino 1971. W. von Humboldt: Scritti di estetica, Firenze 1934; Antologia degli scritti politici, Bologna 1961.

J. G. Hamann: Scritti e frammenti di estetica, Firenze 1938.

5. G. E. Schulze: Enesidemo o dei Fondamenti della Filosofia elementare presentata dal signor professor Reinbold di Jena con una difesa dello Scetticismo contro le pretese della Critica della ragione, Bari 1971.

Литература. 1. O. Walzel, Il romanticismo tedesco, Firenze 1924; A. Farinelli, Il romanticismo in Germania, Milano 1945; F. Strich, Classicismo e romanticismo tedesco, Milano 1953; F. Meinecke, Le origini dello storicismo, Firenze 1954; L. Mittner, Ambivalenze romantiche. Studi sul romanticismo tedesco, Messina-Firenze 1954; R. Pascal, La poetica dello Sturm und Drang, Milano 1957; G. De Ruggiero, L'età del Romanticismo (vol. VII della Storia della filosofia), Bari 1957; M. Puppo, D romanticismo, Roma 1963; L. Mittner, Storia della litteratura tedesca. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820), Torino 1964; R. Haym, Il romanticismo tedesco, Napoli 1965; N. Hartmann, La filosofia dell'idealismo tedesco, Milano 1972; P. Szondi, Poetica dell'idealismo tedesco, Torino 1974; A. Pupi, Illuminismo tedesco e romanticismo, in Questioni, cit., vol. III, pp. 133-163.

2. G. Vattimo, Schleiermacher filosofo dell'interpretazione, Milano 1968.

3. B. Croce, Goethe, 2 voll., Bari 1959; U. Perone, Schüler, Milano 1981.

4. A. Pupi, Alla soglia dell'età romantica, Vita e Pensiero, Milano 1962; V. Verra, F. N. Jacobi, Dall'illuminismo all'idealismo, Edizioni di Filosofia, Torino 1963; M. M. Olivetti, L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi, Padova 1970; G. Fichera, Linguaggio e umanità nel pensiero di Herder, Padova 1966; V. Verra, Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo, Milano 1966; E. Tessitore, I fondamenti della filosofia politica di Humboldt, Napoli 1965.

5. A. Pupi, La formazione della filosofia di K L. Reinhold, Vita e Pensiero, Milano 1966; A. Pupi, Le obiezione all'Aenesidemus, Vita e Pensiero, Milano 1970; F. Moiso, La filosofia di S. Maimon, Milano 1972.

Глава вторая.

Тексты. 1. J. F. Fichte: L'essenza dell dotto e le sue manifestazione nel campo della libertà, Firenze 1971; Guida alla vita beata, Milano-Messina 1950; Filosofia della storia e Teoria della scienza giovannea, Milano-Messina 1956; Lezioni sulla missione del dotto (1794), La Nuova Italia, Firenze 1960; La missione del dotto, La Nuova Italia, Firenze 1977; Discorsi alla Nazione tedesca, Torino 1965; Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero, Bari 1966; La missione dell'uomo, Bari 1970; La dottrina della sienza, Bari 1971.

2. F. W. Schelling: Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico, Firenze 1950; Lettere filosofiche sul dogmatismo e sul criticismo, Firenze 1958; Sistema dell'idealismo trascendentale, Bari 1965; Esposizione del mio sistema filosofico, Bari 1969; L'empirismo filosofico e altri scritti, La Nuova Italia, Firenze 1970; Filosofia della rivelazione, Bologna 1972; Scritti sulla filosofia, la religioni, la libertà, Milano 1974.

Литература. 1. A. Massolo, Fichte e la filosofia, Firenze 1948; E. Severino, Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana, Brescia 1960; P. Salvucci, Dialettica e immaginazione in Fichte, Urbino 1963; L. Pareyson, Fichte, Milano 1976. P. Salvucci, Fichte, in Questioni, cit., vol. III, pp. 165-208.

2. A. Massono, Il primo Schelling, Firenze 1953; G. Semerari, Interpretazione di Schelling, vol. I, Libretta Scientifica Editrice, Napoli 1958; A. Bausola, Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling, Vita e Pensiero, Milano 1969; C Cesa, La filosofia politica di Schelling, Bari 1969; L. Pareyson, L'estetica di Schelling, Torino 1964; G. Semerari, Introduzione a Schelling, Bari 1971; X. Tilliette, Attualità di Schelling, Milano 1972; A. Bausola, F. W. J. Schelling, La Nuova Italia, Firenze 1975.

Глава третья.

a) Ранние и малые произведения: Scritti politici (1798—1806), Bari 1961; Rapporto dello scetticismo con la filosofia, Bari 1977; Scritti di filosofia del diritto (1802-1803), Bari 1971; Primi scritti critici (Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling; Fede e sapere), Milano 1971; Vita di Gesù, Bari 1980; Scritti teologici giovanili, Napoli 1972; Scritti politici (1798-1831), Torino 1972; Lettere, Bari 1972.

b) Основные работы, опубликованные самим Гегелем: Fenomenologia dello spirito, 2 voll., Firenze 1974; Scienza della Logica, 2 voll., Bari 1981; Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Bari 1980; Lineamenti di filosofia dell

diritto, Bari 1979.

c) Курсы лекций, собранные учениками: Estetica, Torino 1976; Lezioni sulla filosofia della storia, 4 voll., Firenze 1967; Lezioni sulla storia della filosofia, 4 voll., Firenze 1967; Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio' Bari 1970; Filosofia dello spirito jenese, Bari 1971; Lezioni sulla filosofia della religione, 2 voll., Bologna 1974; Propedeutica filosofica, Firenze 1977; Logica e metafisica di Jena (1804-05), Trento 1982.

Литература. K. Rosenkranz, Vita di Hegel, Firenze 1966; C Lacorte, Il primo Hegel, Firenze 1959; G. Lukacs, Il giovane Hegel e problemi della società capitalistica, 2 voll., Torino 1975; De Ruggiero, Hegel, vol. VIII della Storia della filosofia, Bari 1958; B.Croce Saggio sullo Hegel e altri scritti della filosofia, Bari 1967; F. N. Findlay, Hegel oggi, Milano 1972; E. De Negri, Interpretazione di Hegel, Firenze 1969; N. Merker, Le origine della logica hegeliana (Hegel a Jena), Milano 1961; H. G. Gadamer, La dialettica di Hegel, Torino 1973; J. Hyppolite, Genesi e struttura della Fenomenologia ello Spirito di Hegel, Firenze 1972; M. Paolinelli, G. W. F. Hegel, Fenomenologia dello spirito, vol. I, Introduzione e traduzione (di capitoli scelti), vol. II, Commento, Milano 1977; H. Rung, Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, Brescia 1972; K. Lowith, Hegel e il Cristianesimo, Roma-Bari 1976; M. Rossi, Da Hegel a Marx, vol. I, La formazione del pensiero politico di Hegel, e vol. II, Il sistema hegeliano dello stato, Milano 1970; AA. VV., L'opera e l'eredita di Hegel, Roma-Bari 1974; N. Bobbio, Studi

816

hegeliani, Torino 1981; F. Menegoni, Moralita e morale in Hegel. Padova 1982; По истории критики: V. Verra, Hegel, in Questioni, cit., pp. 249—347.

Глава четвертая

Тексты. 1. Gli hegeliani liberali, Roma-Bari 1974;

2. La sinistra hegeliana, Bari 1966; M. Stirner, L'unico, 2 voll., Roma 1970;

3. L. Feuerbach: Principi della filosofia dell'avvenire, Torino 1971; L'essenza del cristianesimo, Milano 1971; Opere, Bari 1965; Essenza della religione, Roma-Bari 1981; Scritti filosofici, Roma-Bari 1976; F. Tomasoni, Feuerbach e la dialettica dell'essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti, Firenze 1982;

4. G. D. H. Cole, Storia del pensiero socialista, vol. I, I precursori (1789-1850), Bari 1972; P. J. Proudhon, Che cos'è la proprietà, Bari 1967; Idem, La dimensione libertaria, Roma 1982.

5. K. Marx: La sacra famiglia, Roma 1969; Il Capitale. Critica dell'economia politica, 3 voll., Roma 1970; Opere filosofiche giovanili, Roma 1971; La miseria della filosofia, Roma 1971; Per la critica dell'economia politica, Roma 1971; L'ideologia tedesca, Roma 1972; K. Marx— F. Engels: Scritti sull'arte, Bari 1978;

6. F. Engels: Antiduhring, Roma 1968; Dialettica della natura, Roma 1971. **Литература**. 1. C. Cesa, Introduzione a Gli hegeliani liberali, см. выше.

2. E. Rambaldi, Le origine della Sinistra Hegeliana, Firenze 1966; K. Lowith, Da Hegel a Nietzche, Torino 1979; C Cesa, Studi sulla Sinistra hegeliana, Urbino 1972; M. Rossi, Da Hegel a Marx, vol. III, La Scuola hegeliana. Il giovane Marx, Milano 1974.

3. C. Cesa, Il giovane Feuerbach, Bari 1963; E. Rambaldi, La critica antispeculativa di L.Feuerbach, Firenze 1966; U. Perone, Teologia e esperienza religiosa in Feuerbach, Milano 1972; L. Casini, Storia e umanesimo in Feuerbach, Bologna 1974; A. Schmidt, Il materialismo antopologico di L. Feuerbach, Bari 1975; C Cesa, Introduzione a Feuerbach, Roma-Bari 1978.

4. G. D. H. Cole, Storia del pensiero socialista, vol. I; G. M. Bravo, Il marxismo prima di Marx, Roma 1970; M. Albertini, Proudhon, Firenze 1974; M. Moneti, La meccanica delle passioni. Studio su Fourier e il socialismo critico-utopistico, Firenze 1979;

5. M. Rossi, Marx e la dialettica hegeliana, Roma 1960—63; A. Cornu, Marx e Engels dal leberalismo al comunismo, Milano 1962; AA. VV., Marx vivo, 2 voll., Milano 1963; J. Y. Calvez, Il pensiero di Karl Marx, Roma 1964; G. Della Volpe, Rousseau e Marx, Roma 1964; I. Berlin, Marx, Firenze 1967; L. Althusser, Per Marx, Roma 1967; K. Korsch, Karl Marx, Bari 1969; A. Schmidt, Il concetto di natura in Marx, Bari 1969; A. Sabetti, Sulla fondazione del materialismo storico, Firenze 1969; P. A. Rovatti, Critica e scientificità in Marx, Milano 1973; K. R. Popper, La società aperta e i suoi nemici, vol. II, Hegel e Marx falsi prefetti, Roma 1974; J. Guichard, Introduzione al marxismo, Assisi 1974; K. Lenk, Marx e la sociologia della conoscenza, Bologna 1975; D. McLellan, B pensiero di Karl Marx, Torino 1975; E. Blich, Karl Marx, Bologna 1977; P. D. Dognin, Introduzione a Karl Marx, Roma 1977; S. Veca, Saggio sul programma scientifico di Marx, Milano 1977; L. Althusser — E. Balibar, Leggere il Capitale, Milano 1971; M. Dal Pra, La dialettica in Marx, Roma-Bari 1977.

По биографии: F. Mehring, Vita di Marx, Roma 1966; По экономике: J. Schumpeter, Storia dell'analisi economica, Torino 1959—60; C. Napoleoni, Smith, Ricardo, Marx. Considerazione sulla storia dell pensiero economico, Torino 1970; По истории критики: V. Melchiorre, Marx e la Sinistra Hegeliana, in Questioni, vol. III, pp. 427—70; А так же: G. Bedeschi, Introduzione a Marx, Roma-Bari 1981.

6. G. Mayer, F. Engels. La vita e l'opera, Torino 1969; E. Fiorarli, F. Engels e il materialismo dialettico, Milano 1971; R. Mondolfo, Il materialismo storico di F. Engels, Firenze 1972.

Глава пятая

Тексты. 1. J. F. Herbart: Introduzione alla filosofia, Bari 1908; Pedagogia generale, Palermo 1915; I cardini della metafisica, Milano 1981.

4. A Schopenhauer: La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente, Torino 1959; Il mondo come volontà e rappresentazione, 2 voll., Bari 1982; Parerga e paralipomena, Torino 1963; Il fondamento della morale, Bari 1981; La libertà del volere umano, Bari 1981; La volontà nella natura, Roma-Bari 1981.

5. S. Kierkegaard: Opere, Firenze 1972; Diario, Brescia dal 1980 (12 volumi). **Литература.** 1. A. Saloni, G. F. Herbart. La vita. Lo svolgimento della dottrina pedagogica,

2 voll., Firenze 1937; B. Bellerate, La pedagogia in J. F. Herbart, Roma 1970.

817

2. S. Poggi, I sistemi dell'esperienza, Bologna 1977.

4. P. Martinetti, Schopenhauer, Milano 1941; G. Riconda, Schopenhauer interprete dell'Occidente, Milano 1969; G. Faggin, Schopenhauer il mistico senza Dio, Firenze 1951; I. Vecchiotti, Introduzione a Schopenhauer, Roma-Bari 1980; I. Vecchiotti, A.Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua «fortuna", Firenze 1976. А также: G. Riconda, Schopenhauer, in Questioni, cit., vol. III, pp. 349-388.

5. R. Cantoni, La soscienza inquieta, Milano 1949; AA. VV., Studi kierkegaardiani, Brescia 1957: T. W. Adorno, Kierkegaard. La costruzione dell'estetico, Milano 1962; F. Lombardi, S. Kierkegaard. Firenze 1968; E. Paci, Relazioni e significati, vol. II, Kierkegaard e Thomas Mann, Milano 1965; M. Gigante, Religiosità di Kierkegaard, Napoli 1972; S. Spera, Il giovane Kierkegaard, Padova 1977, L. Lunardi, La dialettica in Kierkegaard, Padova 1982; А также: A. Cortese, Kierkegaard, in Questioni, cit., vol. III, pp. 417—717.

Глава шестая

S. Moravia, D pensiero degli ideologues. Scienza e filosofia in Francia (1780—1815), Firenze 1974; M. Ghio, La filosofia francese della Restaurazione e Comte, in Questioni, cit., vol. III, pp. 389—425. C. Terzi, Maine de Biran nel pensiero moderno e contemporaneo, Padova 1974.

5. Vanni Rovighi, La filosofia italiana nella prima meta del secolo XX, in Storia della filosofia contemporanea, cit., pp. 9—58. D. Morando, Rosmini, Brescia 1958; A. V. Castagnetta, Saggi di filosofia rosminiana, Padova 1963; S. Bergamaschi, L'essere morale nel pensiero filosofico di A. Rosmini, Genova 1982; G. Del Degan, In difesa del vero Rosmini, Udine 1982; G. Campanini, Antonio Rosmini e il problema dello Stato, Brescia 1983. N. Bobbio, Una filosofia militante. Studi su C. Cattaneo, Torino 1971; C. Lacaita, L'opera e l'eredita di C. Cattaneo, Bologna 1975.

Глава седьмая

Тексты. 2. A. Comte: Corso di filosofia positiva, 2 voll., Torino 1967; Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo, Firenze 1969.

3. J. Stuart Mill: La libertà e altri saggi, Milano 1946; Sistema di logica, Roma 1968.

4. H. Spenser: Primi principi, Milano 1901; Principi di sociologia, Torino 1968.

6. R. Ardigo: La morale dei positivisti, Milano 1973.

Литература. 1. L.Kolakowski, La filosofia del positivismo, Roma-Bari 1974; W. M. Simon, positivismo europeo nel XIX secolo, Bologna 1980.

2. A. Negri, A. Comte e l'umanesimo positivistico, Roma 1971. O. Negt, Hegel e Comte, Bologna 1975; F. Manuel, I profeti di Parigi, Bologna 1979; M. Di Giandomenico, Filosofia e medicina sperimentale in C. Bernard, Bari 1968; M. D. Grmek, Psicologia ed epistemologia della ricerca scientifica. C. Bernard e le sue ricerche tossicologiche, Milano 1976; AA. VV., C. Bernard: scienza, filosofia e litteratura, Verona 1982.

3. G. Zuccante, J. S. Mill e l'Utilitarismo, Firenze 1922; G. Tarozzi, J. S. Mill, 2 voll., Milano 1929—31; G. Giulietti, La dottrina dell' «Sistema» di J. S. Mill, Verona 1958; F. Arata, La logica di J. S. Mill e la problematica etico-sociale, Milano 1964.

4. M. Toscano, Malgrado la storia. Per una lettura critica di H. Spenser, Milano 1980. 6. A. Saloni. Il positivismo e R.Ardigo, Roma 1969.

Глава восьмая

1. a) Общая история: C.Singer, Breve storia del pensiero scientifico, Torino 1961; S. F. Mason, Storia delle scienze della natura, 2 voll., Milano 1971 ; AA. VV., Stiria della scienza, 5 voll., Roma-bari 1976 (I, Le scienze nell'Antichità e nel Medioevo; II, Le scienze matematiche e l'astronomia; III, Le scienze del mondo fisico; IV, Le scienze biologiche; V, Le scienze dell'uomo).

b) Логика: F. Barone, Logica formale e logica trascendentale, 2 voll. (I, Da Leibniz a Kant; II, L'algebra della logica), Torino 1964; W. C e M. Kneale, Storia della logica, Torino 1972; J. M. Bochenski, La logica formale, 2 voll., (I, Dai Presocratici a Leibniz; II, La logica matematica), Torino 1972; R. Blanche, La logica e la sua storia, Roma 1973; E. Casari, La logica del Novecento, Torino 1981.

c) Математика: E. T. Bell, I grandi matematici, Firenze 1966; A. Cantini, I fondamenti della matematica, Torino 1971; C. B. Boyer, Storia della matematica, Milano 1980; D. J. Struik, Matematica. Un profilo storico, Bologna 1981.

818

d) Физика: E. Bellone: I modeli e la concezione del mondo: da Laplace a Bohr, Milano 1972; Le leggi della termodinamica: da Boyle a Newton, Torino 1978; Le leggi del movimento: da Hume a Laplace, Torino 1979; La relatività da Faraday a Einstein, Torino 1981. M. B. Hesse, Forze e campi, Milano 1974; G. Bruzzaniti, La radioattività da Becquerel a Rutherford, Torino 1980; M. La Forgia, Flettricita, materia e campo nella fisica dell'Ottocento, Torino 1982; M. Jammer, Storia del concetto di spazio, Milano 1981; A. Einstein — L. Infeld, L'evoluzione della fisica, Torino 1980; T. S. Kuhn, Alle origini della fisica contemporanea, Bologna 1981; N. Robotti, I primi modeli dell'atomo: dall'elettrone all'atomo di Bohr, Torino 1978; E. J. Dijksterhuis, Il meccanicismo e l'immagine del mondo: dai Presocratici a Newton, Milano 1980.

e) Химия: J. I Soloviev, L'evoluzione del pensiero chimico dal'600 ai nostri giorni, Milano 1976.

f) Психология: G. Zunini, Psicologia. Scuole di psicologia moderna, Brescia 1983; R Thompson, Storia della psicologia, Torino 1972; W. M. O'Neill, Le orogini della psicologia moderna, Bologna 1975.

g) Экономика:

G. Soule, Storia del pensiero economico, Bologna 1955; E. James, Storia del pensiero economico, Milano 1963; H. Denis, Storia del pensiero economico, 2 voll., Milano 1968; J. A.Schumpeter, Storia dell'analisi economica, Torino 1972; E. Roll, Storia del pensiero economico, Torino 1977; A Seldon-F. G. Pennance, Dizionario di economia, Milano 1979.

h) Право: G. Fasso, Storia della filosofia del dirito, 3 voll., Bologna 1968.

i) Политика: G. H. Sabine, Storia delle dottrine politiche, 2 voll., Milano 1978.

1) Социология: F. Jonas, Storia della sociologia, Bari 1970; R. Aron, Le tappe del pensiero sociologico (Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber), Milano 1974; H. Schoeck, Storia della sociologia, Roma 1980.

2. G. Frege, Logica e aritmetica, Torino 1965; F. Rivetti Barbo, «Senso» e «significato» di Frege, Milano 1961; R. Egidi, Ontologia e conoscenza matematica. Un saggio su Frege, Firenze 1964; M. Trincherò, La filosofia dell'aritmetica di G. Frege, Torino 1967; C Mangione, La svolta della logica nell'Ottocento, e Logica e problemi dei fondamenti nella seconda meta dell'Ottocento, in Geymonat, Storia, cit., vol. V, pp. 66, 92—161 e 755—830.

3. R.Bonola, La geometria non-euclidea, Bologna 1906; P. A. Giustini, Da Euclide a Hilbert: dal miracolo greco alle geometrie non-euclidee, Roma 1974; E. Agazzi — D. Palladino, Le geometrie non-euclidee e i fondamenti della geometria, Milano 1978; L. Magnani, Le geometrie non-euclidee, Bologna 1978.

4. C Darwin: L'origine delle specie per selezione naturale, Torino 1967; L'origine dell'uomo, Roma 1966. О Дарвине и о биологии XIX века: G. Montalenti, L'evoluzione, Torino 1965; G. Montalenti, C. Darwin, Roma 1982; G. Pancaldi, C Darwin: Storia e aconomia della natura, Firenze 1977; J. C. Greene. La morte di Adamo, Milano 1971; B. Farrington, Che cosa ha veramente detto Darwin, Roma 1977; L. Eisley, Il secolo di Darwin, Milano 1975; A. Lavergata, L'evoluzione biologica: da Linneo a Darwin, Torino 1979; F. Mondella, La teoria dell'evoluzione e l'opera di C Darwin, e l'opera di C Darwin, e La biologia alla fine dell'Ottocento, in Geymonat, Storia, cit., vol. V, pp. 247—93 e 648—710.

5. Смотри выше 1d, а также: F. Mondella, Principi e problemi della termodinamica, in Geymonat, Storia, cit., vol. V, pp. 186—227; L. Geymonat, La teoria dei campi: Maxwell, e Trasformazione di fondo nella scienza fisica, pp. 162—85 e 831—50.

6. L. Formigari, La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della «Roomantik», Roma-Bari 1977; La linguistica romantica, Torino 1977.

7. Смотри выше 1f, а также: F. Meotti, La nascita della psiciligia scientifica, in Geymonat, Storia, cit., vol. V, pp. 372-410.

8. Смотри выше 11, а также: P. Madami, L'esigenza di una «scienza sociale»: il costituirsi della sociologia, in Geymonat, Storia, cit., vol. V, pp. 411—33; C Montaleone, Biologia sociale e mutamento. D pensiero di Durkheim, Milano

1980.

Глава девятая

R. Avenarius, Critica dell'esperienza pura, Bari 1972; Lenin, Materialismo ed empiriocriticismo, Roma 1970; A. D'Elia, E. Mach, Firenze 1971; S. Poggi, I sistemi dell'esperienza, Bologna 1977; F. Adler, E. Mach e materialismo, Roma 1978.

819

Глава десятая

J. H. Poincare: D valore della scienza, Firenze 1947; La scienza e l'ipotesi, Firenze 1949. L. De Broglie, Introduzione a P.Duhem, La teoria fisica, Bologna 1978; G. Rocci, Scienza e convenzionalismo, Roma 1978; P. Panini, Fisica e geometria dall'Ottocento a oggi, Torino 1979; G. Polizzi, Scienza ed epistemologia in Francia (1900—1970), Torino 1979.

Глава одиннадцатая

Nietzsche-Rohde-Wilamowitz-Wagner, La polemica sull'arte tragica, Firenze 1972; W. Kaufmann, Nietzsche. Filosofo, psicilogo, anticristo, Firenze 1974; G. Vattimo, Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberzione, Milano 1974; M. Montinari, Che cosa ha veramente detto Nietzsche, Roma 1975; H. M. Wolf, Nietzsche. Una via verso il nulla, Bologna 1975; E. Fink, La filosofia di Nietzsche, Milano 1977; F. Masini, Lo scriba del caos, Bologna 1979; K Schlechte, Nietzsche e il grande meriggio, Napoli 1981; M. Montinari, Su Nietzsche, Roma 1981; K. Lowith, Nietzsche e l'eterno ritorno, Roma-Bari 1982; C. P. Janz, Vita di Nietzsche, 3 voll., Roma-Bari 1980-82. По истории критики смотри: G. Vattimo, Nietzsche, in Questioni, cit vol III pp. 719-749.

Глава двенадцатая

G. Gigliotti, Il neocriticismo tedesco, Torino 1983; E. Cassirer: Storia della filosofia moderna (см. выше); Saggio sull'uomo, Roma 1968; Linguaggio e mito, Milano 1961; Filosofia delle forme simboliche, 3 voll., Firenze 1961—70; La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge, Firenze 1968; La filosofia deu'Illuminismo, Firenze 1973; Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento, Firenze 1974; Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna, Firenze 1970. M. Lancellotti, Funzione, simbolo e struttura. Saggio su E. Cassirer, Roma 1974; L. Lugarini, Cassirer e il problema etico nell'esperienza mitica, Milano 1967; W. Windelband: Storia della filosofia, 2 voll., Palermo 1910—12; Storia della filosofia moderna, 3 voll., Firenze 1925; Preludi, Milano 1948.' C Rosso, Figure e dottrine della filosofia dei valori, Napoli 1973.

Глава тринадцатая

Тексты. 1. Lo storicismo contemporaneo, Torino 1970; Lo storicismo tedesco, Torino 1977.

2. W. Dilthey: Critica della ragione storica, Torino 1954; Ermeneutica e religione, Bologna 1970; L'essenza della filosofia, Brescia 1971; L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII, 2 voll., Firenze 1974; Introduzione alle scienze dello spirito, Firenze 1974; Lo studio delle scienze umane socisli e politiche, Napoli 1975.

3 и 4. см. предыдущую главу.

5. G. Simmel: L'etica e i problemi della cultura moderna, Napoli 1968.

6. O. Spengler: Il tramondo dell'Occidentale, Milano 1978;

7. E. Troeltsch: Le dottrine sociale delle Chiese e dei grappi cristiane, 2 voll., Firenze 1969; L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni, Napoli 1968; Etica, religione, filisofia della storia, Napoli 1974; L'essenza del mondo moderno, Napoli 1977.

8. F. Meineche: Cosmopolitismo e Stato nazionale, 2 voll., Firenze 1930; Le origini dello storicismo, Firenze 1954; L'idea della ragion di stato nella storia moderna, Firenze 1970.

Литература. 1. P. Rossi, Storia e storicismo nella filosofia contemporanea, Milano 1960; C Antoni, Lo storicismo, Torino 1968; P. Rossi, Lo storicismo tedesco contemporaneo, Torino 1971; F. Tessitore, Dimensioni dello storicismo, Napoli 1971; D. Antiseri, La metodologia della storiografia nello storicismo tedesco contemporaneo, Torino 1972; C Antoni, Dallo storicismo alla sociologia, Firenze 1973; F. Bianco, Storicismo e ermeneutica, Roma 1874; F. Bianco, Il dibattito sullo storicismo, Bologna 1978; F. Bianco, Lo storicismo tedesco, in Questioni cit vol.V, pp. 495-592.

2. G. Marini, Dilthey e la comprensione del mondo umano, Milano 1965; F. Bianco, Dilthey e la genesi della critica storica della ragione, Milano 1971; C Vicentini, Studio su Dilthey, Milano 1974; G. Cacciatore, Scienza e filosofia in Dilthey, 2 voll., Napoli 1976.

3. См. предыдущую главу.

4. F. Federici, La filosofia dei valori di H. Rickert, Firenze 1933.

5. A. Banfi, G. Simmel e la filosofia della crisi, Milano 1961.

6. L. Giusso, Spengler e la dottrina degli universi formali, Napoli 1935.

820

7. A. Caracciolo, Introduzione a E. Troeltsch, L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni (см. выше).

8. F. Tessitore, F. Meinecke storico delle idee, Firenze 1969.

Глава четырнадцатая

Тексты. M. Weber: Il metodo delle scienze storico-sociale, Torino 1958; L'etica protestante e lo spirito del capitalismo, Firenze 1965; Economia e società, 2 voll., Milano 1968; Illavoro intelletuale come processione, Torino 1973; Sociologia delle religioni, 2 voll., Torino 1977.

Литература. L. Cavalli, Max Weber: religione e cocieta, Bologna 1968; F. Ferrarotti, Max Weber e il destino della ragione, Bari 1975; N. M. De Feo: Introduzione a Weber, Roma-Bari 1873; Max Weber, Firenze 1975; C Duso, M. Weber: razionalità e politica, Venezia 1980; P. Rossi, Max Weber e l'analisi del mondo moderno, Torino 1981; F. Ferrarotti, L'orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo, Roma 1982.

Глава пятнадцатая

Тексты. 1. D pragmatismo, Torino 1970.

2. C S. Peirce: Caso, amore e logica, Torino 1956; Pragmatismo e pragmaticismo, Padova 1966.

3. W. James: Saggi pragmatisti, Lanciano 1910; La volontà di credere, Milano-Messina 1946; Principi di psicilogia, Milano 1950; Saggi sull' empirismo radicale, Bari 1971.

5. G. Papini, Pragmatismo (1903—1911), Firenze 1920; G. Vailati, Introduzione alla filosofia, Bari 1867.

Литература. 1. E. P. Lamanna, Il pragmatismo anglo-americano, Firenze 1952; A. Santucci, D pragmatismo in Italia, Bologna 1963; E. W. Schneider, Storia della filosofia americana, Bologna 1963; C Sini, Il pragmatismo americano, Bari 1972.

2. A. Guccione Monroy, Peirce e il pragmatismo americano, Palermo 1957; N. Bosco, La filosofia pragmatica di C S. Peirce, Torino 1959; W. B. Gallie, Introduzione a C. S. Peirce e il Pragmatismo, Firenze 1965.

3. G. Riconda, La filosofia di W.James, Torino 1962; M. Knight, Introduzione a W. James, Firenze 1963; A. Santucci, Introduzione a Il pensiero di W. James, Torino 1963; G. A. Roggerone, James e la crisi della coscienza contemporanea, Milano 1967; Peirce e James, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 599-641.

5. AA. VV., G. Vailati, монография в «Rivista critica di storia della filosofia», Milano 1963; G. Bonomi, G. Vailati, 2

voll., Cremona s. d. (ma 1970); V. Milanesi, Un intellettuale «organico». Vailati e la filosofia della prassi, Padova 1979; L. Binanti, G. Vailati. Filosofia e scienza, L'Aquila 1979.

Глава шестнадцатая

Тексты. J. Dewey: Logica, teoria dell'indagine, 2 voll., Torino 1974; Natura e condotta dell'uomo. Introduzione alla psicologia sociale, Firenze 1968; La ricerca della certezza, Firenze 1968; L'arte come esperienza, Firenze 1973; Teoria della valutazione, Firenze 1981; Esperienza e natura, Milano 1973.

Литература. A. Bausola, L'etica di J. Dewey, Milano 1960; L. Borghi: L'ideale educativo di J. Dewey, Firenze 1976; J. Dewey e il pensiero pedagogico contemporaneo negli Stati Uniti, Firenze 1974; A. Visalberghi, John Dewey, Firenze 1976; A. Granese, Introduzione a Dewey, Roma-Bari 1973; V. Milanesi, Logica della valutazione ed etica naturalistica in Dewey, Padova 1977; F. De Aloysio, Dewey, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 643—676.

Глава семнадцатая

Тексты. 1. Gli Hegeliani d'Italia (Vera, Spaventa, Jaja, Maturi, Gentile), Torino 1964;

4. F. H. Bradley, Apparenza e realta. Saggio di metafisica, Milano 1947.

5. G. E. Moore: Principia etnica, Milano 1964; Saggi filosofici, Milano 1970; Studi filosofici, Bari 1971; Etica, Milano 1982.

Литература. 1. U. Spirito, L'idealismo italiano e i suoi critici, Firenze 1930; A. Guzzo, S. Maturi, Brescia 1946; A. Plebe, Spaventa e Vera, Torino 1954; E. Cione, F. De Sanctis e i suoi tempi, Napoli 1960; I. Cubeddu, B. Spaventa, Firenze 1964.

821

2. E. Agazzi, Il giovane Croce e il marxismo, Torino 1962; F. Nicolini, B. Croce, Torino 1962; R. Franchini, Croce interprete di Hegel, Napoli 1964; M. Puppo, D metodo e la critica di B. Croce, Milano 1964; A. Bausola: Filosofia e storia nel pensiero crociano, Milano 1965; Etica e politica nel pensiero di B. Croce, Milano 1966; R Franchini, La teoria della storia di B. Croce, Napoli 1966; E. P. Lamanna, Introduzione alla lettura di Croce, Firenze 1969; G. Sasso, B. Croce. La ricerca della dialettica, Napoli 1975; N. Badaloni e C Muscetta, Labriola, Croce, Gentile, Roma-Bari 1977; P. D'Angelo, L'estetica di B. Croce, Roma-Bari 1982; V. Stella, Croce, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 435-485.

3. A. Lo Schiavo, Introduzione a Gentile, Roma-Bari 1974; N. Badaloni e C Muscetta, Labriola, Croce, gentile, Roma-Bari 1977; AA. VV., Il pensiero di G. Gentile, 2 voll., Roma 1977; M. di Lalla, Vita di G. Gentile, Firenze 1975; A. Negri, G. Gentile. Costruzione e senso dell'attualismo e G. Gentile. Sviluppi e incidenza dell'attualismo, Firenze 1975; A. Negri, Gentile e gli sviluppi dell'attualismo, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 487—567.

4. C Arata, Bradley, Milano 1951; M. T. Antonelli, La metafisica di F. H. Bradley, Milano 1952.

5. A. Granese, G. E. Moore e la filosofia analitica inglese, Firenze 1970; D. Campanale, Filosofia ed etica scientifica nel pensiero di G. E. Moore, Bari 1971; E. Lecaldano, Introduzione a Moore, Bari 1972.

Глава восемнадцатая

Тексты. M. de Unamuno: Le Obras complétas, Madrid 1958; Vita di don Chisciotte e di Sancio, Milano 1961; Del sentimento tragico della vita, Milano 1914, Firenze 1924; L'agonia del Cristianesimo, Milano 1926, 1946; Essenza della Spagna, Milano 1945; La mia religione e altri Saggi, Torino 1953.

Литература. S. Serrano Poncella, El pensamiento de Unamuno, Citta del Messico 1953; M. Puccini, Miguel de Unamuno, Roma 1925; M. Oromi, El pensamiento filosofico de Miguel de Unamuno, Madrid 1925; A. Savignano, Il Cristo di Unamuno, Brescia 1990; C. Calvetti, La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno, Milano 1953; J. Ferrater Mora, Unamuno. Bosquejo de una filisofia, Buenos Aires 1957; N. Gonzales Caminero, Unamuno: trayectoria de su pensamiento y di su crisis religiosa, Madrid 1948; J. Marias, Miguel de Unamuno, Madrid 1943; J. Cassou, Unamuno, l'exile a perpétuité, in «Les cahiers du Sud», п. 325, ottobre 1954; R.-M.Alberes, Miguel de Unamuno, Torino 1966; J. A. Collado, Kierkegaard y Unamuno, Madrid 1962; A. Savignano, Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofia del Novecento, Napoli 1987, p. 1-79.

Глава девятнадцатая

Тексты. Ortega y Gasset: Le obras complétas (in XII volumi); Cos'è filosofia?, Torino 1973; Scritti politici, Torino 1978; Aurora della ragione storica, Milano 1983, Storia e sociologia, Napoli 1983; La ribellione delle masse, Bologna 1984; Il tema del nostro tempo, Milano 1985; Meditazioni del Chisciotte, Napoli 1986; Scienza e filosofia, Roma 1984; Meditazioni sulla felicita, Milano 1985; Una interpretazione della storia universale, Milano 1978.

Литература. AA. VV., Attualità di Ortega y Gasset, Firenze 1984; J. H. Walgrave, La filosofia di Ortega y Gasset, Madrid 1965; J. L Aranguren, La etica de Ortega, Madrid 1966; J. Ferrater Mora, Ortega y Gasset. Etapas de una filosofia, Barselona 1958; P. Garragorri, Introducion a Ortega, Madrid 1970; J. Marias, Ortega. Circumstancia y vocacion, Madrid 1983; L. Pellicani, La sociologia storica di Ortega y Gasset, Milano 1986; L. Infantino, Ortega y Gasset. Una introduzione, Roma 1990; A. Savignano, Ortega y Gasset: la ragione vitale e storica, Firenze 1984.

Глава двадцатая

Тексты. 2. F. Brentano: La classificazione delle attività psichiche, Lanciano 1913; Sull'origine della conoscenza morale, Brescia 1966.

3. E. Husserl: La filosofia come scienza rigorosa, Torino 1958; Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini, Milano 1960; Esperienza e giudizio, Milano 1960; Logica formale e trascendentale, Bari 1966; Ricerche logiche, 2 voll., Milano 1968; La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, Milano 1968; Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Torino 1970; Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo, Milano 1981.

822

4. M. Scheler: Б formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, Milano 1944; La posizione dell'uomo nel cosmo, Milano 1962; Amore e conoscenza, Padova 1967; Sociologia del sapere, Roma 1967; L'eterno nell'uomo, Milano 1972; D risentimento nella edificazione delle morali, Milano 1975; Essenza e forme della simpatia, Roma 1980; Borghesia, socialismo e intuizione del mondo, Brescia 1982.

5. N. Hartmann: Filosofia sistematica, Milano 1943; La fondazione dell'ontologia, Milano 1963; Etica, 3 voll., Napoli 1969-72; Il problema dell'essere spirituale, Firenze 1971; La filosofia dell'idealismo tedesco, 2 voll., Milano 1972; Introduzione all'ontologia critica, Napoli 1972.

6. R. Otto: Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale, Milano 1966;

7. Edith Stein: D problema dell'empatia, Roma 1985; Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essero, Roma 1988; Scientia crucis, Milano 1960; La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia, Roma 1968; La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino, in «Memorie Domenicane», 7. 1976; La filosofia esistenziale di Martin Heidegger, Catania 1979; La scelta di Dio. Lettere (1917-1942), Roma 1973.

Литература. 1. J. H. van der Berg, Fenomenologia e psichiatria. Introduzione all'analisi esistenziale, Milano 1961; P. Chiodi, Esistenzialismo e fenomenologia, Milano 1963; P. Thevenaz, La fenomenologia da Husserl a Merleau-Ponty, Roma 1976; S. Zecchi, La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea, Firenze 1978.

2. A. Bausola, Conoscenza e moralità in Franz Brentano, Milano 1968; F. Volpi, Heidegger e Brentano, Padova 1976;

3. S. Vanni Rovighi, Husserl, Brescia 1950; AA. VV., Omaggio a Husserl, Milano 1960; E. Paci, Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl, Bari 1961; Id., Funzione delle scienze e significato dell'uomo, Milano 1963; L. Kelkel — R. Scherer, Husserl: La vita e l'opera, Milano 1966; R. Raggiunti, Introduzione a Husserl, II ed., Roma-Bari 1981; M. Lenoci, Husserl, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 13—92.

4. V. Filippone, Società e cultura nel pensiero di M. Scheler, Milano 1964; G. Ferretti, Max Scheler, vol. I, Fenomenologia e antropologia personalista , vol. II, Filosofia della religione, Milano 1972; A. Lambertino, Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori, Firenze 1977; BC Wojtyla, Max Scheler, Roma 1980; G. Ferretti, Scheler, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 93—120.

5. F. Barone, N. Hartmann nella filosofia del Novecento, Torino 1957; F. Sirchia, N. Hartmann dal neokantismo all'ontologia, Milano 1969; R. Cantoni, Che cosa ha veramente detto Hartmann, Roma 1972; G. Penati, Hartmann, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 120—135.

7. Theresia Renata dello Spirito Santo, Edith Stein, Brescia 1959; J. M. Oesterreicher, Walls are crumbling: seven jewish philosophers discover Christ, New York 1952; E. De Miribel, Edith Stein, Milano 1987; A. Bajsic, Begriff einer christlichen Philosophie bei Edith Stein, Bolzano 1961; A. Ales Bello, A proposito della «Philosophia Perennis». Tommasso d'Aquino e E.Husserl nell'interpretazione di E.Stein, in «Sapienza», XXVII, 3—4, 1974; C Bettinelli, Il pensiero di Edith Stein. Dalla fenomenologia alla scienza della croce, Milano 1976; Id., Edith Stein. Vie della conoscenza di Dio, Padova 1983; A. Lamacchia, Edith Stein. Filosofia e senso dell'essere, Bari 1989.

Глава двадцать первая

Тексты. M. Heidegger: Dell'essenza del fondamento, Milano 1952; Che cos'è la metafisica, Firenze 1979; Kant e il problema della metafisica, Milano 1962; Sentieri interrotti, Firenze 1973; Introduzione alla metafisica; Milano 1968; La dottrina del giudizio nello psicologismo, Padova 1972; Saggi filosofici 1912—17, Padova 1972; In cammino verso il linguaggio, Milano 1973; Saggi e discorsi, Milano 1976; Essere e tempo, Milano 1982; La dottrina di Piatone sulla verita e Lettera sull'umanesimo, Torino 1975; Sull'essenza della verità, Brescia 1973; La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto, Roma-Bari 1974; Kant e il problema della metafisica, 2-a ed., Roma-Bari 1981.

Литература. G. Vattimo, Introduzione a Heidegger, Bari 1980; C. Antoni, L'esistenzialismo di M. Heidegger, Napoli 1972; U, Regina, Heidegger, Esistenza e sacro, Brescia 1974; V. Vitiello, Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità, Urbino 1976; U. M. Ugazio, Il problema della morte nella filosofia di Heidegger, Milano 1976; K. Axelos, Marx e Heidegger, Napoli 1977; U. Galimberti, Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale in Heidegger e Jaspers, Milano 1977; M. Ruggenini, Il soggetto e la tecnica. Heidegger, interprete «inattuale» dell'epoca presente,

823

Roma 1977; M. Heidegger, D senso dell'essere e la «svolta», Firenze 1982; E. Carulli, Heidegger, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 139—179.

Глава двадцать вторая

Тексты. 1. L'esistenzialismo, antologia degli scritti di Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, Abbagnano, Torino 1971.

2. K. Jaspers: Introduzione alla filosofia, Milano 1959; La bomba atomica e il futuro dell'uomo, Milano 1960; La filosofia dell'esistenza, Milano 1964; Psicopatologia generale, Il pensiero scientifico, Roma 1964; Ragione ed esistenza, Torino 1971; Ragione e antiragione nel nostro tempo, Firenze 1970; I grandi filosofi, Milano 1973; Filosofia, 3 voll., Milano 1972-77.

3. Hannah Arendt: The Origins of Totalitariarism, New York 1951 (trad. it. Le origini del totalitarismo, Milano 1967,1978); The Human Condition, Chicago 1958 (trad. it. Vita activa, Milano, Bompiani 1964); Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought, New York 1961 (trad. it. Tra passato e futuro, Firenze 1970); Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banaliti of Evil, New York 1963 (trad. it. La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme, Milano 1964); On Revolution, New York 1963 (trad. it. Sulla Rivoluzione, Milano 1983); Crises of the Republic-Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics and Revolution, San Diego—New York-London 1969 (trad. it. Politica e menzogna, Milano 1985) ; The Life of Mind, New York 1978 (trad. it. La vita della mente, Bologna 1987).

4. J.-P. Sartre: Immagine e coscienza, Torino 1948; L'essere e Д nulla, Milano 1965; L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozione, Milano 1962; L'esistenzialismo e' un umanesimo, Milano 1963; Critica della ragione dialettica, 2 voll., Milano 1963; Il filosofo e la politica, Roma 1964; La trascendenza dell'Ego, Napoli 1971.

5. M. Merleau-Ponty: La struttura del comportamento, Milano 1963; Fenomenologia della percezione, Milano 1965; Le avventure della dialettica, Milano 1965; Segni, Milano 1967; Senso e non senso, Milano 1968; Umanesimo e terrore, Milano 1978.

6. G. Marcel: Filosofia della vita, Milano 1943; Diario e scritti religiosi, Modena 1943; L'uomo contro l'umano, Roma 1963; L'uomo problematico, Torino 1964; Giornale metafisico, Roma 1966; Homo viator, Torino 1967; Il mistero dell'essere, 2 voll., Torino 1970—71.

Литература. 1. C. Fabro, Introduzione all'esistenzialismo, Milano 1943; L. Pareyson, Studi sull'esistenzialismo, Firenze 1950; Id., Esistenza e persona, Torino 1966; A. Santucci, Esistenzialismo e filosofia italiana, Bologna 1967; N. Abbagnano, Introduzione all'esistenzialismo, Milano 1970; P. Prini, Storia dell'esistenzialismo, Roma 1971.

2. L. Pareyson, La filosofia dell'esistenza e K. Jaspers, Napoli 1940; A. Caracciolo, Studi jaspersiani, Milano 1958; G. Penso, Essere e Dio in K. Jaspers, Firenze 1972; S. Marzano, Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers, Milano 1974; U. Galimberti, Linguaggio e civiltà, cit. (см. гл. 20); U. Galimberti, Jaspers, in Questioni, cit., vol.IV, pp. 181—215.

3. AA. VV., La pluralità irrappresentabile. Il pensiero politico di H. Arendt, Napoli 1987; R. Aron, L'essence du totalitarisme, in «Critique», X, 80, pp. 51—70; M. Canovan, The Political Thought of H. Arendt, London 1974; A. Energen, Philosiphie et politique chez Hannah Arendt, Paris 1979 (trad. it. Il pensiero politico di Hannah Arendt, Roma 1987); F. G. Friedmann, Hannah Arendt: eine deutsche Judin in Zeitalter des Totalitarismus, München 1985 ; C Lafer, Hannah Arendt: pensamento persuaso e poder, Rio de Janeiro 1979; D. May, H. Arendt, New York 1986; T. Serra, L'autonomìa del politico, Teramo 1984.

4. S. Moravia, Introduzione a Sartre, Roma-Bari 1973; G. Cotroneo, Sartre, «rareté» e storia, Napoli 1976; M. Barale, Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre, Firenze 1977; P. P. Ottonello, Sartre, Merleau-Ponty, Abbagnano, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 217—248.

5. G. Semerari, Da Schelling a Merleau-Ponty, Bologna 1962; G. Derossi, M.Merleau-Ponty, Torino 1965; A. Robinet, Che cosa ha veramente detto Merleau-Ponty, Roma 1973; G. L. Brena, La struttura della percezione, Studio su Merleau-Ponty, Milano 1969; Id., Alla ricerca del marxismo: M. Merleau-Ponty, Bari 1977; A. Delogu, Ne' rivolta ne'rassegnazione. Saggio su Merleau-Ponty, ETS, Pisa 1980.

6. M. Zoccoletti, La filosofia dell'esistenza secondo G.Marcel, Padova 1942; A. Scivoletto, L'esistenzialismo di Marcel, Bologna 1950; P. Prini, G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile, Roma 1968; A. M. A. Ariotti, L'"homo viator» nel

pensiero di G. Marcel, Torino 1966; F. Polato, Marcel, Lavelle, Le Senne, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 249—301.

824

Глава двадцать третья

Тексты. H. G. Gadamer: Б problema della coscienza storica, Napoli 1969; Verita e metodo, Milano 1983; Ermeneutica e metodica universale, Torino 1973; La dialettica di Hegel, Torino 1973; Studi platonici 1, Torino 1983.

Литература. J. M. Robinson-E.Fuchs, La nuova ermeneutica, Brescia 1967; K. O. Apel, Ermeneutica e comunicazione, Torino 1970; G. Vattimo, Introduzione a H. G. Gadamer, Verità e metodo, cit.; L. Pareyson, Verità e interpretazione, Milano 1972; P. Ricoeur, La sfida semiologica, Roma 1974; E. Fuchs, Ermeneutica, Milano 1974; E. D. Hirsch, Come si interpreta un testo, Roma 1978; D. Antiseri, Teoria unificata del metodo, Padova 1981; G. Ripanti, Gadamer, Assisi 1978; V. Verra, Ermeneutica e coscienza storica, in Questioni, cit., vol. V, pp. 593—624.

Глава двадцать четвертая

Тексты. 1. E. Berti: Teoria generale della interpretazione, 2 voll., Milano 1955; L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito, Roma 1987.

2. P. Ricoeur: Le volontaire et l'involontaire, Paris 1950; Histoire et vérité, Paris 1955; Finitude et culpabilite. 1. L'homme faillible; 2. La simbolique du mal, Paris 1960 (trad. it. Finitudine e colpa, Bologna 1970); De l'interpretation. Essai sur Freud, Paris 1965 (trad. it. Dell'interpretazione. Saggio su Freud, Milano 1967); Le conflit des interpretations. Essai d'herméneutique, Paris 1969 (trad. it. Il conflitto delle interpretazioni, Milano 1977); La metaphore vive, Paris 1975 (trad. it. La metafora viva, Milano 1981); Temps et recit, 3 voll., Paris 1983—1985 (trad. it. Tempo e racconto, Milano 1986—1988); Du texte a l'herméneutique II, Paris 1986 (trad. it. Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica, Milano 1988).

3. L. Pareyson: La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers, Napoli 1940; Studi sull'esistenzialismo, Firenze 1943; Esistenza e persona, Torino 1950, Genova 1985; Fichte, Torino 1950, Milano 1976; Estetica. Teoria della formativita, Torino 1954; L'estetica e i suoi problemi, Milano 1961; L'etica di Pascal, Torino 1966; Conversazioni di estetica, Milano 1966; Verità e interpretazione, Milano 1971; Filosofia ed esperienza religiosa, in «Annuario filosofico», 1985, pp. 7—52; Filosofia dell'interpretazione.

4. G. Vattimo: Essere, storia e linguaggio in Heidegger (1963), Genova 1989; Poesia e ontologia, Milano 1967; Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione, Milano 1968; Introduzione a Heidegger (1971), Roma-Bari 1982; Il soggetto e la maschera, Milano 1974; Le avventure della differenza, Milano 1980; Al di la del soggetto, Milano 1981; Il pensiero debole, Milano 1983; La fine della modernità, Milano 1985; Introduzione a Nietzsche, Roma-Bari 1986; La società trasparente, Milano 1989; Etica dell'interpretazione, Torino 1989.

Литература. 1. G. Crifo, In memoriam. Emilio Berti, in «Bollettino di storia del diritto romano», 70, 1967, pp. 293-320; AA. VV., Studi in onore di E. Berti, Milano 1962; T. Griffero, Interpretare. L'ermeneutica di Emilio Betti, Torino 1988; AA. VV., Fascicolo monografico su Berti, nei «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 1988; M. Ferraris, Storia dell'ermeneutica, Milano 1988, pp. 363—369; G. Mura, Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione, Roma 1990, pp. 284—301; J.Bleicher, L'ermeneutica contemporanea, Bologna 1986, pp. 43—73; H.G.Gadamer, Verita e metodo, trad. it., Milano 1972, pp. 360—362 e pp. 376— 383.

2. AA. VV., L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur, Genova 1993; F. Guerrera-Brezzi, Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur, Bologna 1969; G. Grampa, Ideologia e poetica, Milano 1979; D. Jervolino, Il cogito e l'ermeneutica, Napoli 1984; M. Gervasoni, La «poetica» nell'ermeneutica ideologica di Paul Ricoeur, Brescia 1985; P. Welsen, Philosophie und Psichoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricoeurs, Tubingen, 1986; O. Rossi, Introduzione alla filosofia di Paul Ricoeur, Bari 1984; M. Buzzoni, Paul Ricoeur. Persona e ontologia, Roma 1988.

3. E. Pera Genzone, L'etica di Luigi Pareyson, Torino 1963; U. Eco, La difinizione dell'arte, Milano 1972, pp. 9—31 e 135—139; G. Riconda, La philosophie de l'interprétation de Luigi Pareyson, in «Archives de philosophie», 1980, pp. 177—194; G. Vattimo, Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di Luigi Pareyson, in «Aut Aut», n. 213, 1986; M. Ferraris, Storia dell'ermeneutica, Milano 1988, pp. 292-296.

4. D. Antiseri, Le ragioni del pensiero debole, Roma 1993.

825

Глава двадцать пятая

Тексты. B. Russell: La mia vita in filosofia, Milano 1961; Introduzione alla filosofia matematica, Milano 1962; La conoscenza umana e i suoi limiti, Milano 1963; L'analisi della materia, Milano 1964; La conoscenza del mondo esterno, Milano, 1966; Storia della filosofia occidentale, cit.; L'analisi della mente, Roma 1969; Autobiografia, Milano 1969; Misticismo, logica e altri saggi, Milano 1970; Teoria e pratica del bolscevismo, Roma 1970; I principi della matematica (1903), Roma 1971; La filosofia di Leibniz, Roma 1972; I problemi della filosofia, Milano 1973; A. N. Whitehead: La scienza e il mondo moderno, Milano 1959; Il concetto della natura, Torino 1975; Processo e realta, Milano 1965.

Литература. E. Riverso, Il pensiero di B.Russell, Napoli 1958; A. Granese, Che cosa ha veramente detto Russell, Roma 1971; AA VV., B. Russell filosofo del secolo, Milano 1974; R. Pujia, B. Russell e l'eredita idealista inglese, Messina 1977; C Sini, Whitehead e la funzione della filosofia, Padova 1965; P. A. Rovatti, La dialettica del processo. Saggio su Whitehead, Milano 1969; F. Barone — M. Pera, Russell, in Questioni, cit., vol. V, pp. 79—124; A. Deregibus, Whitehead, in Questioni, cit., vol. V, pp. 125—166.

Глава **двадцать шестая**

Тексты. L. Wittgenstein: Ricerce filosofiche, Torino 1974; Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza, Milano 1967; Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914—1916, Torino 1979; Scritti scelti, Milano 1970; Lettere di L.Wittgenstein. Con Ricordi, Firenze 1970; Osservazioni sopra i fondamenti della matematica, Torino 1979; Lettere a Ludwig von Ficker, Roma 1974; Osservazioni filosofiche, Torino 1981; Della certezza, Torino 1978.

Литература. A G. Gargani, Introduzione a Wittgenstein, Roma-Bari 1980; M. Micheletti, Lo schopenhauerismo di L. Wittgenstein, Padova 1973; D. Mudciagli, Logica e ontologia in Wittgenstein, Lecce 1974; W. W. Bartley III, L. Wittgenstein maestro di scuola elementare, Roma 1975; A. Janik — S. E. Toulmin, La grande Vienna. La formazione di Wittgenstein, Milano 1975; M. Sbisa, Che cosa ha veramente detto Wittgenstein, Roma 1975; D. Antiseri, Introduzione a L.Wittgenstein, Dizionario per la scuola elementare, Roma 1976; B. Belohradsky, Wittgenstein, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 677-712.

Глава двадцать седьмая

Тексты. M. Lenoci, La filosofia analitica, cap. XXI di S. Vanni Rivoghi, Storia della filosofia contemporanea, cit., pp. 565—608; D. Antiseri, Moore e la filosofia analitica, in Questioni, cit., vol. V, pp. 9-77.

Литература. 1. J. D. Urmson, L'analisi filosofica. Origini e sviluppo della filosofia analitica, Milano 1966; B. Williams — A. Montefiore, Filosofia analitica inglese, Milano 1967; E. Riverso, La filosofia analitica in Inghilterra, Roma 1969; D. Antiseri, Dal neopositivismo alla filosofia analitica, Roma 1966; Id., Dopo Wittgenstein: dove va la filosofia analitica, Roma 1968; Id., La filosofia del linguaggio: metodi, problemi e teorie, Brescia 1972; Id. La filosofia analitica. L'analisi del

linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophi, Roma 1975; Su G. E. Moore: см. гл. 18, п. 5; G. Ryle: R. Piovesan, Analisi filosofica e fenomenologia linguistica, Padova 1961; Su F. Rossi-Landi, Del tipo di lavoro svolto da G. Ryle, La spirito come comportamento, Roma-Bari 1982; Su Strawson: E. Riverso, Riferimento e struttura, Roma 1977.

2. F. Rossi-Landi, Significato, comunicazione e parlare comune, Padoba 1961; G. Preti, Linguaggio comune e linguaggio scientifico, Roma-Milano 1963.

4. A. Visalberghi, Esperienza e valutazione, Torino 1958; G. Morrà, Il problema morale nel neopositivismo, Manduria-Bari-Perugia, 1962; U. Scarpelli, Fuosofia analitica, norme e valori, Milano 1962; G. Preti, Praxis ed empirismo, Torino 1967, pp. 210—222; A Bausola, Indagini di storia della filosofia, Milano 1969, capp. VIII—IX; G. Carcaterra, Б problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere, Milano 1969; E. Lecaldano, Le analisi del linguaggio morale, Roma 1970; G. J. Warnock, Filosofia morale contemporanea. Logica e semantica del discorso etico, Roma 1974; U. Scarpelli, L'etica senza verità, Bologna 1982.

5. G. Sartori, Democrazia e definizioni, Bologna 1957; F. E. Oppenheim, Dimensioni della libertà, Milano 1964; Id., Etica e filosofia politica, Bologna 1968.

826

6. A. Pasquinelli, Il problema della storia nel neopositivismo, in AA W., Il problema della filosofia, Roma-Milano 1952, pp. 546—555; W. Dray, Filosofia e conoscenza storica, Bologna 1969; D. Antiseri, Epistemologia contemporanea e didattica della storia, Roma 1974; W. Dray, Leggi e spiegazioni in storia, Milano 1974; C G. Hempel, Come lavora un storico, Roma 1977; P. Gardiner, La sriegazione storica, Roma 1978; R Simili, La sriegazione nel discorso storico, Bologna 1981.

7. AA W., Nuovi saggi di filosofia teologica, Bologna 1971; M. Micheletti, Il problema teologico nella filosofia analitica, 2 voll., Padova 1971—72; F. Ferre, Linguaggio, logica e Dio, Brescia 1972; D. Antiseri, Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso, Brescia 1974; Van Buren P. M., Alle frontiere del linguaggio, Roma 1977.

Глава двадцать восьмая

Тексты. 4. P. Martinetti: La libertà, Milano 1928; Introduzione alla metafisica, Milano 1929; Ragione e fede, Torino 1942; Saggi filosofici e religiosi, Torino 1950; Kant, Milano 1968; Breviario spirituale, Torino 1972. B. Varisco: Scienza e opinioni, Roma 1901; I massimi problemi, Milano 1914 (II ed.); Cinosci te stesso, ibidem, 1912; Dall'uomo a Dio, Padova 1939. P. Carabellese: Critica del concreto, II ed., Roma 1940; La filosofia di Kant, Firenze 1927; Il problema teologico come filosofia, Roma 1931.

5. G. Lequier, Opere, Bologna 1968. F. Ravaisson: Saggi filosofici, Roma 1917; Saggio sulla metafisica di Aristitele, Firenze 1921; L'abitudine, Roma 1960. E. Boutroux: Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea; Scienza e religione nella filosofia contemporanea, Milano 1941; Della contingenza delle leggi di natura, Bari 1949.

6. M. Blondel: L'azione, Firenze 1921, Brescia 1970; Principio di una logica della vita morale, Roma 1925; L'essere e gli esseri, Brescia 1952; La filosofia e lo spirito cristiano, 2 voll., Brescia 1952.

8. H. Bergson: Saggio sui dati immediati della coscienza, Torino 1963, Torino 1964; L'evoluzione créatrice, Bari 1957; Introduzione alla metafisica, Bari 1983; Le due fonti della morale e della religione, Milano 1962; Materia e memoria, Reggio Emilia 1983.

Литература. 4. Su Martinetti: F. Alessio, L'idealismo religioso di P. Martinetti, Brescia 1950; C. Terzi, P. Martinetti. La vita e il pensiero originale, Bergamo 1966; U. Pellegrino, Martinetti, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 569—97. Su Varisco: P. Carabellese, La filosofia di B.Varisco, in L'idealismo italiano, Napoli 1938, pp. 237—267; G. Calogero, La folosofia di B. Varisco, Messina 1950. M. F. Sciacca, Il secolo ventesimo, cit, cap. VI.

5. Su Lequier: A Del Noce, Lequier e il momento tragico della filosofia francese, introduzione a Opere, cit. Su Boutroux: C Ranzoli, Boutroux: la vita, il pensiero filosofico, Milano 1928; G. Invitto, E. Boutroux: dall'esigenzialismo al pragmatismo mistico, Napoli 1970.

6. R. Grippa, Il realismo integrale di M.Blondel, Milano 1954; S. Cialdi, Genesi e sviluppo della filosofia di M.Blondel, Firenze 1973; R. Crippa, Blondel, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 395-434; A. Fabriziani, Blondel interprete di Tommaso, Padova 1984.

8. J. Chevalier, Bergson, Brescia 1954; V. Mathieu, Bergson. Il profondo e la sua espressione, Napoli 1971; Id., Bergson, in Questioni, cit, vol. IV, pp. 339—94; G. Roggerone, Lo Spiritualismo cristiano, in Questioni, cit, vol. V, pp. 279—354.

A Rigobello, Il personalismo e Mounier, in Questioni, cit, vol. V, pp. 355—384; AA W., Persona e norma nell'esperienza morale, L'Aquila 1982.

Тексты. 4. S. Weil: Attente de Dieu, Paris 1949; Fayard, Paris 1966 (trad. it. L'attesa di Dio, Milano 1972); Cahiers I, II, III, Paris 1951, 1953, 1956 (trad. it. Quaderni I, II, III, Milano 1982, 1985, 1989); La condition ouvrière, Paris 1950 (trad. it. La condizione operaia, Milano 1952, 1974); La connaissance surnaturelle, Paris 1950; L'enracinement, Paris 1970 (trad. it. La prima radice, Milano 1954, 1973); Intuitions pre-chretiennes, Paris 1951 (trad. it. Intuizioni precristiane della Grecia antica, Torino 1967, Milano 1974); Lettre a un religieux, Paris 1951 (trad. it. Lettera a un religioso, Torino 1970); Oppression et Liberté, Paris 1955 (trad. it. Oppressione e libertà, Milano 1956); Poèmes, suivis de Venise Sauvée, Paris 1968 (trad. it. Venezia Salva, Brescia 1967); La pesanteur et la Grace, Paris 1948 (trad. it. L'ombra e la grazia, Milano 1951, 1985); Pensées sans orde concernant l'amour de Dieu, Paris 1962 (trad. it. L'amore di Dio, Torino 1968); Sur la science, Paris 1965 (trad. it. Sulla scienza, Torino 1971).

. Литература. 4. A Petrement, La vie de Simone Weil I, II, Paris 1973; AA. VV., Simone Weil, la passione della verità, Brescia 1984; N. Fabbretti, Simone Weil: Sorella degli schiavi, Padova 1987;

827

G. Fiori, Simone Weil. Biografia di un pensiero, Milano 1981,1990; D. Canciani, Simone Weil prima di Simone Weil, Padova 1983; F. Castellana, Simone Weil. La discesa di Dio, Napoli 1985; A Danese — G. P. Di Nicola, Abitare la contraddizione. Il caso di Simone Weil, Roma 1991; A Marchetti, Simone Weil. La critica disvelante, Bologna 1984; AA W, Le rivoluzioni di Simone Weil, Cavallino di Lecce 1990; E. Springstead, Simone Weil and the suffering of love, Cambridge 1986.

Глава двадцать девятая

F. Ardusso, G. Ferretti, A. Perone Pastore, U. Perone, Introduzione alla teologia contemporanea, Torino 1972.

Тексты. La secolarizzazione, Bologna 1973; Teologia del Nordamerica, Brescia 1974; Le origini della teologia dialettica, Brescia 1976; D. Bonhoeffer, Etica, Milano 1983; Id., Venga il tuo regno, Brescia 1976.

Литература. AA. VV., Bilancio della teologia del XX secolo, 4 voll., Roma 1972; AA W, Correnti teologiche post-conciliari, Roma 1974; AA. VV., Lessico dei teologi del secolo XX, Brescia 1978; I. Mancini, Novecento teologico, Firenze 1977; B. Mondin, D linguaggio teologico: come parlare di Dio oggi?, Alba 1977; Id., Dove va la teologia? Roma 1982; R. Gibellini, La teologia di J. Moltmann, Brescia 1975; Id., Teologia e ragione: itinerario e opera di W. Pannenherg, Brescia

1980; J. Sperna Weiland, La fine della religione. Studio su Bonhoeffer, Brescia 1974; U. Perone, Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer, Roma 1976; D. Antiseri, Dal non-senso all'invocazione. L'itinerario speculativo di Paul M. van Buren, Brescia 1976; E. Burch, K. Barth. Biografia, Brescia 1977; F. Costa, Fra mito e filosofia. Bultmann e la teologia contemporanea, Messina-Firenze 1978; I. Mancini — P.Grassi, Problemi e indirizzi della filosofia della religione, in Questioni, cit, vol. VI, pp. 636—87.

G. Penati, La neoscolastica, in Questioni, cit, vol. V, pp. 167—224; A Pavan, Maritain, ibidem, pp. 225—278; G. Zamboni, La persona umana, Milano 1983.

Глава тридцатая

Тексты. M. Buber: 1. Schriften zur Philosophie; 2. Schriften zur Bibel; 3. Schriften zur Chassidismus, München-Heidelberg 1962—1964. M. Buber: Sette discorsi sull'ebraismo, Assisi-Roma 1976; La leggenda del Baal-Schem, Assisi-Roma 1978; Il principio dialogico, Milano 1958; L'eclisse di Dio. Considerazioni sul raporto tra religione e filosofia, Milano 1983; I racconti dei Chassidim, Milano 1979; Sion. La storia di un'idea, Genova 1987; Immagini del bene e del male, Milano 1981; Sentieri in Utopia, Milano 1981; Mose, Casale Monferrato 1983; La fede dei profeti, Casale Monferrato 1985; Confessioni estatiche, Milano 1987; La regalità di Dio, Genova 1989.

Литература. A. Poma, La filosofia di M. Buber, Torino 1974; C Levi Coen, Martin Buber, Firenze 1991; AA. VV., La filosofia del dialogo. Da Buber a Levinas, Assisi 1990; A. Babolin, Essere e alterita in M. Buber, Padova 1965; M. A Beek — J. Sperna Weiland, Martin Buber, Brescia 1972.

Тексты. F. Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, L'Aia 1979—1983; Hegel e lo stato, Bologna 1976; Il nuovo pensiero, Venezia 1983; La stella della redenzione, Genova 1985; Dell'intelletto sano e malato, Trento 1987.

Литература. AA W., Franz Rosenzweig, in «Cahiers de la nuit», 1982; P. Ricci-Sindoni, Prigioniero di Dio, Roma 1989; A Fabris, Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di F. Rosenzweig, Genova 1990; E. Baccarini, Franz Rosenzweig. Il nuovo pensiero come racconto dell'esperienza di Dio, in AA W, Dio nella filosofia del Novecento, Brescia 1993, pp. 236—246; M. Cacciari, Franz Rosenzweig, in AA W, Novecento filosofico e scientifico. I Protagonisti, vol. V, Milano 1991, pp. 187—196; R Meyer, Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung, München 1973; N. Glatzer, Franz Rosenzweig. His Life and Thought, New York 1973.

E. Levinas: La theorie de l'intuition dans la phenoménologie de Husserl, Paris 1930; Totalité et infini, La Haye 1961 (trad. it. Totalita e infinito, Milano 1980); Quatre lectures talmudiques, Paris 1968 (trad. it. Quattro lezioni talmudiche, Genova 1962); Autrement qu'être ou-dela de l'essence, La Haye 1974 (trad. it. Altrimenti che essere o al di la dell'essenza, Milano 1983); Noms propres, Montpellier 1976 (trad. it. Nomi propri, Marietti 1984); De Dieu qui vient a l'idee, Paris 1982.

828

Литература. AA. VV., Intorno a Levinas, Milano 1987; E. Beccarmi, Levinas. Soggettività e Infinito, Roma 1985; R. Ronchi, Bataille, Levinas, Blanchot. Una filosofia passionale, Milano 1985; G. Sansonetti, L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Levinas, Bologna 1985; F. P. Ciglia, Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas, Padova 1988; S. Petrosino, La verità nomade. Introduzione a E. Levinas, Milano 1980; A. Ponzio, Soggetto e alterita. Da Levinas a Levinas, Bari 1983; S. Malka, Leggere Levinas, trad. it., Brescia 1986.

Глава тридцать первая

Тексты. 1. I. Fetscher, Il marxismo. Storia documentaria, Milano 1969; L. Ceppa, Il marxismo tedesco contemporaneo, Milano 1974.

2. E. Bernstein, I presupposti, del socialismo e i compiti della social-democrazia, Bari 1968.

3. K. Kautsky: Etica e concezione materialistica della storia, Milano 1958; La via al potere. Considerazioni politiche sulla maturazione della revoluzione, Bari 1969; Introduzione al pensiero economico di Marx, Bari 1972; R. Luxemburg: Scritti politici, Roma 1967; L'accumulazione del capitale, Torino 1968; Scritti scelti, Torino 1975.

4. Emilio Agazzi, Etica e socialismo. Testi sul socialismo neokantiano 1896—1911, Milano 1975.

5. G. V. Plechanov: Questioni fondamentale del marxismo, Milano 1947; Lenin: Opere e complete, 45 voll., Roma 1955-1971; Opere scelte, Roma 1970.

6. G. Lukacs: Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista, Milano 1967; Estetica, 2 voll., Torino 1975; La distruzione della ragione, Torino 1972; Goethe e il suo tempo, Firenze 1974; Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica, 2 voll., Torino 1975; K. Korsch: Karl Marx, Bari 1977; Marxism e filosofia, Milano 1970; Il materialismo storico. Antikautsky, Bari 1971; Dialettica e scienza nel marxismo, Roma-Bari 1974; Scritti politici, 2 voll., Roma-Bari 1975; E. Bloch: Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno, Milano 1972; Soggetto e oggetto. Commento a Hegel, Bologna 1975; Dialettica e speranza, Firenze 1967.

7. H. Lefebvre: La fine della storia. Epilegomeni, Milano 1972; Il materialismo dialettico, Torino 1975; Critica della vita quotidiana, Bari 1977; L. Goldmann: L'illuminismo e la società moderna, Torino 1967; Scienze umane e filosofia, Milano 1961; Il dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei «Pensieri» di Pascal e nel teatro di Racine, Bari 1971; La creazione culturale nella società moderna, Roma 1974; Marxismo e scienze umane, Roma 1973; R. Garaudi: Prospettive dell'uomo, Torino 1972; Dall'anatema al dialogo, Brescia 1069; La grande svolta del socialismo, Milano 1970; L'alternativa, Assisi 1972; Parola d'uomo, Assisi 1975; L. Althusser: Per Marx, Roma 1972; Lenin e la filosofia, Milano 1972; Umanesimo e stalinismo, Bari 1973; Elementi di autocritica, Milano 1975; Sull'ideologia, Bari 1976; Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati, Bari 1976; Freud e Lacan, Roma 1977.

8. A. Labriola: Opere, 3 voll., Milano 1959—62; Saggi sul materialismo storico, Roma 1965; A. Gramsci: Quaderni del carcere, 4 voll., Torino 1975; 2000 pagine di Gramsci, antologia in 2 voll., Milano 1964.

Литература. 1. G. D. H. Cole, Storia del pensiero socialista, 5 voll., in 7 tomi, Bari 1967—68; P. Vranicki, Storia del marxismo, 2 voll., Roma 1972; AA. VV., Storia del marxismo contemporaneo, Milano 1977; AA. VV., Storia del marxismo, voll. 4, Torino 1978; E. Botto, D neomarxismo, 2 voll., Roma 1976; B. Jeu, La filosofia sovietica contemporanea, Roma 1974; J. B. Farges, Introduzione alla diversità dei marxismi, Roma 1975; H. Chambre, Da Marx a Lenin e Mao Tse-tung, Roma 1980.

2. L. Colletti, Introduzione a E. Bernstein, I presupposti del socialismo, cit.

3. E. Mathias, Kautsky e il kautskismo. La funzione dell'ideologia nella socialdemocrazia tedesca fino alla prima guerra mondiale, Bari 1971; P. Netti, Rosa Luxemburg, Milano 1970; L. Basso, Introduzione a R. Luxemburg, Scritti politici, cit.

4. A. Agnelli, Questioni nazionali e socialismo, Bologna 1969; G. Marramao, Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre, Milano 1974; A. Negri, Introduzione a F. Adler, E. Mach e il materialismo, Roma 1978.

5. L Fischer, Vita di Lenin, 2 voll., Milano 1967 (con bibliografia); A. B. Ulam, Lenin e il suo tempo, 2 voll., Firenze 1967; L. Gruppi, Il pensiero di Lenin, Roma 1970; G. Mura, V. I. Lenin, teoria e prassi, Roma 1971; F. Fistetti, Lenin e il machismo, Milano 1977; S. Vagovic, Il marxismo nei paesi socialisti, in Questioni, cit., vol. VI, pp. 389—471.

829

6. T. Perlini, Utopia e prospettiva in G. Lukacs, Bari 1968; G. Bedeschi, Introduzione a Lukacs, Bari 1982; G. Lichtheim, Guida a Lukacs, Milano 1978; E. Botto, G. Lukacs, in Questioni, cit., vol, VI, pp. 267—296; E. Matassi, Il giovane Lukacs. Saggio e sistema, Napoli 1979. Su Korsch: G. Vacca, Lukacs o Korsch, Bari 1969; Critica e trasformazione. Korsch teorico e politico, Bari 1978. Su Bloch: S. Zecchi, Utopia e speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva di E.Bloch, Milano 1974; I. Mancini, Teologia, ideologia, utopia, Brescia 1974, pp. 541—655; C. Cunico, Essere come utopia. I fondamenti della teologia della speranza di E. Bloch, Firenze 1976; R. Pirola, Religione e utopia concreta in E. Bloch, Bari 1978; R Bodei, Multiversum. Tempo e storia in E. Bloch, Napoli 1979.

7. F. Crispini, La strutturalismo dialettico di L. Goldmann, Napoli 1970; S. Perottino, Garaudy e il marxismo del XX secolo, Firenze 1970. Su Althusser: A. Schmidt, La negazione della storia. Strutturalismo e marxismo in Althusser e Levi-Strauss, Milano 1972; A. Rovatti, Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser, Milano 1973; J. Ranciere, Ideologia e politica in Althusser, Milano 1974; S. Karsz, Teoria e politica: L. Althusser, Bari 1976; F. Botturi, Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser, Milano 1976. A. Bausola e E. Botto, Il marxismo francese, in Questioni, cit., vol. VI, pp. 147—265. O. Pompeo Faracovi, Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura, Milano 1972; G. Grampa, Dialettica e struttura. Dibattito sull'antropologia nel marxismo francese, Milano 1974; M. Godelier e L. Seve, Marxismo e strutturalismo. Un dibattito a due voci sui fondamenti delle scienze sociali, Torino 1974; AA. VV., Dopo Althusser: continuità e rottura nell'epistemologia delle scienze umane, 1982.

8. A. Labriola, Saggi sul materialismo storico, cit., pp. 373—457; S. Poggi, Introduzione a Labriola, Roma-Bari 1982. Su Gramsci: AA. VV., Gramsci e la cultura contemporanea, 2 voll., Roma 1970. L. Gruppi, Il concetto di egemonia in Gramsci, Roma 1972; N. Badaloni, Il marxismo di Gramsci, Torino 1975; AA. VV., Attualità di Gramsci, Milano 1977.

Глава тридцать вторая

Тексты. 1. Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, Lezioni, di sociologia, Torino 1979.

2. T. W. Adorno: Filosofia della musica moderna, Torino 1975; Kierkegaard. Costruzione dell'estetico, Milano 1962; Sulla metacritica della gnoseologia. Studi su Husserl e le antinomie della fenomenologia, Milano 1964; Teoria estetica, Torino 1975; Terminologia filosofica, 2 voll., Torino 1975; Minima moralia, Torino 1979; Dialettica negativa, Torino 1980.

3 e 4. M. Horkheimer e T. W. Adorno, Dialettica dell'illuminismo, Torino 1976.

5. M. Horkheimer Edisse della ragione. Critica della ragione strumentale, Torino 1979; Teoria critica della società. Scritti 1932—1941, Torino 1974.

6. H. Marcuse: L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità, Firenze 1969; Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale, Bologna 1966; Eros e civilta. Torino 1978; Soviet Marxism, Parma 1968; L'uome a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata, Torino 1979.

7. E. Fromm: Psicoanalisi della società contemporanea, Milano 1970; L;arte di amare, Milano 1963; Fuga dalla libertà, Milano 1970; Psicoanalisi e religione, Milano 1971; Marx e Freud, Milano 1978; Avere o essere?, Milano 1982.

9. J. Habermas: Teoria e prassi nella società tecnologica, Roma-Bari 1978; Logica delle scienze sociali, Bologna 1970; La crisi della razionalita nel capitalismo maturo, Roma-Bari 1982; Conoscenza e interesse, Roma-Bari 1983.

Литература. 1. G. E. Rusconi, La teoria critica della società, Bologna 1970; R. Buttiglione, La crisi dell'economia marxista. Gli inizi della Scuola di Francoforte, Roma 1972; A. Schmidt — G. E. Rusconi, La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale, Bari 1972; G. Therborn, Critica e rivoluzione. La Scuola di Francoforte, Bari 1972; G. Pasqualotto, Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte, Verona 1974; U. Galeazzi, La Scuola di Francoforte, Roma 1975; P. V. Zima, Guida alla Scuola di Francoforte, Milano 1976; M. Jay, L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per la ricerca sociale 1923—50, Torino 1979. Su Benjamin: G. Schiavoni, W. Benjamin, Sopravvivere alla cultura, Palermo 1980. S. Moravia, La Scuola di Francodorte, in Questioni, cit., vol. VI, pp. 315—87.

2. T. Perlini, Che cosa ha veramente detti Adorno, Roma 1971; M. Vacatello, T. W. Adorno. Il rinvio della prassi, Firenze 1972; S. Moravia, Adorno e la teoria critica della società, Firenze 1974;

R. Nebuloni, Dialettica e storia in T. W. Adorno, Milano 1978; M. Protti, Homo theoreticus. Saggio su Adorno, Milano 1978.

5. L. Geninazzi, Horkheimer e C. Gli intelletuali disorganici, Milano 1977; A. Ponsetto, M. Horkheimer, Bologna 1981.

6. T. Peritai, Che cosa ha veramente detto Marcuse, Roma 1968; M. Proto, Introduzione a Marcuse, Manduria 1968; AA. VV., Risposte a Marcuse, Bari 1969; J. M. Palmier, Avviamento al pensiero di Marcuse, Milano 1970; F. Perroux, Marcuse. Filosofia e teoria critica della società, Roma 1970.

Глава тридцать третья

Литература. 2. F. Meotti, La psicologia scientifica contemporanea, in Geymonat, Storia, cit, vol. VI, pp. 887—931; B. M. Foss, I nuovi orizzonti della psicologia, Torino 1968; E. Funari, La psicologia. Scuole e indirizzi, Milano 1978; P. Legrenzi, Storia della psicologia, Bologna 1980; J. M. Fournier — M. Richard — J. F. Skrzypczak, Introduzione alla psicologia, Roma 1982; D. Katz, La psicologia della forma, Torino 1961; W. Koehler, Evoluzione e compiti della psicologia della forma, Roma 1971; A. Ronco, La Scuola di Wurzburg, Roma 1963.

3. U. Curi, Il problema dell'unita del sapere nel comportamento, Padova 1967; B. D. Mackenzie, D comportamentismo e i limiti del metodo scientifico, Roma 1980.

4. G. Petter, Lo sviluppo mentale nelle ricerche di J. Peaget, Firenze 1967; G. Lerbet, Che cosa ha veramente detto Piaget, Roma 1972; AA. VV., J. Piaget e le scienze sociali, Firenze 1973; J. M. Dolle, Da Freud a Piaget, Roma 1978.

5. J. Lyons, Introduzione alla linguistica teorica, 3 voll., Bari 1981; L. Heilmann — E. Rigotti, La linguistica: aspetti e problemi, Bologna 1975; F. Ravazzoli, Linguistica, Milano 1975; M. Leroy, Profilo storico della linguistica moderna, Bari 1965; G. C Lepschy, La linguistica strutturale, Torino 1966; G. Mounin, De Saussure, Milano 1971; J. Nivette, La grammatica generativa. Introduzione a Chomsky, Bologna 1974; J. Lyons, Guida a Chomsky, Milano 1980; L. Heilmann - E. Rigotti, La linguistica contemporanea, in Questioni, cit., vol. V, pp. 675—763.

6. T. Tentori, Antropologia culturale, Roma 1976.

7. W. Stark, Sociologia della conoscenza, Milano 1963; A. Izzo, Sociologia della conoscenza, Funzionalismo e pensiero critico, Roma 1966; A. Izzo, D condizionamento sociale del pensiero, Torino 1970; K Lenk, Marx e la sociologia della conoscenza, Bologna 1975; G. Morrà, La sociologia della conoscenza, Roma 1976; Id., Filosofia e sociologia, in Questioni, cit., vol. VI, pp. 9-70.

8. Su Kelsen: U. Scarpelli, Cos'è il positivismo giuridico, Milano 1955; N. Bobbio, Giusnaturalismo e positivismo giuridico, Milano 1965; D. Coccopalmerio, Problemi e indirizzi della filosofia del diritto, in Questioni, cit., vol. VI, pp. 689—771.

9. Su Perelman: N. Bobbio, Prefazione a C Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, Trattato dell'argomentazione; la nuova retorica, 2 voll., Torino 1982.

Литература. J. Schumpeter, Epoche di storia delle dottrine e dei metodi. Dieci grandi economisti, trad. it., UTET,

Torino 1971; E. Saltari, Nascita e sistemazione dell'economia marginalista, Torino 1978; S. Ricossa, Cento anni di classici dell'economia, Milano 1991; AA. VV., The marginal Revolution in Economics, Durham 1973; AA. VV., Austrian Economics. Historical and Philosophical Backround, London 1986; E. Kauder, Intellectual and Political Roots of the Older Austrian School, ta «Zeitschrift fur Nationalökonomie», 17, 1978, pp. 411—415; L. Littlechild, Austrian Economies, Aldershot 1990, vol. I.

Тексты. C. Menger: I principi di economia, trad. it., UTET, Torino 1967; Il metodo nella scienza economica, trad. it., UTET, Torino 1937; Gli]errori dello storicismo, trad. it., Milano 1991.

Литература. AA. VV., Carl Menger and the Austrian School of Economics, Oxford 1973; AA. VV., Carl Menger and His Legacy ta Economics, Durham-London 1990; R. Cubeddi, Il liberalismo della scuola austriaca: Menger, Mises, Hayek, Napoli-Milano 1992; A. E. Galeotti, Individuale e collettivo. L'individualismo metodologico nella teoria politica, Milano 1988, pp. 123 e segg.; D. Antiseri, Fatti teorie e spiegazioni ta Carl Menger e Karl Popper, in «Nuova Civiltà della Macchine», II, I, 1984, pp. 44-60.

Тексты. E. Bohm-Bawerk Storia e critica delle teorie del capitale, trad. it., vol. I, Roma 1986.

831

Тексты. Friedrich von Wieser: Il valore naturale, ta Opere, UTET, Torino 1982; La fine dell'Austria, Roma 1989.

Тексты. Ludwig von Mises: L'azione umana, Torino 1959; Problemi epistemologia dell'economia, trad. it., Roma 1988; Socialismo, trad. it., Milano 1990; Burocrazia, trad. it., Milano 1991; La collocazione storica della Scuola austrica di economia, ta «Quaderni del Centro di Metodologia delle Scienze Sociali», LUISS, Roma 1992; La mentalità anticapitalistica, trad. it., Roma 1988.

Литература. AA. VV., Towards Liberty: Essays ta Honour of Ludwig von Mises, California; F. Machlup e F. A. Hayek, Omaggio a Mises, in «Controcorrente», VII, 1973; E. Butler, Ludwig von Mises, Aldershot 1988; C. Rossi, Sulla prasseologia di Mises, ta «Quaderni di storia dell'economia politica», IV, 3, 1986, pp. 123—145; R. Cubeddu, Il liberalismo della Scuola austriaca, cit.; D. Antiseri — L. Pellicani, L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale, Milano 1992, pp. 36—38 e passim; L. Infantino, Ludwig von Mises e la società aperta, in «Quaderni del Centro di Metodologia delle Scienze Sociali», LUISS, Roma 1992.

Тексты. Friedrich A. von Hayek: Verso la schiavitù, trad. it., Milano-Roma 1948; L'abuso della ragione, trad. it., Firenze 1967; L'ordine sensoriale, trad. it., Milano 1990; La società libera, trad. it., Firenze 1969; Legge, legislazione e libertà, trad. it., Milano 1986; Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee, trad. it., Roma 1928; Conoscenza, mercato e pianificazione, trad. it., Bologna 1988. Su Hayek: D realismo politico di Ludwig von Mises e F. A. von Hayer (antologia), Milano 1989; Saggi di filosofia della scienza economica (antologia), Roma 1982.

Литература. AA. VV., Essays on Hayek, New York 1976; AA. VV., D tema: von Hayek, ta «L'Opinione», 23 giugno 1992; E. Butler, Friedrich A. Hayek, trad. it., Pordenone 1983; R. Cubeddu, Il liberalismo della scuola austriaca, cit; D. Antiseri — L. Pellicani, L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale, cit, pp. 56—59 e pp. 124—127.

Глава тридцать четвертая

Тексты. J. M. Keynes: Le conseguenze economiche della pace, trad. it., Milano 1920; La riforma monetaria, Milano 1925; Trattato sulla moneta, Milano-Roma 1932; Politici ed economisti, Torino 1951; Esortazioni e profezie, Milano 1968; Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta, UTET, Torino 1971.

Литература. R F. Harrod, La vita di John Maynard Keynes, Torino 1965; J. Schumpeter, Epoche di storia delle dottrine e dei metodi. Dieci grandi economisti, UTET, Torino 1953, pp. 416—445; AA. VV., Il sistema keynesiano. Trent'anni di discussioni, Milano 1966; F. Vicarelli, Keynes. L'instabilità del capitalismo, Milano 1977; Keynes (antologia), Bologna 1978; S. Ricossa, Cento trame di classici dell'economia, Milano 1991, pp. 213—219; H. Denis, Storia del pensiero economico, Milano 1968, 2 voll., pp. 395—413.

Глава тридцать пятая

Тексты. S. Freud: Introduzione allo studio della psicoanalisi, Roma 1948 (III ed. 1965); Mose e il monoteismo, Milano 1952; L'taterpretazione dei sogni, Torino 1967; Totem e tabu, Roma 1970; Psicopatologia della vita quotidiana, Torino 1971; Il disagio della civiltà, Torino 1971; Il futuro di una illusione, Torino 1971; Opere, Torino 1968. C G. Jung: Psicologia e religione, Milano 1948; D problema dell'inconscio nella psicologia moderna, Torino 1964; La psicologia del transfert, Milano 1965; L'io e l'inconscio, Torino 1967. A. Adler Prassi e teoria della psicologia individuale, Roma 1947; Il temperamento nervoso, Roma 1950; Conoscenza dell'uomo, Milano 1954. W. Reich: La rivoluzione sessuale, Milano 1969. K. Rogers: La terapia centrata sul cliente, Firenze 1970. K. Rogers — M. Kinget: Psicoterapia e relazioni umane, Torino 1970.

Литература. E. Jones, Vita e opere di Freud, 3 voll., Milano 1962; P. Ricoeur, Della interpretazione. Saggio su Freud, Milano 1967; Ph. Rieff, Freud moralista, Bologna 1968; D. Antiseri, Analisi epistemologica del marxismo e della psicoanalisi, Roma 1974; H. F. Ellenberger, La scoperta dell'inconscio, 2 voll., Torino 1976; E. H. Hütten, Scienza creativa. Einstein e Freud, Roma 1976; L. Ancona, La psicoanalisi, Brescia 1980; D. Meltzen, Lo sviluppo kleiniano, 3 voll., Roma 1981-82; J. M. Petot, Melanie Klein, 2 voll., Roma 1982-83. P. Roazen, Freud: aocieta e politica, Torino 1973; AA. VV., Jung e la cultura europea, Roma 1974; P. Valori, Psicanalisi e filosofia, ta Questioni, cit, vol. V, pp. 765—813.

832

Глава тридцать шестая

Тексты. 2. C. Lévi-Strauss: Tristi tropici, Milano 1960; Il pensiero selvaggio, Milano 1964; Il totemismo oggi, Milano 1964; D crudo e il cotto, Milano 1966; Razza e storia e altri studi di antropologia, Torino 1968 (1975); Le strutture elementari della parentela, Milano 1969; Dal miele alle ceneri, Milano 1970; L'origine delle buone maniere a tavola, Milano 1971; L'uomo nudo, Milano 1974; Antropologia strutturale, Milano 1975.

3. M. Foucault: Storia della follia nell'età classica, Milano 1963; Nascita della cllnica, Torino 1969; Le parole e le cose (in appendice: G. Canguilhem, Morte dell'uomo o estinzione del cogito?), Milano 1970; L'ordine del discorso, Torino 1970; L'archeologia del sapere, Milano 1971; Microfisica del potere, Torino 1977.

4. J. Lacan: Scritti, 2 voll., Torino 1979.

5. R. Barthes: Saggi critici, Torino 1976; Elementi di semiologia, Torino 1979; Critica e verità, Torino 1978.

Литература. 1. AA. VV., Significato e uso del termine struttura, Milano 1965; U. Eco, La struttura essente, Milano 1968; T. M. Auzias, La chiave dello strutturalismo, Milano 1969; P. Caruso, Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Milano 1969; G. Schiwy, Strutturalismo e critianesimo, Brescia 1970; Idem, Nuovi aspetti dello strutturalismo, Roma 1973; L. Millet — M. Varin D'Ainville, Lo strutturalismo, Roma 1971; J. Lacroix, Panoramma della filosofia contemporanea francese, Roma 1971; C Scurati, Strutturalismo e scuola, Brescia 1972; G. Preti, Umanesimo e strutturalismo, Padova 1973; J, Pieget, Lo strutturalismo, Milano 1973; S. Moravia, Lo strutturalismo francese, Firenze 1975.

2. S. Moravia, La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di C. Levi-Strauss, Firenze 1972; S. Moravia, Levi-

Strauss e l'antropologia strutturale, Firenze 1973; F. Remotti, Levi-Strauss. Storia e struttura, Torino 1971; S. Nannini, D pensiero simbolico. Saggio su Levi-Strauss, Bologna 1981.

3. E. Corradi, La filosofia della «morte dell'uomo». Saggio sul pensiero di M. Foucault, Milano 1977.

4. J. M. Palmier, Guida a Lacan, Milano 1975; M. Francioni, Psicanalisi, linguistica ed epistemologia in I Lacan, Torino 1978.

5. Su Barthes: G. De Mallac — M. Eberbach, Che cosa ha veramente detto Barthes, Roma 1973; S. Moravia, Lo strutturalismo, in Questioni, cit., vol. V, pp. 625—73.

Глава тридцать седьмая

Литература. 1. По логике и математике: E. Carniccio, Matematica e logica, Nella storia del pensiero contemporaneo, Torino 1958; E. Agazzi, Introduzione ai problemi dell'assiomatica, Milano 1961; Id., La logica simbolica, Brescia 1969; N. Bourbaki, Elementi di storia della matematica, Milano 1963; H. Meschkowski, Mutamenti nel pensiero matematico, Torino 1963; F. Rivetti Barbo, L'antinomia del mentitore, Milano 1964; R. Blanche, Loggica e assiomatica, Firenze 1968; E. Casari, La filosofia della matematica del'900, Firenze 1973; F. Enriques, Approssimazione e verita, Livorno 1983; C Mangione, La logica nel ventesimo secolo, in Geymonat, Storia, cit., vol. VI, pp. 470—682.

2. По физике: W. Heisenberg, Fisica e filosofia, Milano 1966; P. Caldirola, Dalla microfisica alla macrofisica, Milano 1974; M. Pantaleo. Cinquant'anni di relatività 1905—1955, Firenze 1955; S. Bergia, Einstein e la relatività, Roma-Bari 1980; N. Bohr, I quanti e la vita, Torino 1980; P. C W. Davis, Spazio e tempo nell'universo moderno, Roma-Bari 1979; B. Hoffmann, A. Einstein creatore e ribelle, Milano 1977; R. W. Clarck, Einstein. La vita pubblica e privata del piu grande scienziato del nostro tempo, Milano 1976; E. Segre, Personaggi e scoperte nella fisica contemporanea, Milano 1976; U. Giacomini, Einstein, in Geymonat, Storia, cit., vol. V, pp. 851—89; Id., Esame delle discussioni sulla teoria della relatività, e Nuovi aspetti della cosmologia, in Geymonat, Storia, cit., vol. VI, pp. 439—69 e pp. 762—94; L. Geymonat, Problemi filosofici della matematica e della fisica odierne, ibidem pp. 683—728.

3. T. Dobzhanski, L'evoluzione della specie umana, Torino 1969; G. G. Simpson, Evoluzione: una visione del mondo, Firenze 1972; C. C Dunn, Breve storia della genetica, Milano 1978; R. Olby — F. H. C Crick, Storia della doppia elica e nascita della biologia molecolare, Milano 1978; J. Ruffie, Dalla biologia alla cultura, Roma 1978; B. Fantini, La genetica classica, Torino 1979; F. Mondella, Biologia e filosofia, in Geymonat, Storia, cit., vol. VI, pp. 795—886; D. Mainardi, L'animale culturale, Milano 1974; B. Continenza — V. Somenzi, L'etologia, Torino 1979.

833

Тексты. 2.1 Il neoempirismo (antologia), Torino 1969; Neoempirismo logico, semiotica e filosofia analitica (testi di Carnap, Morris, Popper, Reichenbach, Rüssel, Ryle, Schlick, Wittgenstein), Brescia 1976; Д neopositivismo logico (antologia), Torino 1978.

2.5 M. Schlich, Sul fondamento della conoscenza, Brescia 1966.

2.6 O. Neurath, Sociologia e neopositivismo, Roma 1968.

2.7 R. Carnap: Fondamenti di logica e matematica, Torino 1956; Sintassi logica del linguaggio, Milano 1966; La costruzione logica del mondo, Milano 1966; I fondamenti filosofici della fisica, Milano 1971; Analiticita, signfficanza, induzione, Bologna 1971; Significato e necessita, Firenze 1976; Introduzione alla logica simbolica, Firenze 1978; R. Carnap, La filosofia della scienza, Brescia 1964.

3. P. W. Bridgman, La logica della fisica moderna, Torino 1977.

4. G. Bachelard: D nuovo spirito scientifico, Bari 1978; Il razionalismo applicato, Roma-Bari 1975; Il materialismo razionale, Roma-Bari 1975; Epistemologia. Testi scelti, con Introduzione, Roma-Bari 1975.

Литература. 2. F. Barone, Il neopositivismo logico, 2 voll., Roma-Bari 1977; M. Cambula, Semantica ed epistemologia delle proposizioni morali, Palermo 1976; R. Egidi, Il linguaggio delle teorie scientifiche, Napoli 1979; H. Feigl, Il circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico, Roma 1980; L. Lentini-E.Severino, D circolo di Vienna, in Questioni, cit., vol. IV, pp. 713—96.

3. V. Somenzi, L'operazionismo in fisica, in F. Rossi-Landi, Il pensiero americano contemporaneo, vol. I, Milano 1957; B. Cermignani, Introduzione a P. W. Bridgman, La critica operazionale della scienza, Torino 1969; U. Curi, Analisi operazionale e operazionismo, Padova 1970; U. Curi, L'analisi operazionale della psicologia, Milano 1973.

4. G. Canguilhem — D. Lecourt, L'epistemologia di G. Bachelard, Milano 1969; G. Sertoli, Le immagini e la realta. Saggio su G. Bachelard, Firenze 1972; R. Dionigi, Gaston Bachelard, Padova 1973; F. Lo Piparo, Introduzione a G. Bachelard, Epistemologia, cit.; F. Bottari, Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser, cit. (cfr. cap. 30. 7). E. Agazzi, Filosofia della scienza, in Questioni, cit., vol. VI, pp. 473—633.

Глава тридцать восьмая

Тексты. K. Popper: Scienza e filosofia, Torino 1969; Logica della scoperta scientifica, Torino 1978; Epistemologia razionalità e libertà, Roma 1972; Congetture e confutazioni, Bologna 1976; La società aperta e i suoi nemici, 2 voll., Roma 1977; Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico, Roma 1979; Miseria dello storicismo, Milano 1975; La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale, Roma 1976; K. Popper e H. Marcuse, Rivoluzione o riforme?, Roma 1977; K. R. Popper — J. C Eccles, L'io e il suo cervello, 3 voll., Roma 1982.

Литература. a) Эпистемология: D. Antiseri, Karl R. Popper epistemologia e società aperta, Roma 1972; A. Rossi, Popper e la filosofia della scienza, Firenze 1975; F. Nuzzaci, K Popper. Un epistemologo fallibilista, Napoli 1975; F. Coniglione, La scienza impossibile. Dal popperismo alla critica del razionalismo, Bologna 1980; M. Pera, Popper e la scienza sulle palafitte, Bari 1982; P. Parrini, Una filosofia senza dogma, Bologna 1980; P. Paumbo, Contro la ragione pigra. Linguaggio, conoscenza e critica in K. Popper, Palermo 1981; D. T. Campbell, Epistemologia evoluzionistica, Roma 1981; M. Buzzoni, Conoscenza e realta in K. Popper, Milano 1982; F. Focher, I quattro autori di Popper, Milano 1982.

b) Историко-социальные науки и теория политики: AA. VV., Dialettica e positivismo in sociologia, Torino 1972; D. Antiseri, Regole della democrazia e logica della ricerca, Roma 1977; C Montaleone, Filosofia e politica in Popper, Napoli 1979; R. Cubeddu, Storicismo e razionalismo critico, E. S. I., Napoli 1980; G. Cotroneo, Popper e la società aperta, Milano 1981; AA. VV., La sfida di Popper, Roma 1981; AA. VV., Razionalismo critico e socialdemocrazia, Milano 1981; F. Bellino, Ragione e morale in Karl R.Popper, Bari 1982; D. Antiseri, Popper, in Questioni, cit., vol. V, pp. 457-494.

Глава тридцать девятая

Тексты. T. S. Kuhn; La struttura delle rivoluzioni scientifiche, Torino 1969; La rivoluzione copernicana, Torino 1972. AA. VV., Critica e crescila della conoscenza, Milano 1976; AA. VV., Rivoluzioni scientifiche e rivoluzioni ideologiche, Roma 1977. I. Lacatos, Dimostrazioni e

834

confutazioni, Milano 1979. P. K. Feyerabend: Contro il metodo, Milano 1981; La scienza in una società libera, Milano 1981; Come essere un buon empirista, Roma 1982. N. R. Hanson, I modelli della scoperta scientifica, Milano 1978; L. Laudan, Il pregresso scientifico. Prospettive per una teoria, Roma 1979; G. Radnitzky: Epistemologia e politica della scienza, Roma 1978; Popper e la ricerca scientifica, Roma 1983. J. Agassi: Epistemologia, metafisica e storia delle

scienze, Roma 1978; La filosofia dell'uomo libero: verso una storiografia della scienza, Roma 1978; Le radici metafisiche delle teorie scientifiche, Roma 1983. J. Watkins: Libertà e decisione, Roma 1981; Tre saggi sulla metafisica, Roma 1983. W. W. Bartley III, Come demarcare la scienza dalla metafisica, Roma 1983; E. H. Hütten, La scienza contemporanea. Informazione, spiegazione e significato, Roma 1975; A. Musgrave, Metodo o follia?, Roma 1983.

Литература. G. Giorello. Introduzione a AA. VV., Critica e crescita della conoscenza, cit; Programmi di ricerca, razionalità e progresso, in «Quaderni», 2, 1978; M.Mondadori, Struttura delle teorie scientifiche e progresso, ibidem; G. L. Linguiti, Imre Lakatos e la «felosofia della scoperta», Lucca 1981; D. Antiseri, Perche la metafìsica e' necessaria per la scienza e dannosa per la fede, Brescia 1980; Id., Il ruolo della metafisica nella scoperta scientifica e nella storia della scienza, in «Riv. di Filosofia neo-scolastica», LXXIV, 1 (1982); F. Barone, Immagini filosofiche della scienza, Roma-Bari 1983.

Глава сороковая

Тексты. 1. C. I. Lewis: A. Survey of Symbolic Logic, Berkeley 1918; Mind and the World-Order, New York 1929 (trad. it. Il pensiero e l'ordine del mondo, Torino 1977); Symbolic Logic, New York 1932; An Analysis of Knowledge and Valuation, La Salle (Ill.) 1946; The Ground and Nature of the Right, New York 1955; Our Social Inheritance, Bloomington 1957. Collected Papers of C I. Lewis, Stanford 1970.

Литература. 1. AA. VV., The Philosophy of Clarence Irving Lewis, La Salle (Ш.) 1966; AA. VV., Commemorative Symposium on C I. Lewis, in «Journal of Philosophy», vol. LXI, 19, 1964, pp. 545-570; L. W. Beck, Die Kantkpitik von C I. Lewis, in «Kant-studien:, 1953-1954, pp. 3-20; W. Boyer, The Kantian Element in Lewis 'Theory of Knowledge, in «Philosophical and Phenomenological Research», 1958—1959, pp. 95—105; R J. Larkin, C I. Lewis'Theory of Concepts, Allentown 1972; J. Passmore, A Hundred Years of Philosophy, London 1966, pp. 296-298.

Тексты. 2. W. V. O. Quine: Logica elementare, trad. it., Roma 1968; Verso un nominalismo costruttivo, trad. it. in AA. VV., La filosofia della matematica, Bari 1967, pp. 269—298; Manuale di logica, trad. it., Milano 1960; Il problema del significato, trad. it., Roma 1966; Parola e oggetto, trad. it., Milano 1970; I modi del paradosso, Milano 1975; La relatività linguistica e altri saggi, Roma 1986; Logica e grammatica, Milano 1981; Saggi filosofici 1970—1981, Roma 1982; Theories and Things, Cambridge (Mass.) 1981; The Time of My Life. An Autobiagraphy, Cambridge (Mass.) 1985; Quidditates, Milano 1991; Pursuit of Truth, Cambridge (Mass.) 1990.

Литература. 2. AA. VV., Words and Objections: Essays on the Work of W. V. O. Quine, Dordrecht 1969; AA. VV., Essays on the Philosophy of W. V. O. Quine, Hassocks 1979; AA. VV., The Philosophy of W. V. O. Quine, La Salle (Ill.) 1986; L. Handjaras e A. Marinotti, Epistemologia, logica e realta: una introduzione a K. Popper e a W. V. O. Quine, Firenze 1983, pp. 97—191; P. Panini, Linguaggio e teoria. Due saggi di analisi filosofica, Firenze 1976, pp. 1—11; 17—117; 135-139; 142-151; 165-170; 174-176; 182-184 e passim; G. Borradori, Conversazioni americane, Roma-Bari 1991, pp. 31—45; B. Maggee, Men of Ideas, Oxford-New York 1978, pp. 143—152; G. D. Romanos, Quine and Analytic Philosophy, Cambridge (Mass.) 1983; C Hookway, Quine, Cambridge 1988; D. Koppelberg, Die Aufhebung der analytischen Philosophie: Quine als Synthese von Carnap und Neurath, Frankfurt 1988; R. Gibson, The Philosophy of W. V. O. Quine, Tampa 1982; H. Lauener, Willard van Orman Quine, Frankfurt 1982; P. Parlavecchia, Linguaggio e teoria scientifica nella concezione di Quine, in «Scientia», 111, 1976, pp. 417—479; P. Gochet, Quine en perspective. Essai de philosophie comparée, Paris 1978; M. Dummett, The Significance of Quine's Indeterminacy of Translation Thesis, in «Synthese», 27, 1974, pp. 351—397; M.Santambrogio, Introduzione a W. V. O. Quine, I modi del paradosso, cit., pp. 9—71; F. Mondadori, Introduzione a W. V. O, Quine, Parola e oggetto, cit., pp. VII—XLVIII; W. Stegmuller, Haupstromungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgard 1965, pp. 487 e segg.; A. Santucci, Storia del pragmatismo, Roma-Bari 1992, pp. 204 e segg.

835

Тексты. 3. M. White: The Age of Analysis, New York-Toronto 1955; Social Thought in America. The Revolt against Formalism, New York 1949 (trad. it. La rivolta contro il formalismo, Bologna 1956); Toward Reunion in Philosophy, Cambridge (Mass.) 1956; Religion, Politics and the Higher Learning, Cambridg (Mass.) 1959; Foundations of Historical Knowledge, New York 1965 (trad. it. il cap.V con il titolo Ragioni e cause, in AA. VV., Filosofi e conoscenza storica, Firenze 1979, pp, 293—328); Pragmatism and American Mind, New York 1973.

Литература. 3. W. **W.** Bartley III, Ecologia della razionalità, Roma 1990, pp. 140-141, 151—153, 180—183 e passim; W. H. Dray, Filosofia e conoscenza storica, Bologna 1969, pp. 54—55; S. Hook, Objectivity and Reconstruction in History, in AA. VV., Philosophy and History, New York 1963, pp. 267—273; M. Mandelbaum, Objectivism in History, in AA. VV, Philosophy and History, cit., pp. 43—56; M. V. Predaval Magrini, Introduzione ad AA. VV., Filosofia analitica e conoscenza storica, cit., pp. LXIV—LXVI, A. Santucci, Storia del pragmatismo, Roma-Bari 1992, pp. 177-178.

Тексты. 4. N. Goodman: The Structure of Appearance, Cambridge (Mass.) 1951 (Indianapolis 1966; Dordrecht-Boston 1977; trad. it, La struttura dell'apparenza, Bologna 1985); Fact, Fiction and Forecast, London 1954 (Cambridge (Mass.) 1955, 1979, 1983; trad. it. Fatti, ipotesi e previsioni, Roma-Bari 1985); Languages of Art, Indianapolis 1968 (trad. it. I linguaggi dell'arte, Milano 1976); Problems and Projects, Indianapolis-New York 1972; Ways of Worldmaking, Indianapolis-Cambridge 1978 (trad. it. Vedere e costruire il mondo, Roma-Bari 1988); Of Mind and other Matters, Cambridge (Mass.) 1984.

Литература. 4. AA. VV., Logic and Art: Essays in Honor of Nelson Goodman, Indianapolis-New York 1972; AA. VV., Lire Goodman. Les voies de la reference, Combas 1992; L. Handjaras, Problemi e progetti del costruzionismo. Saggio sulla filosofia di Nelson Goodman, Milano 1991; A. Hausman — F. Wilson, Carnap and Goodman: two Formalists, Iowa City 1967, pp. 1—95; I. Scheffler, Anatomia della ricerca, Milano 1972, pp. 306—335.

Тексты. 5. Ch. Morris: Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism, Paris 1937; Foundations of the Theory of Signs, Chicago 1938 (trad. it. Lineamenti di una teoria di Segni, Torino 1954); Paths of Life, New York 1942; Signs, Language, and Behavior, New York 1946 (trad. it. Segni, linguaggio e comportamento, Milano 1949).

Литература. 5. F. Rossi-Landi, Charles Morris, Milano 1953; U. Scarpelli, Osservazioni sul concetto di segno nel pensiero di Charles Morris, in «Rivista di Filosofia», XLVI, 1955, pp. 4—74; A. Galimberti, La semiotica di Chéries Morris, in «Giornale critico della storia della filosofia», XXXVII, 1957, pp. 322—342; A. D. Lovejoy, Morris «Six Theories of Mind», in «Philosophical Review», XLII, 1933, pp. 617—626; C J. Ducasse, Some Comments on Ch.W.Morris'Foundations of the Theory of Sings, in «Philosophy and Phenomenological Review», III, 1942, pp. 42—52.

Тексты, 6. N. Rescher: Hypothetical Reasoning Amsterdam 1964; Essays in Philosophical Analysis, Pittsburgh 1969; Scientific Explanation, New York 1970; The Coherence Theory of Truth, Oxford 1973; Conceptual Idealism, Oxford 1973; Methodological Pragmatism, Oxford 1977; Scientific Progress, Oxford 1978; Induction, Oxford 1980; The limits of Science, Los Angeles 1984 (trad. it. I limiti della scienza, Roma 1985); The Strife of Systems. An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity, Pittsburgh 1985 (trad. it. La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica, Genova 1993).

Литература. 6. D, Davidson, A Coherence Theory of Truth and Knowledge, in AA. VV., Perspectives on the Philosophy

of D. Davidson, Oxford 1986; A. Bottani, Verità e coerenza. Saggio sull'epistemologia coerentista di Nicholas Rescher, Milano 1989.

Тексты. 7. W. Bartley III: The Retreat to Commitment, New York 1962; (trad. it. Ecologia della razionalità, Roma 1990); Morality and Religion, London 1973; Wittgenstein, Philadelphia-New York 1973 (trad. it. Wittgenstein: maestro di scuola elementare, Roma 1974); Coma demarcare la scienza dalla metafisica, Roma 1983; Unfathomed Knowledge, Unmeasured Wealth, La Salle (Ill.) 1990; A. colloquio con D. Antiseri, in «Mondoperaio», 1, 1987, pp. 117—124, rist. in D. Antiseri, Teoria della razionalità e scienze sociali, Roma 1989; Wittgenstein e Popper maestri di scuola elementare, Roma 1974.

Литература. 7. A. M. Petroni, B non-giustificazionismo di William W. Bartley III, in AA. VV., Un'introduzione all'epistemologia contemporanea, Padova 1987, pp. 137—147; A. Rainone

836

Presentazione dell'ed. it. di W. W. Bartley III, Ecologia delle razionalità, cit.; N. Koertge, Bartlèy's Theory of Razionalism, in «Philosophy of the Social Sciences», 1974, pp. 75—81; G.Radnitzky, In Defense of Self-Applicable Critical Rotionalism (1983), in AA. VV., Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality, and the Sociology of Knowledge, La Salle (Ill.) 1987; J. W. N. Watkins, Comprehensively Critical Rationalism, ta «Philosophy», 44, n. 164, 1969, pp. 57—62.

Тексты. 8. A. Grunbaum: Philosophical Problems of Space and Time, New York 1963, Dordrecht 1973; Is Falsifiability the Touchstone of Scientific Rationality? Karl Popper Versus Inductivism, in AA. VV., Essays in Memory of Imre Lakatos, Dordrecht 1976, pp. 213—252; Is the Method of Bold Conjectures and Attempted Refutations Justifiably the Method of Science?, in «British Journal for the Philosophy of Science», 27, 1976, pp. 105—136; The Foundations of Psychoanalysis, California 1984 (trad. it. I fondamenti della psicoanalisi, Milano 1088); Reflections on the Foundations of Psychoanalysis, ta «Behavioral and Brain Sciences», 2, vol. 9, 1988, pp. 217—284 (trad. it. Psicoanalisi. Obiezioni e risposte, Roma 1988); La teoria freudiana nella prospettiva di un filosofo della scienza, in AA. VV., L'anima e il compasso, Roma 1985; Difficolta epistemologiche nella valutazione clinica della teoria psicoanalitica, in AA. VV., La verifica empirica in psicoanalisi, Bologna 1988.

Литература. 8. P. Parrini, Linguaggio e teoria, Firenze 1976, pp. 154-156, 188-194, 205-207, 210—261; M. Buzzoni, Operazionismo ed ermeneutica. Saggio sullo statuto epistemologico della psicoanalisi, Milano 1989, p. 32 e segg.; A. O'Hear, Karl Popper, Roma 1984, p. 76 e segg., 87 e segg.; C. Longhin, Alle origini del pensiero psicoanalitico, Roma 1992, p. 93 e segg.; H. Putnam, An Examination of Grunbaum's Philosophy of Geometry, in AA. VV., Philosophy of Science. The Delaware Seminar, vol. 2, 1962-1963, pp. 205-255; L. Sklar, The Falsifiability of Geometric Theories, ta «Journal of Philosophy», 64, 1967, pp. 247—253; L. Laudan, Grunbaum on «The duhemian argument», in «Philosophy of Science», 32, 1965, pp. 295—299.

Тексты. 9. R. Rorty: The Linguistic Turn, Chicago and London 1967; Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton (N. J.) 1979 (trad. it. La filosofia e lo specchio della natura, Milano 1986); Consequences of Pragmatism, University of Minnesota Press, 1982 (trad. it. Conseguenze del pragmatismo, Milano 1986); Contingensy, Irony, and Solidarity, Cambridge 1989 (trad. it. La filosofia dopo la filosofia. Contigenza, ironia e solidarietà, Roma-Bari 1989.

Литература. 9. F. Restaino, Filosofia e post-filosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre, Milano 1990, pp. 87—161; G. Borradori, Conversazioni americane, Roma-Bari 1991, pp. 127—145; J. Passmore, Recent Philosophers, London 1985, pp. 117—121 ; A. Cantucci, Storia dell pragmatismo, Roma-Bari 1992, pp. 209—212; G. Warnke, Ermeneutics and the Social Sciences. A Gadamerian Critique of Rorty, ta «Inquiry», 28, 1985, pp. 339—357; Ch. B. Guignon, On Saving Heidegger from Rorty, ta «Philosophy and Phenomenological Research», 46, 1986, pp. 401—417; S. S. Harrison, Our Glassy Essence. A Peircean Response to R. Rorty, in «International Philosophical Quarterly», XXVI, 1986, pp. 169—181; J. Furlan, Scientific Psychology as Hermeneutics? Rorty's Philosophy of Mind, in «Philosophy and Phenomenological Research», XLVIII, 1988, pp. 489-504; J. D. Caputo, The Thought of Being and the Conversation of Mankind. The Case of Heidegger and Rorty, in «The Review of Metaphysics», XXXVI, 1983, pp. 681-685.

Тексты. 10. H. Putnam: Philosophy of Logic, New York 1971; rit. nel secondo vol. dei Philosophical Papers (trad. it. Filosofia della logica, Milano 1975); Philosophical Papers: 1. Mathematics, Matter and Method, 1975 (trad. it. Matematica, materia e metodo, Milano 1993); 2. Mind, Language and Reality, 1975 (trad. it. Mente, linguaggio e realta, Milano 1987); 3. Realism and Reason, 1983; Meaning and the Moral Sciences, Boston 1978 (trad. it. Verita e etica, Milano 1982); Scienza e mutamento sociale, ta «Mondoperaio», 9—10, 1981, pp. 103—106; Reason, Truth and History, Cambridge 1981 (trad. it. Ragione, verità e storia, Milano 1985); The Many Faces of Realism, La Salle (Ill.) 1987 (trad. it. La sfida del realismo, Milano 1991); Realism with a Human Face, Cambridge (Mass.) 1990; D pragmatismo: una questione aperta, Roma-Bari 1992; Renewing Philosophy, Cambridge (Mass.) — London 1992.

Литература. 10. M. Dell'Utri, Le vie del realismo, Milano 1992; M. Alai, Putnam: scetticismo, realismo e teoria del significato, ta «Lingua e stile» XXIV, sett. 1989, pp. 435—455; Id., L'equivoco del «realismo interno» di Hilary Putnam, ta «Rivista di folosofia», LXXXI, agosto 1990; J. Passmore, Recent philosophers, London 1985, pp. 92—101, 104—107 e passim; G. Borradori, Conversazioni americane, Roma-Bari 1991, pp. 20—25; B. Magee, Men of ideas, Oxford 1978; A. L. Brueckner, If I Am a Brain in a Vat, then I Am Not a Brain in a Vat, in «Mind», 101,

837

1992, pp. 123—128; G. Evans, The Causal Theory of Names, ta Aristotelian Society Supplementary Volume, 47, 1973, pp. 187—208; J. J. Haldane, San Tommaso e Putnam: realismo ontologico e realismo epistemologico, in «Intersezioni», 8, 1988, pp. 171—188; J. Koethe, Putnam's Argument Against Realism, ta «Philosophical Review», 80, pp. 92—99; J. McIntyre, Putnam's Brains, ta «Analysis», 44, 1984, pp. 59—61; E. Napoli, Hilary Putnam: dal realismo metafisico al realismo critico, ta «Lingua e stile», 3, 1984, pp. 451—474; C A. Van Kirk, Kant's Reply to Putnam, ta «Idealistic Studies», 14, 1984, pp. 13-23.

Тексты. 11. D. Davidson: Essays on Actions and Events, Oxford 1980 (trad. it. Azioni ed eventi, Bologna 1992); Inquiries tato Truth and Interpretation, Oxford 1984.

Литература. 11. AA. VV., Actions and Events, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Oxford 1985; AA. VV., Essays on Davidson: Actions and Events, Oxford 1985; S. Evenine, Donald Davidson, Oxford 1991; J. Bennett, Events and Their Names, Osford 1988; B. T. Ramberg, Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction, Oxford 1989; E. Picardi, Interpretazione radicale e teorie della verità, ta «Lingua e stile», XVII, 1, 1982; Id., Donald Davidson: significato e interpretazione, ta AA. VV., Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio, Roma-Bari 1992, pp. 223—266; A. Rainone, Filosofia analitica e scienze storico-sociali, Pisa 1990, pp. 138—158.

Глава сорок первая

Тексты. J. Rawls: A Theory of Justice, Cambridge 1971 (trad. it. Una teoria della giustizia,
Milano 1982).

Литература. AA. VV., Reading Rawls, Oxford 1975; AA. VV., Ueber John Rawls Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1977; M. Patriarca, John Rawls: che cosa merita l'uomo, Roma 1985; D. I. Schäfer, Justice or Tyranny? A Critique of J.

Rawls «Theory of Justice», New York 1979; P. Wolff, Understanding Rawls, Princeton 1977; S. Maffettone, Utilitarismo e teoria della giustizia, Napoli 1983; S. Veca, La società giusta, Milano 1982.

Глава сорок вторая

Тексты. R. Nozick: Anarchia, Stato e utopia, Firenze 1981; Spiegazioni filosofiche, Milano 1987; La vita pensata, Milano 1990.

Литература. AA. VV., Reading Nozick, Oxford 1981; G. Borradori, Conversazioni americane, Roma-Bari 1991, pp. 85—87; G. Rebuffa, Introduzione a P.Dworkin, I diritti presi sul serio, Il Mulino, 1982.

Глава сорок третья

Тексты. M. Novak: Freedom with Justice. Catholic Social Thought and Liberal Institutions, San Francisco 1984; Will it Liberate? Questions about Liberation Theology, New York/Mahwah 1986; This Emisphere of Liberty. A Philosophy of the Americas, Washington 1990; The Spirit of Democratic Capitalism, New York 1982 (trad. it. Lo spirito del capitalismo e il cristianesimo, Roma 1987); La seconda libertà: libertà religiosa e libertà economica, ta «Biblioteca della libertà», 114, 1991, pp. 3—23; Il capitalismo democratico e i suoi critici, ta «Biblioteca della libertà», 115, 1991, pp. 27—52; Otto argomenti sulla moralità del mercato, ta «Quaderni del Centro di Metodologia delle Scienze Sociali», L. U. I. S. S., Roma 1993.

Литература. A. Tosato, Presentazione dell'ed. it. di M. Novak, Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo, cit., pp. DC—XXXIV.

Именной указатель

Аббаньяно Н. (Abbagliano N.), 111, 359, 399
Абеляр П.(Abйlard, Abailard), 515
Абро А. д' (Abro, d'), 737
Августин Блаженный, 179, 183, 312, 489, 508, 770
Авенариус Р. (Avenarius R.), 246—251, 320, 538, 539
Агасси Дж. (Agassi J.),692, 693
Адамсон Р. (Adamson R.), 278
Адлер А. (Adler A), 621—623, 661
Адлер М. (Adler M.), 534, 535,
Адлер Ф. (Adler F.), 534
Адорно Т. В. (Adorno T. W.), 483, 559—564, 575-577, 695
Айер А. Дж. (Ayer A. J.), 475-477, 480, 681, 705
Аккерман В. (Ackermann W.), 648
Альберт Г. (Albert H.), 483, 577, 578, 695
Альтюссер Л. (Althusser L.), 549—551, 627, 638-640
Анаксагор, 57
Анаксимандр из Милета, 230, 393, 395
Анджулли А. (Angiulli A.), 213, 217
Анжу Д. (Anzieu D.), 641
Ансельм Кентерберийский (д'Аоста), 92
Ардиго Р. (Ardigo R.),190, 213, 217-221
Арендт Х. (Arendt H.), 404—406
Аристотель, 23, 70, 92, 99, 132, 141, 156, 167, 178, 268, 280, 281, 380, 394, 428, 428, 446, 475, 515, 602, 662, 677, 708, 724
Арним Г. (Arnim H.), 286
Арнхейм Р. (Arnheim R.), 583
Арон Р. (Aron R.), 197, 245, 403, 501
Ах Н. (Ach N.) 583
Аш С. Э. (Asch S. E.), 583
Бабеф Г. (Babeuf G.), 118, 123
Базаров, 538
Бакунин М. А., 120, 121, 529, 697
Банфи А. (Banfi A.), 278
Барт К. (Barth К.), 399, 508, 736
Барт Р. (Barthes R.), 590
Бартли У. У. (Bartley W. W.), 693, 733-737
Барцеллотти Дж. (Barzellotti G.), 278
Бауэр Б. (Bauer B.), 111, 121, 122, 123
Бауэр О. (Bauer O.), 534, 535
Бауэр Э. (Bauer E.), 121
Башляр Г. (Bachelard G.), 548, 549, 628
Бек Я. С. (Beck J. S.), 29
Беккариа Ч. (Beccaria C), 200
Белл Д. (Bell D.), 760
Белох К. Ю. (Beloch К. J.), 286
Бенвенист Э. (Benveniste Й.), 593
Бенеден Э. (Beneden E.), 655
Бентам И. (Bentham J.), 197, 200, 201, 203, 206, 212, 759
Бенусси В. (Benussi V.), 582
Беньямин В. (Beniamin W.), 559
Бердяев Н. А., 399, 501
Бергсон А. (Bergson H.), 369, 483, 487—500, 717
Беркли Дж. (Berkeley G.), 146, 180, 255, 314, 539, 662, 736, 752
Берлин И. (Berlin I.), 476, 481—484
Берман Я., 538
Бернайс П. (Bernays P.), 648
Бернар К. (Bernard C), 189, 215
Бернштейн Э. (Bernstein E.), 527—531,
Берцелиус Й. Я. (Berzelius J. J.), 189
Берше Дж. (Berchet G.), 10
Бетти Э. (Beiti E.), 367, 432-435
Бехтерев В. И., 241
Бёрд К. (Beard C), 718-720
Бём-Баверк Э. (Bцhm-Bawerk E.), 605, 606,
Бёме Я. (Bцhme I), 53
Бидл Дж. У. (Beadle G. W.), 657
Бизе Ж. (Bizet G.), 267

Бине А. (Binet A.), 242, 320
Бинсвангер Л. (Binswanger L.), 419, 420
Био Ж. Б. (Biot J. B.), 261
Биша Кс. (Bichat X.), 195
Блан Л. (Blanc L.), 118
Бланки Л. О. (Blanqui L. A.), 118, 121

Бленвиль А. М. (Blainville H. M.), 195
Блох Э. (Bloch E.), 525, 539, 543-546
Блумфильд Л. (Bloomfield L.), 596
Боас Ф. (Boas F.), 596
Боббио Н. (Bobbio N.),171, 482, 601, 602
Бовуар С. (Beauvoir S.), 399, 407, 419
Богданов А. А., 538
Бодлер Ш. (Baudelaure C), 745
Больцано Б. (Bolzano B.), 370, 371
Больцман Л. (Boltzmann L.), 466
Больяй Я. (Bolyai J.), 189
Бонавентура, 179, 509
Бональд Л. Г. А. де (De Bonald L. G. A.), 166
Бонхёффер Д. (Bonhoeffer D.), 487
Бонтадини Дж. (Bontadini G.), 517
Бопп Ф. (Bopp F.), 239, 286
Бор Н. (Bohr N.), 652, 683
Борн М. (Born M.), 652
Босс М. (Boss M.): 420
Босх И. (Bosch J.), 718, 723
Босуэлл Дж. (Boswell J.), 723
Ботичелли С. (Botticelli S.), 474
Брауэр Л. Э. Я. (Brouwer L. E. J.), 467, 648, 649
Бреда Г. (Breda H.), 371
Брентано Ф. (Brentano F.), 141, 370, 371, 582, 724
Брёйер Й. (Breuer J.), 616
Бродель В. (Brondal V.), 594
Бройль Л. В. (De Droglie L. V.), 652, 670
Броуд Ч. Д. (Broad C. D.), 474
Бругман К. (Brugmann K.), 240
Брунер Дж. С. (Bruner J. S.), 723
Бруно Дж. (Bruno G.), 217
Брэдли Ф. Г. (Bradley F. H.), 454, 724
Брюнсвик Л. (Brunschvicg L.), 278
Бубер М. (Buber M.), 519—521, 544
Буль Дж. (Boole G.), 228, 702, 726
Бультман Р. (Bultmann R.), 404, 431, 433, 438
Буркхардт Я. (Burckhardt J.), 267, 286
Бэкон Ф. (Bacone F., 193, 314, 426, 429, 598, 662, 663, 729, 736, 740
Бюлер К. (Вьhler K.), 471, 583, 587, 661
Бюхлер К. (Вьchler K.), 577, 641
Бюхнер К. (Вьchner K.), 587
Бюффон Ж. Л. Л. (Buffon G. L. L.), 232
Вагнер Рихард (Wagner Richard), 267
Вагнер Рудольф (Wagner Rudolf), 270, 271
Вайлати Дж. (Vailati G.), 263, 314, 322, 695, 698
Вайсман Ф. (Waismann F.), 451, 476, 477, 707
Вайхингер Г. (Vaihinger H.), 314, 724
Ваккенродер В. Г. (Wackenroder W. H.), 9
Валери П. (Valйry P.), 414
Валь Ж. (Wahl J.), 399
Вальрас Л. (Walras L.), 603
Ваттимо Дж. (Vattimo G.),15, 406, 446—743
Вебер Э. Г. (Weber E. H.), 240
Вебер М. (Weber M.), 263, 286, 291-293, 299-313, 399, 539, 542, 544, 695
Веблен Т. (Veblen T.), 718—720
Вейерштрасс (Weierstrass K.), 189, 227, 643
Вейсман А. (Veismann A.), 653, 654
Вера А. (Vera A.), 216, 331
Вертхеймер М. (Wertheimer M.), 583
Визер Ф. (Wieser F.), 605, 606
Вико Дж. Б. (Vico G. B.), 9, 173, 183, 192, 331, 349
Виллари П. (Villari P.), 213, 216
Виламовиц-Мёллендорф У. (Wilamowitz-Moellendorff U.), 267, 270, 286
Виндельбанд В. (Windelband W.), 278, 282-285, 287, 291-293, 534
Винкельман И. (Winckelmann J.), 4, 5
Виртингер У. (Wirtinger W.), 661
Вирхов Р. (Virchow R.) , 226
Витасек С. (Witasek S.), 582
Витгенштейн Л. (Wittgenstein L.), 145, 451, 454-456, 461-472, 479, 480, 660, 702, 717, 736, 744, 748
Витфогель К. А. (Wittfogel K. A.), 559, 561
Вольтер Ф. М. А. (Voltaire F. M. A.), 598
840
Вольф Х. Ф. (Wolff C), 174
Вундт В. (Wundt W.), 240-242, 320
Вордсворт У. (Wordsworth W.), 9
Габелли А. (Gabelli A.), 213, 217

Габлер Г. А. (Gabler G. A.), 111
Гадамер Г. Г. (Gadamer H. G.), 367, 395, 422—430, 433, 434, 446, 698, 742, 744
Галилей Г. (Galilei G.), 131, 195, 282, 376, 668, 685
Галуа Э. (Galois E.), 227
Гальтон Ф. (Galton F.), 242
Галлуппи П. (Galluppi P.), 166, 174, 175, 331
Галль Ф. Й. (Gall F. J.),
Гаман И. Г. (Hamann J. G.), 22, 23, 25
Гамелин О. (Hamelin O.), 278
Гамильтон У. (Hamilton W.), 208
Гамильтон У. Р. (Hamilton W. R.), 227
Ган Г. (Hahn H.), 661
Ганс Э. (Gans E.), 121
Гардинер П. (Gardiner P.), 484, 485
Гароди Р. (Garaudy R.),132, 505, 546—549
Гарофало Р. (Garofalo R.), 213
Гартли Д. (Hartley D.), 197
Гартман Н. (Hartmann N.), 46, 101, 381, 382, 432
Гвардини Р. (Guardini R.), 544
Гегель Г. В. Ф. (Hegel G. W. F.), 5, 7, 15, 22, 26, 27, 43, 57—107, 113—115, 122, 131, 135, 137, 142, 156, 217, 287, 288, 291, 331, 334, 335, 336, 343, 347, 394, 412, 429, 430, 440, 441, 454, 534, 539, 542, 544, 549—551, 561, 562, 660, 675, 695, 719, 724, 729, 729, 731
Гейзенберг В. (Heisenberg W.), 650
Гейне Г. (Heine H.), 121
Геккель Э. (Haeckel E.), 190, 235
Гексли Т. (Huxley T.), 236, 237, 238, 320, 322
Геллнер, 457
Гельб А. (Gelb A.), 583
Гельвеций К. А., 197, 200
Гельмгольц Г. Л. Ф. (Heimholte H. L. F.), 189, 240, 241, 282
Гемпель К. Г. (Hempel C. G.), 456, 483-485,718, 721, 729, 753
Гераклит Эфесский, 5, 89, 291, 350, 395, 544, 675
Гербарт И. Ф. (Herbart J. F.), 137-141, 545
Герберт Г. (Herbert G.), 314
Гербрандт Дж. (Herbrandt J.), 648
Гервег Г. (Herwegh G.), 121
Гердан Г. (Herdan G. G.), 590
Гердер И. Г. (Herder J. G.), 4, 26, 27, 238
Герлах У. (Gerlach W.), 652
Герц Х. (Hertz H.), 189, 466
Герцль Т. (Herzl T.), 512
Гесс М. (Hess M.), 121, 123
Гесиод, 445, 634
Гёдель К. (Gödel K.), 230,648, 707
Гёльдерлин И. Х. Ф. (Hцlderlin F.), l, 7, 15, 17, 43, 59, 86, 87, 97, 394
Гёте В. (Goethe W.), 1, 4, 9, 19-22, 27, 43, 86, 97, 232, 291, 297, 343, 362
Гёшель К. Ф. (Goeschel K. F.), 111
Гильберт Д. (Hilbert D.), 229, 230, 647-649
Гильдебранд Б. (Hildebrand B.), 300
Гильфердинг Р. (Hilferding R.), 534,
Глокель О. (Glokel O.), 471
Гоббс Т. (Hobbes T.), 290, 729
Гоголь Н. В., 515
Гойя Ф. (Goya F.), 723
Гольдман Л. (Goldmann L.), 547
Голдштейн К. (Goldstein K.), 583
Гомер, 26, 150
Гомбрих Э. (Gombrich E.), 723
Грабман М. (Grabmann M.), 509
Грамши А. (Gramsci A.), 552—558
Грассман Г. (Grassmann H.), 228
Грей А. (Gray A.), 235
Гримм Я. (Grimm J.), 239, 286
Гроддек Г. (Groddeck G.), 620
Гроссман Г. (Grossmann H.), 559
Грюнбаум А. (Grьnbaum A.), 690, 737—741
Грюнберг К. (Grьnberg K.), 559
Гудмен Л. (Goodmann L.), 547
Гудмен Г. Н. (Goodmann H. N.), 643, 720-724, 732, 748
Гумбольдт А. (Humboldt A.), 596
Гумбольдт В. (Humboldt W.), 26—28, 238, 339

Гурвич Д., 597
Гуссерль Э. (Husserl E.), 175, 250, 367—376, 384, 385, 387, 388, 395, 404, 406, 436, 438, 475, 516, 549, 562, 717, 724, 742, 744
Гуццо А. (Guzzo A.), 440
Гэлли (W. B. Gallie), 484

Гюйгенс Х. (Huyghens C), 195, 261
Д'Аламбер Ж. (D'Alembert J.), 191
Даль А. А. (Dahl A. A.), 483
Дандоло Дж. (Dandolo G.), 221
Данте А. (Dante A.), 340, 515
Дарвин Ч. (Darwin C), 189, 208, 211, 212, 223, 232-237, 250, 271, 320, 495, 639, 6*53, 664, 677, 719, 723
Девото Дж. (Devoto G.), 590
Дедекинд Р. (Dedekind R.), 227, 228
Декарт Р. (Descartes, Cartesius R.), 146, 174, 183, 185, 193, 373, 408, 436, 448, 480, 489, 601, 633, 736, 742, 744
Дельбрюк Б. (Delbrьck B.), 240
Демокрит из Абдер, 290,
Деррида Ж. (Derrida J.), 732, 742
Де Санктис Ф. (De Sanctis F.), 145, 333
Дестют де Траси А. (Destutt de Tracy), 166
Де Филиппи Ф. (De Filippi F.), 235
Де Фриз Г. (De Vries H.), 653, 654
Джевонс У. С. (Jevons W. S.), 228, 603, 604
Джеймс Г. (James H.), 746
Джемелли А. (Gemelli A.), 516, 583
Джемс У. (James W.), 242, 314, 319, 320, 321, 322, 369, 693, 701, 717, 718, 724, 726, 742
Джентиле Дж. (Gentile G.), 219, 331, 332, 345-351, 556, 724
Джоберти В. (Gioberti V.), 40, 165, 166, 183-186, 213, 331
Джойя М. (Gioia M.), 166
Джонс Д. (Jones D.), 593
Джонс У. (Jones W.), 239
Джонсон М. (Johnson M. E.), 473
Джонстоун Г. В. (Johnstone H. W.), 602
Джоуль Дж. П. (Joule J. P.), 189
Дидро Д. (Diderot D.), 191
Диккенс Ч. (Dickens C), 746
Диккинсон Л. (Dickinson L.), 453
Дильс Г. (Diels H.), 286
Дильтей В. (Dilthey W.), 263, 286, 287, 288-292, 301, 423, 434, 441, 484, 542, 718
Динглер Х. (Dingler H.), 262
Дионисий Ареопагит, 269, 271
Достоевский Ф. М., 399, 474,521, 539
Дройзен Г. (Droysen G.), 286
Дункан-Джонс О. (Duncan-Jones O.), 474
Дункер К. (Duncker K.), 583
Дьюи Дж. (Dewey J.), 314, 319, 324—330, 597, 707, 718-720, 724, 726, 742,
Дэвидсон Д. (Davidson D.), 742, 752— 755
Дюгем П. (Duhem P.), 223, 256, 259, 260, 261, 697, 710, 729
Дюммэ М. (Dummet M.), 748
Дюринг Е. (Dьhring E.), 130, 131
Дюркгейм Э.. (Durkheim E), 227, 242—245, 677
Дюфрен М. (Dufrenne M.), 640
Евклид, 225, 228, 259, 453, 641, 647,746
Еврипид, 269
Ельмслев Л. (Hjelmslev L.), 594
Жакоб Ф. (F. Jakob), 658
Жане П. (Janet P.), 242
Жданов А. А., 542
Жильсон Э. (Gilson E.), 509, 515, 516
Заратустра, 272, 276, 277
Зенон Элейский, 70, 73, 493
Зиммель Г. (Simmel G.), 286, 294, 542, 544,
Знанецкий Ф. (Znaniecki F.), 598
Золя Э. (Zola Й.), 45
Зомбарт В. (Sombart W.), 299
Зоммерфельд А. (Sommerfeld A.), 632, 652
Зутт Й. (Zutt J.), 419
Иоанн Павел II, папа, 383, 510 Ипполит Ж. (Hyppolite J.), 397, 434

Кабанис П. Ж. Ж. (Cabanis P. J. G.), 166
Кальдероны М. (Calderoni M.), 314, 322, 695
Камю А. (Camus A.), 361, 399
Канестрини Дж. (Canestrini G.), 235
Кант И. (Kant I.), 25, 28, 29, 31, 33, 34, 37, 38, 40, 77, 88, 92, 148, 167, 170, 178, 183, 212, 249, 279, 288, 291, 331, 348, 377, 378,427, 446, 454, 476, 534, 535, 549, 564, 662, 671, 723, 729, 732, 742, 744, 748, 749, 759, 760
Кантони К. (Cantoni C), 278
Кантор Г. (Cantor G.), 189, 227, 229, 645, 646
Карнап Р. (Carnap R.), 480, 662, 695, 707, 710, 717, 720, 721, 724, 726, 741, 747, 750
Карньелло Д. (Cargnello D.), 420
Карцевыми С, 590, 593
Кассирер Э. (Cassirer E.), 263, 278, 280-282, 723
Каттанео К. (Cattaneo C), 165, 169, 170, 175, 213
Каутский К. (Kautsky K.), 527, 528, 531, 532

Кафка Ф. (Kafka F.), 145, 399
Кейнс Дж. М. (Keynes J. M., Lord), 466, 582, 603, 607, 613-615
Кельзен Г. (Kelsen H.), 533, 579, 609
Кеплер И. (Kepler J.), 195, 689,
Кеттелль Дж. (Cattell J.), 241, 242
Кёлер В. (Kцhler W.), 583-585
Кёппен Ф. (Koppen F.), 121
Клайн М. (Klein M.), 624
Клакхон К. (Kluckhohn C), 597
Кларк Дж. Б. (Clark J. B.), 601
Клаузиус Р. Ю. Э. (Clausius R. J. E.), 189
Клейн Ф. (Klein F.), 229
Клейтген И. (Kleutgen J.), 509
Клингер Ф. М. (Klinger F. M.), 3, 4
Клодель П. (Claudel P.), 548
Клопшток Ф. Г. (Klopstock F. G.), 4
Книс К. (Knies К.), 300
Коген Г. (Cohen H.), 278—280, 360, 534, 527, 764
Кожев Ф. (Kojeve A.), 399, 404
Койре А. (Koyré A.), 404
Колаковский Л. (Kolakowski L.), 190, 191
Колаянни Н. (Colajanni N.), 214
Коллингвуд Р. Дж. (Collingwood R. G.), 484, 718
Колридж С. Т. (Coleridge S. T.), 9
Колумб Х. (Colombe C, Colón, Columpus), 474, 766
Комптон А. Х. (Compton A. H.), 650
Кондильяк Э. Б. (Condillac Й. B. de), 166
Кондорсе Ж. А. Н. (Condorcet J. A. N.), 191, 193, 598
Конради К. (Conradi К.), 111
Конт О. (Comte A.), 117, 187, 190—197, 203, 212, 216, 243, 287, 362, 569, 575, 718
Коперник Н. (Kopernic N.), 195, 232, 639, 668, 689, 691
Корана Х. Г. (Khorana H. G.) 658
Корнберг А. (Kornberg A.), 658
Корренс К. (Correns C), 226
Корш К. (Korsch К.), 539, 542, 543, 559
Коффка К. (Koffka К.), 583
Кох Р. (Koch R.), 189
Коши Л. О. (Cauchy L. A.), 189, 227
Крафт В. (Kraft V.), 480
Крепелин С. (Kraepelin E.), 241
Крёбер А. (Kroeber A.), 597
Крик Ф. Х. К. (Crick F. H. C), 657, 658
Кронекер Л. (Kronecker L.), 227
Кропоткин П., 120, 529
Кроче Б. (Croce B.), 7, 107, 235, 332-345, 347, 546, 552, 554, 556, 717, 718
Ксенофан из Колофона, 563
Куайн У. ван О. (Quine W. van O.), 260, 643, 707-717, 722, 729, 732, 736, 742, 743, 752
Кузен В. (Cousin V.), 166, 183, 484
Кун Т. С. (Kuhn T. S.), 641, 650, 677-682, 686, 689, 732, 750
Куоко В. (Cuoco V.), 166, 167
Кьеркегор С. (Kierkegaard S.), 54, 135, 137, 141, 152-163, 355, 359, 399, 401, 412, 416, 440, 464, 512, 539, 744, 745
Кали А. (Cayley A.), 228
Кювье Ж. (Cuvier G.), 230, 231, 232
Кюльпе О. (Külpe O.), 583
Лабриола А. (Labriola A.), 236, 332, 551, 552
Лавджой А. О. (Lovejoy A. O.), 314

Лавель Л. (Lavelle L.), 489
Лавуазье А. (Lavoisier A.), 195, 677
Лагранж Ж. Л. (Lagrange J. L.), 227
Лазеровиц М. (Lazerowitz M.), 474
Лайелль Ч. (Lyell C), 232, 677
Лакан Ж. (Lacan J.), 590, 627, 635-641
Лакатос И. (Lakatos L), 677, 681-683, 685,687, 689, 692, 695, 698-700
Лакруа Ж. (Lacroix J.), 637
Ламарк Ж. Б. (Lamarck J. B.), 212, 230-232, 647
Ламенне Р. (Lamennais R.), 166, 183
Лаплас П. С. (Laplace P. S.), 261
Лассуэлл Г. Д. (Lasswell H. D.), 483
Лаудан Л. (Laudan L.), 677, 686—689, 691
Лев XIII, папа, 508—511
Левенталь Л. (Lцwenthal L.), 559
Леви А. (Levi A.), 221,
Левинас Э. (Lévinas E.), 521—524
Леви-Брюль Л. (Lйvi-Bruhl L.), 245, 632
Леви-Стросс К. (Lйvi-Strausse C), 590,
627, 629-632, 637, 639, 640

Лейбниц Г. В. (Leibniz G. W.), 174, 178, 228, 291, 455, 708, 726, 729, 736
Ленин В. И., 117, 123, 128, 250, 255, 457, 531, 533, 536-539, 543, 553, 554
Ленц М. Р. (Lenz M. R.), 4
Леман И. (Lehmann J.), 241
Леруа Э. (Le Roy E.), 256, 257
Лессинг Г. Э. (Lessing G. E.), 4, 25, 27, 745
Лессон М., 235
Лефевр А. (Lefebvre H.), 547
Либих Я. (Liebig J.), 189
Либкнехт К. (Liebknecht K.), 527
Лиментани Л. (Limentani L.), 221
Линдворский И. (Lindworski J.), 583
Линней К. (Linnй, Linnaeus C), 230, 627
Лиотар Ж. Ф. (Lyotard J. F.), 742
Липман У. (Lipman W.), 718
Литтре Э. (Littrй E), 196
Лобачевский Н. И., 189, 228, 230, 259
Локк Дж. (Locke J.), 173, 197, 314, 483, 710, 736, 743
Ломброзо Ч. (Lombroso C), 213, 214, 235
Лоренц Г. А. (Lorentz H. A.), 650
Лориа А., 236
Лукач Д. (Lukвcs G.), 266, 539-544, 547, 559
Лукреций Т. Кар, 290
Луначарский А. В., 538
Льюис К. И. (Lewis C. I.), 701-707
Люксембург Р. (Luxemburg R.), 527, 532, 533, 541
Лютер М. (Luter M.), 13, 162, 185, 273, 290
Майер Ф. (Mayer F.), 145
Майер Ю. Р. (Mayer J. R.), 189
Маймон С. (Maimon S.), 29, 33
Макдональд М. (MacDonald M.), 482
Макиавелли Н. (Machiavelli N.), 216, 342, 515, 552, 557, 598
Максвелл Дж. К. (Maxwell J. C), 189, 282, 650, 652, 670
Мак-Таггарт Дж. (McTaggart J.), 453, 454
Макферсон Дж. (Macpherson J.), 4
Малиновский Б. (Malinowski B.), 597, 629
Малколм Н. (Malcolm N.), 461, 474
Мальбранш Н. (Malebranche N.), 184, 598
Мальтус Т. Р. (Malthus T. R.), 197, 198, 206, 233
Мандевиль Б. (Mandeville B.), 608
Мандельброт Б. (Mandelbrot B.), 590
Манн Т. (Mann T.), 145, 266
Мангейм К. (Mannheim K.), 582, 597—600
Мантегацца П. (Mantegazza P.), 235
Мандзони А. (Manzoni A.), 177, 201
Мао Цзэдун (Mao Tse-tung), 109
Марбе К. (Marbe K.), 583
Марешаль Ж. (Marйchal J.), 511
Маритен Ж. (Maritain J.), 501, 513, 514, 770
Марк Аврелий, 82
Маркезини Дж. (Marchesini G.), 221
Маркс К. (Marx K.), 109, 111, 117,
120-133, 141, 199, 243, 296, 362, 364, 369, 411, 438, 441, 476, 527, 529, 531, 534-540, 543, 545, 547, 549-552, 582,
598, 599, 603, 613, 639, 662, 675, 676, 701, 719, 745, 747, 770
844
Маркузе Г. (Marcuse H.), 525, 559, 561, 569-572
Марсель Г. (Marcel G.), 367, 399, 415-419, 436, 501, 544
Мартине А. (Martinet A.), 593
Маршалл А. (Marshall A.), 613, 614, 701
Маслоу А. (Maslow A.), 464
Масново А. (Masnovo A.), 517
Массари Дж. (Massari G.), 186
Матезиус В. (Mathesius V.),593
Маттеи Дж. (J. N. Matthei), 658
Маттеотти Г. (Matteotti G.), 334, 345
Маурер О. (Mowrer O.), 581
Маццини Дж. (Mazzini G.), 166
Мах Э. (Mach E.), 233, 246, 250-255, 260, 320, 341, 528, 534, 539, 697, 724
Махлуп Ф. (Machlup F.), 606
Медавар П. Б. (Medaward P. B.), 597
Мезельсон (Meselson), 657
Мей Р. (May R.), 420
Мейе А. (Meillet A.), 590
Мейнеке Ф. (Meinecke F.), 286, 287, 292, 297
Мейнонг А. (Meinong A.), 582, 724
Мен де Биран М. Ф. (Main de Biran M. F. P.), 166, 291
Мендель Г. И. (Mendel G. J.),189, 226, 654, 655

Менделеев Д. И., 189
Менгер К. (Menger C), 603—606
Мерло-Понти М. (Merleau-Ponty M.), 369, 399, 590
Мерсье Д. (Mercier D.), 503, 504, 505, 507
Мертон Р. К. (Merton R. K.), 598
Мессер А. (Messer A.), 583
Местр Ж. (De Maistre J.), 166, 183, 186
Метелли Ф. (Metelli F.), 582
Мид Дж. Г. (Mead G. H.), 314, 597, 724, 726
Мизес Л. (Mises L.), 606, 607
Мизес Р. (Mises R.), 477, 483
Микеланджело Буонарроти (Michelangelo Buonarroti), 5
Миллер Д. (Miller D.), 690, 691
Миллер С. (Miller C), 656
Милликен Р. А. (Millikan R. A.), 652
Милль Дж. (Mill J.), 197, 201-208, 483, 718, 759
Милль Дж. Стюарт (Mill J. Stuart), 190, 197, 201, 203, 212, 453, 662, 663
Милль С. (Mill S.), 656, 657
Минковский Э. (Minkowsky E.) 419
Мишотт А. (Michotte A.), 583
Молешотт Я. (Moleschott J.), 190
Мольер Ж. Б. (Moliere J. B.), 192
Мольтман Ю., (Moltmann J), 487
Моммзен Т. (Mommsen T.), 286
Мондольфо Р. (Mondolfo R.), 185, 186, 221
Моно Ж. (Monod J.), 597, 658
Монтефиоре А. (Montefiore A.), 476
Монтескье Ш. Л. (Montesquieu C. L.), 598
Мопассан Г. (Maupassant G.), 145
Морган Т. Х. (Morgan T. H.), 655, 656
Моргенштерн О. (Morgenstern O.), 606
Моррис Ч. (Morris C), 480, 724-728
Морселли Э. (Morselli E.), 213
Мосс М. (Mauss M.), 629
Marr (Mott), 692
Мунье Э. (Mounier E.), 436, 487, 501—508
Мур Дж. Э. (Moore G. E.), 453, 454, 461, 472, 473, 478, 481
Мур Т. У. (Moore T. W.), 583, 715, 724
Мурри А. (Murri A.), 213, 215, 216,
Мусатти Ч., 582
Мэйс Ч. (Mace C. A.) 473
Мюллер Г. (Мьller G.), 656
Мюнстерберг Г. (Munsterberg H.), 699
Мюнстер, датский епископ (Mynster), 155
Набоков В. В., 745, 746
Нагель Э. (Nagel E.), 483, 484
Наполеон I Бонапарт (Napolйon I Bonaparte), 3, 237, 343, 453
Наторп П. (Natorp P.), 278, 280, 360
Негт О. (Hegt O.), 561
Недонсель М. (Nйdoncelle M.), 500
Нейман Дж. (Neumann J.), 648
Нейман Ф. Э. (Neumann F. E.), 559
Нейрат О. (Neurath O.), 456, 483, 662
Ненчиони Дж. (Nencioni G.) 590
Нёгели К. В. (Ndgeli K. W.), 653, 654
Нибур Б. (Niebuhr B.), 286, 718
Нигли (Negley), 587

Ниренберг М. У. (Nirenberg M. W.), 658
Ницше Ф. (Nietzsche F.), 263, 265—277, 295, 369, 394, 399, 401, 402, 438, 441, 445, 446-448, 542, 598, 615, 622, 628, 724, 744, 745
Новалис (Novalis), 1, 7, 9, 11, 13, 86, 87
Новак М. (Novak M.), 757, 769-774
Нозик Р. (Nozich R.), 736, 757, 763-768
Ноуэлл-Смит П. (Nowell-Smith P.), 476
Ньютон И. (Newton I), 98, 195, 261, 459, 480, 650, 668, 677, 682, 683, 691, 723, 737
Оукшотт М. (Oakeshott M.), 484
Ольбрехтс-Титека Л. (Olbrechts-Tyteca L.), 601
Ольяти Ф. (Olgiati F.), 517
Ортега-и-Гассет Х. (Ortega y Gasset J.), 352, 356, 360-365
Оссиан, 4
Остин Дж. (Austin J. L.), 475, 476, 478, 732, 747
Остхоф Г. (Osthoff H.), 240
Отто Р. (Otto R.), 374, 382, 383
Оуэн Ричард (Owen Richard), 236
Оуэн Роберт (Owen Robert), 199, 200
Очоа С. (Ochoa S.), 658

Павлов И. П., 586—588
Пагано Ф. М. (Pagano F. M.), 167
Падовани У. А. (Padovani U. A.), 511
Палмер Л. Р. (Palmer L. R.), 701
Папини Дж. (Papini G.), 314, 322
Парейсон Л. (Pareyson L.), 34, 440—446
Парменид, 87, 89, 394, 395
Парсонс Т. (Parsons T.), 597
Паскаль Б. (Pascal B.), 195, 272, 359, 379, 456, 489, 598, 727
Пассмор Дж. (Passmore J.), 481
Пастер Л. (Pasteur L.), 189, 474
Патнэм Х. (Putnam H.), 707, 720, 746-752
Патрик (Patrick), 587
Паули В. (Pauli W.), 685
Пауль Г. (Paul H.), 240, 592
Пачи Э. (Paci E.), 375,460
Пеано Дж. (Peano G.), 228, 454, 455, 645, 647, 726
Пелликани Л. (Pellicani L.), 539
Пеллико С. (Pellico S.), 167
Перельман Х. (Perelman C), 582, 601, 602
Перрен Ж. Б. (Perita J. B.), 643
Перрен Ж. М. (Perrin J. M.), 643
Песталоцци Э. (Pestalozzi), 137
Пиаже Ж. (Piaget J.), 581, 588-590, 626, 641
Пиндар, 148
Пий IX, папа, 177
Пий X, папа, 508, 509
Пий XII, папа, 510
Пикок Дж. (Peacock G.), 228
Пиррон, 370
Пирс Д. (Pears D.), 476, 701, 724, 726, 729, 748
Пирс Ч. С. (Peirce C. S.), 228, 263, 314-319, 322
Планк М. (Planck M.), 282, 651
Платон, 13, 15, 23, 70, 148, 178, 268,269, 280,291, 347, 380, 393, 394,475, 460,464, 544, 590, 645, 662, 675, 724, 745
Плеханов Г. В., 535, 536
Плотин, 489
Пол Дж. (Paul G.), 474 482
Полинг Л. (Pauling L.), 655
Поллок Ф. (Pollock F.), 559, 561
Помпонацци П. (Pomponazzi P.), 217
Поппер К. Р. (Popper K. R.), 132, 262, 483-485, 575-577, 583, 597, 607, 622, 643, 660-677, 680- 682, 685, 686, 689-692, 731, 732, 734-737, 739, 740, 759
Прецциолини Дж. (Prezzolini G.), 314, 322
Причард Г. А. (Prichard H. A.), 481
Протагор из Абдер, 277
Прудон П. Ж. (Proudhon P. I.), 117, 119, 120, 124, 171, 200, 243, 529
Пруст М. (Proust M.), 474, 745
Птолемей Клавдий, 677
Пуанкаре А. (Poincarй H.), 223, 256—259, 650, 696, 702
Пушкин А. С, 521
Пфистер О. (Pfister O.), 620
Радклиф-Браун А (Radcliffe-Brown), 629
Райл Г. (Ryle G.), 474, 475, 747
Райнер К. (Rahner K.), 502

Райт Р. (Wright R.), 746
Райх В. (Reich W.), 624
Рамсей Ф. П. (Ramsey F. P.), 465, 474
Ранк О. (Rank O.), 297, 620
Ранке Л. (Ranke L.), 286
Раск Р. (Rask R.), 239
Рассел Б. (Russell B.), 131,197, 227, 228, 324, 452-458, 463, 464, 473, 474, 646-649, 663, 702, 726, 742, 747, 750
Рафаэль Санта (Raffaello Sanzio), 5, 338
Резерфорд Э. (Rutherford E.), 652
Рейк Т. (Reik T.), 621
Реймарус Г. С. (Reimarus H. S.), 25
Рейнгольд К. Л. (Reinhold K. L.), 28, 31, 33,77
Рейхенбах Г. (Reichenbach H.), 477, 480, 741, 747
Ренан Ж. Э. (Renan J. E.), 187
Реннер К. (Renner K.), 534,
Ренувье Ш. (Renouvier C), 278
Решер Н. (Rescher N.), 484, 728-733
Рибо Т. (Ribot T. A.), 242
Рикардо Д. (Ricardo D.), 123, 197—199, 201, 206, 603, 613
Рикёр П. (Ricoeur P.), 436—439, 631, 738
Риккерт Г. (Rickert H.),278, 283-286, 287, 292, 293, 301, 385, 534

Рикосса С. (Ricossa S.), 613
Рильке Р. М. (Rilke R. M.), 266
Риман Б. (Riemann B.), 189, 230, 259
Роббинс Л. (Robbins L.), 607
Робинсон Дж. (Robinson J.), 718—719
Роджерс К. (Rogers K.), 625, 626
Роде Э. (Rohde E.), 286
Розмини А. (Rosmini A.), 165, 166, 170, 177-181, 213, 331
Розенцвейг Ф. (Rosenzweig F.), 520
Ройс Дж. (Royce J.), 701
Ролс Дж. (Rawls J.), 759—764, 767
Романос Дж. (Romanos G.), 707
Романьози Дж. Д. (Romagnosi G. D.), 166, 167, 169, 173
Рорти Р. (Rorty R.), 643, 736, 741—746
Росс В. (Ross W.), 480
Росси П. (Rossi P.), 177
Рохейм Г. (Roheim G.), 621
Рошер В. (Rцscher W.), 300
Руге А. (Rьge A.), 111, 121
Руссо Ж.-Ж. (Rousseau J. J.), 4, 84, 86, 173, 195, 364, 456, 613, 759 Рэ П. (Rие P.), 267
Рязанов Д. В., 559
Савиньи Ф. К. (Savigny F. C), 121, 286, 300
Савонарола Дж. (Savonarola G.), 216
Сансеверино Дж. (Sanseverino G.), 509
Сантаяна Дж. (Santayana G.), 717
Сартр Ж.-П. (Sartre J. P.), 367, 369, 397, 404-412, 414, 415, 547, 629, 641, 717
Сей Ж. Б. (Say J. B.), 203
Селларс Р. В. (Sellars R. V.), 703, 734, 736
Селларс У. (Sellars W.), 742, 743
Сен-Симон К. А. (Saint-Simon C. H.), 117, 118, 123, 170, 200, 203, 242, 575, 598
Сент-Илер Э. Ж. (Saint-Hilaire E. G.), 230, 232
Сепир Э. (Sapir E.), 478, 628
Сервантес М. (Cervantes M.), 716, 723
Серджи Дж. (Sergi G.), 242
Сеттон У. (Sutton W.), 655
Сиджвик Г. (Sidgwick H), 453
Сисмонди Ж. Ш. Л. (Sismondi J. C. L.) 123
Скарпелли У. (Scarpelli U.), 480
Скиннер Б. Ф. (Skinner B. F.), 587, 588, 596
Скривен М. (Skriven M.), 484
Смит А. (Smith A.), 123, 197, 198, 199, 206, 603, 765
Соаве Ф. (Soave F.), 166
Сократ, 10, 23, 156, 206, 268, 269, 455, 464, 494 , 545, 660
Соммерфельт А. (Sommerfeit A. A.), 590
Сорокин П. (Sorokin P.), 597
Соссюр Ф. (Saussure F.), 590—593, 596
Софокл, 148
Спавента Б. (Spaventa B.), 331,333, 345
Спавента С (Spaventa C), 333
Спенсер Г. (Spencer H.), 187, 190, 208, 209, 211, 212, 213, 217, 219, 220, 243, 495, 701, 719
Спиноза Б. (Spinoza B.), 23, 25, 27, 41, 45, 51, 53, 291, 331, 732, 736

Сталь А. Л. Ж. (Stalл, Madame de), 10
Сталин И. В., 405, 546
Стеббинг Л. (Stebbing L.), 474
Стивенсон Ч. Л. (Stevenson C. L.), 481
Стрэттон Г. (Stratton G.), 241
Стросон П. (Strawson P.), 473, 475, 476, 480
Стюарт Д. (Stewart D.), 197
Тарский А. (Tarski A.), 648, 662, 667, 741
Тейтем Э. Л. (Tatum E. L.), 657
Тик Л. (Tieck L.), 9, 31
Тиллих П. (Tillich P.), 544
Тимпанаро С. (Timpanaro S.), 640
Титченер Э. Б. (Titchener E. B.), 241
Тихи П. (Tichy P.), 690, 691
Токко Ф. (Tocco F.), 278
Тольятти П. (Togliatti P.), 132, 553
Толмен Э. (Tolman E.), 587,
Толстой Л. Н., 145, 309, 456, 466, 474
Томмази С. (Tommazi S), 213—216
Томсон Дж. Дж. (Thomson J. J.), 189, 652
Томсон У. Т., лорд Кельвин (Thomson W. T., Kelvin.), 643, 652
Треве Р. (Trкves R.), 361
Тревельян (Trevelyan), 199, 453
Тренделенбург А. (Trendelenburg A.), 141, 142
Трёльч Э. (Troeltsch E.), 286, 292, 296, 297

Трубецкой Н. С, 590, 593, 629
Тулмин С. (Toulmin S.), 466, 476, 602
Туомела (Tuomela), 691
Тьерри О. (Thierry A.) 117
Тюрго А. Р. Ж. (Turgot A. R. J.), 191
Уайт М. (White M.), 717—720, 736
Уайтинг Дж. (Whiting J), 587
Уайтхед А. (Whitehead A. N.), 228, 322, 458-460, 646, 702, 707, 717, 726, 724, 752
Уальд О. (Wilde O.), 666
Узенер Г. (Usener H.), 286
Уилкинс М. (Wilkins M.), 657
Уильберфорс С. (Wilberforce S.), 236
Уисдом Дж. (Wisdom J.), 474
Ульдалль Х. Й. (Uldall H. J.), 594
Унамуно М. (Unamuno M.), 314, 353—360
Уорнок Дж. (Warnock G.), 476
Уоррен Дж. (Warren J.), 241
Уорф Б. (Whorf B.), 478, 628
Уоткинс Дж. (Watkins J.), 681, 692, 63
Уотсон Дж. Б. (Watson J. B.), 586, 587, 657
Уэвелл У. (Whewell W.), 205
Фарадей М. (Faraday M.), 189, 670, 693
Фейерабенд II. (Feyerabend P. K.), 677, 683-686, 693, 696, 697, 730, 750
Фейербах Л. (Feuerbach L.), 111, 113—115, 121, 122, 125, 141, 399, 440, 545, 549, 747
Фенихель О. (Fenichel O.), 634
Ферми Э. (Fermi E.), 666
Феррари Дж. (Ferrari G.), 166, 173, 174, 213
Ферри Э. (Ferri E.), 213, 214, 236
Фехнер Г. (Fechner G.), 240, 241,
Фикер Л. (Ficker L.), 465
Филон из Мегары, 702
Фиорентино Ф. (Fiorentino F.), 278
Фихте И. Г. (Fichte J. G.), 7, 10, 11, 15, 28-43, 45, 46, 48, 50, 51, 53, 55, 59, 60, 66, 87, 143, 291, 546, 549
Фиц Рой Р. (Fitz-Roy R.), 236
Фишер К. (Fischer K.), 111
Флемминг В. (Flemming W.), 655
Фома Аквинский, 384, 509, 515—517
Франк Ф. (Frank Ph.), 707, 722,
Франкль В. (Frankl V.), 421
Франклин Б. (Franklin B.), 677
Франс А. (France A.), 145
Фреге Г. (Frege G.), 227, 228, 279, 372, 455, 461, 645-647, 649, 702, 708, 710, 726, 750
Фрейд А. (Freud Anna), 624
Фрейд З. (Freud S.), 266, 369, 420, 421, 438, 439, 441, 474, 569, 579, 613, 616—624, 635-637, 639, 641, 738-741, 747
Френель О. (Fresnel A.), 261
Фриз Я. Ф. (Fries J. F.), 141, 226, 651, 652
Фридман М. (Friedman M.), 623
848
Фромм З. (Fromm E.), 559, 561, 572—574
Фуко Л. (Foucault M.), 261, 743
Фуко М. (Foucault M.), 579, 590, 627, 633-635, 638-641, 745
Фурье Ж. Б. (Fourier J. B.), 123, 200
Фурье Ш. (Fourier C), 117, 118
Хабермас Ю. (Habermas I), 483, 561, 577, 578, 695, 738, 742, 745
Хаберлер Г. (Haberler G.), 606
Хайек Ф. А. (Hayek F. A.), 582, 606-613, 733
Хайдеггер М. (Heidegger M.), 17, 369, 387-395, 396, 404, 417, 420, 423, 424, 432, 433, 434, 446, 522, 536, 562, 640, 731, 743-745
Халл К. (Hull C), 587
Харрис Дж. (Harris J.), 690
Харт Г. Л. А. (Hart H. L. A.), 476
Хатчесон Ф. (Hutcheson F.), 200
Хеар Р. М. (Hare R. M.), 451, 476, 482
Хефнер М. (Häfner M.), 419
Хикс Дж. Д. (Hicks G. D.),278
Хильгэйрэд Э. (Hilgarad E.), 587
Хильпинен (Hilpinen), 691
Ходсон С. (Hodgson C), 278
Холл С (Hall S.), 241, 242
Холмс О. В. (Holmes O. W.), 718-720
Холт Э. (Holt E. B.), 581
Хомский Н. А. (Chomsky N. A.), 579, 581, 588, 590, 594-596
Хоркхаймер М. (Horkheimer M.), 145, 525, 559, 561, 563-567
Хэмпшир С. (Hampshire S.), 476, 477
Целлер Э. (Zeller E.), 286, 701
Цильзель Э. (Zilsel E.), 483

Цицерон М. Туллий, 291
Чаргафф Э. (Chargaff E.), 657
Чермак Э. (Tschermak E.), 226
Шампольон Ж. Ф. (Champollion J. F.), 426, 636
Шарко Ж. М. (Charcot J. M.), 242, 616
Шварц Б. (Schwarz B.), 747
Шевалье Ж. (Chevalier J.), 490
Шекспир У. (Shakespeare W.), 4, 21, 23, 148, 340
Шелер М. (Scheler M.) 370, 374, 377-382, 542, 582, 597
Шеллинг Ф. В. И. (Schelling F. W. J.) 5, 7, 10, 13, 15, 43-55, 59-61, 66, 87, 97, 143, 291, 542, 552, 732
Шестов Л., 399
Шефтсбери А. Э. К. (Shaftesbury A. A C), 291
Шиллебекс Э. (Schьlebeeckx E.), 436
Шиллер Ф. (Schiller F.), 153, 314, 322
Шиллер Ф. К. (Schiller F. C. S.), l, 4, 5, 6, 9, 19-21
Шлегель А. В. (Schlegel A. W.), 3, 9
Шлегель Ф. (Schlegel F.), l, 3, 5-7, 9, 10, 21, 22, 31, 43, 153, 239, 424
Шлейермахер Ф. Д. Э. (Schleiermacher F. D. E.), 5, 7, 9, 13, 15, 31, 291,359, 383, 423, 434
Шлик М. (Schlick M.), 465, 480, 583, 707
Шмидт А. (Schmidt A.), 561
Шмоллер Г. (Schmoller G.), 605
Шопенгауэр А. (Schopenhauer A.), 135, 137, 143-152, 267—270, 399, 542, 622, 724
Шпенглер О. (Spengler O.), 286, 292, 295, 542
Шрейнер О. (Schreiner O.), 746
Шрёдер Э. (Schrцder E.), 228
Шрёдингер Э. (Schrцdinger E.), 652
Шталь Г. Э. (Stahl G. E.), 657
Штарк В. (Stark W.), 597
Штейн Э. (Stein E.), 383, 384
Штерн О. (Stern O.), 652
Штирнер М. (Stirner M.), 111, 122, 529
Штраус Д. Ф. (Strauss D.), 111, 113, 122
Штраус Э. (Strauss E.), 420
Шульце Г. Э. (Schulze G. E.), 28, 33, 145
Эддингтон А. С. (Eddington A S.), 459
Эйвери О. Т. (Avery O. T.), 657
Эйлер Л. (Euler L.), 227
849
Эйнштейн А. (Einstein A.), 282, 457, 459, 643, 649—651, 668, 670, 689, 691, 737,738
Эккле Дж. (Eccles J. C), 597, 661
Эккерман И. П. (Eckermann J. P.), 22, 232
Экхарт И.. Мейстер (Eckhart J.. Mester), 53
Экштейн Г. (Eckkstein G.), 534
Энгельман П. (Engelmann P.), 466
Энгельс Ф. (Engels F.), 121, 122, 124, 130, 131, 528, 529, 531, 534—537, 543, 552, 770
Эпиктет Гиерапольский, 82, 282
Эпикур Самосский, 290
Эренфельс Х. (Ehrenfels C), 582
Эрдман И. Э. (Erdmann J. E.), 111
Юм Д. (Hume D.), 173, 180, 314, 482, 483, 611. 710, 718, 724, 736, 759
Юнг К. Г. (Jung C. G.), 261
Юнг Т. (Young T.). 621—624
Юри Г. К. (Urey H. C), 656
Юшкевич П.Д.. 538
Якоб Ф. (Jacob F.), 639
Якоби Ф. Г. (Jacobi F. H.), 4, 7, 23, 26, 41,69
Якобсон Р.. 593, 629
Яник А, (Janik A.), 466
Ясперс К. (Jaspers K.), 367, 398—404, 403, 436, 440, 544

Джованни Реале и Дарио Антисери
Западная философия от истоков до наших дней.
От романтизма до наших дней. (4)
В переводе и под редакцией С. А. Мальцевой
Формат 60x90 1/16. Бумага офс. Усл.печ.л.55.
Лицензия ЛП 000134 от 06.04.99
ООО «Издательство «Пневма» Санкт-Петербург. Заказы направляйте по электронному адресу svetlana.maltseva@paloma.spbu.ru или т/ф (812) 428-70-56

Электронная версия книги: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || http://yanko.lib.ru || Icq# 75088656 || Библиотека: http://yanko.lib.ru/gum.html ||
Номера страниц - вверху
update 01.04.07