

Ф. Шварц

от ШОПЕНГАУЭРА
к ХЕЙДЕГГЕРУ



Т. Шварц

От Шопенгауэра к Хейдеггеру

Перевод с немецкого

Ц. Г. АРЗАКАНЬЯНА, Д. Г. БОЛЬШОВА
и Л. Ф. КОПНИНОЙ

Общая редакция и послесловие

проф. Т. И. ОЙЗЕРМАНА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»

Москва 1964

ОТ РЕДАКЦИИ

Теодор Шварц — современный швейцарский философ. В данной работе автор рассматривает важнейшие проблемы истории буржуазной философии. Вначале он дает читателю представление о философии Шопенгауэра и о реакционном характере его идей. В разделе о философии Ницше, которого автор рассматривает как идейного продолжателя Шопенгауэра, Шварц раскрывает основное содержание философии Ницше: его философский идеализм, иррационализм и релятивизм его теории познания, учение о воле к власти, о сверхчеловеке, социальную доктрину Ницше и, в частности, его аморализм. В интересной главе о философских взглядах современного немецкого философа-экзистенциалиста Ясперса автор дает читателю сжатое изложение учения этого видного идеалиста. Он убедительно критикует ясперсовское понимание «неистинности» жизни человека в обществе и природе, «иллюзорности» всех видов познания (в особенности науки), «разорванности, противоречивости и трагичности существования человека» и индивидуализм Ясперса. Значительное место в своей книге автор отводит критическому рассмотрению экзистенциализма Хейдеггера. Большой интерес представляет глава «Хейдеггер и Сартр». Книга Шварца — ценное исследование вопросов, которые сравнительно мало освещались в нашей литературе.

Подробный анализ основных идей книги дан в послесловии проф. Т. И. Ойзермана к настоящему изданию.

Издание рассчитано на читателей, интересующихся марксистской критикой буржуазных течений в современной западноевропейской философии.

Редакция литературы по философским наукам

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателей книга посвящена критике философских взглядов наиболее видных представителей философии экзистенциализма.

Если при критике экзистенциализма Ясперса учтены все важнейшие его работы, то критический анализ философских взглядов Хейдеггера основан прежде всего на его главной работе «Бытие и время», ибо то, что сделало Хейдеггера влиятельным в буржуазной философии и литературе эпохи империализма, связано прежде всего с его работой «Бытие и время».

Новейшие работы Хейдеггера, в особенности его двухтомник «Ницше», являются в известной степени дальнейшим продолжением основных положений «Бытия и времени». При этом человек как существо, преисполненное страха и заботы, отступает на задний план. Теперь человек у Хейдеггера выступает прежде всего как «страж бытия»; он — то существо, которое поставлено в тесную связь с бытием. Само бытие занимает место какого-то божества, возвышающегося и господствующего над всем и полного загадок. Вопрос о том, является ли «всемогущее бытие» действительным, остается и здесь столь же неразрешенным, как и в «Бытии и времени». Сомнительно, получит ли реакционная буржуазная философия такой же импульс от этой все-таки фрагментарной теории бытия, как некогда от «Бытия и времени».

Очерк об экзистенциализме Сартра ограничивается работами 1938—1959 годов. В 1960 году вышел первый том работы Сартра «Критика диалектического разума». Мы намерены посвятить специальное исследование данной работе, после того как выйдет в свет второй ее том.

«Критика диалектического разума» занимает особое место в творчестве Сартра, поскольку в политическом отношении он стремится показать свою близость к марксизму. В «Критике диалектического разума» Сартр отказался от своих оговорок в отношении Советского Союза. Также исчезла идея создания какой-то «третьей силы» между коммунизмом и капитализмом. Несомненно, XX съезд КПСС, политическая жизнь Франции не могли не отразиться на его позиции по отношению к рабочему классу и Коммунистической партии.

Что же касается его позиции по отношению к философии марксизма, то она не претерпела каких-либо изменений. Конечно, в «Критике диалектического разума» он более подробно, чем прежде, полемизирует с марксистским мировоззрением, признавая его в целом правильным. Однако эта позиция Сартра не должна нас вводить в заблуждение: Сартр еще весьма далек от того, чтобы действительно принять марксизм. Так, он полагает, что марксизм имеет значение только до тех пор, пока существует классовое общество. В «царстве свободы», в бесклассовом обществе будущего, его место якобы должна занять новая «философия свободы». Однако даже при этом ограниченном признании значения марксизма Сартр делает большие оговорки: марксизм, по Сартру, должен положить в основу своей философии экзистенциалистское учение о человеке. Это и только это понимает Сартр под тем, что он назвал «растворением» и «снятием» экзистенциализма в марксизме. Однако этого включения философии экзистенциализма в марксизм для Сартра недостаточно; он также требует того, чтобы марксизм «усвоил» психоанализ и другие «западные дисциплины». Далее, Сартр в «Критике диалектического разума» разрабатывает экзистенциалистскую социологию и соответствующую философию истории.

Поэтому следует проводить различие между чисто политической и философской позициями Сартра. Но именно пример Сартра показывает, насколько необходима и важна живая, критическая полемика с экзистенциализмом во всех его формах.

Теодор Шварц

Декабрь 1963 года

Шопенгауэр

Теория познания

Артур Шопенгауэр является первым философом XIX века, который поднял мрачное знамя пессимизма. Его философия пессимизма указала направление мыслителям-пессимистам более поздних этапов развития буржуазного общества. Кроме того, Шопенгауэр оказал значительное влияние на литературу эпохи империализма.

Своим крайним пессимизмом Шопенгауэр не только порвал с прогрессивно-оптимистической буржуазной философией, но и провозгласил иррационализм, который представляет собой поворот в развитии буржуазной философии. Начиная с Артура Шопенгауэра, мышление буржуазии окончательно отошло от идеи исторического прогресса, от веры в разумность и смысл бытия.

Пессимизм Шопенгауэра выступает не только в его известной отрицательной оценке бытия, жизни; его теория познания также несет черты пессимизма. Эта пессимистическая теория познания через посредство Ницше оказала сильное влияние на иррационализм эпохи империализма, представителями которого были Бергсон, Шпенглер и Клагес.

Шопенгауэр является в теории познания прежде всего кантианцем. Однако он придает кантовской теории познания специфическую окраску. С одной стороны, его теория познания идет в направлении мистической интуитивной философии и иррационалистической критики интеллекта. С другой стороны, Шопенгауэру хотелось построить теорию познания, «близкую к жизни, наглядную», в тесной связи с естествознанием, в особенности с физиологией. Такое приближение к материалистическому учению естествознания, толкование

интеллекта как функции мозга и одновременно насыщения теории познания мистицизмом и иррационализмом сделали Шопенгауэра начиная с 1870 года любимым философом немецкого бюргерства. Полуматериалистическая, полуиррационалистическая теория познания и онтология Шопенгауэра позволили соединить мистицизм с практической стороной жизни современного буржуа. Шопенгауэр давал возможность увлекаться и индустрией и упанишадами из вед. Позже тот же самый процесс повторился, но на неизмеримо более низкой ступени: расистская теория фашистов соединила мистику и наглядность, миф и псевдоматериализм.

Шопенгауэр — кантианец, поскольку он отделяет вещь в себе от явления, поскольку время, пространство и причинность являются для него априорными. Но он оставляет кантианскую почву, когда *вводит в свое учение об интеллекте интуицию как якобы более высокий источник познания*. Его учение о воле как сущности вещи в себе означает дальнейший относительный разрыв с кантианским агностицизмом. «Для меня созерцание, безусловно, источник всякого познания», — заявляет Шопенгауэр¹. Согласно Шопенгауэру, интуиция, которая проявляет себя в правильной созерцании, стоит как источник познания над интеллектом.

Несмотря на это, Шопенгауэр не переходит на сторону собственно интуитивистской философии; он отвергает, например, мистицизм Шеллинга. Однако введение интуиции как более высокого источника познания косвенно углубляется посредством той ничтожной роли, которую Шопенгауэр отводит интеллекту. Для него интеллект — лишь орудие воли к жизни².

Воля, представляющая собой сущность жизни, «зажгла» себе свет в интеллекте. Интеллект «вторичен, природен и является слепым орудием»³.

Интеллект — это орган, который создала себе воля, жизнь и который является органом воли, как «когти и зубы». Если сама воля сверхприродна, неразрушима,

¹ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, S. 47.

² Под волей Шопенгауэр понимает бессознательную первооснову, сущность мира.

³ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, S. 240.

то интеллект, связанный с физической субстанцией мозга, возникает и распадается вместе с ней.

Шопенгауэр настоятельно подчеркивает, что интеллект по отношению к воле — явление вторичное. Анаксагора с его учением об уме («нус») он называет прямым антиподом, так как у него, Шопенгауэра, «мышление» выступает «как конечное»¹. Теорию о вторичной природе интеллекта он пытается обосновать физиологически, указывая на развитие ребенка (новорожденного) или на периодическую прерывность интеллекта, на сон. Он называет интеллект — и в этом заключается явный поворот к иррационализму, к умалению разума — паразитом организма. Церебральная нервная система или интеллект — это паразит в организме. Он говорит также о «паразитической жизни» интеллекта или мозга в организме².

Сама воля, которая для Шопенгауэра здесь равнозначна с жизнью или с тем, что более поздний иррационализм понимает под «жизненным порывом» («élan vital»), более совершенна, чем интеллект. «Интеллект утомляется — воля неутомима»³. Воля сверхприродна, неразрушима, интеллект природен и разрушим. «Зачатие, развитие и сохранение организма, излечение ран, замена и викарирующее увеличение искаленных частей тела, кризисы в болезнях, приводящие к выздоровлению, произведения животного влечения к искусству и творчество инстинкта вообще» есть дело природы, иначе говоря, воли. Все это происходит без участия интеллекта. Нельзя не заметить романтического антиинтеллектуализма и антирационализма, которые находят здесь отзвук⁴. Антирационалистическое противопостав-

¹ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, S. 305.

² См. там же, стр. 447.

³ Там же, стр. 236.

⁴ Романтики, будучи идеологами феодально-абсолютистской реакции на французскую революцию, а также феодальными противниками капитализма, отвергали рационализм как идеологию эпохи Просвещения. Согласно романтикам, рационализм в конечном счете привел к французской революции, он в соответствии с пониманием романтиков лежит в основе рационалистического способа ведения хозяйства при капитализме. Чрезвычайно характерной реакционной основной чертой философии Шопенгауэра является то, что он воспринял и углубил в своей теории познания этот отказ от разума и его умаление.

ление интеллекта и воли, или «ума» и «сердца», было воспринято и доведено эпигоном Шопенгауэра Эдуардом фон Гартманом до противоположности между сознанием и бессознательным, а позже Клагесом, Бергсоном и Шпенглером — до противоположности духа и жизни.

Столь скромное место интеллекта, естественно, приводит Шопенгауэра к соответственно более низкой оценке познавательной способности интеллекта. Интеллект для Шопенгауэра служит лишь практическим и индивидуальным целям. Он всего-навсего слепое орудие воли, и, как таковое, он остается на поверхности. Он постигает лишь отношения вещей и не проникает внутрь их: «...он, таким образом, лишь поверхностная сила, он остается на поверхности вещей и постигает только *species transitivas*, а не их истинную сущность».

Для проникновения в сущность мира интеллекта недостаточно. Этим положением Шопенгауэр показал также несостоятельность учения «натурализма». Если Шопенгауэр, с одной стороны, под влиянием развития и растущего значения естественных наук в начале XIX века и признает положения материализма, то для него при этом речь идет не об окончательном знании. Материалистическое учение содержит лишь описания явлений, высказывания интеллекта, но не больше! Поверхностному отображению мира интеллектом Шопенгауэр противопоставляет музыку, которая является непосредственным отражением мировой воли, следовательно, сущности мира. На языке музыки, которому чужд разум, выражается глубочайшая мудрость.

Эти мысли сложились у Шопенгауэра также в тесной связи с воззрениями романтиков.

Своим умалением разума Шопенгауэр, таким образом, явно делает шаг вперед по пути кантовского агностицизма. Тем самым он кладет начало повороту в философии: в своем пессимистическом умалении интеллекта он предвосхищает «философию жизни». Правда, в его критике интеллекта как орудия познания содержится также прогрессивный, материалистический элемент, который впоследствии помог положить конец спекуляциям и фантастике понятий классического немецкого идеализма.

В чем же заключается материалистический элемент в шопенгауэровской критике интеллекта?

Интеллект для него — продукт развития, которое начинается с организма. Жизненная необходимость и растущие потребности — вот что, согласно Шопенгауэру, привело к возникновению и дальнейшему развитию нервной системы у животных вплоть до человека. Сознание, которое получает свое полное развитие у человека, является уже по своему генезису орудием жизни. Сама жизнь не стремится к творчеству духовного как к цели, или своему венцу. Существенные элементы жизни — это питание, самосохранение и размножение. Сознание как орудие жизни также служит самосохранению и размножению.

Поскольку Шопенгауэр рассматривает интеллект, его функцию, как и его возникновение, в тесной связи с жизненным процессом животных и человека, но вместе с тем не отождествляет сознание с физиологическим, физическим процессом, его физиологическо-биологическая точка зрения в этом отношении является более материалистической, чем у Бюхнера и Молешотта. Успех Шопенгауэра у широкого образованного читателя Германии Второй империи, как уже упоминалось, частично объясняется этой материалистической тенденцией.

Однако понимание интеллекта как биологической функции обнаруживает у Шопенгауэра, как мы видели, также черты агностицизма и иррационализма. Импералистическая «философия жизни» во главе с Ницше нашла здесь свой исходный пункт и довела шопенгауэровское понимание интеллекта как орудия в жизненном процессе до прямого антиинтеллектуализма и антирационализма.

Кантовский скептицизм, его агностицизм, из которого исходит Шопенгауэр, имел свою общественную основу. В основе кантовской критики разума лежала трусость немецкого бюргерства, имевшая ярко выраженную мелкобуржуазную окраску. Слабое немецкое бюргерство (в его среде была широко представлена мелкая буржуазия) испугалось радикального применения разума, которое имели в виду мыслители Просвещения. Отказ немецкой буржуазии от революционного преобразования феодально-абсолютистского общества

включал в себя также отказ от радикальной революционной идеологии. Результатом этого отказа, компромиссом с феодальными силами немецкого общества была философия Канта с ее попыткой найти «третий путь» между материализмом и идеализмом.

Шопенгауэр продолжил дальше кантианский скептицизм в оценке силы разума и довел его до крайнего умаления интеллекта. (То, что Шопенгауэр утверждал познаваемость вещи в себе, следовательно, в этом отношении отвергал агностицизм Канта, не может ввести в заблуждение относительно принципиального обесценивания им интеллекта. Ведь «вещь в себе», согласно Шопенгауэру, становится гораздо скорее известной нам, чем созерцанию интеллекта; сущность мира полностью отражается в музыке и т. д.)

У Шопенгауэра кантовский агностицизм углублялся и под влиянием романтизма. Поэты и мыслители романтики усматривали в рационализме элемент ненавистной им философии Просвещения, следовательно, идеологию буржуазной революции. Хотя в своем теоретико-познавательном пессимизме и в своем низложении разума Шопенгауэр испытал сильное влияние романтизма, но было бы неправильно считать его в этом случае лишь спутником романтиков. Шопенгауэр по своим отдельным философским положениям близок не только к Канту, но и к французскому Просвещению.

Например, его космополитизм, его атеизм типичны для буржуазного Просвещения: они не имеют ничего общего ни с брюзгливой немецкой мелкой буржуазией и ее национализмом, ни с католицизирующим или христианско-германским романтизмом. Шопенгауэр также в отличие от романтиков приветствовал революцию 1789 года, поскольку она привела к власти умеренную либеральную буржуазию. Однако Шопенгауэр — противник буржуазной революции 1848 года в Германии, потому что вместе с правым крылом немецкой буржуазии и мелкого бюргерства он боялся господства народных масс, боялся перерастания буржуазной революции в социалистическую.

Подводя итоги, можно сказать, что гносеологический скептицизм Шопенгауэра, как и пессимизм его системы, определялся не только романтической реакцией. Решающим для формирования его мировоззрения яв-

лётся тот факт, что он, будучи немецким буржуа, писал *в период депрессии немецкой и мировой буржуазии*. Поражение Наполеона в 1813 году временно похоронило политическую амбицию буржуазии. Особенно в Германии подняла голову феодально-абсолютистская реакция Реставрации. С поражением Наполеона была также свергнута с трона буржуазная богиня разума, вера в силу разума стала убывать. Уже после падения якобинской республики было ясно, что буржуазная революция не создала лучшего мира. Буржуазия принесла с собой лишь новые условия эксплуатации, она продолжала войну всех против всех в новых формах. С ростом промышленного капитализма росла нищета народных масс. В конце концов буржуазно-революционная эпоха закончилась рядом кровавых войн, оккупацией Германии иностранными войсками и установлением военной диктатуры французской крупной буржуазии во всей Европе. К тому же частичное восстановление феодально-абсолютистского порядка после падения Наполеона заключало в себе нечто бессмысленное, оно порождало сомнение в смысле истории, в прогрессе.

В этом общественно-политическом поражении французской революции и в утрате буржуазией иллюзий относительно возможности создать лучший, более человечный мир и заключается глубочайшая причина сомнения Артура Шопенгауэра в силе разума. Если агностицизм Канта является выражением слабости немецкой мелкой буржуазии, то агностицизм Шопенгауэра выражает настроение побежденной буржуазии, утратившей свои иллюзии.

Правда, Шопенгауэр преодолевает границу между явлениями и «вещью в себе», воздвигнутую Кантом. Он обосновывает этот переход к метафизике тем, что находит в человеческой воле тончайший налет вещи в себе. Хотя и воля также становится для сознания представлением, явлением, но самым непосредственным образом она делается для нас самой близкой и ясной реальностью через посредство тела. По этой причине ее можно назвать сущностью «вещи в себе». Этим самым шопенгауэровское преодоление агностицизма Канта отчасти снова становится недействительным. В самом деле, воля у Шопенгауэра едва ли нечто

большее, чем разновидность шифра для «вещи в себе», она приближается к понятию фикции, некоего «как будто». (Этот шаг был сделан Файхингером в «Философии как будто». Файхингер воспринял также шопенгауэровское виталистическое понимание интеллекта как орудия жизни.)

Сама сущность воли, согласно Шопенгауэру, в конечном итоге непознаваема, загадочна. Воля — это темная, таинственная первооснова бытия. Таким образом, непознаваемая «вещь в себе» Канта превращается у Шопенгауэра в мистически-таинственную мировую волю. В заключение можно сказать: именно учение о мировой воле выводит Шопенгауэра за пределы кантианства, к иррационалистическому идеализму. А в теоретико-познавательном отношении оно ни в коем случае не означает принципиального разрыва с агностицизмом Канта в том виде, как он выступает в учении о непознаваемости «вещи в себе» и в отрыве «вещи в себе» от явления.

Учение о мировой воле

Сущностью мира для Шопенгауэра является воля. Воля — это самое реальное, знакомое нам больше всего по жизненным отправлениям собственного тела, по движениям тела, то есть по самым непосредственным превращениям воли в мир явлений. Поэтому Шопенгауэр применяет это понятие воли для обозначения сущности скрытого бытия явлений. Та же самая воля, которая составляет сущность человека, противостоит нам также в животных и, наконец, в растениях. Они также формы явления, объективации некой мировой воли. Наконец, в «порывах» и «устремлениях» сил природы Шопенгауэр усматривает нечто совершенно аналогичное человеческой, животной и растительной воле. Неживая природа с ее силами представляет собой для него также не что иное, как объективацию той же сущности, воли, лежащей в основе человеческого явления.

Это явно идеалистическая конструкция примечательна прежде всего противопоставлением классическому немецкому идеализму. Фихте усматривал сущность бытия в субъективном чистом сознании, Шеллинг — в

объективном, а Гегель — в абсолютном духе. Таким образом, сущность мира, согласно классикам немецкого идеализма, совершенно разумна, она является разумом. Иначе у Шопенгауэра. Его мировая воля неразумна и бессознательна, она слепа. Мировая воля — это темный порыв, ведь она не освещена интеллектом, как воля человека. Воля бесцельна, она — движение без начала, цели и конца.

Отдельные проявления воли, так называемые объективации воли, находятся в состоянии борьбы друг с другом. Всякое движение воли стремится к осуществлению, оспаривая у другого время и пространство. В этой борьбе объективаций воли проявляется свойственный мировой воле разрыв с самой собой. Воля находится в разладе с самой собой, разрывает себя, неистовствует против себя. Борьба индивидов в природе, в человеческом мире является выражением этого внутреннего разлада мировой воли.

Воля в природе, как и в человеке, — это постоянное стремление, постоянное желание, которое никогда не достигает исполнения. Впрочем, в ходе своих рассуждений Шопенгауэр ставит знак равенства между волей и волей к жизни. Это равенство означает дальнейший шаг в сторону лишнего духа, виталистического понимания принципа воли. Но в конечном итоге воля к жизни для Шопенгауэра — это, в сущности, половое влечение: «Половое влечение — это сущность воли к жизни, следовательно, концентрация всякого желания...» Отсюда Шопенгауэр делает дальнейший вывод: «Можно сказать, что человек — конкретное половое влечение, так как его возникновение и желание его желаний — это акт спаривания и одно это влечение непрерывно продолжает и поддерживает все его явление»¹.

В учении о мировой воле и связанной с ним картине мира прежде всего бросается в глаза иррациональная, лишённая разума и духа основа мира, затем вневременность этой основы мира и её дисгармония, борьба объективаций воли друг с другом. Этот пессимистически окрашенный, динамический волюнтаризм Шопенгауэр превращает в конце концов в витализм: воля отождествляется с волей к жизни.

¹ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, S. 586.

Однако не во всем жизненном процессе — отсюда по крайней мере был бы возможен переход к естественнонаучному материализму, — а в сексуальности проявляется, согласно Шопенгауэру, собственная сущность воли к жизни. Волюнтаризм Шопенгауэра идет через витализм к «Метафизике половой любви». Подчеркивание Шопенгауэром значения пола человека является, конечно, важным моментом для познания человека, моментом, который совершенно игнорировался классическим идеализмом. (Наряду с этим «Метафизика половой любви» франкфуртского философа содержит также ряд запутанных конструкций.) Здесь Шопенгауэр находится, несомненно, под влиянием романтиков, начиная от Новалиса и кончая Гофманом. С историко-философской точки зрения имеет значение прежде всего чрезмерное подчеркивание роли пола. Такое же сужение жизненного процесса до его половой стороны имеет место — отчасти под непосредственным влиянием Шопенгауэра — также у более поздних иррационалистов, от Ницше до Клагеса и Фрейда.

Как возникло учение о мировой воле и какие действительные отношения оно отражает?

Если рассматривать с внешней стороны, то Шопенгауэр в учении о слепой мировой воле воспринял шеллинговское учение о бессознательной основе мира и развил его дальше. В романтической поэзии, как, например, в «Эликсире дьявола» Э. Т. А. Гофмана, также имеет место идея бессознательного, слепого, даже полного зла мирового принципа. Можно было бы подумать, что Шопенгауэр исходил из этих начал и что ход аргументации, который он приводит в «Мире как воля и представление», действительно и составлял путь возникновения этой философии. Затем он благодаря самонаблюдению натолкнулся на волю и увидел в действии в живой и неживой природе слепые силы, подобные воле. И тогда оставалось лишь привлечь аналогию.

Такое объяснение истории возникновения шопенгауэровского учения о мировой воле может и соответствовать действительности, однако оно не вполне объясняет, каким образом как раз в темной, слепой воле он увидел мировой принцип и почему спустя десятилетия он также придерживался своей первоначальной точки зрения.

Подтверждение и подкрепление хода мыслей Шопенгауэра, если и не его непосредственное возникновение, должны были происходить в жизни окружающего его мира, под влиянием тогдашнего общества.

Шопенгауэр был знатоком человека и хорошим наблюдателем. Прежде всего он открытыми глазами смотрел на практическую сторону человеческой жизни в самом примитивном смысле. Что же он увидел в ней? Мир сталкивающихся, конкурирующих друг с другом индивидов, которые неустанно стремятся к цели, никогда не достигая ее во всей полноте. Далее, возвышающиеся над массой индивидов народы, политические усилия которых терпят крушение, как и устремления отдельных лиц в частной сфере.

Французская революция 1789 года, якобинская диктатура, термидор, возвышение Наполеона, крушение феодально-абсолютистской европейской системы государств и, наконец, падение наполеоновского государства — это то, что на политической арене увидел Шопенгауэр.

Как представитель послереволюционной контрреволюционной буржуазии, Шопенгауэр совершенно отбросил якобинские иллюзии революционной буржуазии. Как немецкий бюргер эпохи Реставрации, он не верит вместе с тем и в победу собственных узкоклассовых интересов.

Полная потеря революционных иллюзий объясняется, однако, не только политическим развитием, но прежде всего дальнейшим экономическим развитием. Капиталистический способ производства становится все более преобладающим; но он также разоблачает себя во всей своей жестокости. Шопенгауэр видит эти стороны современного общества совершенно ясно. Он чувствует также, что естественные пределы ограничивают эксплуатацию и угнетение человека. Эти границы находятся под постоянной угрозой быть превзойденными. Капиталистическое общество живет массовым убийством принесенных в жертву индивидов. Жестокая конкуренция является основным законом этого общества. Поэтому Шопенгауэр говорит о непрерывной истребительной войне индивидуумов и заявляет, что мир «сохраняется лишь благодаря постоянному разрушению самого себя». Этот мир, согласно Шопенгауэру, является «ареной замучен-

ных и запуганных существ, которые существуют лишь благодаря тому, что одно существо истребляет другое, где поэтому каждый хищный зверь является живой собственностью тысяч других, а его самосохранение — цепью мучительных смертей».

Бесчеловечность буржуазного общества дает Шопенгауэру весомый аргумент против философского оптимизма. Он стоит здесь в одном ряду с Мальтусом. И, как у Мальтуса, экономические явления представляются ему законами природы. Ведь его высказывания о борьбе индивидов и жестокости этой борьбы относятся не только к обществу, но и к природе. Борьба индивидов, борьба партий и классов, равно как и наций, лишена у Шопенгауэра всякого экономического, общественного и политического смысла. Она является лишь выражением грубой лишенной духа воли к жизни. Ту же самую волю к жизни он усматривает в живой природе.

Таким образом, у Шопенгауэра из рассмотрения человеческого мира вырастает учение о слепой воле как первооснове мира. Буржуазное общество, лишенное его экономической сущности и основы, низведенное на чисто зоологическую ступень, и есть мир борющихся объективаций воли, которые Шопенгауэр принимает за действительный мир. Для него этот мир находится в бесцельном и бессмысленном движении. Корни этого шопенгауэровского динамизма, как и гегелевской диалектической динамики, лежат в непрерывном движении, характеризующем буржуазный общественный строй. В то время как феодализм и рабовладельческий строй являются в значительной мере статическими экономическими системами, капитализм характеризуется непрерывным оборотом капитала. Эта непрерывность, накладывающая свой отпечаток на все явления капиталистического общества, должна была также найти свое выражение в философии.

Шопенгауэровская философия лишена иллюзий, свойственных добуржуазным и буржуазным мыслителям революционной эпохи. Она воспринимает людей буржуазного общества соответственно их сущности. Но оттого, что он не видит экономической, а вместе с тем и исторической обусловленности обезчеловечения, он впадает в новые, гораздо более реакционные ошибки. Зоологическое понимание человеческого общества, отождествление столкновений в нем с борьбой за существование

в природе, как это имело место у Мальтуса, нашло свое первое философское выражение у Шопенгауэра. (Как известно, позже эту точку зрения Шопенгауэра восприняли Ницше и иррационалисты эпохи империализма, включая фашистских «теоретиков».)

Бесчеловечность, слепота исторического движения абсолютизируются Шопенгауэром, приводя к метафизике пессимистического волюнтаризма. Как и у Мальтуса, современная экономически обусловленная бессмысленность социальных явлений становится абсолютным законом природы.

Поворот шопенгауэровского витализма к «философии пола», чрезмерное подчеркивание пола происходит также из-за непонимания экономической основы жизненного процесса человека. Шопенгауэровский антиинтеллектуализм исключил духовный момент из жизни человека, он игнорирует и ее экономическую основу. Поэтому еще оставшийся, изолированный сексуальный момент занимает центральное положение, становится господствующим.

Философия истории Шопенгауэра

Еще отчетливее, чем в теории познания Шопенгауэра, агностицизм и пессимистическое отрицание закономерности развития мира выступают в понимании им истории. Его понимание истории образует, вообще, одну из важнейших составных частей его пессимистической картины мира. Шопенгауэр ясно чувствовал, что, исходя из исторического рассмотрения, можно преодолеть пессимизм его системы.

Пессимистическое понимание истории Шопенгауэром само по себе представляет собой в то же время наиболее слабую часть его системы. Философия истории его последователей, Ницше и Шпенглера, напротив, стоит на сравнительно более высокой ступени¹.

¹ Индифферентность Шопенгауэра к истории, возможно, была усилена в процессе его образования. Первоначально его готовили к купеческой деятельности; в университете он изучал сначала медицину и затем философию. Впрочем, вследствие отсутствия у него интереса к истории он во времена Гегеля и «исторической школы» романтиков представлял собой исключение. Среди его последователей-иррационалистов, пожалуй, ближе всего к нему по отчужденности к истории стояли Людвиг Клагес и Теодор Лессинг.

Историческое оставалось внутренне всегда чуждым Шопенгауэру, который был полностью обращен к современности, к непосредственной жизни, а в ней более к стороне, связанной с животным влечением, чем к общественной стороне.

Историю как науку Шопенгауэр отрицает вообще. Это отрицание находится у него в тесной связи со своеобразным учением о времени, которое основывается на платоновских рассуждениях. Кроме того, оно имеет очень большое сходство с индийской философией веданты.

В своем учении о времени Шопенгауэр исходит из всеобщего единства явлений. «В основе имеется одна сущность, которая сама себя созерцает и сама собой созерцаема...»¹ Источником возникновения множественности явления, так называемым *principium individuationis*, является время. Индивиды, отдельные явления возникают и исчезают во времени, как мечты. Само время не принадлежит к сущности воли, к «вещи в себе», оно — лишь форма мышления, интеллекта. Оно — «покров майи», сквозь который должно проникать созерцание. Время, прошедшее, как и будущее, принадлежит поэтому лишь к явлению воли. Единственная форма действительной жизни мировой воли — это настоящее. Формой жизни воли является настоящее без конца. «Мы не должны поэтому исследовать ни прошлого до начала жизни, ни будущего после смерти: напротив, мы должны признать настоящее единственной формой, в которой проявляется воля; оно не избежит воли, но также и воля поистине не избежит его»². «Для объективизации воли важна форма настоящего, которое, будучи точкой, не имеющей протяженности, рассекает бесконечное время на две части и незыблемо останавливается, подобно все время продолжающемуся полдню без прохладного вечера, горит непрерывно, как настоящее солнце, лишь видимо погружаясь в лоно ночи...»

Представления или явления возникают во времени. Они не действительное, лишь кажущееся, они относятся к сущности мира, к воле, как мечты. Воля, как «вещь в себе», не знает временности. Развитие в смысле подъема

¹ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, S. 21.

² Там же, т. I, стр. 330.

и становления мировой воли поэтому невозможно. Мировая воля, как таковая, не имеет поэтому также истории.

Из этой философии времени, которая теснейшим образом связана с общей концепцией Шопенгауэра о соотношении воли и представления (явления), может вытекать, само собой разумеется, лишь чисто негативная философия истории. История для Шопенгауэра лишь знание, а не наука. Она может постичь лишь индивидуальное и особенное; до всеобщего она не поднимается. История, согласно Шопенгауэру, не обнаруживает ни начала, ни конца, ни направления, ни цели, а также никакой закономерности. Она есть не что иное, как жизнь, и отражает не что иное, как человеческие судьбы, человеческие страсти. Поэтому история какой-либо деревни принципиально не отличается от истории какого-либо государства. «Главы истории народов различаются, в сущности, только именами и датами, собственно основное содержание всюду то же самое»¹.

Шопенгауэр выступает также против таких исторических понятий, как человечество и нация. Для него здесь идет речь лишь об абстракциях, реально существуют одни индивиды.

Такое совершенно не в романтическом духе отрицание общностей, даже механических единств как исторических действительностей характеризует крайний, враждебный обществу индивидуализм Шопенгауэра. Для него, в сущности, имеются лишь буржуазные индивиды, с выраженным «Я», с повадками хищного зверя. Но эти индивиды для него голые явления, марионетки темного, стоящего за ними и неумолимо побуждающего их все-силия воли. Ведь Шопенгауэр все снова и снова подчеркивает, что природа безразлична к единичному и что для нее важно лишь сохранение рода.

Изображенная Шопенгауэром картина представляет собой, таким образом, довольно верное отображение буржуазного общества, в котором индивиды, ведущие конкурентную борьбу, выражают закономерность капиталистического способа производства, того способа производства, для которого в конце концов важны

¹ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, S. 503.

лишь сохранение и увеличение капитала, а не отдельные капиталисты. Если Шопенгауэр в другом месте и заявляет, что устройство мира таково, что целое как раз могло бы кое-как существовать, что оно движется как раз по границе еще выносимого для отдельного, то он также выдает здесь за закон природы то, что в действительности является законом промышленного производства в буржуазном обществе. Капитализм создает лишь минимум условий для существования рабочего класса. Все буржуазное общество, как и шопенгауэровская природа, является системой, предоставляющей индивидам лишь самые скромные жизненные возможности. Подобным же образом рассматривал отношение между индивидом и обществом также Гегель, когда он провозглашал: «Смерть индивида — это победа рода».

Шопенгауэр выступает прежде всего против телеологическо-оптимистической философии истории. Она основывается на том, что извечно сущей воле приписывается момент времени, который, по Канту, присущ только явлениям, а не «вещи в себе». «Он (истинный философ) не поверит людям, что время действительно принесет что-то новое и значительное, что посредством времени или в нем нечто просто реальное достигает существования или даже у него самого как целого имеется начало и конец, план и развитие и, пожалуй, в качестве последней цели — высшее совершенствование [в его последнем понимании] поколения, живущего последние 30 лет»¹.

Направленность против Гегеля явная, в особенности против слабых сторон учения Гегеля о развитии, поскольку оно касалось современной эпохи. Существенным в истории для Шопенгауэра является лишь воля к жизни. Угнетены ли индивиды в своих возможностях, гибнут ли культуры, распадаются ли государства — это для нее не имеет значения. Для мировой воли, собственной первоосновы также и исторической жизни, нет ни приобретений, ни потерь. Шопенгауэр подчеркивает здесь со всей силой свое отрицание становления: становление относится к понятию времени, а последнее принадлежит к явлению. Воля как «вещь в себе» вневременна. Признание становления, историческое понимание

¹ Shopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, S. 215.

воли поэтому невозможно. Отрицание становления, изменения и развития является существенным моментом философии Шопенгауэра. Поэтому совершенно правильно он считает себя настоящим антиподом Гегеля.

От отрицания становления Шопенгауэр логически приходит к своей концепции бессмысленности истории. История представляет собой лишь арену человечески-животных страстей, хаос случайных жизненных путей, причем в конечном счете, как говорит Шопенгауэр, действительно неважно, являются ли ставкой в игре орехи или короны.

В более глубокую полемику с гегелевской диалектикой истории Шопенгауэр не вступил. Зато свое наступление против понимания истории как прогрессивного развития он проводит в форме резкой критики пресловутой механистической веры в прогресс. При этом он исходит из того, что мир не имеет ни начала, ни конца. С некоторым основанием он выступает также против мещанского оптимистического представления о прогрессе, вскрывая его теологическо-христианские корни. «Конструкции исторических преобразований сводятся, в конце концов, всегда к удобному, сытному, доходному государству с добропорядочной конституцией, хорошей юстицией и полицией, техникой и индустрией и самое большее — к интеллектуальному усовершенствованию...» Эта критика филистерской веры в прогресс была воспринята Ницше и Шпенглером (ср. «Mensch und Technik» — «Человек и техника»), так сказать, слово в слово. Но шопенгауэровская критика механистической веры в прогресс была нацелена прежде всего против гегелевской диалектики истории. Причем Шопенгауэр видит и у Гегеля лишь христианскую, пресловуто-оптимистическую и филистерскую стороны его исторической философии, историческая же глубина гегелевской диалектики ускользает от него.

В своем непонимании истории Шопенгауэр оказывается настолько позади исторических знаний XVIII и XIX веков, а его отрицание философии истории для него, знатока работ Гиббона, Вольтера и Гердера, современника романтизма, настолько удивительно, что требует дополнительного разъяснения. Каковы же корни этого беспрецедентного в философии нового времени отрицания исторического?

Шопенгауэр видит в истории повторение одной и той же трагедии. Человеческая нищета, распадающиеся государства, сошедшие с исторической арены народы, несбыточные политические надежды, разрушенные человеческие возможности — вот потрясающее впечатление, которое пессимист Шопенгауэр вынес из истории. Шопенгауэр видит в истории победу глупости, дерзости, подлости и бесчеловечности. Его оценка истории недиалектична, одностороння. Однако она до известной степени понятна, так как в пределы рассматриваемого Шопенгауэром входят ведь только различные классовые общества и разыгрывающиеся в них человеческие трагедии. То, что здесь речь идет о классовых обществах, следовательно о преходящих ступенях, и что уже в классовых обществах имеются элементы нового, прогрессивного и гуманного, этого Шопенгауэр просто не видит.

Одностороннее пессимистическое и недиалектическое понимание истории Шопенгауэром, несомненно, свидетельствует об отчаянии буржуазии эпохи Реставрации, не разобравшейся в своей исторической миссии. Разумеется, в меньшей степени имеется в виду отчаяние французской или английской буржуазии, но в первую очередь — слабой и растерявшейся немецкой буржуазии. Эта буржуазия, к которой принадлежал и Шопенгауэр, потеряла свои исторические шансы в великой крестьянской войне. В Тридцатилетней войне ей сломали хребет, и с тех пор она под гнетом феодального абсолютизма мелких государств могла лишь влачить жалкое существование. Этот класс с его мелкобуржуазным низкопоклонством перед дворянством и княжескими дворами сам был неспособен совершить революцию. И теперь, когда после вторжения наполеоновских войск буржуазия могла двигаться несколько свободнее, она снова стала послушным рабом феодального абсолютизма. Реставрация означала дальнейшее сохранение средневековых мелких государств, она принесла жалкие условия для капиталистического способа производства. Настроение пессимистической подавленности этих десятилетий, которое нашло в философии Шопенгауэра свое наиболее отчетливое и полное выражение, было усилено еще тем обстоятельством, что буржуазия потерпела поражение в мировом масштабе. Реакционные, реставраторские устремления, частичное устранение буржуазно-демокра-

тических прав и свобод, преследование либералов и демократов, угнетение слабых национальностей процветало во времена Реставрации во всей Европе.

Но это резкое отрицание всякой веры в прогресс в шопенгауэровском взгляде на историю отражает также страх франкфуртского философа, а вместе с ним и широкого круга немецкой мелкой и средней буржуазии перед любым историческим движением. Буржуазно-мелкобюргерский реакционный страх перед социальной революцией — вот что приводит в данном случае к отрицанию исторического развития. Этот страх, который у Шопенгауэра ведет к отрицанию, даже оспариванию самого историко-политического движения, как такового, проявился у немецкой буржуазии и мелкого бюргерства уже во время французской революции. Даже наиболее прогрессивные представители немецкой буржуазии, как Шиллер и Гёте, отрицательно относились к радикализму буржуазной революции во Франции, выступали за компромисс с феодально-абсолютистскими силами. Позиция буржуазии в Германии по отношению к французской революции была поэтому с самого начала колеблющейся и вылилась в резкое отрицание, когда эта революция в «ужасное время» прибегла к плебейско-демократическим мерам, чтобы победить силой.

Однако со времени революции и бонапартистского режима Наполеона развитие капитализма продолжалось, росла капиталистическая промышленность, а вместе с ней также и пролетариат в Германии. К концу эпохи Реставрации, особенно со времени Июльской революции 1830 года, и пролетариат заявил о своих требованиях, которые грозили взорвать узкие рамки буржуазно-революционного движения. Поэтому Шопенгауэр, а с ним и реакционное крыло мелкого бюргерства и буржуазии, *связанное с феодально-абсолютистскими силами*, следили с настоящим ужасом за идеологическим и политическим развитием своего времени. Рабочее движение в Англии, достижения социалистической мысли во Франции и радикальное младогегельянство в Германии были одинаково ненавистны этому реакционному крылу. Шопенгауэр, как и вся немецкая реакция, довольно ясно осознает связь, идущую в Германии от гегелевской философии истории через гедонистический материализм к рабочему движению и социализму. «В результате такого

развития как раз теперь (1844 г.) мы видим в Англии, среди испорченных фабричных рабочих, социалистов, а в Германии, среди испорченных студентов, младогегельянцев, опустившихся до грубо физического взгляда, который приводит к результату: *edite, bibite, post mortem pulla voluptas*¹ и вследствие этого может быть назван бестиализмом»². Этот задор шопенгауэровской полемики против Гегеля и младогегельянцев против материализма Бюхнера и Молешотта объясняется классовой ненавистью немецкой реакции к революции. В своем полном ненависти осуждении гегельянства и материализма, как идеологии буржуазно-демократического революционного движения, Шопенгауэр не одинок. Он разделяет эту ненависть с апологетами Реставрации, романтиками. Крайность полемики Шопенгауэра обуславливается обострением классовой борьбы в эти годы. В Июльской революции 1830 года во Франции впервые в истории самостоятельно выступил пролетариат. С тех пор самое реакционное, связанное с феодально-абсолютистской контрреволюцией крыло буржуазии отреклось от идеалов буржуазной демократии, демократического прогресса, потому что это крыло увидело в буржуазной революции лишь еще один этап на пути к социализму, к господству социальных «низов». В тот момент, когда эта часть буржуазии увидела направленное против себя историческое движение, она начала отрицать историческое развитие. Это отрицание исторического развития было впервые сформулировано в философии Шопенгауэра. Более поздние буржуазные философы, у которых было еще больше, чем у Шопенгауэра, оснований бояться грядущего исторического развития, не сходили больше с этого пути, проложенного франкфуртским философом. Неокантианство Риккерта и Виндельбанда, которое ограничивало историческое индивидуальным и частным и отрицало историю как науку, является тому примером. Иррационализм и фашизм, так же как Шопенгауэр, видели в истории не прогрессивное движение, а топтание на месте, вечное возвращение того же самого (Ницше), движение по кругу (Шопенгауэр, Парето) или осмысление бессмысленного (Теодор Лессинг).

¹ «Ешьте, пейте! После смерти нет никаких удовольствий» (лат.). — Прим. перев.

² От *bestia* — животное, зверь (лат.). — Прим. перев.

Учение о страдании

Шопенгауэровский пессимизм достигает апогея при попытке доказать ничтожность жизни. При этом в своем пессимистическом рассмотрении жизни он систематизирует пессимистический жизненный опыт и теории идеологов гибнущих паразитических классов античности и XVIII века. В отличие от своих предшественников Шопенгауэр тесно увязывает учение о ничтожности жизни со своей общей философской концепцией.

Он не только пытается доказать, что страдание в любой форме преобладает в жизни, но и анализирует счастье в духе своей пессимистической философии жизни. Центральным пунктом своего сравнения удовольствия и неудовольствия, счастья и страдания в человеческой жизни он делает *учение о негативности удовольствия*. «Всякое удовлетворение, или то, что обычно называется счастьем, является, собственно и в сущности, всегда только негативным, но отнюдь не позитивным. Это не первоначальное, само по себе снисходящее на нас благодетельствование, оно должно быть всегда удовлетворением желания. Так как желание, то есть недостаток, является предшествующим условием всякого наслаждения. А с удовлетворением прекращается желание и, следовательно, наслаждение. Поэтому удовлетворение или наслаждение счастьем не может быть более чем освобождением от боли, от лишения...»¹

В соответствии с этим Шопенгауэр провозглашает позитивность страдания: «...так как недостаток, лишение, страдание есть положительное, непосредственно возвещающее»². «Мы чувствуем боль, но не безболезненность, мы чувствуем заботы, а не беззаботность...» Недостижимость непрерывного удовлетворения и негативность счастья Шопенгауэр объясняет философски тем, что в случае наших желаний и вожделений *речь идет о проявлениях воли*. А воля стремится без цели и конца, ее никогда нельзя удовлетворить. В негативности счастья, таким образом, снова выступает бессмысленность и неутомимость первоосновы бытия, мировой

¹ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, S. 376 и далее.

² Там же, стр. 377.

воли. Нищета существования заключается, таким образом, в сущности самого бытия, в сущности воли. Поэтому нищету существования принципиально нельзя устранить, до тех пор пока существуют мир и воля. К этому изощренному обесцениванию счастья и ощущений удовольствия добавляется теперь обширное доказательство преобладания страдания в жизни людей и животных.

Что касается жизни животных, то Шопенгауэр подчеркивает жестокость и неумолимость борьбы за жизнь. Он настоятельно указывает на равнодушие природы к отдельному существу. Страдания и гибель отдельного существа безразличны природе, для нее важно лишь сохранение рода. Животные в его изображении — это терзаемые страхом существа, которые отчаянно борются против своего неизбежного конца — смерти¹.

Подобным же образом протекает жизнь большинства людей. Шопенгауэр указывает на жестокую борьбу за существование большинства людей: *homo homini lupus est*. Он не преминул также в этой связи подчеркнуть нищенскую жизнь низших классов народа в прошлом и в настоящем. В его картине нищеты жестокие законы капиталистического способа производства выступают как законы природы. По его мнению, тот же самый звериный принцип господствует в природе и человеческом обществе. «Как человек обращается с человеком, показывает, например, рабство негров, конечной целью которого является сахар и кофе. Но не нужно уходить так далеко: поступить в пятилетнем возрасте на прядильную или другую фабрику и начиная с этого возраста прожить в ней сначала 10, затем 12 и, наконец, 14 часов ежедневно, проделывать ту же самую механическую работу и дорого платить за так называемое удовольствие перевести дух. А это — судьба миллионов, и у многих других миллионов она аналогична»².

¹ Живые существа в шопенгауэровской идеалистической натурфилософии не продукты истории, развития, а формы явления, ступени мировой воли и, как таковые, существуют вечно. По своей вечности и неизменности они, как подчеркивает Шопенгауэр, соответствуют идеям Платона, которые неприкосновенны для всякого становления и принадлежат к сфере вечного бытия.

² Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, S. 66. Конечно, у Шопенгауэра речь идет не о социальном обвинении; в нищете народных масс он усматривает лишь подтвержде-

Жизнь высших классов в описании Шопенгауэра ни в какой мере не вызывает зависти. Меняются лишь формы страданий, сумма их остается той же. «Как нужда — постоянный бич народа, так скука — бич избранного мира». Поскольку высшие классы, безусловно, живут жизнью наслаждений или их жизнь преисполнена сильными страстями, то для них имеет значение учение о негативности счастья. Однако Шопенгауэр правильно подчеркивает, что жизнью высших классов владеет прежде всего скука. «Но скука — это не менее чем зло, на которое мало обращают внимания: скука оставляет в конце концов на лице печать истинного отчаяния».

Умудренный жизненным опытом человек пытается избегать аффектов, чтобы не страдать слишком сильно. Но в этом бегстве от страдания он впадает в скуку. Таким образом, человеческая жизнь колеблется между страданием и скукой. Этим Шопенгауэр высказал то, что имеет значение для всех паразитирующих, гибнущих

ние своего пессимистического миропонимания. Насколько мало у Шопенгауэра речь идет о социальном возмущении или даже о переходе к социальной критике буржуазного общества, явствует уже из того, что он подчеркивает, что в природе, как и в человеческом обществе, господствует аристократический принцип. Он считает, что природа создает в мире животных огромную разницу в положении; точно такая же непреодолимая разница имеет место в обществе. В человеческом обществе, согласно ему, злобная и ограниченная масса, полная зависти, противостоит великим гениям, исключительным людям.

Поэтому огромная масса человеческого рода из-за своей ограниченности нуждается в вождях.

Человеческая культура, по Шопенгауэру, является также созданием не всего человечества, а гениев. Культура для него, как и для реакционных романтиков, — это культура гениев. Без руководства гениев человечество давно погрузилось бы в море заблуждений и одичало бы. Этот принцип аристократизма, культ гениев и презрения к массе, проходящий через все творчество Шопенгауэра, опирается на пессимистическую оценку средней человеческой природы, на ее злобность и ограниченность, которые Шопенгауэр неустанно подчеркивает. Теория о том, что огромная масса, исполненная чувствами зависти и ненависти, противостоит гениям, представляет собой зародыш учения Ницше о злобности масс. Шопенгауэровский аристократизм и культ гениев, его презрение к массе, связанные с его учением о борьбе за существование явлений воли, оказали влияние как на учение Ницше о воле к власти и о сверхчеловеке, так и на более позднюю фашистскую идеологию вождизма и фашистскую теорию аристократической борьбы за избранность народов и рас.

классов. *Tedium vitae*¹ охватывает паразитирующих рабовладельцев Рима времен Диоклетиана, как и персидского средневековья и Дориана Грея Лондона XIX века.

Однако теория Шопенгауэра о том, что скука отравляет жизнь высших классов, лишь отчасти была справедлива и в отношении тогдашней немецкой буржуазии. Пожалуй, у немецкой буржуазии «болела» голова с похмелья, а мировая буржуазия шла по пути политического отступления. Но абсолютная форма, в которой Шопенгауэр провозгласил свой пессимизм, и в особенности его теория скуки, соответствовала, по крайней мере в течение короткого времени, настроению буржуазии. Такого рода отчаянные формы настроения буржуазии приняло, собственно, только в эпоху империализма. Не только сравнительно небольшую прослойку крупной буржуазии охватила скука, — скука помещичьей усадьбы играла особую роль в жизни юнкерства.

Скука, которая нашла поэтическое выражение в дендизме у По и других, отражает, таким образом, наряду с формами существования крупных рантье формы существования юнкерства. Шопенгауэр — сын данцигского патриция, крупного купца; всю свою жизнь он прожил как рантье, был довольно близок к этой прослойке бездельников из числа крупной буржуазии и дворянства. Пессимистическое мирозерцание Шопенгауэра, его вытекающее отсюда требование бездеятельности, отказ от мирских дел были, впрочем, не только способом самооправдания буржуазии, которая боялась революции и отказалась от политической власти. Объективно это мирозерцание удерживало буржуазию от действий, парализовало ее. Учение Шопенгауэра помогало сделать свой собственный класс послушным воле юнкерства, которое стремилось ограничить буржуазию экономической сферой, а политическую деятельность рассматривало как свою собственную область. Даже экономическая деятельность промышленной буржуазии была бельмом на глазу у юнкерства. Таким образом, шопенгауэровское учение о бездействии, о бессмысленности действия было очень кстати юнкерству. Его философия до известной степени содействовала делам юнкерства.

¹ Пресыщенность жизнью.— *Прим. перев.*

Как известно, сотрудничество между феодальными и буржуазными силами немецкого общества продолжалось как во Второй империи, так и в Веймарской республике и в Третьей империи. Юнкерство, как и прежде, удерживало в своих руках важные военные и политические ключевые позиции, в то время как крупная буржуазия господствовала экономически. Последователи и ученики Шопенгауэра, Ницше, Эдуард фон Гартман, иррационалисты и фашистские идеологи продолжали поэтому дело франкфуртского «мудреца» также и в этом направлении и идеологически обосновывали и оправдывали подчиненность буржуазии, ее отказ от полного политического господства.

Учение об отрицании воли к жизни

От признания бесценности жизни Шопенгауэр переходит к отрицанию воли к жизни. Мировая скорбь возникает из воли к жизни. Поэтому логически страдание может быть преодолено лишь отрицанием воли к жизни. Хотя в отрицании воли к жизни можно видеть снятие страдания, а в нем долю оптимизма, в действительности же в отрицании воли к жизни шопенгауэровский пессимизм и нигилизм усиливаются.

Как возможно отрицание воли к жизни? Отрицание, обращение воли против самой себя, возможно лишь тогда, когда воля в конечном итоге свободна. Шопенгауэр утверждает свободу воли, следуя кантовской теории интеллигибельного и эмпирического «Я». Эмпирическое, выступающее в явлении, вследствие этого несвободное «Я» подчиняется закону причинности; интеллигибельное «Я», не проявляющее сущности «Я», напротив, свободно. Правда, по Шопенгауэру, свобода воли возможна лишь после акта познания, в котором уничтожается желающее «Я», центр воли. В этом акте познания, в самом созерцании, воля отдыхает, «мы празднуем шабаш перед каторжным трудом воли». Содержание самого этого акта познания снижает желающее «Я». В этом акте познания мы познаем единство всех явлений воли, нам становится ясно, что мы тождественны всем другим явлениям воли. Наше «Я», наша воля, признается иден-

тичной мировой воле. Как говорит Шопенгауэр в духе индийской философии, покров майи, отделявший нас от других явлений воли, разрывается. Достигается ли это познание интуитивно-мистическим или абстрактно-философским путем, это безразлично.

В тесной связи с этим мистическим познанием тождественности «Я» миру находится *квиетизм*, отказ от всех желаний, и *аскетизм*, укрощение жаждущего своеволія. Мистицизм, квиетизм и аскетизм — это пути отрицания воли к жизни.

Воля, которая утверждает не свою собственную, отражающуюся в явлении сущность, отрицает ее и совершает тем самым переход к аскетическому и к бездействию (квиетизм). Основным момент аскетизма Шопенгауэр усматривает в отказе от полового общения. Половой акт, по Шопенгауэру, является самым решительным утверждением воли к жизни, его отрицание есть самый решительный отказ от жизни. Как результат полового воздержания Шопенгауэр представляет себе вымирание человеческого рода. При этом он выражает надежду, «что с высочайшим явлением воли (с человечеством) отпадает также наиболее слабое отражение его, животноеподобность»¹.

С гибелью человеческого и животного сознания исчезает также субъект, представлением которого и является мир. А в соответствии с идеализмом шопенгауэровской философии без субъекта нет и объекта, так что в результате гибели человеческого и животного сознания исчезнет мир вообще. Шопенгауэровский пессимизм поднимается здесь до страстной ненависти к миру и к жизни: «Перед нами, конечно, остается лишь ничто»², — заявляет он. Однако он утешает себя и своих учеников тем, что для враждебно настроенных к жизни нигилистов, презирающих людей, мир уже заранее неживой, умерший. «Но, наоборот, и для тех, чья воля обратилась против себя и отвергла себя, этот наш столь реальный мир со всеми своими солнцами и млечными путями — ничто»³.

¹ Shopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, S. 449.

² Там же, стр. 486.

³ Там же, стр. 489.

Жизненным идеалом Шопенгауэра является аскетический квиетизм христианского «святого» или буддийского отшельника. Этому типу недеятельного человека противопоставляется как крайняя противоположность человек-деятель, завоеватель мира. Настоящими героями человеческой истории в соответствии с аскетическо-квиетическим идеалом Шопенгауэра являются не завоеватели мира, а отшельники.

Шопенгауэр сравнивает тип христианско-брахманистско-буддийского отшельника с идеалом стоического мудреца. А стоицизм, согласно Шопенгауэру, — это скрытый эвдемонизм. Он устанавливает в стоицизме воинственный, жизнеутверждающий элемент.

Буржуазная описательная история философии ограничивалась, в сущности, сравнением шопенгауэровского идеала отшельника, его проповеди аскетизма и квиетизма с его личной жизнью и указанием на склонность философа к удовольствиям. Такого рода противоречия между учением и жизнью отчасти были отмечены правильно. Однако существеннее то, что Шопенгауэр своим идеалом недеятеля, квиетического аскета выражал настроение отрешенности, которое после падения Наполеона и утраты революционно-демократических иллюзий было характерно для тогдашней буржуазии и мещанства всей Европы. Разочарованность, охватившая после подъема национального движения против Наполеона немецкую буржуазию и — больше того — широкие народные массы, отказ буржуазии от политического руководства нацией — все это нашло свое отражение в квиетическом идеале Шопенгауэра. Мировая скорбь и бегство от мира связаны здесь теснейшим образом, и их окончательная причина заключается в немецком и европейском убожестве. Но в аскетически-квиетическом идеале Шопенгауэра отражаются также условия его жизни. Франкфуртский отшельник жил, как скромный рантье. Аскетизм, который он проповедовал, соответствует до известной степени образу мышления рантье, точно так же как его проповедь бездействия является оправданием ухода рантье от общественной жизни. Во времена Шопенгауэра рантье представляли собой меньшинство внутри класса буржуазии. Только в эпоху империализма

жизнь паразитирующих крупных рантье становится характерным способом существования крупной буржуазии. Поэтому ясно, что в среде крупных рантье империалистического общества некоторые черты шопенгауэровской идеологии рантье, как-то: презрение к массам, оторванность от масс, квиетизм — снова оказались в почете. (Так, например, одинокий мудрец Заратустра у Ницше, затем квиетизм иррационалиста Клагеса и т. д.)

Мистицизм Шопенгауэра, его манера полурелигиозного высокого проповедника связаны также с его разочарованностью, с уходом от общественной деятельности. Бегство в мистику, кокетничанье с мистическими религиозными настроениями было типичной чертой романтического ухода от мира. Отсутствующий почет в обществе заменяется впредь высоким проповедничеством великого, непризнанного одиночки. Шопенгауэр чувствует себя буддой Запада; своих учеников и последователей он называет в манере спасителя своими апостолами. Мистический буддизм является здесь отражением романтического культа гения (этот культ гения и личности подчеркивает фактическую разобщенность людей, раздробление общества в эпоху развивающегося промышленного капитализма. Ницше, Георг, Клагес и другие продолжили эту линию Шопенгауэра в эпоху империализма).

Однако в одном шопенгауэровский идеал отшельника отличается от более поздней формы «великого посвященного» эпохи империализма. Шопенгауэр стоит еще на позициях гуманистической этики, морали сострадания. Правда, его морали присуще нечто сугубо квиетическое, лишенное борьбы. Согласно гегелевской диалектике политики и морали, она означает шаг назад, в сторону христианско-буддийской морали. Она прогрессивна лишь постольку, поскольку включает в рассмотрение, как и буддизм, животных и растения, выходя за пределы только человеческого. В учении о морали Шопенгауэр остается, таким образом, в основном на позициях классического буржуазного гуманизма, и в этом он существенно отличается от идеологов более поздней эпохи империализма. И все же между основным учением Шопенгауэра о морали, учением о тождестве, по существу, всех объективаций воли и его антигуманистическим презрением к человеку и особенно к массе зияет противоречие.

Шопенгауэровский идеал отшельника несет в себе буддистско-индусские черты. Он вообще подчеркивает также *связь своей системы с индийской брахманистской и буддийской философией*. Он заявляет о соответствии своей философии брахманистскому учению о *tat' twam asi* (это есть ты), которое означает, что «Я» как явление идентично всем другим обнаружениям мировой сущности и лишь внешне отделено от нее временем и пространством. После снятия времени и пространства, согласно индийскому учению, разрывается покров майи, то есть обман чувств, — и мы осознаем себя как единое целое с мировой сущностью. В тесной связи с учением о всеобщем единстве всех существ находится индийское учение о переселении душ, затем учение о первородном грехе, который вступает в жизнь с каждым существом. Шопенгауэр присоединился как к учению о переселении душ, так и к учению о первородном грехе всех живых существ.

Шопенгауэровское учение об устранении мировой воли и растворении тем самым мира в ничто как конечной цели человечества имеет большое сходство с буддийским учением о нирване. На тесную связь шопенгауэровского идеала отшельника с буддийским святым, даже вообще с буддой и бодисатвами, затем на родство его этики с брахманистской и буддийской моралью уже указывалось.

Примечательна также параллель с буддизмом и в отрицании пантеизма. Как и философский буддизм, Шопенгауэр также учит атеизму, оставляя, однако, подобно философскому буддизму, народным массам религию в качестве «народной метафизики».

Несмотря, однако, на эти совпадения и сходства, Шопенгауэр отстаивает самостоятельное происхождение своей системы. Согласно его очень правдоподобному заявлению, ко времени написания его основного произведения буддийская философия была ему неизвестна. Напротив, сведения о философской системе веданты он получил благодаря востоковеду Фридриху Майеру еще в годы своей учебы. Хотя Шопенгауэр и подчеркивал независимость своей системы, он все-таки надеялся, что благодаря проникновению идей индийской философии

в Европу окончательно победит его философское направление.

Здесь не требуется подробно обсуждать отношение Шопенгауэра к индийской философии. Однако следует заметить следующее: его приравнивание основных мыслей своего мировоззрения к брахманизму и буддизму, его восторженное отношение к упанишадам вед и к буддийскому миру идей, в сущности, проложили индийской философии путь в Европу. Его усилия идут здесь параллельно с деятельностью индологов его времени и с предшествующими исследованиями романтиков в области мифологии (например, Шеллинг и Шлегель), а также с заимствованием и обработкой восточной мудрости у Гёте. Кроме расширения историко-философского горизонта, чему мы, несомненно, обязаны шопенгауэровской рецепции при всей ее односторонности, это восприятие восточного мира идей имеет еще более глубокое значение.

Шопенгауэр усматривает в индийском пессимизме и идеализме прежде всего опору для своей системы. Подобно романтикам, бегущим в христианство, Шопенгауэр устремляется в индийское средневековье. Религии и философии раннего индийского средневековья играют для него роль вспомогательного идеологического оружия. Этот случай привлечения мира идей индийской культуры не имеет себе примера в истории западной философии. Он раскрывает всю слабость идеологической позиции Шопенгауэра. Последний отдает себе отчет в том, что он ведет борьбу с традициями европейской мысли, с прогрессивным историко-философским развитием, что он их подрывает. Смутно он также понимает, что историко-философское развитие пройдет мимо него. В этой неравной борьбе он ищет вспомогательное идеологическое оружие и находит его в мире идей древнеиндийской культуры, обреченной на гибель.

Этим Шопенгауэр также положил начало процессу, который будет продолжен его последователями. Эдуард фон Гартман и Фридрих Ницше привлекают индийскую философию, чтобы найти опору для своих взглядов. Этот процесс продолжается их эпигонами — Теодором Лессингом, Ц. Г. Юнгом и другими в форме все менее критичного заимствования «восточной мудрости». Это заимствование завершается созданием мистифицирую-

щих индоевропейских сект, как теософия, или проникновением самого буддизма в Германию, Англию и США. Параллелью этого процесса является восприятие восточных культов и систем мышления через отмирающую античность.

Ясно, что в отношении Шопенгауэра, как позже и Ницше, речь идет не просто о рецепции индийской философии, а прежде всего о *принятии ее реакционно-идеалистической системы*. Так, Шопенгауэр примкнул к ведантической философии касты брахманов; эта философия служила для того, чтобы дать опору заколебавшимся священнослужителям и примирить народные массы с нищетой и кастовой системой. Ведантическая философия содержала, в частности, учение о преимуществе бездействия, проповедь аскетизма и в целях укрепления и оправдания кастовости учение о переселении душ. Согласно учению о переселении душ некоторые перевоплотятся в какую-либо низкую касту, потому что они грешили в прежнем существовании; не путем революционного подъема, а лишь через покаяние можно в конце концов надеяться на более высокое в кастовом отношении перевоплощение и, наконец, на то, чтобы избежать круговорота перевоплощений, а тем самым и кастовой системы вообще.

Учение о всеединстве, *tat' twam asi*, также должно было примирить народные массы с их бесправием. В метафизике веданты все существа в своей сущности равны. Эта теория должна была вводить в заблуждение народные массы относительно реальных кастовых различий. То же самое воздействие, равнодушие относительно окружающей действительности преследовало учение о майе, провозгласившее реальность лишь иллюзией органов чувств. Отвратительную, полную страданий действительность можно преодолеть не действием, а лишь созерцанием.

Ведантическая философия брахманов, получившая наивысшее развитие в IX и VIII веках до н. э., обнаруживает большое сходство с буддизмом, возникшим в VI веке до н. э. Буддизм является, в сущности, дворянским течением, направленным против привилегий жреческой касты брахманов. Он также проповедовал народным массам покорность своей судьбе и, по сути дела, не касался кастовости.

Больше того, привлечение брахманизма и буддизма, идеологии индийских рабовладельцев и феодалов, характеризует ультрареакционную сущность философии Шопенгауэра¹.

¹ В тесной связи с почитанием индийской религии и философии у Шопенгауэра находится отрицание иудейской религии. Он ненавидел иудейство и его носителей, евреев, как сторонников обращенного в мир земной мировоззрения, кульминационным пунктом которого является утверждение воли к жизни. Кроме «гносного» оптимизма иудейства, такому отрицанию подвергаются также ислам и христианство, поскольку они иудейски оптимистичны. Презрение, которое Шопенгауэр испытывает к иудейскому монотеизму, превращается у него в ненависть к еврейскому «незаконно существующему народу».

Антисемитизм Шопенгауэра не случайность, как и то обстоятельство, что антисемитизм становится составной частью его системы. Антисемитизм как идеологическое оружие довольно часто встречается в феодально-абсолютистских рядах врагов революции 1848 года. С прогрессом промышленного капитализма, с вытеснением мелкого ремесленного производства, с внедрением капитализма в сельское хозяйство растет также антисемитизм немецкого мелкого бюргера, юнкера и крестьянина. Шопенгауэр, первым «философски» обосновавший антисемитизм, представляет собой и в этом отношении «поворотный» пункт в развитии реакционной буржуазной идеологии. Его ученики Е. Дюринг, Вагнер, Ницше и Клагес продолжили и обострили «философский» антисемитизм Шопенгауэра. Последнее отражение «философской» ненависти Шопенгауэра к евреям имеет место в расистской теории фашистов.

Ницше

Философия Ницше теснейшим образом связана с философией Шопенгауэра, отчасти в смысле ее дальнейшего развития, отчасти в смысле изменения основных положений Шопенгауэра. Можно указать хотя бы на своеобразную разработку учения о воле и переосмысление значения воли в ницшеанской теории власти, на отрицание морализма Шопенгауэра и на пересмотр нравственных ценностей, на развитие Ницше «физиологически-биологического» и «психологического» анализа человека, на непризнание антиисторизма и на развитие шопенгауэровского атеизма.

Важнее этих частных было продолжение шопенгауэровского иррационализма и превращение его пессимизма в «дионисический пессимизм». Влияние Шопенгауэра на Ницше было значительным, и философия последнего, бесспорно, сложилась в полемике с франкфуртским мыслителем. Все же это влияние не следует преувеличивать.

Философия Ницше полемизирует с христианством, неокантианством, социализмом, дарвинизмом и современным материализмом, который ориентируется на естественные науки так же резко, как и философия Шопенгауэра. Это значит, что Ницше находится под влиянием господствующих при его жизни философских течений и формирует свои собственные взгляды в борьбе с ними. Его сочинения показывают знание им философии своего времени, за исключением социализма, и глубокое расхождение с ней. Часто бессвязная, афористическая форма изложения ничего здесь не меняет. Это следует твердо помнить вопреки взглядам, сторонники которых неисторически ставят Ницше слишком близко к Шопенгауэру.

эру или пытаются превратить его в одинокого и вне времени витающего поэта-философа, интуитивного мыслителя. (Таким изображает Ницше, например, Теодор Лессинг.)

Как философ империализма Ницше — самостоятельный мыслитель, для которого Шопенгауэр был исходным пунктом.

Один элемент в его философии, последний и весьма странный, находящийся в известном противоречии с его системой в целом, — учение о вечном возвращении — создал много трудностей для буржуазных исследователей Ницше. Это учение азиатского происхождения и восходит к индийской теории странствования души. Учение о вечном возвращении не связано ни с Шопенгауэром, ни с Дарвином, ни с классической филологией. Боймлер, фашиствующий ницшеанец, в растерянности выводит поэтому учение о вечном возвращении за пределы философской системы Ницше, считая его религиозным представлением. Боймлер, как и Теодор Лессинг, упустил из виду, что это учение появляется у эпигона Шопенгауэра и современника Ницше Эдуарда фон Гартмана. Учение о вечном возвращении также хорошо объяснимо духом времени и тесно связано с реакционным империалистическим содержанием учения Ницше. Ключ к философской системе Ницше следует искать в его эпохе и в условиях империалистического общества. Именно здесь — истоки ницшеанского пессимизма и причина его личной трагедии.

Теория познания

Теория познания Ницше тесно связана с его теорией власти. Познание — часть жизненного процесса и, так же как и другие формы проявления жизни, подчинено воле к власти. Познать означает освоить, преодолеть, сделать частью своего «Я» ту или иную вещь, осколок внешнего мира. В этом смысле даже движения амебы, нащупывающей окружающую среду, являются «познанием». Установив, что познание есть проявление властной силы, и сведя его к инстинкту усвоения или овладения, Ницше, по мнению Альфреда Боймлера, ввел в философию понятие ценностного объективизма. Боймлер

считает также, что теория познания и философия, построенная на теории власти, проповедующей особое расположение «квантов» власти, находящихся в состоянии борьбы друг с другом,— такая теория есть отказ от релятивизма.

Бесспорно, Ницше мерещился такой выход из релятивизма и скепсиса. Ницше хотел основать объективное познание, истинную философию, исходя из понятия власти; в этом смысле истинное было бы равнозначно власти; истина и жизненная сила, истина и воля к власти совпали бы. По ступеням относительной власти и относительной истины можно было бы достичь объективной истины.

Однако ясно, что попытка связать друг с другом власть и истинное познание односторонняя. Хотя и правильно, что познание является частью жизненного процесса, что мы познаем телесно, или, как говорит Ницше, философию мы должны строить по основным линиям жизни, все же сведение жизненного процесса к воле и власти — искусственная конструкция. Видеть в жизни только волю к власти — значит переносить социологическое понятие в область биологии, в природную жизнь. Пока Ницше подчеркивает связь между жизнью и познанием, между здоровой жизнью и правильным познанием, он прав и развивает в духе Шопенгауэра связь между теорией познания и философией. Однако Ницше выходит за пределы также и этой постановки вопроса; он конструирует эту связь, не уяснив себе сущности примененных им понятий и их диалектики. Развивающаяся, исполненная власти жизнь и истинное познание для Ницше идентичны. Отсюда он заключает, что все, что возвышает полную власть и стремящуюся к власти жизнь, истинно. Полезность для жизни и истинность тождественны. Но что такое полезность, что такое возвышающаяся жизнь? Более слабая жизнь может иметь большее будущее и поэтому более правильное познание, чем жизнь более сильная. Перенесемся в социальную жизнь: что такое воля к власти, что такое полезность? Идет ли речь о власти и пользе поднимающегося, но, быть может, кажущегося слабым класса или о власти и пользе эксплуататорского класса? Вначале Ницше не дает ответа на этот вопрос. Позднее, в своей теории морали рабов и господ он становится на точку зре-

ния, что существует две истины жизни, две жизненные морали. И, как апологет империализма, он становится на точку зрения господ. Истинно познание господ, истинна мораль господ на том основании, что познание и мораль господ возвышают власть сильных. Согласно его теории познания, верна лишь истина господ, так как она воплощает власть против рабов, а власть и истина тождественны. Здесь ясно выражается антидиалектика и классовая ограниченность ницшеанской теории. Ницше не в состоянии понять, что «рабы» когда-либо могут взять власть в свои руки, так же как он не может понять того, что господство власть имущих должно породить ложное познание и гнилую мораль. В эпоху подъема рабочего движения Ницше одолевают туманные догадки, что рабы когда-либо захватят власть, и он прокликает их идеалы, объявляет их враждебными жизни, или, еще проще, он становится на сторону господ и надменно заявляет, что их ложь для него истина потому, что ему это нравится. Таким образом, попытка построить объективное познание на теории власти оканчивается неудачей. Она завершается ярко выраженным прагматизмом, как коротко и верно сказал Шарль Морра во время первой империалистической войны: «Le gouvernement ne ment pas» (правительство не лжет). Американский прагматизм бизнеса, созданный Джемсом, и пропагандистский прагматизм Геббельса были наследием ницшеанского прагматизма, который фашист Боймлер хотел перекрасить в объективную систему понятий.

В ницшеанской теории познания первого периода процесс познания истолковывается как часть жизненного процесса. Однако этот жизненный процесс истолковывается ложно (как воля к власти), а тезис, что философия и теория познания должны быть построены на основных линиях живого тела, вскоре склоняется к иррационализму. Живое тело и его жизнь противопоставляются рассудку, сознанию как органу познания. Для человеческого общества Ницше устанавливает два вида познания — истину рабов и истину господ. Однако этот намек на классовый характер познания извращается в духе биологизма. Рабы — представители слабой, парализованной жизни; они, как и бедные, представляют собой не социально-экономическое, а биологическое яв-

ление, согласно фантастической псевдобиологической теории власти Ницше.

Рассматривая рабов и господ как биологические явления, Ницше может считать их вечно жизненными явлениями. Но, когда он рассматривает рабов как парализованную, деградирующую форму проявления жизни, как низшую расу, он тем самым создает себе возможность встать на сторону господ.

Таким образом, первая попытка Ницше перенести корни теории познания в жизнь и покинуть идеалистические позиции завершается реакционным биологизмом и переходом на сторону господствующих слоев капитализма. (В связи с этим не лишено смысла вспомнить, что Шпенглер еще более заострил биологическое деление общества на рабов и господ, на высшие и низшие расы, разделив людей на две категории — хищников и их добычу.)

Перспективизм

Дальнейшие теоретико-познавательные взгляды Ницше ясно показывают, что он отвергает объективизм и примыкает к релятивизму и спектицизму. Более того, он первый создал «философию сомнительного». Его скепсис приводит в конце концов к тому, что он считает ложь философски «дозволенной», если она служит «власти». В этом смысле он философский предшественник фашистского «прагматизма» геббелевского аппарата пропаганды, фашистской беспринципности и демагогии. В своем учении о перспективизме Ницше развивает далее свое понимание познания, основанное на «биологической» теории власти.

Перспективизм означает: «Истина — род заблуждения, без которого определенный вид живых существ не может существовать. В конечном счете определяет жизненность». «Речь идет не о «субъекте и объекте», а об *определенном виде животного*, который может развиваться только при условии некоторой *относительной* правильности, и прежде всего — регулярности своих восприятий»¹. (Курсив мой. — Т. III.)

¹ F. Nietzsche, Wille zur Macht, S. 275.

Человеческое познание является поэтому познанием определенного вида животных и тесно связано как с борьбой за жизнь, так и с условиями жизни. Познание не истинно, не объективно, не общезначимо — оно истинно, правильно лишь в отношении к определенному виду живых существ. Другие виды животных имеют и другие формы познания, так как они нуждаются в других условиях жизни. Перспектива меняется в соответствии с условиями существования живых существ. Ницше развивал также свое объяснение понятий, категорий и законов человеческого познания из жизненного процесса животного мира, в тесной связи с перспективизмом. В борьбе за существование выживают лишь те животные, которые реагируют быстро, вовремя находят свое правильное место в «мире», в жизненном пространстве и даже оказываются в состоянии «огрублять», упрощать это жизненное пространство. В это «огрубление» и «упрощение» входит также восприятие постоянно повторяющихся случаев, восприятие длительности явлений во времени.

Действительный, изменяющийся и не останавливающийся ни на миг мир, мир вечного становления должен быть как бы приостановлен и воспринят как ровно текущий во времени. Он логизируется в процессе познания животного и превращается в *существующий*. «Жизнь основывается на условии признания веры в длительность явлений и в регулярную повторяемость. Чем мощнее жизнь, тем шире должен быть предвидимый и мыслимый существующим мир»¹. Рационализация, логизирование и систематизация — «вспомогательные средства» жизни. Таким образом, в своем перспективизме Ницше вновь подчеркивает, что познание — лишь часть, лишь вспомогательное средство жизненного процесса: оно не порождает истинных, объективных знаний, но лишь такие, которые способствуют развитию жизни и полезны. При этом полезное не следует понимать в смысле утилитаризма; у Ницше идет речь о возвышении жизни в смысле усиления власти.

По сравнению с идеализмом Канта перспективизм более близок к действительности. Ницше допускает наличие процесса познания уже у животных, считая

¹ F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, S. 56—57.

вместе с тем, что познание возникло в борьбе за существование и ему присущи заблуждения. Но перспективизм лишает как животное, так и человеческое познание объективности, вернее, его относительной объективности, диалектически приводящей ко все более полной истине через заблуждения. При релятивистском противопоставлении познания разных видов животных упускается из виду, что животные ориентируются во времени и пространстве в одном и том же временно-пространственном мире, в сущности, с помощью одинаковых органов чувств. Совместная жизнь различных животных была бы невысказима без общности их способности отражения и, следовательно, общности познания. Далее, трудно понять, каким образом полезное для жизни познание может само по себе искажаться. Такая связь познания с жизненным процессом скорее доказывает объективность познания. Позволить себе роскошь создания воображаемой картины мира могло бы лишь живое существо, оторванное от жизни.

С другой стороны, в своем перспективизме Ницше не только снизил познавательную ценность познания, но и биологизировал его, приравнял к познанию животного. Эта ошибка происходит оттого, что Ницше понимает содержание жизни с точки зрения своей теории власти, или — в различных случаях в разной степени — почти дарвинистски. Для него техника и человеческий жизненный процесс друг от друга не отличаются. В действительности же человеческий жизненный процесс в основном есть производство средств существования, за исключением размножения, являющегося преимущественно биологическим. Человеческая жизнь отличается от жизни животного производством средств существования и человеческим трудом. Человеческое познание формируется в процессе труда, в производстве, оно имеет социальный характер, приобретает благодаря этому специфические черты и развивается. Человеческая познавательная способность как социальный продукт, подкрепленный развитием экономики, превосходит биологическое, животное познание, при котором фактор общения, социальный элемент выражен лишь слабо.

Социальный элемент познания не ускользнул от внимания Ницше. Он говорит о том, что сознание возникло из необходимости общения, а понятия — из знаков, при

помощи которых люди общаются. Поэтому содержание сознания заключается в простой способности общения, в среднем, но не индивидуальном. По этой причине содержание сознания, и, следовательно, мир сознания — это мир знаков и поверхностности, обобщенный мир. Все, что осознано, «плоско, относительно глупо, общо, знакоподобно, стадное клеймо». Ницше не заметил, что необходимость общения тесно связана с производством, с общественным трудом и возникла из специфически человеческого жизненного процесса. Общественный момент сознания он называет стадным. Понятие «стадо», постоянно выступающее у Ницше вместо понятия «общество», заслоняет социологическое, превращая его в биологическое. Тем самым Ницше упускает из своего поля зрения социальное, экономическое развитие общества.

Прежде всего характерно, что Ницше умаляет значение специфически-человеческого в мышлении, называя его поверхностным, стадным. Здесь явно вырисовывается иррационализм, пессимистическое умаление познавательной способности человека и приближение ее к животному познанию.

Разумеется, в скепсисе Ницше по отношению к познавательной способности человека скрыт и некоторый оправданный момент. Ленин указывал, что действительность всегда богаче всякого закона. Ницше, однако, не в состоянии увидеть, что познание — не только известное упрощение жизни, но познание существенного в ней, приближение к ее сущности.

Ницше использует социальный момент познания для дальнейших атак на его объективность. Логика, с его точки зрения, есть нечто присущее стаду. Она приводит к нивелировке явлений и является перенесением демократических стадных инстинктов на познание. Логика, как и весь мир познания и понятий, соответствует духу стада. Логика — это всеобщее признание, соглашение в познании. «И величайшим стремлением людей до настоящего времени было согласовывать друг с другом множество вещей и выработать закон согласования независимо от того, истинно ли все это или ложно»¹. Тем самым Ницше предвосхитил поздний махистский кон-

¹ F. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, S. 305.

венционализм Пуанкаре. Не случайно также, что Ницше в своем дальнейшем изложении гносеологического скептицизма большей частью выдвигает аргументы, которые позднее развивали физики-идеалисты типа Маха, Авенариуса и Пуанкаре. Ницше, как и буржуазные физики-неопозитивисты, является представителем учения о так называемом третьем пути в теории познания, причем они в отличие от неокантианцев склоняются к естествознанию и отвергают материализм.

Сознание — жизнь

Мы уже говорили том, что Ницше дискредитирует роль сознания. Эту отрицающую роль сознания критику Ницше ведет в духе шопенгауэровского иррационализма. Сознание не только, как волшебник, порождает поверхностный мир, мир знаков (следует только вспомнить махистскую теорию иероглифов Плеханова), оно является прежде всего только — часто вводящим нас в заблуждение — придатком и инструментом тела. Этот инструмент, по Ницше, является довольно-таки мало-пригодным. «Среди невероятного множества процессов, совершающихся в пределах организма, та часть, которая доходит до нашего сознания, есть только посредствующее звено... Телесные функции принципиально в миллион раз важнее, чем все красивые состояния и вершины сознания: последние представляют лишнее украшение, поскольку они не являются орудиями упомянутых телесных функций.

То, что мы называем «телом» и «плотью», имеет неизмеримо большее значение, остальное есть незначительный придаток. Теперь посмотрите, как сердце, душа, добродетель, дух вступают в формальный договор, чтобы извратить эту принципиальную задачу, — словно они являются целями!..

Вырождение жизни обусловлено в существенной части необыкновенной способностью сознания к ошибкам: сознание меньше всего удерживается инстинктами в надлежащих границах, и оно поэтому самым основательным и самым серьезным образом попадает впросак»¹.

¹ Ф. Ницше, Полн. собр. соч., т. IX, 1910, стр. 323—324.

То, что высказал здесь Ницше, является в какой-то мере справедливым отпором гротескному неокантианскому идеализму, мелящему вздор об априорности не существующего на самом деле всеобщего сознания. Но отпор, который дает Ницше, выходит далеко за рамки рассмотрения сознания как инструмента познания. Признание того, что мы познаем при помощи всего тела, что болезнь или здоровье нашего тела сказываются на нашем познании,— это *одно*, отрицание же того, что сознание является инструментом познания, является, напротив, голым иррационализмом. Империалистические теоретики иррационализма до тошноты повторяли эти аргументы Ницше, используя их в своей борьбе против разума.

Объективные возражения (гераклитизм)

Выдуманному миру сознания, миру фиктивного бытия Ницше противопоставляет действительный мир. Действительный мир является миром вечного становления, непрерывного изменения, смены явлений. Мир становления является миром динамических квантов, которые находятся в напряженных отношениях с другими квантами. Это мир воли к власти, мир сильных группировок или отношений господства, которые находятся в состоянии непрерывной борьбы друг с другом. В заключение своей основной работы Ницше дал формулу этого своего мира: «Знаете ли вы, чем является для меня «мир»? Не показать ли вам в зеркале? Этот мир, который является чудовищно сильным, без начала и без конца, крепостью, железной громадой силы, который не увеличивается и не уменьшается, не изнашивается, а только претерпевает превращения, оставаясь в качестве целого неизменно великим, он является бюджетом без расходов и без доходов, «ничто», окружающее его, является его границей, он не является ничего исчезающим, растрачивающим себя, ничем распространенным до бесконечности, а определенной силой, заключенной в определенном пространстве, и не в таком пространстве, которое где-либо было бы пустым, а скорее как вездесущая сила, как игра сил и силовых волн, одновременно одно и многое, как сила, которая, накапливаясь в одном

месте, одновременно уменьшается в другом, как море постоянно сталкивающихся сил, подобно волнам, вечно изменяющимся и отбрасываемым назад, и снова возвращающимся через много лет, с приливом и отливом его форм».

Этот мир является не организмом, а хаосом. Он не укладывается в рамки каких-либо законов, в нем не господствует какая-либо необходимость. Если этот мир сил и кажется нам логичным, то только потому, что мы сами вносим в него логику.

Не подлежит сомнению, что этот мир хаоса, представляющий собой волю к власти, наполненный борьбой динамических квантов, представляющий собой изменяющуюся субординацию сильных группировок, является по своей динамике, своему хаотическому изменению, своей лишенной законов, непостижимой неразумности, не чем иным, как возведенным в ранг космического мировым общественным порядком Ницше.

В мире воли к власти, в вечном становлении отражается стремление империализма к господству, его скачкообразная изменчивость, борьба различных конкурирующих империалистических великих держав за мировое господство. Неустойчивая субординация динамического хаоса является не чем иным, как отражением той основной черты империализма, которую Ленин назвал «законом неравномерного развития капитализма». Ницше первым почувствовал эту динамику империализма. Его принадлежность к немецкой нации способствовала этому, ибо немецкий империализм, который слишком поздно начал принимать участие в дележе мира, был агрессивен и стремился к новому разделу мира. Однако Ницше видел находящимися в движении только империалистические силы. Антиимпериалистические силы он толковал в духе империализма — как движение рабов, то есть так же как движение, подчиняющееся тому же империалистическому принципу — воле к власти. Ницше видел, как позднее и Парето, только количественные изменения, то есть только замену одной великой империалистической державы другой, замену преимущественного положения одной империалистической группы другой. В основном же он стремился, о чем скажем ниже, к созданию сверхимпериализма, который представлялся ему более прочным поряд-

ком. Поэтому его учение о вечном становлении не содержит истинной диалектики — перехода количества в качество, отрицания отрицания, признания того, что постоянно гибнет что-то старое и возникает что-то новое. В учении о «Дионисе» и его понимании жизненного процесса мы находим, правда, элементы диалектики, но они настолько разбросаны, что не может быть и речи о диалектике как о методе. Следовательно, у Ницше речь идет не об истинном становлении; мир как воля к власти, в сущности, не изменяется, а вечно остается только волей к власти. Поэтому фашист Боймлер без основания приписывал Ницше «гераклитизм». Иррациональная динамика Ницше не имеет ничего общего с диалектическим понятием становления у Гераклита.

Учение о становлении, учение о мире как о хаосе бушующих сил приводит Ницше далее к отрицанию *понятия вещи*. Отвергая понятие вещи, он отвергает и понятие субстанции, а этим самым и материи. Вместе с понятием вещи отпадают также «субъект», «причина» и «объект». Понимание мира как вечного становления, как непрерывного течения не допускает существования вещи и относящейся к ней логики, причинной связи вещей.

Ницше причисляет к «ошибочным положениям веры» то, «что существуют постоянные вещи, что существуют одинаковые вещи, что существуют вещи, материалы, тела, что вещь является тем, чем она нам представляется...»

Конечно, в этой связи он отрицает и кантианство, учение о «вещи в себе». Он считает, что существуют не столько вещи, сколько взаимодействия. Однако это диалектическое возражение (замечание) сразу же превращается у него в иррационалистское отрицание вещей, материи вообще. В попытке рассмотрения мира как динамического процесса Ницше делает некоторые шаги в направлении диалектики, но, как правило, приходит к иррационализму и махизму. Уничтожая понятие субъекта, «Я» и понятие причины, Ницше нападает на понятие вещи еще и с другой стороны. Субъект, «Я» и причина являются просто фикцией, выражением для квантов силы, которые связаны с другими квантами силы. В конечном счете имеются только эти кванты силы, которые существуют в качестве ощущений, как

«сутолока чувственных впечатлений». Субъект, объект, причина являются только фикцией, они изобретены сознанием. Для обоснования этого взгляда Ницше прибегает к помощи физики. Его тайной целью является при этом скептическая ликвидация познания, отрицание возможности познания сущности мира. Познаны могут быть только ощущения наших органов чувств, все, что выходит за рамки этого, является фикциями, из которых конструируется мир для нас. (Этот иррационалистский фикционализм был со всей педантичностью разработан в дальнейшем Файгингером и известен как «философия как будто бы».)

Теоретико-познавательный скепсис Ницше, его обоснование отрицания материализма не являются чем-либо оригинальным, его теория во многом совпадает с эмпириокритицизмом Маха и Авенариуса. Ницше пишет: «Субъект», «объект», «предикат» — эти деления сделаны раз навсегда и нахлобучиваются теперь как схемы на все так называемые факты. Лежащее в основе ложное наблюдение заключается в том, что я думаю, что я есть тот, кто что-то делает, кто отчего-то страдает, кто что-то «имеет», кто «имеет» некоторое свойство». «Даже «субъект» есть продукт творчества, такая же «вещь», как и всякая другая, — некоторое упрощение для обозначения *силы*, которая полагает, изобретает, мыслит в отличие от каждого единичного акта положения, изобретения, мысли. Следовательно, это способность, определяемая так в отличие от всего единичного; в сущности, этим обозначается сама деятельность по отношению к всякому еще ожидаемому действию. (Деятельность и вероятность подобной же деятельности.)»¹

Субъект означает причину. Ницше замечает по этому поводу: «Причина совсем не существует: относительно нескольких случаев, где она представляется, по-видимому, данной нам и где мы ее проецировали из себя для *понимания происходящего*, самообман доказан. Наше «понимание происходящего» состояло в том, что мы изобрели субъект, который становится ответственным за тот факт, что нечто происходит, и за то, как это нечто происходит. Наше чувство воли, наше чувство свободы, наше чувство ответственности и наше намерение дейст-

¹ Ф. Ницше, Полн. собр. соч., т. IX, стр. 254, 263.

воватъ мы объединили в понятии «причины»: *causa efficiens* и *causa finalis* в основной концепции — одно и то же»¹.

«Фактически наука лишила понятие причинности содержания и сохранила его как символическую формулу равенства, при которой сделалось, в сущности, безразличным, на какой стороне причина или действие... *Исчислимость какого-либо процесса* лежит не в том, что он следует известному правилу или подчиняется какой-нибудь необходимости, или в том, что нами проецируется во все происходящее некий закон причинности: она заключается в повторении «тождественных случаев»².

Итак, место причинности занимает статистика, подсчет вероятностей.

Из отрицания субъекта — или понятия причины — Ницше выводит и отрицание понятия вещи, а этим самым и понятие субстанции, материи. «Раз мы поняли, что «субъект» не есть что-либо, что *действует*, но лишь фикция, то отсюда следует весьма многое. Мы создали *вещественность* исключительно по образцу субъекта и вложили ее путем толкований в сутолоку чувственных впечатлений. Если мы не верим больше в *действующий* субъект, то падает также и вера в *действующие* вещи, во взаимодействие, в причину и действие как связь между теми феноменами, которые мы называем вещами. При этом, естественно, рушится и мир *действующих* атомов: допущение этих последних всегда делалось лишь при том предположении, что нам нужен субъект. Отпадает, наконец, и «вещь в себе», потому что она, в сущности, есть концепция «субъекта в себе». Но мы поняли, что субъект вымыслен. Противоположение «вещи в себе» и «явления» не имеет оснований; при этом падает также и понятие «явления». «Следовательно, нет никаких объектов, а имеются только «комплексы процессов»³.

Этим самым Ницше достигает своей цели: он отвергает как материализм, так и спекулятивный идеализм ради иррационалистического идеализма, который вы-

¹ Ф. Ницше, Полн. собр. соч., т. IX, стр. 256.

² Там же, стр. 257.

³ Там же, стр. 258.

дается за «третий путь» в философии. «Отказываясь от понятий «субъекта» и «объекта», мы отказываемся также и от понятия «субстанции», а следовательно, и от всех ее различных модификаций, как, например, «материи», «духа» и других гипотетических сущностей, «вечности и неизменности материи сущностей» и т. д. Мы освобождаемся от вещественности»¹.

Корни этого агностицизма Ницше следует искать в отрицании материализма империалистической буржуазией, перешедшей в лагерь реакции. Ницше смутно понимает связь между материализмом и господством «черни», между материалистической теорией познания и социалистическим «движением рабов». Характерным для Ницше является то, что он в своей философии выражает не только реакционные тенденции буржуазии 80-х и 90-х годов, но и идет еще дальше, предвидит будущую опасность, грозящую этой реакционной крупной буржуазии и связанному с ней юнкерству, и кует более острое апологетическое оружие для отпора этому натиску «рабов». Так он учит не только агностицизму и скепсису, но доходит даже до того, что критикует и отвергает познание, теорию познания как таковые, поскольку их содержанием является объективное мышление. Он пытается обесценить теорию познания как науку, заклеить ее как религиозную и метафизическую.

Ницше при этом исходит из того, что высшей целью науки и теории познания является стремление к истине, но истина является моральным понятием, которое в конечном счете сводится к христианской морали. «Совсем нет других явлений, кроме моральных, даже в области восприятия чувств»².

Понятие истины, лежащее в основе научного исследования и теории познания, имеет, по его мнению, моральное, то есть религиозное, происхождение. Истина является понятием христианской морали, ее источником является образ мышления рабов.

Поиски истины указывают на то, что познание и наука основываются на религиозно-моральной ценности. Так, стремление к истине, к научному познанию

¹ Ф. Ницше, Полн. собр. соч., т. IX, стр. 259.

² Ф. Ницше, Веселая наука, 1901, стр. 219.

разрушает само себя. Мы якобы знаем, что научное познание основывается в конечном счете на рабе и на стадном идеале. И Ницше, будучи глашатаем морали господствующих классов, считает, что с вопросом научного познания покончено. Теория познания, в основе которой лежит стремление к истине, разоблачена как нечто субъективное, ограниченное, как часть стадной морали. И это делает возможным появление новой «науки», нового «познания», которое могло бы основываться на лжи в пользу господствующего класса, на выдумке, помогающей господам осуществлять свою волю к власти. Такая «наука» и такое «познание», а также такая «философия» были бы, по мнению Ницше, так же правомочны, даже более правомочны, чем традиционная наука, так как они служили бы сильной жизни, жизни «господ земли».

Аморализм Ницше, желание находиться «по ту сторону добра и зла» является, следовательно, выражением биологического релятивизма Ницше, его биологически окрашенной идеологии, которая отвергает объективную истину и признает только идеологию рабов и господ, причем идеология рабов является выражением ослабленной жизни и представляет собой волю к власти неполноценных людей. Буржуазные философы утверждают, что между идеологическим учением Ницше и историческим материализмом имеется тесная родственная связь. Этот же релятивизм Ницше проложил дорогу только фашистскому релятивизму и прагматизму, а также буржуазной вульгарной социологии (например, социологическому учению Карла Маннгейма).

Исторический материализм, напротив, признает объективную истину, объективность науки. Он рассматривает эту объективную истину, объективное познание как результат духовного процесса, который в конечном счете является общественным процессом. Исторический материализм доказывает на основании главным образом экономически обусловленного исторического развития общества, что «рабы» при современном капитализме в качестве класса, которому принадлежит будущее, только одни в состоянии дать всеохватывающую, действительно объективную картину природных и общественных условий жизненного процесса. При этом пролетариат является преемником философских и научных по-

ложений античного мира и средних веков, поскольку они содержат элементы объективного.

«Господа земли» в современном капиталистическом обществе, напротив, в соответствии со своими ограниченными классовыми интересами ополчаются на объективное познание мира, на теорию познания и науку, потому что они боятся истины. Объективная наука и объективное познание предсказывают этому классу капиталистических «господ земли» их гибель, а «рабам» указывают путь к устранению капиталистического классового общества. Поэтому Ницше, как апологет «класса господ», прокладывает путь «науке», питающейся ложью и фантастическими мифами. Путь псевдонаучного обоснования лжи приводит Ницше, естественно, к полному разрыву с наукой и теорией познания прошлого, которые он презрительно отвергает, как христианские, моральные и метафизические.

В фашизме, дальнейшем развитии ницшеанства, это отрицание традиций в развитии мышления привело к полному отказу от моральных, философских и научных достижений, накопленных тысячелетиями. Немецкий фашизм гордился своим возвратом к варварству «белокурой бестии» из дремучих лесов Германии.

Теория власти

Идейным предшественником Ницше в его учении о воле к власти является Шопенгауэр с его учением о мировой воле. Уже у Шопенгауэра понятие воли колеблется между метафизическим и психологическим понятием. Воля у Шопенгауэра является, с одной стороны, метафизической основой всех вещей, с другой стороны, биолого-психологическим феноменом, инстинктом, или, точнее говоря, «волей к жизни», которая проявляется в самосохранении и сексуальности. Ницше отвергает метафизическое значение воли. Учение Шопенгауэра о воле он называет метафизическим и в конечном счете религиозным. «Шопенгауэр своим положением, что все существующее есть нечто хотящее, возвел на трон первобытную мифологию...»¹

¹ Ф. Ницше, *Веселая наука*, стр. 231.

Воля как воля к власти становится у Ницше чем-то чисто психо-биологическим, самую глубокую сущность жизни он называет инстинктом власти. Находя эту волю к власти и в неорганическом мире в виде поля динамических квантов, он, по его мнению, не выходит за рамки мира психического. Его картина мира остается антиметафизической. В действительности же это понимание мира как воли к власти означает переход к метафизике, к философскому идеализму.

Но этому идеализму присуща новая, своеобразная окраска. Возводя инстинкт, инстинкт власти, в центральное понятие своей философии, он превращает ее в большей степени в психологию. Метод Ницше становится все более и более психологическим. Ницше считает проблему решенной, если ему удалось прояснить ее психологическую сторону, которую он считает решающей. Таким образом, Ницше создает основы философской псевдонауки, которая едва ли существовала до него как самостоятельная дисциплина. И здесь он достигает результатов, которые превозносятся его современными исследователями. Создание таких понятий, как рессентимент¹, и описание его роли, влияния сексуальности и инстинкта власти на мышление человека, «открытием» инстинкта власти превозносится как психологическая прозорливость Ницше. Решающим, однако, является то, что Ницше этим положил начало психологизму как новому направлению буржуазной философии. Психологизм становится основой упадочнической буржуазной философии; он находит благоприятную почву для своего расцвета в философии экзистенциализма, а также в расовой теории фашизма, которая по существу своему является учением о расовой душе и расовой психологии. Этот уход буржуазного мышления от материалистического и исторического анализа в биологически окрашенный психологизм находит свое наиболее крайнее выражение в психоанализе Фрейда.

Чем же является эта воля к власти, ставшая *deus sive natura* Ницше?

Ницше в своем учении о воле к власти подчеркнул важный компонент душевного поведения господствующего класса. Подчинив весь жизненный процесс воле к

¹ Повторное переживание уже когда-то пережитого.— *Прим. перев.*

власти и рассматривая сексуальный инстинкт и инстинкт самосохранения как формы инстинкта власти, он довел инстинкт власти до абсолюта и в конечном счете возвел его в ранг космического. Этим самым Ницше как апологет империализма превратил одно из наиболее типичных внешних проявлений душевного поведения класса буржуазии в сущность мира. Одно из свойств, присущих господствующему классу, становится, таким образом, основным свойством космоса вообще.

Подобная абсолютизация Ницше инстинкта власти привела к превращению философии в фантастическое выдумывание понятий. Разъяснения же инстинкта власти он не дает. Он никоим образом не связывает инстинкт власти и стремление буржуа к власти с общественно-экономическим положением империалистической буржуазии, а само по себе понятие инстинкта власти не дает ответа на вопрос, откуда и почему он произошел. Ницше-психолог, который хвастается своим генетическим методом, странным образом перестает спрашивать о причинах. Инстинкт власти, который во всех своих формах проявления выдает свое общественное происхождение, у Ницше является чисто биологическим инстинктом. Происхождение инстинкта власти, а точнее говоря, стремления к власти, которое у господствующих и угнетенных классов вытекает из экономической необходимости, из борьбы классов, остается для Ницше скрытым. Точно так же он не признает и того, что в основе власти, будь она политической или военной, всегда лежит экономическая сила.

Учение о воле к власти является отражением империалистического общественного строя, то есть такого общественного строя, в котором главную роль играет насилие, в котором экономические и общественные конфликты могут быть подавлены только при помощи грубой силы. Учение о воле к власти представляет собой идеологию, оправдывающую фактическое проявление насилия со стороны буржуазии. Оно является апологетическим прославлением этого насилия; оно пытается изобразить это насилие как нечто естественное, вечное и космическое. Свое основное применение эта апологетическая теория находит в сфере социальной теории. На основе учения о воле к власти Ницше развивает биолого-психологическую, псевдодарвинистски окрашенную

теорию общества: *учение о «господах земли» и движениях рабов*. Этим учением Ницше оправдывает классовое общество, эксплуатацию и угнетение, изображая их как нечто данное от природы. Своим великим открытием он считает разделение людей на высших и низших.

Под высшими людьми он понимает тип человека, обладающего хорошим и постоянно прогрессирующим здоровьем, человека, в котором энергично пульсирует воля к власти. Это «господа земли», воинственные аристократы типа японских самураев, римско-греческих рабовладельцев, викингов и средневековых рыцарей. Этот тип человека характеризуется жестокостью, жадностью к власти, строгостью по отношению к самим себе, воинственностью, языческим варварством. К высшим людям Ницше причисляет также художников и ученых, которые отвергают традиционную мораль господ и рабов и духовно подготавливают господство властвующего человека. «Господа земли» являются «свободными умами» в смысле ницшеанской «Веселой науки»; они стоят по ту сторону добра и зла. «Высший тип человека является одновременно и чудовищем и сверхчеловеком»¹.

Под учение о «господах земли» Ницше также подвел расово-биологическую базу. «Господа земли» являются, по его словам, людьми более высокой расы; они встречаются преимущественно среди представителей арийских немцев. В этом смысле Ницше называет «господина земли» «белокурой бестией». Ницше требует биологической чистоты этой расы белокурых «господ земли»: он является еще более явным приверженцем евгеники, чем Шопенгауэр, причем он требует дополнения этой евгеники соответствующим воспитанием в духе варварства и господствования. В этой связи Ницше выступает также и за сословное государство по индийскому образцу, где отдельные сословия в расовом отношении отделены друг от друга запретом вступать в брак, чтобы избежать опасности «оплебеивания» высших каст.

Реакционный империалистический характер этих взглядов слишком ясен. Этими «господами земли» — современниками Ницше — являются представители

¹ F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, S. 377.

крупной империалистической буржуазии, эксплуататорскую и милитаристскую политику которых он этой теорией оправдывает и прославляет¹.

В этом особом подчеркивании расовой основы избранности «господ земли» выступает юнкерский элемент в ницшеанской идеологии. Юнкерство всегда рассматривало себя избранным по чистоте крови, так как своего особого положения оно достигало в первую очередь благодаря своему рождению, «лучшей крови». Задачей расистского сословного государства, также являющегося требованием юнкерства, является сохранение за дворянством его привилегированного положения по отношению к другим классам общества. Следовательно, учение о расистском сословном государстве является идеологией феодально-абсолютистской юнкерской реакции, выступающей против буржуазной демократии.

Учение о сверхчеловеке, о аморальном гении имеет романтическое происхождение. Феодальный романтик с помощью этого учения пытается возвыситься над буржуазной демократией, добыть себе привилегированное, исключительное положение. Ницше не упускает ни одной возможности расхваливать родовое дворянство и рекомендовать буржуазии вообще и крупной буржуазии в частности вести себя по-дворянски — в духе юнкерства «господ земли»: «Фабрикантам и крупным торговым деятелям до сих пор, по-видимому, в слишком большой степени не хватало всех тех форм и признаков высшей расы, которые одни только делают личности интересными; если бы они имели во взгляде и манерах аристократичность мирового дворянства, быть может, совсем не было бы социализма»².

И все же здесь следует заметить, что это благородство родового дворянства не смогло предотвратить французской революции. Юнкерским является не толь-

¹ Расовая теория Ницше достаточно отчетливо отражает тенденции немецкой крупной буржуазии, которая пытается представить французов, славян и т. д. неполноценными, чтобы таким образом оправдать преимущественное господство немецкого империализма и исключение из сферы активной деятельности, например, французской буржуазии.

² Ф. Ницше, Веселая наука, стр. 117.

ко аристократизм Ницше, который он связывает с презрением к «черни», к «массе», но также и его преклонение перед милитаризмом. Варварская воинственность — для Ницше признак более высокой расы. В этом отчетливо проявляется преклонение перед агрессивным прусским военным дворянством, мечтающим о германском варварстве. Характерно то, что Ницше под «господином земли» имеет в виду скорее прусского офицера, чем предпринимателя. То, что в его идеологии так сильно представлены юнкерские идеалы, является отражением своеобразной роли юнкерства в общественной жизни предимпериалистической Германии. На востоке Германии капитализм в сельском хозяйстве пошел, по словам Ленина, «прусским путем». Экономическая власть дворянства сохранилась, таким образом, в форме полуфеодалного капиталистического товарного хозяйства. Прусское военное дворянство, которое в течение столетий подавляло буржуазию, расчистило ей путь к расцвету ее экономического могущества. Воссоединение Германии произошло под эгидой Пруссии, под руководством монархии Гогенцоллернов и дворян.

Буржуазия оказалась слишком слабой, для того чтобы собственными силами создать единый национальный рынок. И все же она была вынуждена под угрозой опасности слева, со стороны пролетарских масс, войти в союз с дворянством и разделить с ним господство. Политическая власть в большой степени принадлежала дворянству, военной касте, в то время как более сильная в экономическом отношении буржуазия довольствовалась экономическим господством. Теория «господ земли», а также ницшеанская теория власти являются отражением состояния общественной жизни времен Второй империи. В идеализации «господ земли» дворянско-воинствующего типа заложено признание главенствующего положения юнкерства, точно так же как и в теории власти, в которой оторванные от экономики власть и насилие, то есть юнкерство, изображаются как соль земли. Следовательно, Ницше стоит на стороне юнкерства, его идеология отражает интересы наиболее реакционной и отсталой части немецкого общества. Нельзя забывать также о том, что наиболее реакционное и шовинистически настроенное крыло немецкого монополистического капитала предпочитало путь откры-

того насилия относительно мирному проникновению на мировой рынок. Немецкому капитализму, который опоздал к разделу мира, оставался только путь насильственного перераспределения сфер влияния. В этом проявилась особая агрессивность немецкого монополистического капитала, его склонность к военным авантюрам, к решению экономических проблем неэкономическим, насильственным путем. Ницшеанская теория власти и насилия соответствует также этим тенденциям крупной буржуазии, которая слилась в единое целое с милитаризмом прусского юнкерства. Эта особая агрессивность немецкого империализма проявилась также и в период фашистского господства в Германии. Так Ницше стал идеологическим глашатаем немецкого фашистского империализма.

Интересы крупной буржуазии выражают также те разделы его теории «господ земли», где он причисляет к «господам земли» «свободные умы», «тиранов-художников» и философов типа Макиавелли или где он призывает юнкерство стать «духовнее», активнее, космополитичнее. Проимпериалистический дух его идеологии проявляется также и там, где он наряду с отбором по чистоте крови требует воспитания чувства господства. В его учении о сверхчеловеке как существе, которому принадлежит будущее, в его видении «господ земли» буржуазные и юнкерские черты сливаются наконец в новое, империалистическое единство, которое уже предвосхищает черты фашистской идеологии. Речь идет здесь о мечтах мелкого буржуа, который требует полного слияния буржуазии и дворянства, думая этим уничтожить классовые противоречия между ними, но, по существу, действует в интересах агрессивного империализма.

Резкая критика Ницше общества кайзеровской империи, христианско-германской империи, «христианского государственного деятеля» (Бисмарка), лжепатриотизма («Vaterländerei»), «национализма рогатого скота» («Hornvieh-Nationalismus») и главным образом буржуазной псевдокультуры, немецкого образованного филистерства часто мешает видеть то, что Ницше прочно связан с обществом Бисмарка, что его идеология преданно отражает интересы господствующих слоев этого общества.

Ницше критикует это общество главным образом потому, что оно, по его мнению, недостаточно империалистично, что оно идет на уступки «массам», сохраняет христианство в качестве официальной государственной религии, пытается представить себя либеральным и демократическим. С другой стороны, эстет Ницше чувствует отвращение к грубости вкусов и нравов эпохи грюндеров, он видит духовную пустоту капиталистического общества и протестует против этого во имя сверхимпериализма. Его идеал будущего, который он в качестве образца противопоставляет бисмарковской империи, служит, по существу, интересам германского империализма. Этот сверх- и суперимпериализм провозглашается Ницше в качестве учения о сверхчеловеке и учения о «господах земли».

В своем учении о «господах земли» Ницше требует господства на всей планете «людей-господ». Эти «люди-господа», вышедшие из великих культурных народов, являются «братьями». Это родственные «свободные умы», возвысившиеся над узкими национальными барьерами. Они станут носителями нового мирового порядка в масштабе всей планеты и основателями новой, более богатой и более яркой культуры, которая сменит серость либерально-демократической цивилизации. «Господа земли», «добрые европейцы» покончат с нигилистическим процессом «декаданса» XIX века и воздвигнут новый порядок. Под нигилистическим движением Ницше понимает такие разлагающие течения XIX века, как рационалистическая наука, позитивизм, либеральный и социалистический гуманистический образ мышления, эмансипацию женщин, демократию, которые в процессе саморазложения растворили также и лежащие в основе нигилизма христианские моральные ценности. Поэтому нужны новые, сильные люди, радикальное устранение враждебных жизни идеалов декаданса. Поэтому задача состоит в том, чтобы использовать пришедшие в движение массы для построения нового цезаризма и установить власть «господ земли».

Власть «господ земли», избранных людей означает не только разрыв с идеалами деканданса, конец нигилизма, следовательно, переоценку всех ценностей, но и разросшиеся до невероятных масштабов подавление, порабощение, эксплуатацию «рабов», низших слоев

народа. «...Мы причисляем самих себя к завоевателям, мы думаем о необходимости новых порядков и нового рабства, ибо для всякого укрепления и возвышения человеческого типа надобен и новый вид рабства...»¹

В «Воле к власти» Ницше развивает дальше мысль о возвеличивании типа «человек». «Я пишу для типа людей, которые еще не существуют, для «господ земли». «Начиная с этого времени возникнут благоприятные предварительные условия для более обширных господствующих образований, подобных которым еще никогда не существовало. И это является еще не самым главным; станет возможным возникновение международных родовых союзов, ставящих своей задачей выведение расы господ»².

Ницше признает, что господство этих «людей высшего типа» принесет с собой огромные бедствия. «Следует обрести громадную энергию величия, чтобы путем отбора, а также путем уничтожения миллионов уродов сформировать человека будущего и не погибнуть от страдания, которое творит новое и равного которому никогда еще не было»³.

Из представителей наивысшего типа господ земли вырастает *сверхчеловек*. Сверхчеловек представляет собой наиболее высокий тип человека, наиболее совершенное воплощение воли к власти. Он является аморальным гением действия, соединяющим в себе человека, обладающего властью, и мыслителя. Сверхчеловек появляется только раз в тысячи лет. Он — результат долгого выведения породы такого человека. Историческими предшественниками сверхчеловека являются, по Ницше, Цезарь, Чезарь Борджа и Наполеон. Если уже «господа земли» — венец и оправдание жизни, то тем более это правомерно по отношению к сверхчеловеку. Он придает смысл жизни, ставшей для Ницше сомнительной, он оправдывает страдания народов, угнетение масс. «Я учу, что есть высший и низший типы человека и что одиночка при определенных обстоятельствах может оправдать существование целых тысячелетий»⁴.

¹ Ф. Ницше, Веселая наука, стр. 439.

² F. Nietzsche, Wille zur Macht, S. 340.

³ Там же, стр. 343.

⁴ Там же, стр. 359.

Общественно-политическое значение учения о «господах земли» ясно. Ницше выступает против лжепатриотизма («Vaterländerei»), против наций во имя интернациональной связи, сотрудничества и господства людей более высокого типа, то есть во имя сверхимпериализма. В области культуры Ницше также представляет космополитические, «европейские» взгляды. В его время мысль об интернациональном сплочении капиталистов не получила еще большого распространения, для этого потребовался дальнейший рост монополистического капитализма. Но уже и тогда монополисты вышли за узкие рамки национального рынка. Англия, Германия, Франция, Италия и США вступили уже в конкурентную борьбу на мировом рынке, начали дележ мира между собой. Ницше, как и империалисты более позднего времени, понимает под сверхимпериализмом, под сотрудничеством империалистов преимущественное господство определенного империалистического блока. Сверхимпериализм уже у Ницше служит для маскировки планов мирового господства определенной империалистической группы. В этой связи Ницше достаточно ясно говорит о крупных господствующих группировках, выходящих за национальные границы. И его высказывания о сущности немцев и о будущей роли Германии не оставляют никакого сомнения в том, что он именно германскому империализму уготовил роль вождя охватывающего весь мир империалистического блока, роль «господина всего мира». Германия является той страной, где господствует «белокурая бестия», где воинствующее языческое варварство меньше всего подвержено христианству, декадансу и нигилизму. Милитаристская, полуфеодалная авторитарно-абсолютистская Германия, где не пустила глубокие корни ни либерально-гуманитарная, ни демократическая мысль, призвана, по Ницше, сказать последнее, решающее слово в истории.

Учение Ницше о «господах земли» является, следовательно, предшественником видений старогерманцев вильгельмовской империи. В требовании неограниченной эксплуатации, угнетения народных масс Ницше выдает тайные намерения и взгляды империалистов. Своим требованием и воспеванием искоренения «уродов» и уничтожения «неполноценных», «низших народов и рас» Ницше идеологически подготовил невиданные

преступления немецкого колониального империализма в Азии и Африке, а затем и фашистского империализма. Учение Ницше о «господах земли» является суперимпериализмом, который предвосхитил также евгенику и расовую теорию фашизма. В этом отношении Ницше — истинный идеолог фашизма. Именно эта сторона учения Ницше, а не украшающие его систему психологические находки стала исторически значимой!

Звериное нутро монополистического капитализма, цинизм и аморальность империализма нашли свое истинное отражение в строе мыслей Ницше. Некоторые особенно звериные черты империализма Ницше нашел не в тогдашней капиталистической действительности: они являются предвосхищением более поздних черт империализма. Это предвосхищение поставило Ницше в некоторое противоречие с современным ему немецким империализмом, который еще не полностью обнаружил свою звериную сущность и который предпочитал скрывать свою бесчеловечность за лицемерными, гуманными и цивилизаторскими фразами. В этом обстоятельстве, а также в демагогическом антикапитализме Ницше заключалась опасная притягательная сила его философии для буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции вильгельмовского государства, которая в начале XX века привела прямо-таки к культу Ницше. Ницше казался радикальным крестником, революционером. Империалистический космополитизм Ницше в кругах интеллигенции, критически настроенной по отношению к вильгельмовскому обществу, ошибочно отождествлялся с истинным интернационализмом.

Учение Ницше о сверхчеловеке является также чем-то большим, чем причудливой фантазией,—его корни следует искать в развитии германского империализма. Сверхчеловек, как великий одиночка, как аморальный политический гений, только благодаря которому жизнь приобретает смысл, представляет собой отражение крайнего индивидуализма крупной буржуазии. Ницше придает этому существу черты неслыханной жестокости, воспекает в нем крупнобуржуазного индивида века империализма, монополиста и преступного политика империализма. И главное, сверхчеловек обладает существенными чертами диктатора-империалиста, который при помощи уничтожения и порабощения масс

пытается установить мировое господство. Это империалистическое массовое убийство и псевдонаучное выведение «белокурых бестий» Ницше называет художественной деятельностью, работой над формированием человека. В этой связи он называет сверхчеловека «тираном-художником» и «философским насильником». Сам того не желая, он этой характеристикой подчеркивает фантастически бессмысленный и насильственно враждебный жизни характер такого формирования человека.

Конечно, такую программу империализма, уничтожение и порабощение «низших» людей и насильственное превращение людей в «бестий» будут проводить только совершенно выродившиеся и озверевшие натуры, люди, обладающие больной, садистской фантазией, каких можно найти в деклассированной буржуазной богеме. Ницше, сам принадлежащий к богеме, чувствует себя одним из таких сверхчеловеческих тиранов-художников. Совершенно очевидно, что в представление о сверхчеловеке он вложил свои собственные черты. Обрисованное Ницше господство сверхчеловека стало страшной действительностью, когда в эпоху империализма к власти пришли представители деклассированной мелкобуржуазной богемы типа Гитлера, Розенберга, Геббельса и Муссолини. Учение Ницше о сверхчеловеке оказалось, следовательно, идеологическим предвосхищением фюрера фашистского типа.

В учении о сверхчеловеке содержится также буржуазное преклонение перед властью, империалистический культ фюрера, который во времена Второй империи нашел свое выражение в превознесении до небес Вильгельма II и Бисмарка. Сверхчеловек у Ницше является творцом общественного строя; он появляется вследствие революции и войны как чудесный спаситель, он делает осмысленным жалкое существование обывателя, массы. Ницше был выразителем таких империалистических представлений и желаний, как порядок, спасение от социальной революции и вера в то, что фюрер возвеличит жизнь буржуа, вера в политическое чудо. Следовательно, в своем учении о сверхчеловеке Ницше выражает чувства и тенденции обреченных на гибель классов Германии: крупной буржуазии и связанной с ней средней буржуазии, мелкой буржуазии и дво-

рянства. В своей философии Ницше обобщил их требования и придал им необходимую «метафизическую» святость. Его классовое положение дало Ницше возможность — как позднее и Адольфу Гитлеру — выступить в роли апологета всех этих реакционных классов. Во время работы над своими сочинениями Ницше не был связан с рынком капиталистического труда, он превратился из буржуазного профессора в небуржуазного свободного художника и писателя, живущего на довольно скромную пенсию. Его жизнь вне Германии, в Швейцарии и Италии, способствовала его склонности к космополитизму, к «доброму европеизму», чем он, если смотреть с чисто внешней стороны, как бы продолжил мировое гражданство Гёте и Шопенгауэра.

Было бы неправильным рассматривать теорию власти Ницше и ее отдельные стороны, а именно учение о высших людях, о «господах земли» и о сверхчеловеке, только как политическую теорию или как социологию. Ницше мыслит как философ: его теория власти претендует на то, чтобы дать философский ответ на философский вопрос. Это в первую очередь не вопрос о сущности мира, а проблема сомнительности жизни. «Доверие к жизни отныне утрачено: сама жизнь стала *проблемой*»¹, — заявляет Ницше в «Веселой науке», считая это исходным моментом своей теории жизни.

Эта постановка проблемы заимствована Ницше у Шопенгауэра, и в своем ответе он пытается преодолеть его пессимизм. Основной формой преодоления пессимизма и должна быть как раз теория власти. Ницше, как и Шопенгауэр, исходит из убожества жизни, из ничтожности бытия. В отличие от Шопенгауэра он признает историческую обусловленность страдания в жизни и страдания, причиняемого жизнью. В своем учении о декадансе, о нигилизме он рассматривал страдание и пессимизм как выражение исторического процесса, как результат упадка. Но одновременно он закрывает себе доступ к истинному познанию исторического фона пессимизма, объясняя упадок, декаданс, нигилизм биологически, физиологически и психологически. Более ясно, чем Шопенгауэр, Ницше видит также и то, что господа являются причиной несчастья народных масс. Но, буду-

¹ Ф. Ницше, Веселая наука, стр. 30.

чи апологетом эксплуататорских классов, он и не думает о том, чтобы положить этому конец. Более того, Ницше даже заявляет о том, что такое положение вещей изменить невозможно. Будучи апологетом эксплуататорских классов и немецким обывателем, боящимся власти народа, он готов примириться со все увеличивающимся страданием народных масс, лишь бы удалось сохранить классовое господство эксплуататоров.

Его философия, его «преодоление» пессимизма становится апологией все увеличивающегося страдания масс при империализме: ему даже удается выдавать это увеличение страдания, это уничтожение жизни за осмысление жизни, за волю к жизни. Власть он считает оправданием жизни, которая сама по себе бессмысленна. Но конкретно власть означает власть высших людей, господство сверхчеловека. Хотя он об этом прямо и не говорит, но напрашивается вывод, что империализм является смыслом истории и жизни. Господство капиталистических воротил оправдывает уничтожение миллионов человеческих жизней.

Совершенно ясно, что это «преодоление» пессимизма представляет собой иллюзию, ибо пессимизм Ницше свидетельствует о еще большем отчаянии и бесчеловечности, чем шопенгауэризм. Несостоятельность и искусственность такого осмысления жизни через волю к власти ощущал и сам Ницше.

Несмотря на все попытки спасти буржуазный мир, он прекрасно понимал все убожество и всю безысходность буржуазного общества. Сам Ницше, будучи индивидуалистом, художником, лично слишком сильно страдал от жестокости и «глупости» буржуазного мира, ему был слишком отвратителен буржуазный мир купли-продажи, чтобы он мог найти утешение в учении о воле к власти. •Промышленную культуру он называл «самой подлой из всех существовавших ранее форм бытия». «Здесь просто действует закон нужды: люди хотят жить и должны себя продавать, но они презирают того, кто пользуется этой нуждой и покупает рабочего». Ницше является здесь антикапиталистом в том смысле, что он ненавидит буржуазное общество, хотя он и делает из этого не революционные, а ультрареакционные выводы. Он не может отказаться от этого буржуазного общества, которое он ненавидит и презирает, как его

ненавидит одинокий и отвергнутый этим обществом человек. В этом и причина того, что его пессимизм вновь и вновь прорывается наружу и в конце концов превращает его учение о воле к власти в учение о «вечном возвращении».

«Вечное возвращение»

Учению о «вечном возвращении» Ницше пытается дать математически-физическое обоснование. Если мир состоит из простых конечных единств — количеств мировой энергии, то из множества возможных комбинаций возникают в течение бесконечного времени, все время повторяясь, те же самые комбинации и отношения между количествами мировой энергии, то есть те же самые явления. И таким образом все возвращается: те же самые явления, которые уже существовали, и то же самое настроение, которым были окружены эти вещи. Этот процесс повторяется в вечности бесконечно. Это дерево с его тенью, эта ящерица у моих ног и наблюдающий все это человек с его настроением — все это уже много раз было и опять будет: дерево, тень и наблюдатель. Также и XIX век, в котором живет наблюдатель, уже однажды был и будет не раз повторяться. Борьба «господ земли» и появление сверхчеловека — и это уже однажды было и будет опять.

Это учение Ницше о вечном возвращении вступает в противоречие с его учением о воле к власти. Персонифицированная воля к власти должна была бы стать целью и смыслом истории, но вечное возвращение низводит этот процесс до ничтожества, лишает историческую жизнь ее неповторимости, ее индивидуальности, а этим и ее блеска, ее ценности. Гибель Карфагена, захват власти Цезарем, ислам являются неповторимыми событиями, однако они потеряют всякий смысл, если они будут бесконечно повторяться.

Ницше видел огромную опасность, которая грозит в этом отношении его философии. Он чувствовал, что его европейский индивидуализм потерпит крах из-за этого учения. Поэтому учение о постоянном возвращении он называет последним испытанием, которого не выдерживают слабые. Он пытается приспособить его к своему пессимизму Диониса, и это последовательно, так как

оно лучше уживается с этим учением Ницше, чем с идейной направленностью его учения о власти. Он пытается даже толковать его «оптимистически», «оптимистически» в отношении дионисского пессимизма, «потому что всякая радость стремится к глубокой, глубокой вечности». Радость, счастье стремятся к вечности, к повторению. Но это означало бы превращение психологического, связанного с настроением момента в сущность этого учения. Если, однако, существует этот момент счастья, требующего вечности, то в нем не содержится сущности вечного возвращения.

Ницше нашел прообраз учения о вечном возвращении в античной и индийской мифологии. Возможно, что прообразом для Ницше послужило вечное колесо (Ixion) — символ не прекращающего своего вечно одинакового кругообразного движения космоса, а также индийское учение о переселении душ, с которым он уже познакомился у Шопенгауэра. Возможно также, что Бахофен, частым гостем которого он был во время своего пребывания в Базеле, обратил его внимание на греческий миф о вечно повторяющейся природе, которую греки изображают в виде ослицы, пожирающей канат слепого канатчика. Канатчик непрерывно плетет канат, а ослица его непрерывно пожирает. Но истинным местом, где родилось учение о вечном возвращении, был мир природы, окружавший Ницше, когда он уединенно жил в Сильс Мария. Видимо, на Ницше произвела впечатление та тихая работа по уничтожению, которую производит природа, медленно и постоянно выветривая горы, водопад, постоянно струящиеся воды которого постоянно обновляются, так что постоянно из разных веществ возникает то же самое явление.

Математически-физическое «обоснование» учения тесно связано с его учением о становлении. Становление, которому незнакомо действительное развитие, действительная диалектика, становление, признающее только количественные и качественные изменения, при которых не возникает ничего нового, должно в качестве бесконечного механического движения в течение времени вновь и вновь производить то же самое.

Идея вечного возвращения появляется в индийских и греческих мифах там, где человеческий разум хотя и постигает идею изменения, становления, но не может,

однако, выйти за ее рамки и возвыситься до диалектики. Этот миф был распространен в обществе, которое крайне медленно развивалось, которое благодаря кругообороту рождения, труда и смерти напоминало действие сил природы с ее кажущимся вечным возвращением времен года. Такое общество, привыкшее к циклу сева и уборки урожая, не свидетельствующее о каком-либо заметном развитии, следовавшее ритму смены времен года, основывалось на примитивной культуре земледелия.

Эта культура земледелия была также и экономической основой рабовладельческого общества Индии и Греции. В древней Индии миф о вечном возвращении, связанный с временами года, превратился в конечном счете в учение о переселении душ, которое служило оправданию кастовости.

Но эти исторические ссылки не объясняют сущности вечного возвращения у Ницше. Учение о вечном возвращении является у Ницше, как, например, и у Авиценны, выражением пессимизма, оно сводит к нулю у обоих мыслителей идею спасения, неповторимую историческую идейную направленность. У одного это делается через Христа, у другого — через сверхчеловека.

У Ницше пессимизм вечного возвращения отражает вечность империалистического мирового порядка, вечность и неустрашимость борьбы империалистов за власть. Вера в вечное возвращение является здесь отражением вечного, бессмысленного движения, борьбы империалистов за власть. Одна власть сменяет другую; в результате этой борьбы не возникает чего-либо окончательного, чего-либо нового, а всегда одно и то же — империалистическое господство. Империалистический капитализм непрерывно порождает в политическом и экономическом отношении те же самые образования. Их детали, их индивидуальные черты не имеют значения и могут быть вновь воспроизведены. Ницше довольно ясно видел этот бесконечный круговорот — производства и воспроизводства капитала; он говорит: «Наше поколение не может дать своему великому прилежанию и своим деньгам иного исхода, как употребить их на приобретение новых денег на новые труды...»¹

¹ Ф. Ницше, Веселая наука, стр. 96.

Кажущаяся невозможность ликвидации производства и воспроизводства капитала нашла свое отражение уже в начале эпохи мануфактурного капитализма в учении Вико (1725) о круговороте и сто лет спустя — в учении Кенэ.

Однако физиократическая «Экономическая таблица» исполнена гармонии и является выражением буржуазного оптимизма. И, наоборот, в конце буржуазной эпохи вера в неустранимость движения капитала приводит людей в ужас. Ницше, проповедуя учение о вечном возвращении, не был в свою эпоху одинок. Ученик Шопенгауэра Эдуард фон Гартман учит в своей вышедшей в 1869 году «Философии бессознательного», что бессознательное, в котором растворится мир явлений, может, когда закончится развитие человечества, вновь родить мир. Мир явлений представляет собой мир страдания, но лишенное памяти *бессознательное* вновь и вновь будет из себя самого заново рождать мир, после того как он исчезнет.

Вполне вероятно, что учение шопенгауэрианца Гартмана оказало решающее влияние на Ницше.

Антигуманизм

В своем учении о воле к власти Ницше рассматривает вопрос о социализме, видя в нем попытку преодоления сомнительности жизни. Ницше достаточно ясно видел возможности, заложенные в рабочем движении. Он правильно видел их связь с идеями просветительства, демократии и с либеральным идеалом гуманности.

Ницше отвергает социалистический путь преобразования современного ему общества и его основного недуга. Социализм, по Ницше, как и предшествующий ему христианский и буржуазный гуманизм, является движением рабов и, следовательно, проявлением более низко организованной, или ослабленной, жизни. Все движения рабов исполнены также воли к власти, но в них эта воля проявляется, по Ницше, в уродливой форме. Движения рабов, христианство, демократия, социализм, как стремление к власти выродившихся и низших людей, являются движениями, руководствующимися чувствами мести и зависти, то есть они исполнены зависти и дейст-

вуют растлевающе на ценности и взгляды господ, восходящей жизни. Так, христианство, движение рабов древнего мира, уничтожило ценности господствующей расы и привело к гибели античной культуры. Христианство объявило моральные ценности античного мира пороками и в противоположность им возвело в доблесть скромность, жалость и смирение.

Христианство, по Ницше,— восстание рабской морали. Подобным же образом демократия во время французской революции подорвала устои дворянства и способствовала появлению стадных доблестей. Социализм, который хочет дать счастье большому количеству людей, является последним и наиболее опасным восстанием рабов низшей расы. По существу, движение рабов не создает ничего нового и они также стремятся к власти. Но благодаря этим движениям к власти приходит не более высокий, а более низкий тип человека, устанавливается господство массы, идеалом которой является стадное счастье.

В своем учении, направленном против устремлений масс, Ницше проповедует «сочувствие к высшим людям», которым угрожает господство массы. При таком понимании социалистического рабочего движения отрицается его реальное социальное содержание. Ницше, как представитель буржуазии, не может ничего представить себе вне буржуазного классового господства. Социализм является для него продолжением капитализма, только под другим знаменателем. В его отрицании господства масс, в его сочувствии высшим людям, которое звучит как лейтмотив в «Заратустре», в его боязни «Многих, слишком многих» слышится страх буржуазного индивида перед массой. Подобно Ницше, в это же время и Густав Лебон рассматривал массу как какое-то чудовище. И в методологическом отношении Лебон пытается объяснить новый феномен при помощи психологии.

Неприятие социализма последовательно приводит Ницше к *отрицанию гуманизма вообще*. Он открыто объявляет войну гуманизму, или, как он это называет, «морали», и хвастается этим вновь открытым варварством. Его антигуманизм приводит его к фальсификации истории древней Греции, к бестиализации античного мира. (Хотя и здесь, как и в его теории познания, опять-

таки имеются попытки дать более правдивое отображение действительности. И здесь Ницше с полным правом выступает против абстрактного идеализма неокантианства и классической филологии.)

Другими составными частями антигуманизма Ницше являются антифеминизм, антисемитизм и антихристианство. Ницше выступает против женщины и ее эмансипации, потому что он инстинктивно видит в ней носительницу гуманного. И действительно, в начале эпохи империализма женщине были больше свойственны гуманные черты, чем среднему мужчине. Женщина времен Ницше еще сильно привязана к домашнему очагу; она еще не втянута полностью в капиталистический производственный процесс. Вследствие этого процесс дегуманизации меньше захватил женщин, чем мужчин. Женщин и рабов Ницше рассматривает как существа одной и той же категории: они-де должны быть лишены прав.

К антифеминизму тесно примыкает *антисемитизм*. Здесь Ницше выступает как ученик Шопенгауэра. Только его юдофобство опирается на перевернутый тезис Шопенгауэра. Если Шопенгауэр видел в евреях представителей «гносного оптимизма», глашатаев воли к жизни, то у Ницше еврейство представляет расслабленную, нисходящую жизнь, которая приходит к своей цели лишь окольным путем. Согласно Ницше, в христианстве иудейско-жреческое движение рабов одержало победу над античным миром.

В бывшем Риме цезарей сегодня, полагает Ницше, преклоняются трем евреям. Демократически-либеральные и социалистические идеи современности, которые Ницше объединяет под лозунгом морали, по его мнению, также еврейского происхождения.

Окольными путями, через гуманитарную мораль, через подрыв и разложение устоев антично-языческой военной морали иудейский проповедник пробивается к власти. Следовательно, антисемитизм Ницше является более глубоким, более ярко выраженным, чем у Шопенгауэра, он является составной частью его философии истории. И то, что он в отдельных случаях отвергает антисемитизм Дюринга, Вагнера или придворного проповедника Штеккера, не должно вводить нас в заблуждение.

Исходя из своего космополитизма и из своей теории

власти, Ницше отвергал лишь некоторые формы антисемитизма. Он чувствует себя представителем пресловутого научно-философского антисемитизма, который он считает единственно правильным и поэтому отвергает другие антисемитские «теории» как вульгарные. Но приписывая иудаизму тайное стремление к власти и рассматривая иудаизм как враждебный духовный принцип и как расово-биологическое явление, Ницше остается в кругу современного ему антисемитизма юнкерского и мелкобуржуазного пошиба¹.

Если после Шопенгауэра антисемитизм получил признание в немецкой буржуазной философии, то Ницше утвердил за ним это место в немецкой реакционной философии и дал ему здесь возможность всю раз-вернуться.

Тезисы иррационалиста Клагеса о иудаизме как носителе враждебного жизни духа и враждебной жизни морали, а также тезисы Чемберлена и Альфреда Розенберга о еврейском паразитизме и еврейских планах мирового господства восходят в основном к тезисам Ницше об иудаизме.

Иудаизм был продолжен Ницше в *антихристианстве*. Ополчаясь против христианских моральных ценностей, Ницше ополчался и против христианского гуманизма, продолжателя античного и предшественника демократического буржуазного гуманизма. Будучи первым идеологом империализма, Ницше пытался замаскировать свою ненависть ко всему прогрессивному псевдореволюционной борьбой против христианской религии. (И в этой борьбе против христианства Ницше проложил дорогу империалистической идеологии фашизма.) Так, например, «Миф XX века» немыслим без «По ту сторону добра и зла» и «Антихриста». В своей критике христианства Ницше ополчается против проповедуемого этой религией аскетизма и презрения к посюстороннему миру. Но и здесь не следует забывать того, что Ницше, будучи идеологом крупной буржуазии времен грюндерства, вы-

¹ Появление антисемитизма во времена Второй империи объясняется усилением социальных противоречий при монополистическом капитализме. Юнкеры и крупная буржуазия пытались обратить растущее недовольство крупным капиталом со стороны рабочих и мелкой буржуазии против евреев.

ступает со своим лозунгом «наслаждения жизнью». Завоевавшая экономическую власть крупная буржуазия времен Второй империи, опьяненная своими успехами, отвергла мелкобуржуазную пуританскую мораль и сделала необузданное наслаждение содержанием своей жизни. Восхваление жизни у Ницше в значительной мере отражает «безумное наслаждение» жизнью во времена грюндерства. Лихорадочная радость жизни и болезненное отчаяние образуют и в дальнейшем в буржуазном мире своеобразное сочетание: поэтому-то книга «Так говорил Заратустра» стала библией этих кругов. И, наконец, Ницше видит в христианстве главным образом движение, которое помогает священнику прийти к власти. Его ненависть к духовенству, как к представителям лживого принципа, враждебность к жизни имеют под собой совершенно реальную почву в проводимой Бисмарком «борьбе за культуру». Господствующие классы Второй империи боролись некоторое время с католической церковью. Борьба велась за политическую власть.

Католическая церковь, особенно в демократически настроенной южной Германии, была очагом сопротивления прусско-кайзеровскому авторитарному государству. При помощи так называемой «борьбы за культуру» Бисмарк пытался сломить сопротивление католических и демократических кругов в их борьбе с юнкерским, прусско-милитаристским империалистическим государством. Поэтому полемика Ницше против церкви и против духовенства совсем не революционна, несмотря на то что многое в ней заимствовано из идеологии просветителей. Она является, скорее всего, пособием реакционной юнкерской политики Бисмарка.

К антисемитизму, антифеминизму, антихристианству примыкает у Ницше и *антисоциализм*.

Мы уже указывали на то, что Ницше понимает под социализмом движение рабов и рассматривает его как позднего потомка иудейско-христианского и демократического движения рабов. Ницше не видит в пролетариате экономической силы. Поэтому он думает, что его нападки на христианскую мораль и его «разоблачение» социализма как морального движения уже являются опровержением социализма.

Значение, которое Ницше здесь и в других работах придает своему аморализму, объясняется прежде всего

его личными, в сущности, мелкобуржуазными пуританскими взглядами на мораль, от которых ему, сыну священника и воспитаннику Пфота¹, так и не удалось до конца освободиться. С объективной точки зрения аморализм Ницше и его склонность рассматривать как моральные все проблемы были обусловлены своеобразием немецкой философии. Начиная с Канта, немецкая философия занимается преимущественно вопросами морали. Это увлечение представителей немецкой буржуазной философии проблемами морали ясно показывает, какое значительное место занимал мелкобуржуазный образ мышления в идеологии немецкой буржуазии.

Аморализм Ницше, который одновременно провозглашает новую мораль, является реакцией на этот морализм, но и ему самому не удается избежать той же участи. Важное значение имеет, однако, то, что и здесь Ницше в своей критике социализма идет дальше своих буржуазных современников; что Ницше вообще отрицает гуманизм социализма; что он отвергает счастье как цель, стремление к которой оправдано, считая его стадным, скучным и слишком обыденным. Здесь становится ясно видным глубокий пессимизм Ницше, его ненависть к жизни и к счастью. Ницше считает, что социалисты собираются дать Европе «китайское» счастье, и он отвергает эту «китайщину»².

Как же обстоит дело с неоднократно подчеркиваемой фашистскими исследователями «небуржуазностью» Ницше, с его антикапитализмом? Антикапитализм Ницше насквозь реакционен. Он дал также основные тезисы фашистской демагогии.

Правда, Ницше чувствует истинное отвращение к буржуазному миру; это отвращение эстета к уродству купли-продажи, презрение рантье и представителя богемы, вырванного из процесса производства, к деловитости мира капиталистического бизнеса.

В противовес этому Ницше восхваляет безделье, мир свободных художников. И, наконец, в антикапитализме Ницше проявляется также ненависть мелкого буржуа и враждебное отношение юнкера к крупной буржуазии.

¹ Воспитательное заведение, знаменитая в то время образцовая школа.

² Ф. Ницше, Веселая наука, стр. 103.

Субъективно, следовательно, антикапитализм Ницше питается из тех же источников, что и антикапитализм некоторых фашистских лидеров. С объективной точки зрения выводы этого антикапитализма соответственно реакционны. Ницше говорит, что капитализм представляет собой «самую пошлую форму существования, какая только была когда-нибудь. Здесь действует просто закон нужды...»¹

Ницше, правда, правильно понимает некоторые черты капиталистического способа производства, но он надеется на то, что феодализация классовых отношений буржуазного общества приведет к их изменению. Поэтому слова Маркса, сказанные о Карлейле, можно целиком и полностью отнести к этому ультрареакционному и детскому решению проблемы буржуазного общества: кнут у Ницше, как и у Карлейля, должен быть уже не просто кнутом, он должен быть подслащенным «гениальным кнутом».

Реформисты и фашисты в своих «производственных товариществах» и при осуществлении «принципа фюрера» на заводах пытались применить этот рецепт Ницше на практике. Этот антикапитализм сводится, конечно, к усиленной эксплуатации рабочего класса, к выколачиванию «фашистской сверхприбыли».

То же самое Ницше пишет и о «будущем рабочих»: «Однажды придет время, когда рабочие будут так жить, как сейчас живет буржуазия; но над ней, они будут более высокой кастой, отличающейся отсутствием каких бы то ни было потребностей: то есть более бедно и более просто, но владея властью»². И, наконец, Ницше требует милитаризации трудовых отношений, которая явилась бы дополнением к феодализации. Ницше проповедует рабочим отречение от земных благ, аскетизм и демагогически обещает, что им будет принадлежать власть. И эта милитаризация рабочих и демагогические льстивые рассказы о «высшей касте» рабочих были усердно скопированы фашистскими учениками Ницше. Источником лживых речей Штрассера и Геббельса, в которых говорится о новой рабочей аристократии, источником «прусского социализма» Шпенглера и учения

¹ Ф. Ницше, *Веселая наука*, стр. 117.

² F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, S. 197.

Эрнста Юнгера о рабочем как о «новом типе» и «господине вселенной» послужил «антикапитализм» Ницше. У Ницше мы находим также полемику, направленную против космополитической финансовой аристократии, которая утверждала свое господство под лозунгом невоинственного оптимистического либерализма¹.

Отсюда до демагогического лозунга фашистов о борьбе против международного банкового и биржевого капитала всего один шаг. Ницше пробалтывается о цели этой рассчитанной на одурачивание рабочих и мелких буржуа «антикапиталистической» демагогии, когда он говорит о том, что новым цезарям, господам земли, следует использовать демократическое движение².

Антигуманизм Ницше, проявляющийся в его ненависти к рабочему движению, демократии, либерализму, христианству и иудейству и выраженный в его направленном против рабочих «антикапитализме», является свидетельством его пессимистических взглядов на человека. Теория познания, теория власти, вечное возвращение и антигуманизм Ницше свидетельствуют о том, насколько непоследовательным было преодоление пессимизма Шопенгауэра у Ницше. В учении о дионисском пессимизме Ницше сам наконец признает, что основной чертой его философствования является пессимизм, и пытается одновременно сделать последнюю попытку повернуть к оптимизму.

Дионисский пессимизм

Ницше развивает свой пессимизм с позиций отпора и борьбы с «романтическим пессимизмом» XIX века, с пессимизмом Шопенгауэра. Он связывает этот пессимизм с основной тенденцией XIX века, с широким течением, которое охватывает все области культуры и политики,— с *нигилизмом*. В понятии нигилизма Ницше объединяет ряд движений, рассуждений, систем, которые с точки зрения философии, правда, представляют собою единство, но в действительности являются иногда совершенно оторванными друг от друга образованиями. Ниц-

¹ См. F. Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, S. 221, 222.

² См. Ф. Ницше, *Полн. собр. соч.*, т. IX, стр. 352.

ше различает следующие формы нигилизма: философский, художественный, этический, религиозный и политический, причем под нигилизмом он понимает радикальное логическое завершение определенных взглядов и течений.

Философский и религиозный нигилизм выражается в радикальной критике, которая подрывает устои всех догм религии и метафизики. Остается при этом одна только строгая научность. Но наука в конечном счете основывается на стремлении к истине, следовательно, на моральной ценности. Однако нигилистическое логическое завершение, абсолютная честность науки не останавливаются перед моралью. В особенности моральный нигилизм срывает с моральных ценностей ореол святости, лишает их обязательности, разоблачает их как относительные ценности, как ценности, в которых преследуется выгода и т. д. Вместе с релятивистским обесцениванием морали пропадает и наука, основывающаяся на моральной ценности истины. Таким образом, нигилизм подрывает основу религии, морали, философии и, наконец, науки, из которой он исходил. В нигилизме философия и наука подрывают свои собственные устои. Религиозный, моральный и философский нигилизм является, следовательно, процессом саморазложения и самоуничтожения.

Тот же процесс мы можем наблюдать и в искусстве: если оно завершается искусством для искусства, то лишает себя этим самым своего внутреннего содержания.

Общественно-политический нигилизм проявляется в первую очередь в социальных гуманитарных устремлениях, в руссоизме, в вере в хорошего человека. Ведущаяся с этих позиций критика существующего общественно-политического строя привела к разложению *ancien régime*, к установлению либеральной, гуманитарной демократии. Но политический нигилизм на этом остановиться не может. Начатая однажды критика идеи равенства, свободы и гуманности является ферментом, который ведет к разложению также и буржуазного общества. Эмансипация женщины, господство масс и, наконец, социализм являются конечными результатами политического нигилизма. Но демократическое господство масс и социализма не могут длительное время су-

ществовать; они сами себя уничтожают и приведут к новым деспотическим господствующим образованиям. Нигилизм в различных формах своего проявления означает в конечном счете господство духовно-морального хаоса. Он ликвидирует иерархию и любой порядок мира. Нигилизм не признает никаких ценностей, никакой субординации, он отвергает деление людей на существа высшего и низшего типа. Его миром является не знающая различий, лишенная ценностей обыденщина. Поэтому он приводит к пессимизму.

Этот пессимизм является выражением нигилистической сенсibilityности. Для нигилизма стала сомнительной не только ценность жизни, нигилист обладает и повышенной чувствительностью. Женственная слабость, болезненная жалость, мягкотелая гуманность характерны для нигилистических устремлений. В этих свойствах коренится пессимизм Шопенгауэра, «пессимизм сенсibilityности».

Для нигилизма Ницше нашел еще одно выражение — декаданс. Этим он характеризует нигилизм как явление расслабленной жизни, как движение рабов, как движение неудачников, уродов. Это движение «декадентов» началось при романтизме с его преувеличенными, пошлыми, искусственными чувствами и нашло свое продолжение в неоромантике современности — в «декадансе».

Ницше не без основания указывал на глубокую связь между пессимизмом Шопенгауэра и мировоззренческим нигилизмом (философско-религиозным, эстетическим и моральным), выражающим упадочнические умонастроения той части буржуазии, которая осознает исторически преходящий характер капитализма и впадает в пессимизм в предчувствии близкого конца. Ницше не ошибается даже и тогда, когда он относит к неоромантике, к нигилизму всякого рода ламентации на социальные темы, либерально-гуманстические фразы, лишенные реального содержания, и даже буржуазный псевдосоциализм, который мечтает о мире без борьбы, без противоречий, мечтает о буддийском покое, о нирване. Это буржуазность, которая запуталась в самой себе. Ницше также прав, когда он рассматривает некоторые формы античного оптимизма, например эпикурейство, как формы, родственные современному либераль-

ному оптимизму Руссо, как явления декаданса. Расслабленная жизнь действительно не в силах вынести мысли о страдании и ищет спасения в пессимизме или в упрощенном оптимизме. Ницше ошибается только тогда, когда он смешивает настоящий социализм, классовую борьбу в рабочем движении с этим буржуазным псевдосоциализмом. Но основная ошибка Ницше заключается в том, что он рассматривает нигилизм, декаданс и вместе с ними романтический пессимизм как выражение ослабленной, выродившейся жизни в биологическом смысле. Ведь романтический пессимизм у Ницше является не выражением нисходящей линии определенного класса, а проявлением биологического вырождения!

Ницше, еще более подробно рассматривая причины возникновения пессимизма, и здесь в основном называет биологические причины. Почему произошло это вырождение, почему христианская мораль «рабов» одержала победу над жизненными ценностями, господствующими в XIX в., — этого Ницше не объясняет, хотя этот вопрос и напрашивается сам собой. На этот вопрос Ницше не дает ответа, так как это привело бы его от биологизма к историзму.

При более подробном рассмотрении причин пессимизма Ницше указывает на следующее: могучие жизненные инстинкты, в особенности воля к власти, дискредитируются. Христианство и гуманизм обесценивают эти инстинкты.

Другой причиной является то, что мы понимаем неотделимость этих инстинктов от жизни и сами выступаем против жизни как против чего-то жестокого и ужасного. Здесь Ницше имеет в виду Шопенгауэра.

Дальнейшую причину пессимизма Ницше видит в преуспевании посредственностей. Следовательно, Ницше называет здесь в качестве причины пессимизма господствующего класса рост демократии. Следующая причина, которую он называет, выдает его страх перед массами и вытекающее из него отчаяние: беспокойство, спешка, толкотня все увеличиваются, индивид падает духом перед лицом громадного механизма и подчиняется.

Так возникает то, что Ницше называет романтическим пессимизмом. Он признает, что раньше он воспринимал романтический пессимизм как последнюю

твердую позицию по отношению к жизни. «Я — кто знает, на основании какого личного опыта? — понимал философский пессимизм XIX столетия как симптом высокой силы мысли, отважной храбрости, победоносной жизненной полноты, которую я имел бы право признать разве только за XVIII столетием, веком Юма, Канта, Кондильяка и сенсуалистов. Так что «трагическое» познание казалось мне настоящей роскошью, культурой, ее дорогостоящим, аристократическим опасным мотовством»¹. Характерным является то, что Ницше здесь под романтическим пессимизмом понимает не систему взглядов, а скорее позицию, способ существования. Во время написания «Веселой науки» Ницше уже утратил веру в истину, в философию в классическом смысле.

Критикуя Шопенгауэра, Ницше подчеркивает еще одну точку зрения: романтический пессимизм является не только определенной позицией XIX века — в котором Ницше чувствует себя мыслителем грядущих веков! — но главным образом и личной позицией отдельных людей. Пессимизм Шопенгауэра является попыткой человека, страдающего от этого мира, навязать это страдание всем другим людям: «...оно может быть также тиранической волею какого-нибудь тяжело страдающего, борющегося, мучимого, который хотел бы сделать обязательным для всех законом свое самое личное, свое индивидуальное, тесное, настоящую идиосинкразию своего страдания, и который как бы мстил всем вещам тем, что накладывал на них, отпечатывал, выжигал на них свой образ, образ своей пытки. Последнее есть *романтический пессимизм* в самой выразительной его форме, будь это шопенгауэровская философия воли или вагнеровская музыка; романтический пессимизм — последнее великое событие в судьбе нашей культуры»².

Ницше чувствует, что такое психологическое объяснение пессимизма, как выражения обреченной на гибель жизни, делает невозможным его рассмотрение как позиции благоразумия. И поэтому, чтобы предотвратить такой вывод, он поспешно добавляет: «Что может быть еще совсем другой пессимизм, пессимизм классиче-

¹ Ф Ницше, Веселая наука, стр. 424.

² Там же, стр. 428.

ский, — предчувствие этого, предвидение его принадлежит мне, неотделимо от меня, оно мое *proprium*, мое *ipsissimum*; только это слово «классический» противно моим ушам, оно слишком истаскано, опошлено и стало неузнаваемым. Я понимаю здесь пессимиста будущего — ибо он придет! Я вижу его приближение — вижу *дионисского пессимиста*»¹.

Однако Ницше не довольствуется психологическим анализом пессимизма, он пытается опровергнуть пессимизм, в особенности Шопенгауэра. В основе пессимизма лежит то, что сама жизнь стала проблематичной. «Доверие к жизни отныне утрачено: сама жизнь стала *проблемой*»².

Причиной того, что человек подвергает сомнению ценность жизни, является, по Ницше, переоценка сознания и этим самым и ощущения своего «Я». «Я» и сознание обрели самостоятельность и чванятся им. Связь между человеком и миром порвана, человек самостоятельно противопоставляет себя миру, вместо того чтобы включить себя в жизненный процесс.

Ницше замечает, что позиция «человек и мир» смешна, человек не может быть критерием вещей³. «Решать на основании *приятных или неприятных чувств* этого сознания, имеет ли наше существование ценность, — можно ли представить себе более неистовый разгул тщеславия?»⁴

Жизнь глубже, чем знание и ощущение бытия; она выходит за рамки человека как такового, как индивида. Поэтому выводы пессимизма о жизни, сделанные с позиций индивидуального сознания, пошлы и неверны.

Пессимистическому истолкованию жизни как феномена сознания Ницше пытается противопоставить положение, что для жизни не имеют никакого значения мерила сознания, жизнь не принимает в расчет желание или нежелание. «Что называется жизнью? Жить — это значит беспрестанно отбрасывать от себя то, что желает

¹ Ф. Ницше, Веселая наука, стр. 428.

² Там же, стр. 30.

³ Там же, стр. 267.

⁴ Ф. Ницше, Полн. собр. соч., т. IX, стр. 324.

умереть, жить — это значит быть суровым и неумолимым ко всему, что становится слабым и старым в нас»¹.

Ницше считает, что суждения на основании противопоставления сознания и собственных ощущений являются выражением расслабленной жизни, и это его основное возражение против теории желания — нежелания Шопенгауэра. Сильный отвергает любую подобную философию сознания. «В том, что метафизики и религиозники ставят во главу угла проблемы удовольствия и страдания, сказывается нечто усталое и больное»².

Ницше прав, указывая на то, что пессимизм исходит из присущего человеку свойства противопоставлять себя миру. Мир животного включает в себя понятия времени и пространства; животное чувствует желание и нежелание, но оно не доходит до отрицания жизни, потому что оно не может противопоставить себя миру. Дальнейшей предпосылкой для противопоставления себя миру пессимистом является душевное заболевание. Полное отрицание жизни возможно только у душевнобольного человека. Для такого человека пессимизм так же «неопровержим», как для нас неопровержима его болезнь. Ему можно только показать, что его суждения не общеобязательны. Следовательно, Ницше прав, рассматривая индивидуальный пессимизм как выражение расслабленной, больной жизни. Однако он застревает на этом объяснении пессимизма и не видит того, что индивидуальный пессимизм наряду с индивидуально-патологическим имеет общественные корни и при определенной общей экономической ситуации может стать классовой идеологией. Правда, и как классовая идеология пессимизм тоже является выражением приходящей в упадок жизни, то есть жизни определенного класса, жизненный процесс которого, однако, экономически обусловлен. Следовательно, жизнь нельзя понимать только как биологический процесс, как это делал Ницше. Ницше не видел классового значения пессимизма, его экономической обусловленности, а также его социальной функции. Он видит, правда, в пессимизме месть обреченных на гибель, которые всем вещам хотят навязать свое восприятие жизни. Но здесь анализ остается опять-таки

¹ Ф. Ницше, *Веселая наука*, стр. 105.

² F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, S. 299.

индивидуально-психологическим; Ницше не видит социального значения пессимизма, он не видит того, что этим пессимизмом обреченный на гибель господствующий класс не только выражает свое отчаяние, но и пытается преградить широким народным массам путь в будущее.

Конечно, существует связь между индивидуальным пессимизмом и пессимизмом как выражением классовой ситуации. Нельзя забывать того, что индивидуально-патологические явления имеют часто социальную основу. Общество в век империализма с его кричащими противоречиями, его материальной нуждой и его культурной безысходностью и декадансом вырашивает часто болезненных индивидов. Оно является питательной средой, в которой биологически слабые существа могут превратиться в болезненные. Так, можно утверждать, что буржуазный пессимизм был порожден и нашел распространение благодаря целому ряду душевнобольных индивидов. Отмирающий, больной режим монополистического капитализма может при этом использовать для защиты своего господства патологических индивидов, которых он порождает и балует. Если рассматривать этот вопрос так, то тогда приобретает смысл и толкование пессимизма как выражение больной и стоящей на низком уровне жизни.

Другое возражение против романтического пессимизма представляет собой тезис Ницше о том, что в общем и целом в основе пессимизма лежит идеал покоя, счастья, «религия удобства».

Такой идеал в жизни неосуществим. Но он является не только нереальным, но совсем нежелательным. Ницше отвергает «религию удобства», стремления к покою и счастью, какую бы окраску она ни имела — буддийскую, христианскую или шопенгауэровскую. Отвергая это, он отвергает, конечно, и гуманизм и социализм, в основе которых, по его мнению, заложен тот же самый идеал. Этому идеалу невоинственных, усталых от жизни людей и рас он противопоставляет идею «опасной жизни...» «...тайна пожинать величайшие плоды и величайшее наслаждение от существования состоит в том, чтобы *жить в опасности*»¹.

¹ Ф. Ницше, Веселая наука, стр. 285.

Это утверждение жизни как чего-то опасного, жестокого нашло у Ницше выражение еще и в другой форме — в «amor fati»: «amor fati: такова пусть будет отныне моя любовь!.. И все — во всем, и все — в великом: я хочу отныне не быть только *подтвердителем*»¹.

«Amor fati» означает признание судьбы, которой мы не можем избежать, и болезненно-приятное принятие этой судьбы.

Идея «amor fati», а также «опасной жизни» проистекает из неуверенности, которая сопровождает существование индивида в империалистическом обществе; она отражает его одиночество и угрозу опасности. Капитализм здесь является в действительности судьбой человека, которую он принимает как должное. В вере в судьбу, в рассмотрении человеческой и исторической жизни как зависящей от судьбы проявляется неспособность Ницше понять подлинные экономические движущие силы и экономические закономерности, определяющие жизнь индивида и общества. Поэтому необъяснимые, не поддающиеся человеческому контролю общественные процессы, которые господствуют над индивидом, кажутся ему таинственными, ужасными и неотвратимыми. Таким образом, вместо экономических причин появляется мистическое понятие судьбы.

В тезисе «опасной жизни» и в «amor fati» содержится зародыш того, что Ницше называет дионисским пессимизмом. Характерно то, что «amor fati» и требование «опасной жизни» мы встречаем также и в более поздней философии империализма, например в «героическом пессимизме» Шпенглера, а также в фашизме Муссолини и в «героическом реализме» и «астрологизме» Альфреда Боймлера.

Сущностью шопенгауэровского пессимизма Ницше считает его теорию желания и нежелания, которая у Шопенгауэра приняла особую форму учения о негативности желания. Возражая против теории желания и нежелания, Ницше говорит, что она совершенно неверно измеряет ценность жизни суммой удовольствий или неудовольствий или чаще всего неудовольствий. Удовольствие и неудовольствие не являются мерилем жизни, они только побочные моменты жизненного про-

¹ Ф. Ницше, *Веселая наука*, стр. 277.

цесса, и глубоко ошибается тот, кто предполагает, что жизнь как таковая в конечном счете сводится к достижению удовольствия как высшей цели. Жизнь в конечном счете стремится не к удовольствию, а к расширению и укреплению власти. «...для каждого здорового человека ценность жизни не измеряется только суммой этих причин»¹.

Выпячивание этих побочных сопровождающих обстоятельств на передний план характерно для болезненного, нервного, изношенного человека, подобно тому как только у больного организма боль и желание становятся основными проблемами. Ницше, напротив, констатирует, «что есть нечто во сто раз более важное, чем вопрос о том, хорошо или плохо мы себя чувствуем...»² «Удовольствие и неудовольствие — второстепенные вещи, не причины; это суждения ценности *второго ранга*, которые только выводятся из господствующей ценности, — нечто, что в форме известного чувства говорит «полезно», «вредно», а следовательно, нечто абсолютно поверхностное (мимолетное) и зависимое»³.

Это возражение Ницше против теории желания и нежелания правильно, если отвлечься от учения о воле к власти. Желание и нежелание являются сопутствующими состояниями, они только при поверхностном рассмотрении являются причиной нашего поведения. Природа наделяет выполнение некоторых инстинктивных действий желанием, но более глубокие причины этих действий коренятся в жизненной необходимости, а не в желаниях, которые они вызывают. Правильной является у Ницше также критика поверхностности теоретиков гедонизма, которые сводят все к удовольствию или неудовольствию: «Я презираю этот *пессимизм чувствительности*: он есть признак глубокого обнищания жизни»⁴.

Ницше возражает против негативности желания, говоря, что хотя наши желания постоянно не удовлетворены, что каждое желание вызывает еще большее желание, но что неудовлетворение наших инстинктов совсем не снижает, не уменьшает жизненные чувства, а

¹ F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, S. 39.

² Там же, стр. 32.

³ Ф. Ницше, Полн. собр. соч., стр. 344

⁴ Там же.

является величайшим стимулом жизни. В противовес статическому методу Шопенгауэра, где желание и нежелание неподвижно противопоставляются друг другу, Ницше проповедует релятивистский подход. Удовольствие и неудовольствие рассматриваются как обуславливающие друг друга части единого процесса. Счастье и несчастье — близнецы¹.

Переход желания в нежелание и наоборот можно наблюдать на многочисленных жизненных примерах, в особенности на примере полового акта. Если вспомнить, какую роль играет именно половой акт в философии Шопенгауэра, то можно понять, как важен для понимания этого вопроса пример, который приводит Ницше: «Существуют даже случаи, где некоторый след удовольствия обусловлен известным ритмическим *следованием* небольших раздражений неудовольствия: этим путем достигается очень быстрое нарастание чувства власти, чувства удовольствия»².

Отрицание шопенгауэровского пессимизма в учении об «опасной жизни» и «amor fati» прокладывает путь дионисскому пессимизму. «В то же время я понял, что мой инстинкт стремился в сторону, противоположную шопенгауэровскому инстинкту, — к оправданию жизни, даже ее наиболее ужасных, двусмысленных и лживых сторон: для оправдания жизни в моих руках была формула «дионисского пессимизма»³.

Со словом «дионисский» Ницше связывает миф о Дионисе, эллинском боге опьянения. Вполне возможно, что Бахофен обратил внимание Ницше на Диониса как на хтонического бога, бога опьянения, бога сладострастной сексуальности. Как и сверхчеловек, Дионис наделен женственно-жестокими чертами. Как и индийский бог Шива, он является живым единством зачатия и смерти, созидания и уничтожения. Как бог вегетации ближневосточного происхождения, Дионис-Адонис является символом естественной жизни. Совершенно верно Бахофен рассматривает Диониса как бога гетеризма, как бога иррациональной приземленности в противовес

¹ См. Ф. Ницше, *Веселая наука*, стр. 348.

² Ф. Ницше, *Полн. собр. соч.*, т. IX, стр. 342.

³ F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, S. 362.

светлому, мужественному богу разума Апполону. Эта противоположность между духом и жизнью (Дионис) образует основу учения Ницше о трагической основе древней Греции¹.

У Ницше Дионис равнозначен жизни. Жизнь является болью и наслаждением, жестокостью и добротой. Этим Ницше отходит от одностороннего определения жизни как борьбы за власть. Конечно, теория борьбы за власть не противоречит дионисской жизненной философии, но дионисская точка зрения шире. Ницше здесь приближается к ощущению жизни народами античной Передней Азии и Индии, которые рассматривали жизнь как естественную жизнь, как процесс созидания и разрушения. И потому, что заимствование восточного мифа о Дионисе-Адонисе-Аттисе далеко от научного мировоззрения, несмотря на всю свою близость к диалектике действительности, Ницше называет дионисский пессимизм антиметафизическим, но артистическим рассмотрением мира.

Согласно Ницше, как только мы начинаем рассматривать жизнь под знаком символа бога Диониса, наше отношение к жизни становится дионисским. Мы тогда

¹ Ницше здесь противопоставляет не культ Апполона культу Диониса; в сущности, здесь есть противоречие между сократизмом и Дионисом. Героическо-трагическая древняя Греция противопоставляется веку Сократа. Под сократизмом Ницше понимает оптимизм в науке, отождествление морали и счастья. Сократовским является научный дух Александрии, который был продолжен морализмом христианства, гегельянства и буржуазным либерализмом последующего времени. Дионис означает, напротив, веру в героический образ жизни, создание художественной культуры, которая становится предварительным условием появления великого индивида, гения. Эта героически-трагическая культура древней Греции основана на вере в Диониса.

В одной из своих первых работ, «Происхождение трагедии», Ницше толкует миф о Дионисе еще совсем в духе Шопенгауэра. Дионисским является «раскол индивида и его слияние с первобытным бытием» («Geburt der Tragödie», S. 87), «признание единства всего сущего, рассмотрение индивидуализации как первопричины зла» («Geburt der Tragödie», S. 99).

В дальнейшем Ницше положил в основу своего дионисского пессимизма такое толкование Диониса, в котором отсутствует шопенгауэровская идеалистическая конструкция. Однако мысль о том, что надо претерпеть страдание, возникающее в связи с чрезмерной полнотой жизни, мы встречаем уже в раннем толковании Диониса у Ницше. Как в ранних, так и в работах более позднего периода

принимая жизнь во всех ее самых ужасных проявлениях. Мы говорим «да» как всему горю, так и всем удовольствиям, которые она приносит нам. «Достаточно только один-единственный раз сказать бытию «да», чтобы его оправдать»¹.

Это дионисское мировоззрение является пессимистическим, поскольку в жизни преобладает ужасное и лживое. Ницше принимает, в сущности, не просто всю жизнь целиком, считая ее хорошей, достойной того, чтобы человек жил, он ее принимает ради гораздо меньшего, может быть даже ради одного-единственного счастливого мгновения. «Словом «дионисский» выражено стремление к единству; преодоление рамок личности, будней, общества, реальности; преодоление пропасти проступка; страстно болезненный перелет в более темное, более полное, более неопределенное состояние; восторженное оправдание всего характера жизни как, несмотря на все свои изменения, чего-то равного, равномогущего и равновеликой пантеистической сорадости и сострадания, которые оправдывают и освящают даже наиболее ужасные и сомнительные свойства жизни; вечное стремление к воспроизводству, к плодородию, к возврату, единое чувство необходимости созидания и уничтожения»².

Ницше выступает против сократизма и либерально-гуманистической точки зрения на древнюю Грецию. Восхваляя примитивную мифическую древнюю Грецию и противопоставляя ее греческому просвещению, Ницше растворяет гуманизм эллинизма в трагизме и мифе, предвосхищая свою будущую точку зрения. Своей борьбой против греческого гуманизма Сократа, Платона и Аристотеля, своим презрением к эллинизму Ницше подготовил почву для фашистской трактовки древней Греции в духе бестиализации. И если Ницше в своей ранней работе мечтает о «возрождении немецкого мифа» в духе трагического Диониса, то это те же самые желания и формулировки, которые мы находим позднее у Клагеса, Боймлера и Розенберга. И все же, несмотря на это искажение классически-гуманистической картины древней Греции в духе современной, милитаристско-империалистической идеологии, мы не можем, как это делает Г. Лукач, свести концепцию Ницше к одной лишь «бестиализации древней Греции».

Совершенно неоспоримым является то, что, подчеркивая трагические и мифические черты древней Греции, Ницше уловил черты исторической действительности глубже, чем либералы. Реакционной и односторонней оказалась его картина эллинизма потому, что он признавал лишь героически-воинственную Элладу и рассматривал ее дальнейшее историческое развитие только как упадок.

¹ F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, S. 378.

² Там же, стр. 86—87.

Пессимизм Ницше коренится не только в признании того, что страдание преобладает,— и здесь у него много общего с Шопенгауэром,— но и в признании того, что все брэнно. Пессимизм Ницше, как и пессимизм всех гибнущих классов, является главным образом пессимизмом брэнности всего сущего. Как и Будда, Ницше сокрушается о том, что каждый цветок, каждое молодое животное, вся жизнь обречены на гибель. В этом страхе перед тем, что все брэнно, выражается страх перед неизбежной гибелью классового господства. Но вместе с гибелью классового господства гибнет не только сам класс,— вместе с ним обречена на гибель и особая манера рассматривать мир и вещи. Это пессимистическое восприятие жизни Ницше надеялся преодолеть в своем учении о вечном возвращении. «...Я ищущ вечности для всего... мое утешение в том, что все, что было вечно... море принесет это обратно»¹.

В учении о дионисском пессимизме Ницше вновь возвращается к этой теме. Жизнь должна существовать в вечном чередовании равного и равномогущественного, это вечное желание воспроизводства и этим самым возврата. Дионис, бог зачатия и разрушения, гарантирует вечное возвращение. Преходящее не абсолютно, оно является только переходом к новой жизни. Так же как и обреченное на гибель римско-греческое общество, в котором культ Диониса достиг нового расцвета, Ницше пытается опереться на «естественную диалектику» мифа о воскрешении, распространенного в восточных земледельческих общинах. «Бог на кресте является проклятием жизни, указанием на то, что от него следует избавиться; разрезанный на куски Дионис является обещанием жизни: она вечно вновь будет рождаться и возрождаться из руин»².

Итак, Ницше пытается преодолеть пессимизм Шопенгауэра при помощи мифа, который отражает диалектику жизни — зачатие и смерть, созидание и разрушение. Этим приближением к диалектической действительности, несомненно, в некоторой мере преодолевается пессимизм Шопенгауэра. Однако эта естественно-мифическая форма преодоления означает одновременно и

¹ F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, S. 398.

² Там же, стр. 490.

преодоление в духе биологизма, который характерен для Ницше. Тенденцию решать общественные проблемы биологически — бежать от убожества общественных сфер в природу — мы встречаем у всех обреченных на гибель классов. Только так можно объяснить широкое распространение идеи Руссо «назад к природе» среди дворянства во времена рококо. В пастушеской идиллии, в преданности природе обреченный на гибель класс пытается почерпнуть новые силы, пытается найти решение своих общественных проблем. И, так же как в культуре Диониса у Ницше, это увлечение жизнью природы и во времена рококо получило ярко выраженную эротическую окраску. Бегство в природу означает в конечном счете обновление и желание усыпить себя при помощи эротики, оргазма. В этом мы видим сходство между обреченным на гибель рабовладельческим классом античного мира, который в культурах Орфея и Исиды возродил древние культы сладострастия, дворянством времен рококо, которое увлекалось греческой мифологией и пастушескими идиллиями, и империалистической крупной буржуазией с ее влюбленностью в природу и ее лозунгом наслаждения жизнью. В этом смысле можно в конечном счете говорить и о родстве религиозных мистерий времен римских цезарей, философии наслаждения времен рококо, дионисского пессимизма Ницше и психоанализа Фрейда¹.

Однако, характеризуя дионисизм Ницше как крупнобуржуазную идеологию «жизни в наслаждении», мы еще не исчерпываем его тайного смысла. Дионисизм выступает за сомнительность, за лживость бытия. Он является не только выражением естественной жизни, он символизирует у Ницше, правда почти бессознательно, сомнительность и чудовищность общественной жизни. На это указывает также и сходство дионисизма и теории сверхчеловека.

Следовательно, дионисизм является символом жизни империалистического общества, он отражает его жизненный процесс, и признание жизни становится поэтому

¹ Психоанализ Фрейда также противопоставляет естественную жизнь первобытного человека с его необузданной сексуальной свободой, цивилизации с ее сексуальной связанностью и защищает человеческую «природу». (Ср.: Freud, *Das Unbehagen in der Kultur.*)

признанием империализма и его мерзостей. Дионисизм с его жестокостью и иррационализмом является непосредственным олицетворением империалистического капитализма. Таким образом, становится понятным, что Дионис значил для Ницше больше, чем просто символ, что он стал для него настоящим божеством, которое пришло на смену христианскому духовному богу. (Ср. Ницше «Ессе homo», «Der Antichrist».) В империалистическом обществе, которое становится все более бессмысленным, короче говоря, все более иррациональным, духовный бог разума уступает место иррациональному половому богу Дионису. В сознании Ницше черты бога Диониса предстали как жестокая, обнаруживающая себя во всех явлениях жизни, непостижимая власть экономических отношений. Здесь, следовательно, мы можем наблюдать такой же процесс, как и во времена древнеримских цезарей, когда в становящемся все более и более «иррациональным» обреченном на гибель рабовладельческом обществе божества религиозных мистерий Адонис, Дионис и Исида вытеснили Апполона.

В этом отношении дионисский пессимизм является предшественником теории космогонического эроса Клагеса и подобных теорий при империализме более позднего времени.

Дионис — отражение империалистического общества со всеми его ужасами. Поэтому дионисский пессимизм, который оправдывает жизнь, звучит неубедительно. Дело в том, что речь идет не только о приятии жизни, но об оправдании бессмысленной и лживой жизни. Оправданию такой жизни присуще поэтому что-то насильственное, истерическое и мазохистское. Оно происходит вследствие глубокого пессимизма. По этой причине Ницше не говорит о дионисском пессимизме и сам называет свое мировоззрение пессимистическим. Поэтому замена пессимизма сенсильности дионисским пессимизмом означает только другую точку зрения на никчемность жизни в современном обществе. В то время как Шопенгауэр, разочаровавшись во всем и отказавшись от борьбы, примирился со своим положением рантье, Ницше продолжает с решимостью, которую ему придает отчаяние, бороться за свой класс. Его поведение характерно для буржуазии более поздней эпохи, эпохи империализма, когда над ней непосредственно на-

висает угроза пролетарской революции. В «героическом пессимизме» Шпенглера и в «героическом реализме» Боймлера со всей ясностью выражена эта точка зрения Ницше. Насколько нереальным и шатким является этот дионисский пессимизм, как мало ему в действительности удастся преодолеть пессимизм, свидетельствует заявление Ницше о том, что дионисский пессимизм поднимается над «личностью, буднями, обществом, реальностью», «погружается в темные, неопределенные состояния». Действительности Ницше противопоставляет опьянение, экстаз. Этот иррационализм, это «преодоление» действительности путем опьянения находят впоследствии свое политическое и практическое применение в социальной демагогии фашизма, в фашистских методах идейного оболванивания масс.

Дионисское преодоление пессимизма потерпело неудачу. Ницше перешел во владение мрака и ужаса. Перед лицом безотрадной действительности капиталистических будней дионисские мечтания превратились в ничто.

Экзистенциализм Мартина Хейдеггера

Истоки

Философия Мартина Хейдеггера возникает в период кризиса капиталистической системы. Кризис капиталистического общества в Германии после поражения в первой мировой войне отличался особой остротой. В поисках твердой опоры в колеблющемся общественном мире, потрясенном в своих основах, немецкая крупная буржуазия бросилась в объятия мистико-идеалистических течений. В связи с потрясением форм существования буржуазии и мелкой буржуазии во время первой мировой войны, революции, инфляции и кризиса немецкой буржуазии хотелось обосновать прочное, неизменное бытие хотя бы в заоблачных высях идеологии. По ту сторону реального буржуазного мира, все яснее обнаруживающего свою непрочность и преходящий характер, воздвигался идеальный, неизменный мир, царство вечного бытия.

Подобная вера в вечное, неизменное бытие могла скорее всего рассеять сомнение в вечности классового господства буржуазии. Мистический идеализм должен был явиться противоядием диалектическому и историческому материализму, указавшему на преходящий характер классового господства буржуазии.

В качестве такой идеалистической философии предложила свои услуги *феноменология Эдмунда Гуссерля*, которая в предвоенные годы начала вытеснять неокантианство из сознания образованной прослойки буржуазии. Гуссерль не только создал учение о мистико-идеалистическом пути познания, но и вообще снова «освежил» старый идеализм платоно-схоластической окраски. Гуссерль исходил непосредственно из реакционного идеализма Больцано и Brentано, который был создан

на основе средневековой христианской схоластики. Этим окольным путем, через схоластическую традицию и ее запоздалых представителей в XIX веке, Гуссерль приблизился к идеализму Платона.

Больцано после упадка классического немецкого идеализма пытался в своем «Наукоучении» («Wissenschaftslehre»), вышедшем в 1837 году, обновить идеализм. При этом приходилось избегать слишком буйно разрастающейся идеалистической спекуляции, равно как и агностицизма кантианцев. Однако таким путем Больцано приходил лишь к созданию новых, крайне идеалистических концепций, таких прежде всего, как концепция о наличии якобы «истин-в-себе» и «представлений-в-себе». Подобные истины, представления и логические положения существуют, согласно Больцано, совершенно независимо от того, мыслились они когда-либо кем-либо или нет. Они существуют, таким образом, независимо от реальности, они составляют царство «идеального бытия».

Учение Больцано было продолжено Францем Brentano. Для него, как и для Больцано, дело заключалось в новом обосновании идеализма, точнее, католической философии.

Brentano занимался прежде всего продуктами (актами) сознания, через которые оно стремилось постичь предметы. По Brentano, эти акты сознания отнесены к предметам, они нечто полагают, они несут в себе целенаправленные относительно предметов намерения (интенции). Это учение Brentano об «интенциональных актах» вместе с теорией Больцано об «идеальных положениях» и «представлениях-в-себе» оказали наибольшее влияние на ученика Brentano, Эдмунда Гуссерля.

В своей собственной философии Гуссерль исходит из старой идеалистической гипотезы, что хотя мир, действительность и не создается сознанием, но тем не менее он, пожалуй, организуется актами сознания. Поэтому, согласно этой идеалистической точке зрения, реальностью мы обладаем лишь как явлениями, или феноменами, сознания. Поэтому Гуссерль называет свое учение, ставящее задачей постичь феномены в их сущности, наукой о явлениях сознания, или феноменологией.

При понимании явлений сознания для Гуссерля важно не их фактическое содержание, а «сущность», заключенная в явлениях, в отражениях вещей, их «чи-

стое бытие». Путь к постижению сущности вещей, или, как говорил Платон, к познанию их идеи, есть, по Гуссерлю, *феноменологический метод*, или *видение сущности* (Wesensschau).

Этот метод состоит в том, что фактическое, случайное, индивидуальное исключается, или, как выражается Гуссерль, берется в скобки. Данный отход от конкретного существования предмета с его случайностью, заключение в скобки фактического Гуссерль называет также *методом феноменологической редукции*. После заключения в скобки фактического в явлении мы затем должны в мысленном видении непосредственно постигнуть идею, сущность предмета. Это непосредственное созерцание идеи, или сущности, предмета Гуссерль называет *видением сущности*. К видению сущности относится интуиция, под которой Гуссерль понимает непосредственное постижение идеи, чистое, ясное восприятие раскрывающихся сторон сущности предмета.

Феноменологический метод, или видение сущности, состоит, таким образом, в том, что действительность заключается в скобки, от нее абстрагируются. Этим путем заключения в скобки реальности, опущения мира фактов приходят, по Гуссерлю, к сущности, или идее, явлений.

Другими словами, феноменологический метод основывается на том, что исключается собственное существование, мир и все живые существа. Этот метод, таким образом, чисто идеалистический. Интуиция, с помощью которой мы можем непосредственно постичь идеи, является идеалистическим, даже просто-напросто мистическим путем познания. При этом ничего не меняют даже заверения Гуссерля, что он поступает строго научно и хочет основать строго научную философию.

Считая возможным с помощью видения сущности познать идеи явлений, Гуссерль выходит за пределы агностицизма неокантианства. Вещи, или содержащиеся в них сущности (идеи), могут быть познаны. Таким образом, Гуссерль считает возможным учение о бытии, онтологию, причем под бытием он понимает бытие явлений (феноменов) и идей. Исходя из этих положений, Э. Гуссерль пытается обосновать новую разновидность идеализма, основополагающим понятием которого является «идеальное бытие».

Однако в теории познания Гуссерль снова в значительной мере приблизился к субъективизму неокантианства. По Гуссерлю, явления, мир конституируются актами сознания. Эти акты интенциональны, то есть относятся к вещам, «полагают» вещи или явления. Исследуя эти акты, считает Гуссерль, мы постигаем вещи, которые ведь определяются данными актами. Вместо вещей, мира явлений внимание Гуссерля концентрируется, таким образом, на самих актах, потому что из них он надеется уяснить, что такое мир явлений. Этот субъективистский, исходящий из сознания и его действий путь познания отличается от обычного субъективного идеализма лишь тем, что мысленные «сущности», обнаруживаемые в сознании, трактуются как независимые от познающего субъекта. Эти положения Гуссерля стали исходными для «фундаментальной онтологии» Хейдеггера.

Учение Гуссерля, позволявшее верить в познаваемость вечного бытия и якобы строго научно доказавшее существование царства идей, как уже говорилось, отвечало потребности буржуазии в ее стремлении к сфере неизменных вечных ценностей и неизменному царству идей. Поэтому не удивительно, что феноменология, или видение сущности, пришла на смену скептическому неокантианству и превратилась в значительное течение философской мысли эпохи империализма. Решающим фактором дальнейшего развития буржуазного мировоззрения в эпоху империализма стало *соединение гуссерлевской феноменологии с иррационализмом, с философией жизни*¹. Соединение философии жизни и

¹ Иррационалистская философия жизни является вторым крупным философским течением эпохи империализма, превосходящим феноменологию по значению и влиянию. Вместо духа, сознания, находящегося в центре идеализма, «философия жизни» выдвигает жизнь, бессознательное. Жизнь, как она проявляется в растении, животном и в бессознательной, мечтающей душе человека, а также и в его могущественной воле, в его эросе, является той таинственной первоосновой, которой оперирует «философия жизни». Дух, сознание рассматривается «философией жизни» как побочный продукт и даже как вырождение жизни. Более поздние представители «философии жизни» усматривают в духе совершенно чуждый, враждебный жизни принцип. Поэтому рациональное, сознательное мышление решительно отвергается или низводится до минимума, а вместо него восхваляется иррациональное состояние опьянения, бессознательная мечтательность души. Согласно «философии жизни», дух,

феноменологии начало намечаться уже при Максе Шелере, ученике Гуссерля.

Если Гуссерль говорил еще большей частью о чистом сознании как центре актов сознания, то Шелер затем выдвинул сознательную «личность» и понимал под ней живущее в мире «я», следовательно, конкретное живое существо. От «личности» как центра познания оставался лишь один шаг до концепции познающего субъекта как «существования», как существующей сущности в смысле экзистенциальной философии. В постижении этого существования, человеческой жизни, видит свою задачу философия экзистенциализма. Если «философия жизни» ставила в центр своего учения понятие «жизнь», то в экзистенциализме также центральное положение занимает понятие человеческой жизни, или существования.

Понятие человеческой жизни, или существования, имеет при этом крайне иррационалистическую окраску. И все-таки для экзистенциальной философии человек, существование, является познающим субъектом, познающим сознанием. Следовательно, экзистенциалистское понятие «существование» содержит также остаток гуссерлевской теории сознания и его познавательных актов.

Однако оказывается, что экзистенциализм и в другом направлении эклектически объединяет тенденции иррационализма и гуссерлевской феноменологии: феноменологический метод заключения в скобки фактического, эмпирического в значительной мере воспринят экзистенциальной философией. Последняя также считает, что таким путем она проникает в сущность явлений.

Помещая в центр философского исследования человеческое существование, экзистенциальная философия считает, что она достигает близости к жизни и большей конкретности. Она надеется таким путем избежать отчужденности от жизни, свойственной идеалистической

сознательное, рациональное мышление также неспособно познать, что такое жизнь. Мы можем лишь почувствовать жизнь, догадаться о ней,— она не поддается рациональному процессу познания, отказывает себе в постижении понятийным мышлением духа.

Своим исполненным ненависти отрицанием интеллекта и связанным с ним отрицанием прогресса, цивилизации — это-де также продукт духа — иррационализм обозначил важные вехи фашистской идеологии, которая основывает на иррационалистической аргументации свою социальную демагогию.

катедер-философии, и найти более тесную связь с «жизнью», с историей — словом, с действительностью человека и общества. Такого рода приближение к «жизни» характерно для буржуазной философии, начиная с Ницше. Оно, как и, с другой стороны, усиление идеалистическо-мистической позиции Гуссерля, выражает глубокий кризис буржуазного мировоззрения. Эта тенденция философии империализма к кажущейся конкретности, которая яснее всего выступает в иррационализме и буржуазной социологии, должна усиливаться по мере обострения общественно-экономического и политического кризиса мирового капитализма вообще и немецкого капитализма в особенности. К тому же победа социализма на одной шестой земного шара¹ и натиск революционных сил в капиталистических странах не смогли не оставить глубокого следа в мышлении буржуазии. Кроме того, после окончания первой мировой войны усилилось непосредственное влияние марксизма-ленинизма на образованные слои буржуазии.

Отчаянно защищаясь от диалектического и исторического материализма, буржуазная философия все больше переходит, с одной стороны, на крайне идеалистические позиции, а с другой — делает вид, будто она совершает поворот к конкретности, к постижению общественного и исторического процесса.

Такой кажущийся поворот к конкретному, к жизни также означает, как уже говорилось, преобразование феноменологии в экзистенциалистскую философию. Это преобразование в первую очередь было произведено Мартином Хейдеггером, учеником Гуссерля.

Отход от абстрактного идеализма Гуссерля к философии существования происходит у Хейдеггера, во-первых, под влиянием иррационализма. Здесь, кроме Ницше, для Хейдеггера сыграли роль «философия жизни» Дильтея, родственная ей философия и социология Зиммеля, историко-философские тезисы графа Йорка фон Вартенбурга, далее, иррационализм Шелера, который

¹ Как известно, к настоящему времени социализм победил не только в СССР, территория которого составляет $\frac{1}{6}$ часть земного шара, но и в ряде других стран, в силу чего население стран социалистического лагеря превышает уже $\frac{1}{3}$ населения Земли.—
Прим. ред.

исходил также из философии Гуссерля. Но прежде всего экзистенциалистская философия Хейдеггера выступает под знаменем христианско-религиозного мыслителя датчанина Кьеркегора, стоявшего ранее в стороне.

Кьеркегор жил в 1813—1855 годах, следовательно, во время промышленной революции развивающегося промышленного капитализма. Однако он не боролся против капиталистического общественного строя, а искал от него убежища в крайнем индивидуализме. Его уход из общественной сферы в чисто внутренний мир (Innerlichkeit), его индивидуализм и его глубокий пессимизм являются в большой степени отражением подавленного настроения буржуазии после падения Наполеона. Перед и во время французской революции у буржуазии были иллюзии возможности построить общество свободы и братства. Эти иллюзии она утратила после французской революции и тем более после падения Наполеона и начавшегося затем периода реакции Меттерниха. Феодалная реакция, наступившая при господствовавшем в Европе Священном союзе Меттерниха, усилила у отдельных представителей буржуазии, как, например, Кьеркегора, Шопенгауэра, настроения безысходности, отчаяния и чисто романтического протеста.

К политике угнетения со стороны феодально-абсолютистской реакции прибавилась еще эксплуатация народных масс новым промышленным капитализмом. Поэтому Кьеркегор бежал от беспощадной действительности в религию. Одновременно он полностью замкнулся в себе и посвятил себя заботам о своем внутреннем мире.

Общество и его устремления решительно отвергаются Кьеркегором с позиций этого чисто внутреннего мира. Важным является не общественная деятельность, а единственно спасение собственной души, ее общение с богом. Чтобы спасти душу от погрязания в земных пороках, необходимо отказаться от связи с обществом, полностью замкнуться в себе. На этом основании Кьеркегор отвергает брак, дружбу, работу по профессии и проповедует крайне аскетический образ жизни. Этот религиозный и аскетический индивидуализм также привел его не только к отрицанию личной связи с другими людьми, но и к тому, что он увидел прежде всего в народных массах опасность для отдельного человека и его религиозного спасения. Презрение, даже ненависть

к народным массам приводят Кьеркегора к резкому отрицанию либерального и социалистического движения своего времени и даже какой бы то ни было прогрессивной общественной деятельности вообще.

Уход Кьеркегора в собственную личность, связанный с непомерной религиозностью, нашел свое рельефное выражение в его субъективистской философии. Центром мира идей Кьеркегора является отдельный человек и спасение его души. Отдельный человек может достигнуть спасения души лишь в том случае, если он *живет*, как истинный христианин, если он *существует* по-христиански. Все зависит от этого *существования*, от образа жизни отдельного человека, от его поведения в качестве морального, религиозного существа. Напротив, то, что он теоретически знает о морали и христианстве, не имеет большого значения. Дело не в том, чтобы знать христианство и уметь доказать его правильность. Решающим в христианстве является для Кьеркегора одна лишь слепая, нерассуждающая вера.

Дальнейшие исследования Кьеркегора вращаются исключительно вокруг различных видов существования человека. Он различает два вида существования: можно существовать в качестве человека массы или аскетически-христианского индивидуалиста; можно потеряться в земных удовольствиях или можно жить в страхе и заботах, в ожидании смерти и благодаря этому достичь спасения души.

Созданием понятия «существование» и различением двух видов существования Кьеркегор проделал большую подготовительную работу для экзистенциалистской философии. Его глубокий пессимизм и индивидуализм, его бегство во внутренний мир, отрицание роли масс, рассуждения о страхе и ожидание смерти как пути спасения души оказали весьма значительное влияние на экзистенциалистскую философию Хейдеггера.

Кьеркегор оказал также влияние на Карла Ясперса, второго наряду с Хейдеггером видного представителя немецкого экзистенциализма.

Ясперс сходится с Кьеркегором в отрицании возможности философской системы; поэтому он не признает никакой онтологии. Он также считает принципиально неразрешимым вопрос о том, что же такое, собственно, человек. Философия, с его точки зрения, способствует

лишь «прояснению» существования. Его философия не претендует на то, чтобы быть наукой, а лишь переживаемым прояснением человеческой жизни, существования. Поэтому он логично не называет свое учение экзистенциальной философией, а, как он заявляет, учит лишь философии существования.

Бытие, действительное, по Ясперсу, непостижимо; оно дается нам в виде шифра, который мы можем лишь толковать. Ясперс отвергает также монизм: нет целостности мира, как у Хейдеггера. Таким образом, Ясперс гораздо определеннее, чем Хейдеггер, приближается по некоторым пунктам к реакционному агностицизму и иррационализму.

Влияние религии сказывается значительно сильнее на Ясперсе, чем на Хейдеггере. Человеческое существование для Ясперса в религиозном смысле трансцендентно, то есть человек выше действительности, он относится к божественному абсолюту, находящемуся в потустороннем мире. Напротив, Хейдеггер, как и его французский ученик Сартр, заходит довольно далеко в исключении религиозно-метафизического из философии.

Несмотря на это, Хейдеггер, как и Ясперс, поскольку они оба исходят из Кьеркегора, имеют много общего. Оба они также находятся под влиянием кантианства, причем влияние Канта на Хейдеггера, правда, несколько смягчено идеализмом Гуссерля. Однако решающим моментом является то, что Ясперс, как и Хейдеггер, ставит в центр философии человеческое существование в том специфическом смысле, который был придан этому понятию Кьеркегором. Совпадение здесь доходит до деталей. Так, и тот и другой усматривают в человеке существо, которое живет в определенных пограничных ситуациях, в страхе и ожидании смерти и т. д. Оба философа подчеркивают индетерминизм, веру в способность индивида к свободному, ничем не обусловленному решению.

* * *

Насколько значительным для экзистенциализма Хейдеггера стало влияние феноменологии, кантианства и философии жизни, настолько же, напротив, несуществен-

но его обращение к античной философии. Здесь Хейдеггер также идет по стопам своего учителя Гуссерля, который из античного философствования до известной степени перенес в свое учение об усмотрении сущности прежде всего платоновский идеалистический метод. Хейдеггер пытается выйти за пределы философии Платона и опереться на досократиков. При этом не обходится без произвола. Античная философия толкуется им в духе экзистенциализма и искажается. Важные стороны античной философии, и прежде всего диалектика и материализм натурфилософов, игнорируются. Все это характеризует Хейдеггера как такого представителя современной буржуазии, который стремится подкрепить свою философию духовно-исторически, сконструировать линию развития от идеалистических течений античности до современного экзистенциализма.

Хейдеггер выступил в то время, когда над буржуазным миром уже нависла угроза гибели. Прочное экономическое бытие капитализма пошатнулось; смысл буржуазного существования и общества стал в высшей степени сомнительным для самого буржуа. Хотя философия Хейдеггера рельефно отражает это основное чувство пессимизма империалистической буржуазии, он пытается вместе с тем дать этой буржуазии некое новое прочное бытие, осознание смысла бытия. Поэтому он, как и Гуссерль, отказывается от неокантианского ограничения философии рамками чистого учения о методе и познании и разрабатывает *онтологию*.

Как истинный идеолог буржуазии, он, конечно, совершенно абстрактно ставит вопрос о прочном вечном бытии и смысле бытия. Он предается иллюзии, что достаточно создать новую философию бытия и смысла этого бытия, чтобы приостановить распад современного буржуазного существования.

Итак, Хейдеггер ставит в своей философии *вопрос о бытии — что такое бытие*. Постановка вопроса о *бытии бытия* и о *смысле бытия*, по его мнению, утрачена традиционной философией. Традиционная западная философия думает о сущем, говорит о бытии, согласно Хейдеггеру, как о данности, однако не ставит вопроса о сущности и смысле бытия. Поэтому Хейдеггер видит свою задачу в том, чтобы способствовать выяснению вопроса о бытии.

Так как, согласно Гуссерлю, человек, познающий субъект, сначала конституирует мир, или бытие, то на вопрос о сущности бытия можно ответить, если мы познаем сущность человека. Поэтому вопросу о сущности бытия Хейдеггер предпосылает вопрос о сущности человека.

Этого вопроса о бытии человеческого сознания не ставила, не понимала, по мнению Хейдеггера, традиционная теория познания и онтология. Гуссерль и Шеллер также не ставили вопроса о бытии человека как познающего субъекта. И все-таки вопрос о смысле бытия, вопрос о сущности бытия действительности, решается проблемой бытия человеческого бытия. Что такое мир, что такое действительность, мы знаем только в том случае, если знаем, что такое человек.

Вопрос о бытии человека, или, как говорит Хейдеггер, о существовании, становится тем самым центральным во всей теории познания и онтологии. Сущее, действительность, по Хейдеггеру, неотделимо от существования познающего субъекта, от человеческого существования. *Только выяснение сущности человеческого бытия раскрывает сущность бытия.* Так феноменология превращается у Хейдеггера в нечто принципиально иное, — в онтологию человеческого существования, в «философию существования».

Но целью «философии существования» остается ответ на основной вопрос всей онтологии, на вопрос о смысле и сущности бытия вообще. И так как философия существования должна ответить на этот основной вопрос, Хейдеггер называет ее также *фундаментальной онтологией*.

Путь к выяснению бытия человека проходит у Хейдеггера через анализ существования. Но как можно постичь существование человека в его истинной сущности? Согласно Хейдеггеру, руководящим методом тут является феноменологический. Здесь также нужно исключать фактическое, конкретное, случайное и таким образом прийти в конце концов к усмотрению сущности человека.

В таком случае, по Хейдеггеру, имеется доступ к сущности человека, в котором исключается все эмпирическое, мир. Этот доступ заключается в особом способе существования человека. Таким искомым первоначальным и полным доступом, этим особым способом жизни

является, по Хейдеггеру, существование в *страхе*. В страхе человек становится одиноким и тем самым приводится к самому себе. В страхе человек есть для себя, мир становится неважным, несущественным. (В этом процессе, который сопровождает страх, снова выступает феноменологически-идеалистическое заключение в скобки мира фактов.) Таким образом, в страхе человек испытывает свою сокровенную сущность, познает, что он, собственно, такое.

Сам страх является основным настроением, основным переживанием, способом бытия существования, или, как говорит Хейдеггер, расположенностью (*Befindlichkeit*). Страх, как подчеркивает Хейдеггер, не просто какое-нибудь настроение, а основное переживание человека. Он поэтому позволяет нам совершенно точно и всеобъемлюще познать, в чем сущность человека.

Познание человека следует в соответствии с этим свести к основному переживанию, или расположенности, существования. Расположенность, или основное переживание, представляет собой первоначальную форму познания.

Расположенность, основное переживание, «страх» дальше не подвергается анализу, не рассматривается конкретно; по Хейдеггеру, здесь речь идет о неделимой далее сущностной основной структуре существования. Расположенность является, таким образом, априорностью существования; она имеется, согласно Хейдеггеру, до всякого опыта, и даже только она делает опыт возможным и формирует его. Таким образом, Хейдеггер придерживается идеалистического тезиса о наличии априорности в познающем субъекте. Только на место кантовской и гуссерлевской априорности сознания он ставит иррациональную априорность основных переживаний существования. На учении об априорности существования, точнее, основных переживаний существования, способов его бытия основывается в конечном итоге экзистенциалистская философия. Совершенно логично она делает существование, экзистенцию, которая якобы дана априорно, исходным пунктом и основой своей теории познания и онтологии.

С помощью теории, утверждающей, что познают благодаря расположенности, следовательно, благодаря настроениям и основным переживаниям, и даже что при

этом речь идет об основных формах познания, не поддающихся дальнейшему разложению и объяснению, Хейдеггер гораздо решительнее, чем Гуссерль через посредство интуиции, переходит на сторону теоретико-познавательного иррационализма.

Хейдеггер пытается познать сущность человека и тем самым в конечном счете сущность бытия, анализируя существование. Экзистенциальный анализ является исследованием существования, точнее, способа его бытия, или расположенности. Иными словами, исследуются настроения и переживания познающего индивида. По своему субъективизму этот путь познания имеет большое сходство с теорией познания Гуссерля. Гуссерль, как и Хейдеггер, исходит в познании бытия из субъекта. Субъект в соответствии с их идеалистической концепцией является первичным, и лишь он обосновывает, «конституирует» объективный мир.

Постижение сущности бытия, предметов совершается у Гуссерля, таким образом, через анализ результатов сознания, которые приводят к конституированию мира сущего. Предпосылкой для постижения мира вещей является прояснение сознания, анализ интенций актов сознания. Гуссерль говорит, что должны исследоваться интенциональные акты, а также и *переживания* сознания. Естественно, у Гуссерля речь идет о «чистых переживаниях», которые получают из действительных, конкретных, индивидуальных переживаний сознания путем феноменологического исключения фактического, психического и естественного. Хейдеггер ставит на место гуссерлевского феноменологического анализа «чистых» переживаний, интенциональных актов сознания феноменологический анализ переживаний, основных настроений индивида, существования.

Иррационалистическая черта учения Хейдеггера — исходить в теории познания из переживаний, — таким образом, берет свое начало у Гуссерля. Сущность бытия должна раскрываться путем анализа основных переживаний и настроений индивида. При этом совпадение с гуссерлевским субъективным идеализмом, большая близость к кантовской субъективистской теории познания совершенно очевидны.

Этот субъективистский идеалистический путь познания, проложенный Гуссерлем и Хейдеггером, извращает

действительную последовательность процессов познания. В действительности от раскрытия субъективных переживаний, актов и настроений немногого дождешься. Напротив, только объективное познание предмета, объективного мира может объяснить гуссерлевские интенции сознания и хейдеггеровские ощущения и переживания индивида.

Теория познания

Хейдеггер исходит в своей теории познания, как и в фундаментальной онтологии, из *бытия* познающего человека, которое он называет существованием. В соответствии с субъективистской феноменологической теорией познания необходимо исследовать познающий субъект и форму его познания, чтобы таким путем прийти к познанию объекта. Первоначально Гуссерль усматривал субъект познания в чистом сознании, в то время как позже он истолковывая чистое сознание скорее как живущее личное «я», которое он называл *личным бытием* (Personsein). Рассматривая личное бытие как существование, Хейдеггер делает тем самым еще один значительный шаг дальше по сравнению с Гуссерлем и его учеником Максом Шелером.

Познание коренится, таким образом, в человеческом существовании. Нельзя считать какую-либо субстанцию, нечто вещественное, сущностью существования. Существование не исчерпывает себя в субстанциальном, или предметно-вещественном. Рассмотрение познающего субъекта, сознания как *res cogitans*, как чего-то протяженного было ошибкой Декарта и всей традиционной теории познания и онтологии. Но существование, по Хейдеггеру, невещественно; оно — экзистенция, то есть особый способ быть, существовать. Существование *есть*, поскольку оно является экзистенцией, поскольку оно существует. Можно было бы, не обращая внимания на терминологию Хейдеггера, сказать: существование есть экзистенция, а экзистенция означает человеческую жизнь в смысле особого способа жизни человека. Жизнь в смысле существования нужно при этом строго отличать от животного и растительного образа жизни.

Человеческая жизнь, существование, отличается, по Хейдеггеру, именно особым способом жизни, он находится в особом отношении ко времени. Существование живет в сознании, что оно имеет начало и конец, смерть. Оно живет во времени в совершенно ином смысле, чем движется во времени какой-либо предмет или живое существо. В соответствии с этим время является *смыслом* сущего, которое мы называем существованием. Так как существование живет во времени, оно временно, оно исторично, имеет свою судьбу, *заботится* о себе. *Забота, временность, историчность* характеризуют человеческое бытие, экзистенцию, и снимают ее с сущего, не обусловленного существованием (*das nichtdaseinsmäßige Seiende*).

Познание — это познание существования, чего не учитывали прежняя онтология и теория познания. Они и должны были это просмотреть, потому что рассматривали существование не как нечто отличное от прочего сущего. Традиционная онтология и теория познания лишь констатировали сущее, не ставя вопроса о бытии сущего. Только вопрос о бытии сущего приводит к постановке вопроса о бытии познающего человека, а от него и к ответу на него — к тому, чтобы по-новому и глубже увидеть проблему онтологии и теории познания.

Обращение Хейдеггера к человеческому существованию, лежащему в основе всякого познания, само по себе, пожалуй, направлено к философской антропологии как исходному и центральному пункту философии. Размышление над человеческой жизнью как исходным моментом познания могло бы дать более глубокое представление о рационализме и означать большую близость к жизни. Философская антропология, как ее развил Людвиг Фейербах в своей философии и психологии религии, представляла собой поворот от метафизики к материализму в виде поворота от бога к человеку. Идя и дальше по этому пути философской антропологии, Фейербах, открыв в человеке первооснову религии и метафизики, пытался вскрыть факторы, которые составляют сущность человека. Кроме физиологической природы человека, Фейербах уловил и общественную, хотя понимал общественный характер человека идеалистически, как любовь.

Однако Хейдеггер натолкнулся на человеческое существование как основу теории познания и онтологии не на пути материализма Фейербаха. Решительный поворот Хейдеггера от идеализма Гуссерля к философии человеческого существования, к экзистенциалистской философии, происходил в рамках виталистически-иррационалистических течений конца XIX века¹. Прежде всего Дильтей, затем Зиммель и Ницше дали решающий толчок учению Хейдеггера о ведущей роли существования. Поэтому Хейдеггер также не исследует далее человеческое бытие в его связи с природой и прежде всего как общественное явление. Напротив, он довольствуется утверждением, что есть особое человеческое существование, фиксирует это существование в определенной фазе его развития — в фазе бытия взрослого человека — и лишает его всех материальных и общественных корней. Хейдеггер мистифицирует понятие человеческого существования в духе идеализма и иррационализма. Его вторжение в сферу социологического в учении о повседневности (*Alltäglichkeit*), о распадаемости (*Verfallenheit*) существования и в учении о господстве «безличного» (*man*) ни в малейшей степени не меняет этой в основе своей идеалистической точки зрения. Поэтому его экзистенциализм имеет по сравнению с рационализмом лишь видимость бóльшей близости к жизни, приближения к реальной действительности. Существование Хейдеггер противопоставляет сущему, не обусловленному существованием. Сущее вне существования есть либо «имеющееся под рукой» («*Zuhandenes*»), либо наличное (*Vorhandenes*). Характер «имеющегося под рукой» (*Zuhandenheit*) имеют те вещи, которые обнаруживают существование при своем непосредственном употреблении, как-то: перо, которым я пишу, бумага, которой я пользуюсь, книга, в которой я справляюсь о чем-то. «Под рукой» имеются инструменты, улицы, короче говоря, «вещи» (*Zeug*). Таким образом, «имеющееся под

¹ Впрочем, особое положение человеческого существования, хотя в неясной форме, уже намечено у Гуссерля: «Окажется, что понятие реальности нуждается в фундаментальном обосновании, благодаря которому должно быть установлено различие между реальным бытием и индивидуальным (просто-преходящее бытие)» (Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, S. 7).

рукой», как выражается Хейдеггер, есть бытие сущего, встречающееся существованию прежде всего в мире.

Напротив, наличное представляет собой бытие того сущего, которое обнаруживается и становится определенным при прохождении через прежде всего встречающееся сущее. На основе этого «нейтрального» бытия только наличного сложились традиционная онтология и логика. Такая ведущая роль только наличного в онтологии и логике привела к тому, что существование рассматривалось как наличное. Поэтому, согласно Хейдеггеру, нужно разрушить традиционную логику и онтологию или ограничить их значимость сферой наличного.

Отграничение Хейдеггером существования от сущего, не обусловленного существованием (наличного от «имеющегося под рукой»), правомерно постольку, поскольку при рассмотрении существования речь идет о бытии с собственными законами движения. Однако при «разрушении» Хейдеггером традиционной логики и онтологии и их растворении в «изначальных вопросах» («ursprünglichen Fragen») речь идет не о признании собственных законов общественно обусловленного существования, а о растворении логики и онтологии в субъективизме и мистике экзистенциалистской аналитики существования (Daseinsanalytik).

Познание релятивно в отношении человеческого существования, учит Хейдеггер. Под этим следует понимать не релятивизм, а экзистенциальную «вещественно обоснованную априорность» («sachgegründetes Apriori») существования. Существование может благодаря этому познать, что оно такое и что такое мир, потому что быть «открытым» (erschlossen) принадлежит к его сущности. Эта открытость (Erschlossenheit) основана на том, что существование всегда уже есть в мире. Неправильно думать, что к изолированному субъекту добавляется объект, мир или, наоборот, для объекта выделяется субъект. Ведь мир и существование уже всегда даны вместе; с существованием мир уже всегда имеется. Существование всегда уже «есть в мире». «Существование имеет сущностное состояние «в-мире-бытия». Субъект и объект являются более поздними, производными отсюда понятиями; они не покрываются понятиями существования и мира. Само познание «есть вид бытия в-мире-бытия». «Познание представляет собой модус

бытия существования как в-мире-бытия, оно имеет свое онтическое обоснование в этом состоянии бытия»¹. «Но познание не создает прежде всего *commensuratum*² субъекта с миром, оно и не возникает из воздействия мира на субъект. Познание есть обоснованный в-мире-бытием модус существования»³.

В соответствии с этим сам «мир» вне существования сущего изначально ничего не означает, а является характером самого существования. Если рассматривать повседневное «в-мире-бытие» существования, то увидишь «мир». Точно так же как и мир, «пространство» и «пространственность» коренятся в «в-мире-бытии» существования.

Само существование — не субстанция, оно не пространственно в смысле только наличного. У существования нет какого-то места в пространстве. Следовательно, пространственность существования должна быть производной от вида его бытия. «Но существование имеется в мире в смысле озабочивающе близкого общения с встречающимся внутримировым сущим. Если существованию присуща пространственность, «то это возможно лишь на основе такого внутри-бытия (*In-Sein*)». Эта пространственность показывает характер удаленности и направленности. «О близости и дальности прежде всего внутри мира, «имеющегося под рукой», решает осмотри-тельная озабоченность»⁴. «Приближение ориентируется не на обремененную телом я-вещь (*Ichding*), но на озабочивающее в-мире-бытие, то есть на то, что оно в нем когда-нибудь прежде всего встретит»⁵. «Существование по своей сути пространственно, причем направленность и удаленность проводятся осмотрительностью озабоченности»⁶. Поэтому Хейдеггер говорит о пространственности в-мире-бытия. Пространство традиционной теории познания и онтологии развивается, по его мнению, из априорной пространственности существования. Но априорность пространства в отношении существования отличается от кантовской априорности. Существование —

¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 61.

² Отношение, связь (лат.). — *Прим. перев.*

³ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 62 f.

⁴ Там же, стр. 107.

⁵ Там же.

⁶ Там же, стр. 108.

это как раз не абстрактный субъект, а нечто живое, экзистенция, способ бытия, вместе с которым пространство уже дано, потому что существование имеется в мире. «Пространства нет в субъекте, но нет и мира в пространстве. Напротив, пространство есть в мире, поскольку в-мире-бытие, конституирующее существование, открыло пространство. Пространство находится не в субъекте; субъект не рассматривает мир «как бы» («als ob»); находящимся в пространстве, но онтологически правильно понимаемый «субъект» — существование — является пространственным. И так как существование в указанном смысле пространственно, пространство оказывается в качестве первенствующего (priori). Но этот титул не означает чего-то вроде предшествующей принадлежности к субъекту, сначала еще внемировому, который выделяет из себя пространство. Априорность здесь означает предшествование встречи пространства (как местности) в данной внутримировой встрече «имеющегося под рукой»¹.

Из этой пространственности существования образуется «чистое пространство»; окружающий мир, включенный в озабочивающе экзистирующее существование, становится абстрактным «природным миром» естественных наук.

Подобным же образом из «временности» («Zeitlichkeit») как первоначальном способе бытия существования возникает абстрактное время. Существование, находящееся между рождением и смертью и соединяющее в себе прошлое, настоящее и будущее, по самой своей сокровенной сущности временно. Так как существование временно, оно и может, вообще, открыть время. И здесь, при рассмотрении временности, так же как и пространственности существования, речь идет не об априорности в кантовском смысле. Пространственность вытекает из живого экзистирования существования, из озабоченности, из общения с вещью (Zeug). Временность также вытекает из того факта, что существование, как нечто живое, живет между рождением и смертью. Конечно, речь идет не просто о жизни. Только человеческая жизнь является существованием, обладает временностью. Животное, по Хейдеггеру, не знает временности.

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 111.

К в-мире-бытию также относится *открытость* (Erschlossenheit), знание окружающего (um sich) и в-мире-бытия. Открытость конституируется путем *понимания, расположенности* (Besindlichkeit) и *речи* (язык). Понимание, расположенность и речь являются характеристиками бытия существования. Но это не должно означать, что речь идет о свойствах существования, потому что существование ведь не вещь. Но здесь речь идет о «сущностно экзистенциальном способе бытия».

Понимание обычно называют познанием, постижением значения чувственного впечатления, ощущения. В хейдеггеровской терминологии понимание, напротив, есть нечто первоначальное, не производное ни от чего. «Такое понимание... является не познанием, вырастающим из знания, а первоначальным экзистенциальным видом бытия, который прежде всего делает возможным познание и знание»¹.

Расположенность (настроение) также представляет собой нечто первоначальное, принадлежащее также к в-мире-бытию существования. Существование всегда как-то «настроено». В настроении, или расположенности, в понимании и языке (речь) открывается существование и его мир. Расположенность, понимание и язык составляют вместе основу познания. Познание, проникновение являются дериватами этих первоначальных видов познания.

При этом следует принять во внимание, что расположенность, речь и понимание одинаково первичны. Расположенность всегда уже понимающая, и всякое понимание как-то «настроено», будь это даже в смысле нейтрального «ненастроенного бытия» («Nichtgestimmtsein»).

Таким превратным толкованием временности и познания через расположенность нам еще придется заняться подробнее. Пока же следует отметить, что означает хейдеггеровский тезис о в-мире-бытии существования.

Мы уже указывали на то, что хейдеггеровский поворот от абстрактного познающего субъекта идеализма и критицизма к экзистирующему человеческому существованию на первых порах мог бы способствовать большей

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 124.

близости к жизни, приближению к материалистической точке зрения. Это применимо также и в данном случае. То, что человеческое существование не вне мира, а именно в нем, это, конечно, факт. Существование, человеческая жизнь — это часть мира. Оно может отражать и познавать мир, потому что само является частью этого мира.

Не подлежит сомнению также и то, что понятие пространства возникает в сознании человека благодаря общению с вещами, что понятие времени, складывающееся у человека, связано с его жизнью. Но время и пространство, как и мир, уже даны, реально существуют вне и до существования. У Хейдеггера об этом нет и речи. Время и пространство, как и мир, не раскрываются из жизненного процесса, а таинственным образом заключены в нем, «внутри» («drin»).

Априорность существования Хейдеггера также ни в коем случае не означает, что мир открыт для человека, так как в этом мире и для этого мира есть его органы чувств и его мозг, представляющие собой исторический продукт этого мира. Экзистенциалистская философия отказывается от такого реального материального и историческим развитием обоснованного в-мире-бытия существования. На место «априорности» психо-физической организации человека она ставит абстрагирующееся от всякой реальности в-мире-бытие как абстрактное состояние столь же абстрактного существования. Сам Хейдеггер считает достоинством эту «своеобразную пустоту» и формализм всех своих экзистенциально-онтологических высказываний.

Абстрактное в-мире-бытие, абстрактное, лишенное всякой связи с органами чувств и материальными органическими процессами «открытие» (познавание) мира, конечно, гораздо более мистично и непонятно, чем абстрактное познающее сознание классического идеализма.

Таким образом, Хейдеггер отрицает историческое становление человека; он также игнорирует и то, что нынешний человек начиная от своего рождения определенным образом развивается. Он фиксирует процесс познания и в-мире-бытие существования на определенной ступени, на бытии взрослого современного человека. В анализе же существования он абстрагируется не только от исторической и естественноисторической связи

человеческой жизни с жизнью вообще, но и отрывает существование, в-мире-бытие и процесс познания от лежащих в их основе материальных процессов. То, что остается,— это пустые, абстрактные, не связанные с вещами понятия, вроде существования, в-мире-бытия, мира, открытости, расположенности, понимания. Понимание существования есть, например, постижение того, что существование обладает возможностями чем-то быть. Понимание дается с возможностью бытия (*Sein-können*) существования. Но эта возможность бытия, возможность существования чем-то быть является опять-таки формальным, пустым понятием, лишенным всякого реального психо-физиологического, биологического или общественного содержания.

Мир, согласно экзистенциальной философии, не представляет собой мира в смысле материальной вселенной. Мир — это то, к чему относится существование, ради чего оно имеется. Этот «выход существования в мир», это «относится к» Хейдеггер называет «трансцендированием» («*Transzendieren*»), или «перешагиванием» («*Übersteigen*»). В соответствии с этим в-мире-бытие существования есть «выход за пределы» («*Überstieg*») существования, или трансценденция. «Мир составляет единую структуру трансценденции, понятие мира, относящееся к нему, является трансцендентальным»¹. Хейдеггеровское понятие мира, таким образом, не является «вульгарным», «дофилософским», оно трансцендентально. Здесь мы также снова сталкиваемся с лишенным содержания антиматериалистическим мистицизмом Хейдеггера, с результатом феноменологического заключения в скобки фактов. Тем самым реализм в-мире-бытия является обманом.

Идеалистическая теория в-мире-бытия существования логически приводит Хейдеггера к отрицанию реальности внешнего мира. Хейдеггер упрекает традиционную онтологию за то, что она сущее, включая существование, конструирует с помощью бытия наличного. Так, бытие понимается как *ges*, как связь вещей (*Dingzusammenhang*). «Бытие содержит смысл реальности. Основной определенностью бытия становится субстанциональность... Так, бытие вообще ведь содержит смысл реаль-

¹ Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, S. 18.

ности. Понятие реальности в соответствии с этим занимает в онтологической проблематике своеобразное ведущее положение. Оно-то преграждает путь к *общей* экзистенциальной аналитике существования... Оно в конце концов толкает проблематику бытия в ложном направлении»¹.

Далее, Хейдеггер возражает против теории реальности внешнего мира, так как она предполагает изолированный субъект, обладающий «внешним миром». Но существование «с такого рода предположениями всегда уже опаздывает, потому что оно... как сущее уже когда-то в каком-то мире имеется»².

Однако не означает ли признания реальности хейдеггеровская теория в-мире-бытия, принятия наличного в этом мире внутримирового сущего, «имеющегося под рукой» и наличного? Хейдеггер отрицает здесь совпадение с реализмом. По Хейдеггеру, реализм (вернее, материализм) объясняет реальность «*онтически* через реальные взаимодействия реального»³. Воздействие мира на субъект Хейдеггер отрицает. Согласно ему, мир мистическим образом уже всегда придан существованию. Этим отрицанием Хейдеггер уничтожил последнее сомнение относительно абсолютно нематериалистического, мистического характера отношений между существованием и в-мире-бытием.

Естественно, у Хейдеггера также нет никакой необходимости доказывать реальность внешнего мира. Вследствие того, что реализм считает нужным доказывать реальность мира и признает доказуемость ее, он, также согласно Хейдеггеру, принципиально отличается от философии экзистенциализма.

Вместе с кантовским идеализмом философия экзистенциализма придерживается мнения, что сущее никогда не может объяснить бытия. «Возвышенное бытие», «чистое сознание» критицизма, как и «существование» экзистенциализма, не может быть объяснено из сущего, не связанного с существованием, из «материала созерцания», наличного. Когда идеализм объявляет сознание трансцендентальным сущего, он совпадает с философией

¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 201.

² Там же, стр. 206.

³ Там же, стр. 207; ср. также «*Vom Wesen des Grundes*». S. 14.

экзистенциализма, для которой существование и есть трансцендентальное сущего. Таким образом, экзистенциализм отличается от идеализма кантовского толка не своей точкой зрения на внешний мир, реальность которого он также отрицает, а тем, что он ставит вопрос о бытии этого трансцендентального и отвечает на него по содержанию в духе экзистенциального анализа. Правда, Хейдеггер говорит, что тезисом о ведущей роли бытия существования по отношению к «реальности» он якобы не утверждает, что «реальное может быть, пока существует существование». И притом он заявляет: «Только пока есть существование, имеется и бытие»¹. Однако это положение не означает, что бытие является продуктом человека². В работе «О сущности основания» («Vom Wesen des Grundes») Хейдеггер резко выступил против такого рода интерпретации «бытия и времени»: «Если при этом существование интерпретируется как сущее, которое, как нечто вроде проблемы бытия, можно вообще представить принадлежащим к своей экзистенции, то это не значит, что такое сущее, могущее в качестве существования существовать подлинно и неподлинно, есть якобы вообще «подлинное» сущее среди всего остального сущего, так что последнее будто бы является лишь тенью первого. Как раз напротив, при раскрытии трансценденции должен обнаружиться тот горизонт, на котором только понятие бытия можно обосновать философски... как понятие. Онтологическая интерпретация бытия в и из трансценденции существования, однако, не означает *онтического* выведения вселенной сущего, не связанного с существованием, из сущего *qua* существование»³.

Напротив, с точки зрения Жана Поля Сартра, существование производит сущее. Тем самым французский экзистенциализм сделал последний шаг от объективного идеализма к субъективному солипсистскому идеализму, которого еще «опасались» Гуссерль и Хейдеггер. Впрочем, в этике и многих описаниях аналитики существования точка зрения Хейдеггера едва отличается от самого крайнего солипсизма. Его теория познания также

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 212.

² Heidegger, Über den Humanismus, S. 84.

³ Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 39.

имеет солипсистскую окраску. В этой связи нужно только отметить, что Хейдеггер нашел необходимым возражать против солипсистского истолкования «бытия и времени».

Существование не создает сущего. В самом деле, согласно Хейдеггеру, «реальность в-себе» имеется, лишь пока есть существование. Если нет больше существования, то реальное не является ни представимым, ни непредставимым. Нельзя сказать, что сущее есть, но и нельзя сказать, что его нет¹.

Той же самой точки зрения Хейдеггер придерживается относительно высказываний, суждений о реальных отношениях и идеальных суждениях. Вечных истин нет. «То, что «вечные истины» есть, будет только тогда с достаточным основанием доказано, когда удастся доказать, что существование вечно было и будет. Пока такого доказательства нет, это положение остается фантастическим утверждением, потому неправомочным, что обыкновенно принимается философами «на веру». Всякая истина соответственно с ее сущностным видом бытия, связанным с существованием, релятивна по отношению к бытию существования»². «Истина имеется, поскольку и пока есть существование»³. И Хейдеггер утверждает, будто он не говорит этим, что истины, например законы Ньютона, потому были или стали бы ложными, что они не являются истинными до существования и не будут больше истинными после него.

Совершенно логично, что Хейдеггер, отрицая реальность внешнего мира, отрицает также объективную истину и объективную закономерность. Что такое истина, внешний мир, реальность, субстанция, или, выражаясь по-хейдеггеровски, «наличное» в-себе, сказать нельзя соответственно его учению об априорности существования.

Таким образом, здесь экзистенциалистский идеализм превращается в агностицизм, весьма родственный кантовскому.

Познание существования и мира, следовательно открытость существования, по Хейдеггеру, возможно

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 212

² Там же, стр. 227.

³ Там же.

лишь тогда, когда существование ведет себя особым образом. Открытость как основная форма познания коренится в определенной экзистенциальной направленности. Существование понимает только тогда, когда оно осознает свою сокровенную сущность как экзистенцию и соответственно этому экзистирует. Голого самосознания здесь недостаточно, сюда относится соответствующая направленность, которую Хейдеггер называет *решимостью* (Entschlossenheit). Так же объясняется и то, каким образом Хейдеггер отождествляет первоначальное понимание с возможностью бытия существования, с его возможностями. В понимании существование знает, как обстоит дело с возможностью бытия в отношении его самого.

Эту «открытость» и «решимость», это осмысление того, что такое само существование и чем оно может быть в своих возможностях, существование должно себе постоянно отвоевывать и сохранять *вопреки основной своей тенденции теряться*. Существование теряется в другом, в мире и в «других». Эта основная тенденция существования относится к его сущности, к фактическому в-мире-бытию существования. Ее никогда нельзя устранить полностью. Мы не знаем ни одного существования, у которого не было бы этой основной тенденции.

Как существование приходит к экзистированию в таком виде? Существование никогда не бывает без другого сущего, которое само имеет характер существования. Существование является в то же время и со-бытием (Mitsein): «Существование является по существу со-бытием»¹. «Собственное существование есть лишь постольку, поскольку оно имеет сущностную структуру со-бытия...»² «Со-бытие определяет экзистенциально существование также и тогда, когда другой из них фактически не воспринимается. Одинокое бытие существования также является со-бытием в мире»³.

В этом учении Хейдеггера о со-бытии мистифицируется общественный характер сознания индивида, которое отрывается от его материальной основы и априористически истолковывается.

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 120.

² Там же, стр. 121.

³ Там же, стр. 120.

Но в бытии с другими, а именно в форме повседневного со-бытия друг с другом, существование находится «во власти других». Над существованием господствуют «другие», то есть то, что мы называем общественным мнением, или, точнее, обществом. Для обозначения этого анонимного господства общества над отдельным Хейдеггер выбирает слово «безличное» («Man») ¹. Это слово должно подчеркивать анонимность господства других. Однако в выборе этого слова обнаруживается также расплывчатость понятий, мистика хейдеггеровской философии со-бытия. Манера, в которой Хейдеггер описывает «диктатуру безличного», не оставляет никакого сомнения в том, что речь идет о власти и насилии общества над индивидом, которые он изображает в неясной для понимания, абстрактной форме. «Мы наслаждаемся и развлекаемся, как наслаждаются и развлекаются, мы читаем, смотрим и рассуждаем о литературе и искусстве, как смотрят и рассуждают, но мы также и отступаем перед «огромной толпой», как и отступают...» ²

Чрезвычайно характерно для общественного характера «безличного», что оно предписывает существованию повседневный вид бытия. Ведь капиталистическое общественное разделение труда — это и есть то, что низводит индивида из идеальной сферы до прозы повседневности. В повседневном существовании проявляется «безличное и его господство.

Однако «безличное» не только господствует над существованием в повседневной жизни, оно отводит от себя существование: «Оно регулирует всякие интерпретации мира и существования», а именно в смысле выравнивания, нивелирования различий, устранения подлинного, первенствующего, изначального. Поэтому существование постоянно живет в заботах о сохранении различия по сравнению с другими. Оно имеет характер так называемой «отдаленности» («Anständigkeit»), категории, в которой снова нетрудно узнать конкуренцию индивидов буржуазного общества.

¹ «Das Man» — существительное, образованное от неопределенного местоимения «тап», которое на русский язык не переводится. «Man» в предложении является подлежащим с неопределенно-личным и обобщенно-личным значением.— *Прим. перев.*

² Heidegger, Sein und Zeit, S. 126.

Характерными сторонами повседневного бытия среди других являются испорченность, непосредственность, приспособляемость к общему уровню, устраненность от настоящих решений и т. д. «В этих модусах теряется «самость» собственного существования»¹. Однако не только теряется собственная «самость», но также не принимается во внимание и существование других. Другие рассматриваются не как существования, а как наличное. «Безличное» нельзя представлять как нечто наличное, вещественное. Оно настолько же мало является наличным, насколько и существование. Было бы также неправильно мыслить себе «безличное» как ничто, или как «всеобщий субъект», или как совместное бытие многих субъектов. Безличное является скорее «экзистенциалом и относится к позитивному состоянию существования»². Иными словами, оно является способом существования, экзистировать.

Интенсивность и форма господства «безличного» могут исторически меняться³. Если само существование снова находит себя, если оно освобождается от оков безличного, то это не означает полного освобождения от безличного: «Подлинное самобытие (Selbstsein) основывается не на оторванном от «безличного» исключительном положении субъекта, а на экзистенциальной модификации «безличного» как сущностного экзистенциала»⁴. Этим разъяснением отношения между «безличным» и существованием Хейдеггер подтверждает наше первое предположение, что за «безличным» скрывается понятие «общества», что «безличное» является иным словом для обозначения общества, для обобществления индивида. Социологическое содержание своей теории Хейдеггер раскрывает косвенно, недвусмысленно предостерегая от того, чтобы в учении о безличном видели лишь вклад в социологию.

Хейдеггер различает также — что напоминает социологию Тенниса — подлинное и неподлинное обобществление, общность существования с другим существованием, со-бытие, с одной стороны, и голое общество или господство общества, «безличное» — с другой. Хотя

¹ Heidegger. Sein und Zeit, S. 128.

² Там же, стр. 129.

³ Там же.

⁴ Там же.

Хейдеггер говорит об исторически меняющейся форме «безличного», но оно остается вечной, данной вместе с существованием категорией. Тем самым ясно подчеркивается основная, мистико-идеалистическая и историческая черта понятия «безличное».

Решающим для вида экзистенции существования является в результате господства «безличного» маскировка и завуалированность сущности мира и существования, а также и со-бытия. Вместо подлинного осмысления, подлинно-истинного познания выступают как формы познания и бытия (виды экзистенции) *пересуды* (das Gerede), *любопытство* (die Neugier) и *двусмысленность* (Zweideutigkeit).

Пересуды, для которых внешне ничто не остается непонятым, любопытство, которое ничто не оставляет сокрытым, будь то даже самые отдаленные культуры, дают существованию мнимо «подлинную жизнь», универсальное, глубокое понимание существования. Полученное благодаря пересудам и любопытству понимание существования и характеризующее повседневное, находящееся под диктаторством «безличного» существование Хейдеггер называет двусмысленностью. «Пересуды и двусмысленность все-увиденного и все-понятого создают ложное впечатление, будто бы существованию гарантируется подлинность и полнота всех возможностей его бытия». Существование при этом успокаивается.

Таким образом, в пересудах, двусмысленности и любопытстве открывается, по Хейдеггеру, основной вид бытия, повседневности, который он называет «распадением существования» («Verfallen des Dasein»). Существование распадается в мире и в бытии повседневности, которое характеризуется господством «безличного». Распадающееся существование отделяет себя от всех подлинных бытийных отношений. Такая *распадаемость* (Verfallenheit) в мире и в «безличном» есть то, что не позволяет увидеть подлинные феномены существования, экзистенции, и вопреки чему существование должно завоевывать себе истинную аналитику существования, — вопрос о бытии и смысле бытия.

Засилье онтологии и логики наличного, которым учит традиционная философия, возникает также из этой распадаемости существования. Хейдеггер высказывается

тем самым в пользу теории познания и онтологии, которые отворачиваются от общественного к солипсистскому одиночеству, усматривающему в освобождении от общественного гарантию истинного познания и истинной, подлинной экзистенции, подлинной полноты жизни.

Таким образом, точка зрения Хейдеггера целиком и полностью пессимистическая и солипсистская. Его теория существования как со-существования не может ввести в заблуждение относительно отрицания общественного. Со-бытие является со-бытием с чисто солипсистскими «Я». Хейдеггер не описывает его (со-бытие) подробнее; оно не имеет ни содержания, ни какого-либо отношения к действительной общественной жизни человека. Отказ от общественного Хейдеггер обосновывает тем, что в своем учении о «безличном» на место полнокровного и необходимого общества, в котором живет индивид и единственно в котором только можно создать себе образ природы и общества, он ставит отталкивающую картину буржуазного общества. Поверхность буржуазного общества (пересуды), отвратительная конкуренция в нем (отдаленность), его лживость (двусмысленность), анонимная власть экономических законов, поработающих отдельного человека, отчуждение человека в классовом обществе, потеря социального горизонта вследствие поверхностности буржуазного метода в науке — все это в изображении Хейдеггером «безличного» выступает как содержание всякого общества, как сущность общественного вообще.

При этом Хейдеггер упускает две вещи: во-первых, что классовое общество имеет свое историческое оправдание, во всяком случае в прошлом, когда оно составляло необходимую основу для человеческой жизни и познания. Насколько позволяют классовые интересы буржуазии, на почве классового общества возможны достижения и развитие человеческой жизни. Но прежде всего Хейдеггер называет безличным то, что в определенные исторические периоды прогрессивные, революционные, ранее угнетавшиеся классы ведут борьбу против существующих, реакционных общественных отношений. Но как только абстрактное «безличное» Хейдеггера рассматривается в своих реальных составных частях, тут же выявляется реальная диалектика индивида и общества, человеческого прогресса и общества. Эта реальная

диалектика разоблачает ложность хейдеггеровского учения о «безличном».

Во-вторых, описанное Хейдеггером «безличное», в котором отражается капиталистическое классовое общество, является «вечной» внеисторической категорией. «Безличное» — это так называемый экзистенциал. В действительности есть отчуждение, распадаемость существования в повседневности и оно отнюдь не вечно. В бесклассовом обществе эти выродившиеся, бесчеловечные формы существования будут уничтожены, будет создано свободное от конкуренции и эксплуатации общество. Противоположность между индивидом и обществом, угнетение индивида общественными силами в бесклассовом обществе отпадут. Но как раз эта противоположность между индивидом и обществом, достигающая своей вершины при империализме, составляет реальную основу хейдеггеровской теории «безличного». Поэтому она представляет собой не что иное, как мистическое отражение отношения между индивидом и обществом в классовом обществе. Вместе с ним отпадают и хейдеггеровские концепции о фальсификации теории познания и онтологии с помощью распада существования в повседневности. В действительности же традиционная онтология и логика, включая и диалектику, значения которой не признает Хейдеггер, являются достижениями, завоеванными обществом в ходе исторического развития. Напротив, бегство от общества, культ одиночества, солипсистские тенденции привели к мистике и пессимистическому агностицизму. Хейдеггеровская аналитика существования, имеющая солипсистско-пессимистическую окраску, является наглядным примером этого.

Впрочем, рекомендуемое Хейдеггером бегство от общества, от «безличного» ни в коей мере не спасает от диктатуры «безличного». Хейдеггеровская теория познания, как и его онтология, является ведь лишь отражением общественных отношений при господстве буржуазного класса. Бегство Хейдеггера от «общественности», его страх перед распадением в повседневности отражают также и мелкобуржуазный страх перед «массами», то есть перед пролетариатом, с одной стороны, и перед монополистическим капиталом — с другой. Да и мистика, агностицизм Хейдеггера являются частью буржуаз-

ной идеологии, отражающей «безличные» стихийные силы капиталистической действительности. Судорожно пытаюсь освободиться от гнета «безличного», Хейдеггер тем безнадежнее запутывается в тенетах буржуазного общества.

Иррационализм и пессимизм Хейдеггера особенно ярко проявляются в его учении о познании посредством страха.

Познавание, то есть понимание, по Хейдеггеру, идет рука об руку с определенным настроением, или расположением. Это положение не разбирается им подробнее. Расположенность остается оторванной от ее социального и психо-физиологического механизма.

В то время как традиционная теория познания, насколько она занималась этим вопросом, считала умеренно веселое настроение души самой благоприятной основой познавательного процесса — Декарт и Локк хотели по возможности сохранять познавательные способности свободными от страданий, аффектов, — иррационализм Хейдеггера идет противоположным путем. Суть существования раскрывается для него в *страхе*. Как Хейдеггер приходит к мысли увидеть в страхе особый доступ к сути существования?

Согласно материалистической точке зрения, которую разделяют великие буржуазные мыслители-материалисты, познание развивается с постижением наличного и «имеющегося под рукой» сущего и из познания со-существующих других. Чем теснее связь с природным и общественным окружающим миром, тем глубже и правильнее познание. Теория познания Хейдеггера исходит как раз из противоположного соображения. Только познание существования, оторванного от всех связей с окружающим миром, знакомит с сущностью вещи. Солипсистская экзистенциальная философия Хейдеггера усматривает в изолированном, уединенном существовании отдельного единственно достойный предмет теории познания. Это существование отдельного, по Хейдеггеру, никогда не может быть совершенно изолированным, хотя и необходимо изолировать его от исполненного содержанием мира и отказаться от многообразия внутри-мирового сущего.

Доступ к подобному рода «Я» в пустом абстрактном мире, относящемся к существованию, открывает особая

расположенность, страх. Следовательно, суть существования выявляется глубже всего в расположенности страха. Основная расположенность страха является вследствие этого искомой «превосходной открытостью» существования. Эта функция страха, по Хейдеггеру, оказывается следствием его сущности. В страхе существование боится мира как такового в-мире-бытия. Страх, согласно Хейдеггеру, представляет собой основную расположенность существования.

Страх — это то, что Шпенглер называл мировым страхом, а Кайзерлинг — первобытным страхом (Ungangst). Реальный страх и боязнь, которые мы знаем, Хейдеггер объясняет этим первобытным страхом. В страхе, по Хейдеггеру, погружается «имеющееся под рукой» окружающего мира и становится незначительным. Больше того, по Хейдеггеру, все внутримировое сущее погружается в настоящий страх. «Мир» и «со-существование» не в состоянии предложить ничего больше. В традиционной онтологии как раз это обстоятельство привело бы к тому, чтобы в страхе увидеть противоположные возможности познания. Однако солипсистский индивидуализм Хейдеггера видит в исчезновении многообразия мира и других людей преимущество: страх отнимает у существования возможность потеряться в многообразии мира и в «безличном», распадаться и понять себя из «безличного» и наличного. Страх освобождает существование от распадаемости и отбрасывает его к самому себе. Мир отдельных явлений погибает; то, что еще остается существованию в страхе, — это мир в целом, мир как таковой. Таким образом, страх раскрывает абстрактное бессодержательное в-мире-бытие существования. Существование отбрасывается к тому, чего оно боится, к возможности в-мире-бытия существования. То обстоятельство, что страх разобщает, является, таким образом, преимуществом. Хейдеггеровский «экзистенциальный солипсизм», однако, не означает, что изолированная вещь-субъект переводится в безобидную пустоту внемирового факта. Действительно, экзистенциальное *solus ipse*¹ живет в мире и представляет собой бедную, жалкую частицу страха в этом мире. Хейдеггеровское существование является солип-

¹ — только я сам (лат.).— Прим. перев.

систским в смысле экзистирования; речь идет об абсолютной уединенности «я» в мире.

Преимущественное положение страха в процессе познания сказывается еще с другой стороны: можно поставить знак равенства между страхом и в-мире-бытием. В-мире-бытие и страх — это в сущности одно и то же. Страх боится за возможность бытия существования; для страха речь идет о существовании, о возможности его (страха) бытия. Но тогда существование является не чем иным, как в-мире-сущим, для которого речь идет о себе самом, о своей возможности бытия. Таким образом, страх и существование, раскрытие и раскрытое есть одно и то же. В этой идентичности сути существования и страха заявляет о себе пессимизм экзистенциальной философии.

Хейдеггер подчеркивает тождественность существования, или в-мире-бытия, человека и страха еще и в другом направлении, а именно в своей метафизике смерти. Там он определяет существование, по сути, как бытие для смерти. Смерть оказывается последней решающей возможностью существования, подлинной возможностью бытия. Знание о таком конце, о последней возможности рождается самой проникновенной и первоначальной расположенностью, страхом. В страхе смерть открывается существованию. Итак, всюду, где Хейдеггер имеет дело с существованием, оно кажется ему исполненным страха.

Нормальное, свободное от страха существование, согласно Хейдеггеру, противоречит этому положению лишь внешне. От страха, то есть от подлинной сути существования, следовательно, от самого себя, существование бежит в общественность, «безличное», и теряется в «безличном», в суе. Так в затерянности существования в повседневности возникает успокоенно-близкое в-мире-бытие. Однако оно является только бегством, бегством от существования как от отдельной, брошенной в мир жизни. Растворенность же в озабоченности, в «безличном», не помогает. *Тревожность* (Unheimlichkeit) существования постоянно преследует человека и угрожает его повседневной потерянностью в «безличном». Успокоенно-близкое в-мире-бытие представляет собой поэтому лишь модус тревожности существования, а не наоборот. Страх — это первоначальный феномен. Бегство от стра-

ха, когда он оказывается близким в-мире-бытием, доказывает, что страх является более первичным. И только потому, что страх скрыто всегда определяет в-мире-бытие, существование, находящееся близко в мире, может бояться мира.

Но, может быть, страх раскрывает только часть существования, может быть, он познает существование лишь в одном особом аспекте?

Хейдеггер отрицает это. Страх раскрывает все существование, «целостность всей структуры существования». Это следует, согласно Хейдеггеру, из следующих соображений. Сама боязнь как расположенность является способом в-мире-бытия. То, что вызывает страх (*das Wovon der Angst*), есть заброшенное в-мире-бытие. Заброшенность у Хейдеггера означает предначертанное судьбой пребывание в определенной ситуации, которую себе не выбирают. Заброшенность — это не-свобода существования, которое должно экзистировать в определенное время, в определенном месте, при определенных обстоятельствах. Существование не добивается их, оно заброшено в них. Наконец, то, за что боится страх (*das Worum der Angst*), есть возможность бытия, существования, в мире. Вследствие этого феномен страха показывает существование как фактически заброшенное экзистирующее в-мире-бытие, для которого дело идет о своей возможности бытия (своем самоосуществлении).

Но, когда Хейдеггер отделил существование от сущего, не обусловленного существованием, он определил его (существование) как сущее, для которого в его бытии речь идет о нем самом. Существование проектирует себя в соответствии со своей сущностью в отношении своих возможностей, возможности бытия. Таким образом, страх раскрывает существование в его полном объеме. Конечно, такая аргументация доказывает нечто совершенно иное. В самом деле, человеческое существование знает будущее, оно борется за осуществление заложенных в нем возможностей. Но эти возможности оптимистического характера. У Хейдеггера возможность будущего — это смерть, бытие для смерти. Способность придавать своему существованию определенную форму, согласно его образу мыслей, является «свободой смерти» («*die Freiheit zum Tode*»).

Хейдеггеровское понятие бытия в отношении возможностей, которыми обладает существование, сугубо пессимистично. Отсюда, как само собой разумеющееся, следует, что страх правильно постигает пессимистически понимаемое существование. Всюду, где отдельные положения в теории Хейдеггера согласуются друг с другом, такое согласование доказывает лишь то, что речь идет о согласовании различных, созданных с тех же самых пессимистических позиций концепций.

Так, в картину мира экзистенциальной философии легко включается также и другая концепция Хейдеггера, усматривающая в тени страха *ничто*. Ничто у Хейдеггера — это, собственно, противоположный полюс сущего. Под ничто он понимает нечто мистическое, которое не является ни предметом, ни вообще чем-то сущим. Бытие, согласно Хейдеггеру, немислимо без ничто. Ничто стоит за бытием, действует с ним как активная сущность. Оно получает у Хейдеггера характер абсолютного бытия. Таким образом, ничто играет роль, подобную роли мистики в неоплатонизме и нирваны в индийской философии. Но у Хейдеггера оно имеет характер чего-то абсолютно угрожающего, уничтожающего.

В страхе ничто раскрывается, потому что страх отстраняет целое сущего¹. В страхе — «от его дыхания постоянно содрогается существование» — существование удерживается в этом ничто. В таком бытии-удерживании в ничто происходит выход за пределы сущего, познается существенное бытия. Выход за пределы сущего посредством страха, посредством бытия-удерживания в ничто Хейдеггер называет *трансценденцией*. Тем самым мы приходим к метафизике, которую Хейдеггер называет выпрашиванием о сущем. Идеалистический кантианский характер «выхода за пределы», или трансценденции, выражается, далее, в том, что Хейдеггер усматривает в трансцендировании возможность-быть-свободным, *свободу* существования. «Выход за пределы, в мир, есть сама свобода». Поэтому трансценденция — это также основное состояние существования, имеющее место до всякого поведения. Свобода, или трансценденция, является характерным признаком существования, отличающим его от только сущего.

¹ Heidegger, Was ist Metaphysik?, 1929, S. 17.

Так как человек имеет эту основную структуру трансценденции, экстатического (выходящего из себя) направления (интенциональность у Гуссерля), то он проникает в мир, планирует будущее, постоянно идет вперед. Человек в качестве такого планирующего, идущего вперед, выходящего за собственные пределы существа *свободен*.

Причудливость анализа страха объясняется тем, что Хейдеггер понимает под страхом нечто совершенно иное, чем обычно в языке. Хейдеггер отличает страх (Angst) от боязни (Furcht). В боязни отдельное — часть природного мира или человек — оказывается угрожающим. Боязнь указывает на надвигающуюся для жизни угрозу потерпеть ущерб или даже возможность гибели. Совсем иначе в страхе. Здесь отдельное оказывается не угрожающим, а становится как раз несущественным. Страх относится к неопределенной опасности, он относится к миру как таковому.

Этот страх, как так называемый первоначальный феномен, должен лежать в основе боязни. При этом речь идет о чрезвычайно редко встречающемся чувстве. Но как раз в этой редкости и содержится якобы убедительное доказательство того, что здесь обнаруживается «превосходная открытость существования».

В действительности этот страх, накликаемый в качестве заклинания *Sesam öffne dich*¹ для существования, представляет собой лишь явление, выведенное из реальных страха и боязни. Этот неопределенный страх, страх без определенного противника, возникает в существовании, которое уже не раз знакомилось с обычным страхом и боязнью. Тогда речь идет просто о повторении ситуаций, которые по имеющемуся опыту действуют устрашающе и зловеще, потому что в них часто и с конкретным основанием испытывали страх. Хейдеггеровский «первоначальный страх» возникает легко, например, в одиночестве, потому что одиночество приносит с собой оторванность, беспомощность и тем самым опасность. Если бы Хейдеггер исходил из реального страха, то результат его исследования был бы совершенно другим. Страх испытывают перед всякой

¹ В сказках «Тысяча и одна ночь» заклинание, которое произносили, чтобы открыть сокровищницу.— *Прим. перев.*

угрозой потери жизненных сил. Первоначальным, или основным, страхом мы можем назвать страх перед потерей жизни. Мы боимся смерти. Отсюда как вывод следует, что человеческое существование связано с бытием других живых существ, что оно является существованием одного живого существа. Далее получается, что страх возникает не только из-за угрозы со стороны сил природы или общественных явлений, но также и тогда, когда мы одиноки. Человек, оторванный от других, испытывает страх. В страхе выступает его беспомощность как одного, а вместе с тем его социальная сущность. Итак, правильный анализ феномена страха показывает, что человек есть социальное, живое существо — разумеется, такое живое существо, для которого важно его собственное существование. При этом существование следует понимать отнюдь не мистически, как возможность жизни. Точно так же страх перед смертью означает страх перед уничтожением существования, перед угасанием жизни.

Этим также опровергается, что в страхе существование боится мира в целом. Мир как целое сам по себе не устрашает. В зависимости от того, каков мир, угрожающий ли, враждебный или нет, существование боится его или радуется ему.

Наряду с феноменом страха стоит равноправный с ним феномен жизнерадостности, несущий счастье преданности миру и людям. Иного, кроме того, что человек является социальным существом, страх, таким образом, не открывает. Прежде всего он не показывает, какова основа жизненного процесса человека.

Экзистенциальная философия показывает человека одиноким существом, исполненным страха. Почему в хейдеггеровской, как и вообще в иррационалистической, философии страху придается такое значение, каким образом она именно через страх должна раскрывать сущность человека?

Причина заключается в том, что в империалистическом обществе страх действительно становится основной «расположенностью существования». Человеческое существование, которому угрожают кризис, война и политический террор капитала, начинает все более испытывать страх. Здесь находит также место и вышеупомянутая «неопределенная опасность», т. е. беспощадная

закономерность капиталистического общественного строя. Индивид смутно чувствует, что устрашают не отдельные явления, как-то болезнь, эксплуатация, безработица, война, террор, а что мир в целом, то есть империалистическое общество как целое, является зловещим.

Страх, по Хейдеггеру, боится не чего-то конкретно устрашающего, а всего мира. Этим Хейдеггер представил угрожающим мир как таковой, то есть все явления капиталистического общества. Положительные стороны общества также погружаются в этот страх, пессимизм становится всеобъемлющим.

Говоря о первоначальном страхе как страхе перед чем-то неизвестным, перед миром в целом, экзистенциализм мистифицирует страх перед капиталистическим обществом, его зловещность, закономерность которой не понята. Мистификация страха дает также Хейдеггеру возможность игнорировать реальный, конкретный страх как якобы производный феномен. Хейдеггер хорошо понимает, что говорить о реальном, конкретном страхе значило бы говорить о причинах этого страха. Но эти причины имеют политико-экономическую природу. Их анализ означал бы понимание страха как явление капиталистического общества в период империализма.

Страх как основная расположенность существования, страх, полностью наполняющий существование, является, таким образом, не чем-то абсолютным, просто данным с существованием, как хочет нам внушить Хейдеггер. Его теория скорее идеологическое отражение концентрации страха в империалистическо-капиталистическом обществе. Страх существования — это страх перед завтрашним днем, страх за рабочее место, определяющее жизнь человека. Страх есть и на другом полюсе общества, это страх буржуа и мелкого буржуа перед социальной революцией, которую апологет капитализма изображает как ужасающее ничто. Отсутствие оптимистической перспективы на будущее усиливает при империализме «нормальный страх» буржуа и мелкого буржуа. Страх становится постоянным спутником, основным настроением. Буржуа и особенно буржуазный идеолог чувствуют, что их миру приходит конец, что они и их класс стоят перед «ничто». Отношение

между человеком и миром стало отношением этого ничто. Ничто становится выражением для империалистического мирового порядка. Так могла здесь возникнуть философия страха, метафизика ничто.

Само собой разумеется, это не означает, что страх возник вместе с капиталистическим обществом эпохи империализма. Страх появился раньше, чем классовое общество, он выступает уже в «дочеловеческих», животных формах жизни. Как и боль, страх относится к жизненным функциям. Страх и боль выступают в качестве предупредителей опасности, они помогают сохранять жизнь. Но если жизнь будет продолжительное время находиться под угрозой, как в капиталистическом обществе при империализме, то получится избыток страха. Страх станет основной расположенностью существования.

Но в философии Хейдеггера нашел выражение не только этот страх, как у других иррационалистических пессимистов до него¹. Он мистифицирует этот страх, превознося его как достоинство существования. По Хейдеггеру, со страхом не нужно бороться, напротив, он представляет собой нечто драгоценное, он есть существенное и раскрывает существенное, сущность. Хейдеггер требует разобщения и изоляции, он призывает лелеять страх, открывающий доступ к собственной сущности «Я». Этим прославлением страха, культом изолированного, обращенного к себе «Я», опорочиванием реальной жизни как «распада» Хейдеггер намеревается сформировать «Я», еще более исполненное страха, чем среднее «Я», порожденное капитализмом. Экзистенциалистской проповедью Хейдеггер пытается создать исполненное страха истерическое, абсолютно одинокое существо. Одинокий, проникнутый страхом человек является идеальным представлением человеческой экзистенции, лежащим, как говорит сам Хейдеггер, в основе экзистенциального анализа. Итак, хейдеггеровская философия пытается сформировать послушных слуг капиталистической системы. Так же обстоит дело и с разобщением, которое существование испытывает в

¹ Здесь следует вспомнить прежде всего Шпенглера. Шпенглер говорит о мировом страхе, который он ставит в тесную связь с познавательным процессом.

страхе и в котором Хейдеггер находит достоинство — превосходное раскрытие существования. Такое восхваление вырождения человека при капитализме, само собой разумеется, означает поддержку этой системы.

Существование как забота

Согласно Хейдеггеру, страх раскрыл человека как существо, для которого важно оно само, как существо, проектирующее себя в отношении своих возможностей, как бытие, озабоченное возможностью своего бытия. В этом самопроектировании относительно возможностей, в отношении возможности своего бытия заключается существенное человеческого бытия. Как раз такое существование, по Хейдеггеру, радикально отличает человеческую жизнь от животной. В проектировании себя относительно своих возможностей заключена свобода человека: человек может использовать свою собственную, принадлежащую ему возможность, предпринять полнейшее осуществление существования или намеренно его погубить. В обоих случаях человек выбирает свободно. Решиться прожить свою жизнь по-настоящему, в подлинном смысле или подчиниться господству массы, «безличного», следовательно, погубить свою собственную жизнь, — в каждом случае он выбирает свободно.

Однако человек выбирает в пределах действительного, фактического своей экзистенции. Он выбирает в пределах уже данного окружающего мира и современного ему поколения. Человек, как говорит Хейдеггер, «заброшен» в этот окружающий мир и современное ему поколение. Будучи заброшенным, он, следовательно, проектирует себя относительно своих возможностей.

Под заброшенностью Хейдеггер понимает существование в пределах данных обстоятельств и отношений. К заброшенности человека относится, например, то, что он живет в определенном месте в определенное время, следовательно, все, что помимо его воли составляет его действительные отношения. Ситуация, в которую заброшен человек, есть предначертанная судьбой необходимость, в которой ничего нельзя изменить.

Таким образом, учение о заброшенности человека представляет собой в хейдеггеровской философии частицу механистического фатализма, резко противостоящего индетерминизму самопроектирования. К заброшенности относятся также упомянутые Хейдеггером классовые отношения, экономические условия существования. Фаталистическо-мистическое учение Хейдеггера о заброшенности, само собой разумеется, не рассматривает изменения общественно-экономических условий человеческого существования. Напротив, в его основе лежит безвольная покорность общественно-экономической судьбе.

Таким образом, самопроектирование означает свободный выбор человека в пределах его заброшенности. Человек может в границах своей заброшенности, своей судьбы выбирать себя, тогда он живет по-настоящему, подлинно. Или он может избрать господство «безличного», тогда он откажется от своего подлинного, настоящего существования. Таким образом, Хейдеггер провозглашает своим идеалом обращенного только к себе, выбирающего и находящего самого себя одиночку, освободившегося от пут общественного (господство «безличного»). Другими словами, экзистенциальным идеалом Хейдеггера является изолированный индивид, который с трудом нашел себя самого с помощью проектирования своей собственной возможности бытия.

В этом идеале обособленно экзистирующего существования окончательно прорывается наружу индивидуализм Хейдеггера. Такого рода индивидуализм, выливающийся в культ одиночества, в прославление «одинокой души», встречается довольно часто в литературе и философии эпохи империализма от Ницше до Шпенглера, Ясперса и Сартра. Возвышение одиночества до экзистенциального идеала вытекает при этом из действительного разобщения индивидов при господстве капиталистической конкуренции. Обычная замкнутость индивидов в капиталистическом обществе еще более ярко выражена у буржуазной интеллигенции. Не связанный с производственным процессом, далекий от народных масс, интеллигент создает свои произведения лишь для узкого круга знатоков. Художник, философ, поэт боязливо бегут от революционного движения на-

родных масс в свой собственный внутренний мир, прячутся в своей обособленности и одиночестве.

Здесь коренится хейдеггеровский экзистенциальный идеал, его крайний индивидуализм.

Самопроектирование в отношении возможности бытия, что важно для существования, означает направленность человеческой жизни на *будущее*. Вследствие этого существование всегда относится к чему-то будущему, оно имеет временной характер. В этой направленности существования на время, на будущее, на его будущее бытие состоит, по Хейдеггеру, глубочайшее отличие существования.

Другими словами, существование заботится о чем-то, а именно о своей будущей возможности бытия. В этой заботе о себе самом, о своих будущих возможностях, о своем самоосуществлении Хейдеггер видит суть существования. Вследствие этого сущностью, или бытием, существования является, согласно Хейдеггеру, *забота*. В понятие забота включается самопроектирование существования, его временной характер, направленность на будущее. Но понятие забота содержит и охватывает также и то, что для существования важно оно само и что оно заброшено в мир. Следовательно, охарактеризовать существование как заботу — значит охватить не только часть, но все существование.

Когда Хейдеггер характеризует существование как заботу, то слово забота имеет при этом двоякий смысл латинского *сига* — преданность и опасение. Забота означает всякую заботу о себе, о собственной возможности бытия.

Разумеется, речь идет о *сущности* существования, обозначаемого заботой. Не только фактическое существование, не только сущее, но его сущность, его глубоко внутреннее, самое подлинное бытие принимается за заботу. Таким образом, речь идет об онтологическом понятии, которое обозначает сущность, смысл человека. (Если бы Хейдеггер имел в виду только сущее, действительное человека, то он говорил бы об «онтическом понятии».) Поэтому объяснение онтологического понятия заботы онтическим первоэлементом невозможно. При таком понимании бытие объяснялось бы через сущее. Всякая тенденция бытия, мыслимая онтически, как-то опасение, забота существования, попечение (за-

бота о других), остается исключенной из понятия забота, поскольку она обозначает *бытие* существования. Заботу нельзя объяснять особыми актами, или побуждениями (склонность, стремление, желание, воля к жизни и т. д.). Также не имеет значения, понимается ли существование онтически в смысле озабоченности или беззаботности. Все эти феномены, особенно озабоченность и попечение, коренятся в экзистенциально-основном состоянии существования в качестве заботы. Следовательно, забота есть экзистенциально-онтологическая априорность существования. Понятие забота поэтому нельзя также воспринимать как теоретическое обобщение онтического состояния. Но «обобщение является априорно-онтологическим»¹.

Поэтому Хейдеггер понимает под заботой не постоянно появляющиеся свойства, а уже с каких-то пор лежащее в основе состояние бытия. Такое состояние только онтологически делает возможным, что это сущее, как раз человек, онтически может рассматриваться как суга. Экзистенциальное условие возможности «жизненных забот» и «преданности» в первоначальном, то есть онтологическом, смысле должно пониматься как забота².

Таким образом, несмотря на утверждение Хейдеггера, что забота как обозначение сущности человека не имеет ничего общего с фактическими жизненными заботами, между обеими, конечно, имеется тесная связь. Не случайно Хейдеггер обозначает сущность человека заботой, хотя он превращает заботу в экзистенциальную априорность. Тем самым забота, как основная черта человеческой жизни, полностью абсолютизируется. Как априорно данное основное состояние существования, забота не поддается никакому конкретному пересмотру, ее не касается никакое изменение фактического существования. Как только мы признаем заботу в качестве априорности существования, станет совершенно безразлично, живет ли это существование в древнем Египте, в мире капитализма или социализма. Основным состоянием этого существования оставалась бы всегда забота. Этим Хейдеггер поставил свой пессимизм вне всяких исторических условий существования.

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 199.

² См. там же.

Однако произвольность определения основного состояния человека как заботы, будь оно понято онтологическо-априористически или онтически, очевидна. Вероятно, и Хейдеггеру неизвестна эта произвольность его определения сущности и смысла существования. Ведь оно находится в вопиющем противоречии с традиционным пониманием человека как *animal rationale*¹. Поэтому Хейдеггер не преминул привести доэкзистенциалистские свидетельства для своего понимания сущности человека. Он упоминает античную басню о заботе, рассказывающую, что человек на всю свою жизнь попал под власть богини «Забота». Сенека снова воскресил эту басню. Известен новый вариант этой басни и «Заботы» во второй части гётевского «Фауста».

Эти свидетельства из мифологии и философии, несомненно, не лишены смысла. Только Хейдеггер упускает из виду, что речь идет о сравнительно редких свидетельствах и что мифология и философия в общем игнорируют эту мнимую априорность существования. Напротив, Хейдеггеру, так тщательно проследившему доонтологическое, доэкзистенциалистское представление о заботе, должно было бы броситься в глаза, что с переходом капитализма в империалистическую стадию загнивания забота все более становится предметом литературы и философии гибнущей буржуазии².

Появление понятия заботы в литературе и философии эпохи империализма имеет свои глубокие социальные причины. У Фауста появляются заботы, когда он занимается великим планом отвоевания новой земли у моря. Конечно, не случайно заботы одолевают Фауста, когда он выступает в качестве выдающегося организа-

¹ Разумное животное (*лат.*). Поэтому в своем «*Brief über den Humanismus*» («Письмо о гуманизме») Хейдеггер был вынужден согласиться, что отрицание старого определения понятия человека как «разумного существа» (мы могли бы вместе с Аристотелем добавить как «*зооп политикон*», как общественного животного) означало решительный разрыв с гуманизмом.

² Так, Шпенглер пишет о заботе как основном чувстве человека Запада: «Первоначальное чувство заботы — это то, что определяет лицо западноевропейской, как и египетской, и китайской, истории культуры...» «Нет ничего озабоченнее того аспекта египетской

тора, когда он намеревается совершить крупное коллективное дело. Несомненно, поэт хотел этим показать темную сторону всякой подобной деятельности в условиях капиталистического общества. Заботы, под гнетом которых Фауст слепнет, — это заботы, сопровождающие общественный труд при капитализме. Гёте был свидетелем лишь начала промышленного капитализма, поэтому забота является только преходящим явлением, омрачающим буржуазные гуманистические иллюзии Фауста. Господствующим явлением забота становится только в философии загнивающего капитализма империалистической эпохи, у Хейдеггера и Шпенглера.

Хотя Хейдеггер освобождает понятие заботы от реальных, повседневных забот, однако очевидно, что хейдеггеровская «забота» является отражением повседневных забот, свойственных капитализму. Заботы о насущном хлебе (забота о существовании), конкурентная борьба со своими заботами, наполняющими всю жизнь, наконец, заботы о жизни, которой угрожает империалистическая война, накладывают свой отпечаток на жизнь угнетенных классов при империализме. Однако лишь у буржуазии и мелкой буржуазии забота овладевает всеми чувствами, мышлением, поскольку они, особенно в эпоху кризиса капитализма, дрожат за свои действительные и мнимые привилегии, видят угрозу основе своей жизни. Хейдеггеровская «забота» порождена крушением капитализма эпохи империализма, она является отражением жизни в условиях гибнущего капитализма, в ней отражается общий кризис капитализма с сопровождающими его явлениями войны, разложения мелкобуржуазной промежуточной прослойки, безработицы и массового обнищания, фашизма и снова войны.

истории, в котором забота обо всем прошлом, храмах, именах и мумиях перекликается с заботой обо всем будущем...» (*Untergang des Abendlandes*, S. 189). И даже самопроектирование, бытие-уже-заранее в заботе Хейдеггера появляется в западноевропейской «заботе» Шпенглера: «Забота о будущем — это фаустовское чувство судьбы». (Там же, стр. 190.)

У Хейдеггера забота и время (история, судьба) связаны теснейшим образом, как и у Шпенглера: «Так, идеи судьбы, истории, времени, заботы соприкасаются с последними формами выражения душевности в искусстве». (Там же, стр. 191.)

Характеризуя заботу как заботу о подлинной возможности бытия, Хейдеггер подчеркивает тем самым происхождение заботы из реальных общественных отношений. Ведь в условиях монополистического капитализма как раз возможность бытия, экзистенция в смысле дальнейшего существования, в смысле развития, самоосуществления находится под угрозой. Монополистический капитализм препятствует свободному развитию человеческих способностей, он заставляет человека подрывать свои силы, превращает его в придаток машины или какой-нибудь отдельной профессиональной деятельности. Только в обществе крайней бесчеловечности, резко выраженного капиталистического разделения труда за сущность человека могла выдаваться забота о своем собственном «Я», о своих возможностях, заложенных в нем. Ибо, по Хейдеггеру, как раз забота о саморазвитии, а не оно само является сущностью человека.

Хейдеггер назвал заботу априорностью, вечной, неизменной сущностью человека и пытался в идеалистическом духе разорвать реальную связь этой заботы с заботами человека при капитализме.

В действительности, возвышение заботы до априорности существования, до сущности человека возможно лишь на почве узкобуржуазного кругозора мышления, принимающего распад капитализма за вечное и неизменное явление. Пессимизм Хейдеггера является результатом мышления, неспособного подняться над капиталистическим *Здесь и Теперь*.

Существование как бытие для смерти

Определение существования как заботы, согласно Хейдеггеру, является недостаточным. Забота не наполняет всей сущности существования, потому что существование в целом конституируется только в смерти. Проблема целостности существования решается поэтому в онтологии смерти.

В онтологии смерти, занимающей в соответствии с ее центральным значением в философии Хейдеггера большое место, мы также сталкиваемся с тем же са-

мым феноменологическим идеализмом, который характерен для всех исследований Хейдеггера.

А именно Хейдеггер предпосылает своей онтологии смерти положение, что наряду и до биологической и жизненно-онтологической стороны смерти якобы имеется экзистенциальная интерпретация ее. Экзистенциально-онтологическое понятие смерти не покрывается вульгарным, повседневным понятием ее, а также и смертью в биологическом смысле. Смерть других, отражающаяся в вульгарном понятии ее, не раскрывает нам, согласно Хейдеггеру, экзистенциального анализа собственной смерти. Собственная, «когда-нибудь-моя» («jemeinige») смерть есть нечто совершенно иное, чем смерть какого-то современника. В смерти дело идет о моей подлинной возможности бытия, следовательно, о той глубокой жизненности, которая означает подлинное существование, или экзистенцию. Неискушенность собственной смерти в смерти других Хейдеггер выражает в положении: «Никто не может отнять у другого его смерти»¹.

В смерти существование уходит из мира. Но этот уход-из-мира отличается от ухода-из-мира только-живущего. Кончину живого существа Хейдеггер называет издыханием (Verenden) в отличие от умирания существования.

Экзистенциальную онтологию смерти в смысле умирания не следует путать с биологическо-онтическим исследованием человеческой смерти. В последнем речь идет об отживании (Ableben), которое постижимо философски лишь тогда, когда существование знает об умирании.

Путем историко-биографических и психолого-этнографических исследований смерти также невозможно постичь умирание существования. Экзистенциальная интерпретация смерти предшествует всем этим исследованиям, и только она делает их возможными. Таким образом, феноменологический метод, заключение в скобки действительно-фактического, фантастическое конструирование и поиски чистой сущности явления пользуются в хейдеггеровской онтологии смерти новыми головокругительными успехами.

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 240.

В отношении метафизики экзистенциальная онтология смерти застыла на неокантианских, агностических позициях. Онтологией смерти Хейдеггер не хочет создать метафизику смерти. Результаты экзистенциальной онтологии смерти не говорят ничего ни о жизни после смерти, о форме этой жизни, ни о невозможности продолжения жизни после смерти. Этим Хейдеггер ограничивает экзистенциальную онтологию от метафизики смерти, равно как и от теологии и теодицеи смерти.

Является ли это включение смерти в философскую проблематику особенностью хейдеггеровской манеры философствования? Сам Хейдеггер отрицает это; он приписывает себе лишь особый «радикализм» постановки вопроса. Действительно, философское освещение проблемы смерти не ново. Им начинается всякая религия, и оно в соответствии с этим занимает особенно важное место в христианской теологии. Здесь следует отметить то обстоятельство, что христианская теология возникла в гибнущей Римской империи и что она как идеология выражает настроение отчаяния как господствующих, так и угнетенных классов разлагающегося античного мира. Уже Шопенгауэр и Ницше почувствовали эту особенно пессимистическую, враждебную жизни основную черту христианства. «Проповедниками смерти» называет Ницше христианских священников.

Не случайно отсюда исходит экзистенциальная философия как идеология гибнущего капиталистического общественного строя. Среди новых теологов Хейдеггер отмечает Кальвина, который интерпретирует жизнь как наступление смерти. Как и Паулус, теоретик раннего христианства, Кальвин выступил на стыке двух эпох, а именно тогда, когда рушился феодальный мир средневековья и сумерки раннего капитализма с его бесконечным подневольным трудом спускались над западноевропейским миром.

Среди своих непосредственных предшественников Хейдеггер называет Дильтея и Зиммеля, представителей «философии жизни». Правда, у Дильтея и Зиммеля проблема смерти менее ясно выходит на передний план, чем у более поздних иррационалистов. Дильтей и Зиммель выступают в начале империалистической

фазы капитализма, Клагес, Шпенглер и Теодор Лессинг — в конце ее.

Романтика Новалиса и полуромантика Клейста Хейдеггер также причисляет к своим идеологическим предкам. Идеологическая линия философии смерти проходит, таким образом, через христианских теологов-пессимистов от Паулуса — Кальвина до Кьеркегора и мыслителей реакционного полуфеодалного романтизма, который, несмотря на свой отчаянный натиск на буржуазию, видел свою обреченность. Иррационализм Дильтея и Шпенглера продолжает эту линию¹. Экзистенциализм Ясперса, Хейдеггера, Сартра, Камю еще больше усилил эту тенденцию поместить смерть в центре философии.

¹ Формулировки Шпенглера, ставящие в тесную связь страх и пространство (в-мире-бытие, страх, время и смерть чрезвычайно напоминают хейдеггеровскую интерпретацию смерти). «Всякий мировой страх... есть страх перед пространством, перед осуществленным, перед границей — смертью...» «Так, смысл всякой истинной... символики вытекает из феномена смерти, в котором открывается сущность пространства. Всякая символика порождается страхом». «Здесь находятся истоки более возвышенного мышления, которое прежде всего является размышлением о смерти». «С новой идеей смерти просыпается всякая новая культура» («Untergang des Abendlandes», S. 231, 232, 265).

То, что эта согласованность у философов эпохи империализма не случайный факт, доказывает подобная же линия развития в поэзии. Достаточно назвать имена Леопарди, Новалиса, Бодлера и По. Все они показали ужас смерти уже совершенно в духе современного декадентства. В литературе империалистической эпохи эта тема уже вначале занимает большое место. Сравним, например, взрыв отчаяния литератора Норбера де Варена «Vivre c'est mourir!» («Жить — значит умирать!») в романе Мопассана «Милый друг» (1885) с положениями Шпенглера или Хейдеггера, и мы найдем почти полное совпадение настроений. В более поздней литературе тема смерти, бытия-к-концу, бытия для смерти все более заглушает всякую другую проблематику. Вспомним, например, «Будденброков», «Волшебную гору» и «Смерть в Венеции» Томаса Манна.

Характерна также решающая роль, которую смерть играет в одном из направлений психологии этого времени, в психоанализе Фрейда. Фрейд, как и Хейдеггер, включает смерть в жизнь: жизнь оказывается для него во власти смерти. Рядом с жизненным инстинктом, выражающимся преимущественно в половом инстинкте, Фрейд ставит инстинкт смерти, который он относит к так называемому инстинкту разрушения. Жизнь включает как жизненный инстинкт, так и инстинкт упадка, разрушения, смерти. Жизненный инстинкт и инстинкт смерти — это силы, владеющие сознательной и бессознательной жизнью человека. (Ср. работы Фрейда «Jenseits vom Lustprinzip» и «Das Unbehagen in der Kultur»).

В учении о существовании как заботе Хейдеггер определил сущность существования как свое-бытие-заранее (*sich-vorweg-sein*), как постоянное еще-нет. В своем анализе смерти он стремится обосновать такую структуру существования. Смерть — это также нечто предстоящее, возможность, а именно возможность-больше-не-быть (*Nicht-mehr-seinkönnen*). Смерть еще не пришла: существование сохраняется, экзистировать все время в ожидании возможности-больше-не-быть. Однако смерть не какая-нибудь возможность, а последняя подлинная возможность. За этой крайней возможностью больше ничего нет. Смерть *неопределима*, как говорит Хейдеггер. В смерти прекращаются отношения к другому существованию. Смерть — это мое, не смерть других. В ней существование полностью предоставлено самому себе, своей собственной возможности бытия. Смерть не имеет свойства относительности, она безотносительна. С помощью этих признаков понятия Хейдеггер приходит к определению смерти, снова обнаруживающему характерное для феноменологии, родственное неокантианству пустое: смерть — это собственная, безотносительная, неопределимая возможность.

Смерть не нечто случайное возможное для существования, а его основное свойство. Выражая таким образом это положение вещей, Хейдеггер говорит, что смерть неизбежно предначертана судьбой. Для предначертанной судьбой необходимости существования Хейдеггер употребляет слово «заброшенность». Соответственно этому существование заброшено в смерть.

Заброшенность в смерть раскрывается в расположении страха; то, перед чем испытывают чувства страха, есть в-мире-бытие, то, за что боится страх, есть возможность бытия существования.

Страх смерти, по Хейдеггеру, — это не боязнь кончины, это не любое случайное «слабое» настроение отдельного. Страх смерти является *основной расположенностью существования*. Он есть открытость, глубокое «знание» существования о том, что оно, как заброшенное бытие, экзистировать к своему концу.

Согласно Хейдеггеру, существование, знающее об «умирании», сдерживает себя, продолжает существо-

вать дальше как бытие для смерти; это бытие для конца, или бытие для смерти. Бытие для конца не появляющаяся временами точка зрения, оно и порождается не ею, а принадлежит, по существу, к заброшенности, открывающейся так или иначе в расположенности (настроение). Особое настроение смерти было бы тогда только модификацией страха, охватывающего существование перед смертью. (Страх здесь всюду следует понимать в смысле экзистенциального анализа.)

Напрашивающееся возражение, что страх перед смертью есть некая конструкция, так как у многих людей нет этого страха смерти в смысле экзистенциального анализа, Хейдеггер парирует ссылкой на уже знакомый феномен распадаения. Существование экзистировует преимущественно в виде распадаения. Исключением отсюда не является и «восприятие» смерти. Фактически существование умирает в большинстве случаев в виде распадаения. Но, распадаясь, существование прячется от смерти. В распадении имеется налицо бегство от зловещности смерти.

* * *

Какой кажется смерть распадающемуся существованию, то есть существованию повседневности, «безличного»? Смерть кажется ему смертью других. Не я умираю, а умирают «другие». Смерть есть нечто, что касается всех, но как раз не меня. Отношение повседневного существования к смерти является скрывающе-вуалирующим. Считается неприличным, бестактным говорить о смерти. Внешне пытаются скрывать смерть или сообщать о ней равнодушно, как о нечто само собой разумеющемся, неизменном. Умирающему даже внушают, что дело еще не так плохо, и т. д. От смерти бегут в суету, в «безличное».

Все эти отвлекающие и вуалирующие меры, принимаемые повседневным существованием относительно смерти, сводятся к бегству от смерти. «Безличное» подавляет в самом зародыше мужество против страха смерти¹. Ведь в страхе перед смертью существование было бы поставлено перед самим собой. Но как раз

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 254.

этого состояния боится распадающееся существование и бежит от него в «безличное».

Поэтому «безличное» превращает страх перед смертью в боязнь смерти, именуемую слабостью. Эта боязнь не должна знать уверенного в себе существования. Даже «мышление о смерти» означает трусливую боязнь, темное бегство от мира или неуверенность существования; равнодушное спокойствие — это то поведение, которое рекомендует и формирует «безличное» в отношении смерти.

Это «размышляющее» равнодушие отчуждает существование от смерти и тем самым от своей собственной безотносительной возможности бытия. Однако такое бегство, если даже оно достигло модуса равнодушия, доказывает только то, что для существования также в повседневности речь идет всегда о смерти. Повседневное существование также «экзистировать» вплоть до смерти и является «бытием для смерти». Повседневное существование, переживающее смерть только скрыто, может быть названо *неподлинным бытием для смерти*.

Спрашивается, есть ли также подлинное бытие для смерти, а именно в смысле фактического существования? Имеется ли подлинное бытие для смерти как экзистенциальная возможность существования? Подлинное бытие для смерти должно понимать бытие для смерти как превосходную возможность существования.

Согласно Хейдеггеру, было бы ошибочно думать, что такое понимание заключается в «мышлении о смерти». Тем самым был бы ограничен характер возможности смерти, смерть же как возможность должна сохраняться в своей полной силе.

Отношение, которое понимает смерть как возможность, Хейдеггер называет предвосхищением смерти, забеганием в смерть (*Vorlaufen in den Tod*). В предвосхищении, когда существование хочет понять свою собственную возможность бытия, смерть, существование замыкается в себе самом. Ведь в смерти существование освобождается от всех отношений, являясь еще только самим собой. Существование только само может дать себе возможность быть самим собой. Однако забегание в смерть не означает, что существование изолирует себя от попечения и озабоченности, от современников и окружающего мира. Попечение и озабоченность являются

относящимися к сущности структурами существования; они принадлежат к существованию. Напротив, в предвосхищении речь идет о том, чтобы в попечении и озабоченности ориентироваться на свою собственную возможность бытия. Существование подлинно лишь постольку, поскольку оно впервые проектирует себя как озабочивающее и опекающее бытие в отношении своей собственной возможности бытия, а не в отношении «безличного». «Забегание в безотносительную возможность смерти принуждает существование к возможности брать на себя свое собственное бытие от самого себя и из самого себя»¹.

Забегание в смерть ориентирует существование на смерть как последнюю возможность, которую нельзя опередить. Оно препятствует тому, чтобы существование остановилось на уже достигнутых возможностях, оно делает достигнутые возможности понятными. В этом сбрасывании с пути достигнутых возможностей существования, отдельных ступеней осуществления экзистенции для последней крайней возможности заключается освобождение для смерти. Забегание есть освобождение смерти.

К сущности смерти принадлежит то, что ее наступление неминуемо; но неизвестно, когда оно будет. Можно умереть теперь или только спустя годы. Следовательно, существование забегает вперед до неопределенной во времени неминуемой смерти и раскрывает себя в своем забегании для *постоянной угрозы*. Эта угроза появляется не извне, она приходит из самого существования, несущего в себе смерть. Как обнаруживается эта угроза существованию, как она раскрывается ему?

Расположенность, которая может сохранять эту постоянную и абсолютную, появляющуюся из собственного бытия существования угрозу самой себе, является *страхом*. В страхе существование находится перед ничто, перед возможной невозможностью своей экзистенции.

Существование экзистирует в открытости, в «осознании» смерти. Оно есть бытие для смерти. Расположенность, открывающая существованию это бытие для смерти, есть страх. *Бытие для смерти является поэтому, по существу, страхом.*

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 264.

Подлинное бытие для смерти выявляется в забегании в смерть, в освобождении смерти. Подводя итоги, забегание, тем самым и искомое подлинное бытие для смерти можно определить следующим образом: «Забегание открывает существованию потерянность в самом-безличном и приводит его к возможности, не опираясь на озабочивающее попечение, впервые быть самим собой, но испытывать страстную, лишенную иллюзий безличную, фактическую, уверенную в себе и пугающую себя *свободу для смерти*»¹.

В хейдеггеровском учении о смерти смерть принципиально отграничивается от биологического бытия человека. Смерть понимается Хейдеггером не как конец человека — живого существа, а возвышается им до таинственного, идеалистически-мистического ожидания смерти и, наконец, до готовности к смерти. Смерть оказывается у Хейдеггера не естественным завершением жизни, а также и не концом жизни в смысле ее окончательной потери, но крайней возможностью, как возможностью, благодаря которой существование может быть самим собой, через которую оно, следовательно, достигает своей возвышенной идеальной формы существования. Смерть в философии Хейдеггера, с одной стороны, получает абсолютную власть; она бросает тень на всю жизнь, являющуюся бытием для смерти. С другой стороны, смерть оказывается не радикальным отрицанием и угасанием экзистенции, а ее целью, ее возвышением. Последнюю тенденцию Хейдеггера разделяют и представители иррационализма, например тот же Клагес, который также видит «только в гибели исполнение». В идеализации смерти, освобождающей от всех человеческих отношений, избавляющей от самого безличного и ставящей индивида перед самим собой, заявляет о себе крайний индивидуализм. Хейдеггеровская философия смерти является заключительным словом буржуазной интеллигенции, которая, будучи оторванной от общественного производства и общественных отношений, творит только для постоянно суживающегося круга знатоков. При господстве буржуазии одиночество индивида, воспринимающего человека еще только как равнодушного обывателя, или опасного и

¹ См. Heidegger, Sein und Zeit.

обременительного конкурента, или эксплуататора, для которого все человеческие отношения превратились в дебоческие, подчеркивает склонность буржуазной интеллигенции изолироваться от общества. Буржуазная интеллигенция и буржуазный индивид склонны идеализировать и усиливать фактический отрыв от общества, от человеческого. Поэтому умирание, готовность к смерти, при которой достигается абсолютное одиночество, выступает у Хейдеггера как постулат, как идеал («подлинное бытие для смерти»). Смерть добивается мнимой свободы тем, что общество «безличного» совершенно искаженно воспринимается как принуждение. Столь обманчивое восприятие возможно только при таком строе, когда общество в самом деле оказывается еще лишь насильем над индивидами, так что свобода мыслится как нечто внеобщественное, а это значит в конечном итоге — в-не-жизни.

Требование готовности к смерти, учение о «свободе смерти», крайний индивидуализм «подлинного бытия смерти», истолкование смерти как единственной цели существования — это представления, которые не только порождаются положением отчаявшегося индивида в буржуазном обществе, но и выполняют определенную социальную функцию на службе у империализма. Проповедь свободного бытия для смерти у Хейдеггера служит — еще неосознанно — империалистическому милитаризму. Экзистенциалистская философия смерти хочет воспитать из людей послушные орудия империализма. Она идеологически подготавливает их к империалистической войне.

Понимание Хейдеггером смерти как цели жизни возможно только потому, что он берет смерть в отрыве от биологического. Чтобы этот отрыв сделать более убедительным, он конструирует абсолютную противоположность между смертью в биологическом и экзистенциальном смысле и выдвигает феноменологически-идеалистический тезис, что биологическую смерть якобы можно постичь, только исходя из понятия экзистенциальной смерти. Здесь Хейдеггер также следует феноменологическому методу Гуссерля — заключать в скобки действительное и рассматривать чистую сущность. Как и всюду, методически неправильное предпосылание всему существованию и попытка ответить на вопрос о смерти,

исходя из лишенного всех реальных биологических и общественных отношений существования, приводят также и здесь к заблуждению. Напротив, сущность смерти можно правильно постичь, только исходя не из фантастического существования и его структурных связей, а из реальной материальной жизни человека. Получается, что смерть — это прежде всего биологический факт, конец живого существа. Тогда нет той абсолютной противоположности между смертью человеческого живого существа и концом животного, о которой говорит Хейдеггер. Некоторое различие, конечно, имеется. Человек имеет сознание своей смертности, это накладывает отпечаток на его действия. В своей аналитике существования Хейдеггер отрицает этот момент, который придает человеку в отличие от животного своеобразие, осознанность. Сознание, разум развивались у человека в тесной связи с развитием труда. Но Хейдеггер отвергает как раз то старое определение понятия человека, которое рассматривает человека как *animal rationale*, как разумное живое существо. Со всей решительностью выступает Хейдеггер против такого определения понятия человека и отвергает связанный с ним гуманизм, усматривающий сущность человека в разуме и развитии последнего.

Однако и знание наступающей смерти ничего не меняет в самой смерти; она остается концом существования, потерей жизни. В этом нет разницы между смертью человека и животного. Далее, Хейдеггер упустил из виду, что более высокоорганизованные животные имеют временами более или менее ясное сознание смерти. Хотя животные не обладают постоянным сознанием смерти, у них, однако, есть глубокое внутреннее «знание» о смерти как о моменте, грозящем уничтожением собственной жизни. «Знание смерти» заложено в инстинкте животного; инстинкт заставляет животное бояться опасности и избегать ее, инстинкт дает животному напряженное внимание и настороженность. Недаром обеспечение безопасности является первым побуждением животного, бегство — вторым. Удовлетворение прочих потребностей связано и подчинено обеспечению безопасности.

Таким образом, смерть не свойственна исключительно человеческому существованию. Она также и не таин-

ственная крайняя возможность, но биологический конец жизни.

Как и все биологические моменты человеческой жизни, смерть также принимает особую форму вследствие того, что человек живет в обществе. В обществе, и прежде всего в классовом обществе, по-разному менялась точка зрения на смерть и сама смерть. Смерть изменила в обществе даже свою биологическую форму. Она оказывается в нем не только естественной конечной, но и следствием социально обусловленных заболеваний, убийств на войне и т. д. Человеческое сознание смерти, играющее у Хейдеггера такую большую роль, возможно в конечном итоге лишь потому, что человек есть мыслящее, социальное существо. Когда ниже мы будем рассматривать хейдеггеровскую экзистенциальную теорию смерти, мы должны всегда иметь в виду эту общественную сторону смерти.

Ядро хейдеггеровского учения о смерти состоит в утверждении, что существование является бытием для смерти, что существованием владеет страх смерти в смысле ожидания смерти. Это пессимистическое учение углубляет тезис Хейдеггера о структуре заботы человеческой жизни. Однако оно резко противоречит «нормальному человеческому» взгляду на смерть. Поэтому Хейдеггер подвергает резкой критике нормальное человеческое отношение к смерти.

В обычном повседневном отношении существования к смерти выступает, по Хейдеггеру, неподлинное бытие для смерти. Экзистирующее в средней повседневности существование живет в скрытом, распадающемся бегстве от смерти. Подробно описывает Хейдеггер или циничное, или лицемерное отношение, или равнодушное размышление относительно смерти, которое вырабатывается в повседневных человеческих отношениях.

В самом деле, такое отношение повседневного существования доказывало бы своим скрывающе-вуалирующим бегством от страха смерти, что в его основе лежит страх перед смертью, что человеческое бытие является бытием для смерти.

Уже при критическом рассмотрении «безличного», существования в его средней повседневности оказалось, что Хейдеггер изобразил этим не абстрактное существование в его абстрактной повседневности и посредствен-

ности, но что при этом речь идет о картине буржуазного и мелкобуржуазного существования, ставшего бесчеловечным в эпоху империализма. Точно так же при рассмотрении нормально-человеческого отношения речь идет не об отношении нормального человека, а о духовной точке зрения на смерть буржуа и мелкого буржуа. Типично мелкобуржуазной является, например, лицемерная тенденция посторониться, уступить дорогу смерти, преуменьшить ее серьезность. Циничная и равнодушно-размышляющая поза по отношению к смерти свойственна крупному буржуа.

Упрек за бегство от смерти касается поэтому не нормального человеческого отношения к смерти. Конечно, Хейдеггер думает, что, характеризуя это, в сущности, буржуазное и мелкобуржуазное отношение к смерти, он в первую очередь разоблачает обычное человеческое отношение к смерти вообще.

Однако при этом упускается из виду, что трудящиеся классы относятся к смерти иначе, чем эксплуатирующие «верхи». Отношение этих классов к смерти скорее можно охарактеризовать как «стоическое».

Не случайно крестьянское и пролетарское отношение к смерти является более человеческим и «более нормальным». Здесь речь идет о трудящихся людях, сохранивших в себе гораздо больше человечности, чем представители господствующих классов. В противоположность паразитизму крупной буржуазии, в противоположность родственной ей по духу буржуазной интеллигенции рабочие и крестьяне, которые заняты трудовой деятельностью, не могут даже и в мыслях своих уйти от общества. Поэтому и смерть переживается иначе, более человечно, а это значит более естественно, чем внутри буржуазного круга общества. Хейдеггеровский смертельный страх, как и бегство крупной буржуазии от смерти, выдает смертельную боязнь, которой не знает трудящийся человек. Боязнь смерти господствующих паразитирующих классов вытекает, во-первых, из их исключительного индивидуализма, полного отсутствия у них чувства общественного. Для такого класса, как паразитирующая крупная буржуазия, усматривающего в личных удовольствиях подлинный смысл своей жизни, полностью растворяющегося в «*Culte du Moi*»¹,

¹ Культ своего «Я». — Прим. перев.

представление о том, что умирает это единственно имеющее цену «Я», таит в себе нечто ужасное¹.

Эта боязнь смерти представителя буржуазии усилилась с начала империалистической эпохи. Буржуазия все отчетливее чувствует — французская Июльская революция, европейская революция 1848 года и, наконец, Парижская коммуна показали ей, — что она обречена на гибель. Кризис капиталистической экономики, подъем рабочего движения, обостряющиеся, ведущие к огромным войнам противоречия между империалистическими великими державами — все это явления, которые вызывают у буржуазии чувство наступающей гибели. Это чувство совпадает по настроению с

¹ Типичным для такой точки зрения является, например, то, что литератор де Варен из «Милого друга» Мопассана высказывает о своем страхе смерти. Норбер де Варен живет на иждивении капиталиста-биржевика; он соединяет в себе характерные черты паразитирующего крупного буржуа и интеллигента. Страх смерти и одиночество составляют для Норбера де Варена единство, определяющее его ощущение жизни: «Она [смерть] изгрызла меня, подлая. Долго, незаметно, ежесекундно, чудовищно разрушала она все мое существо. И теперь, за что бы я ни принялся, я чувствую, что умираю. Каждый шаг приближает меня к ней, каждое мое движение, каждый вздох помогает ей делать свое гнусное дело. Дышать, пить, есть, спать, трудиться, мечтать — все это значит умирать. Жить, наконец, — тоже значит умирать!.. Она отравляет мне все, над чем я тружусь, все, что я вижу, все, что я пью или ем, все, что я так люблю: лунный свет, восход солнца, необозримое море, полноводные реки и воздух летних вечеров, которым, кажется, никогда не надышишься вволю!..

— И никто оттуда не возвращается, никто... — Можно сохранить формы, в которые были отлиты статуи, слепки, точно воспроизводящие тот или иной предмет, но моему телу, моему лицу, моим мыслям, моим желаниям уже не воскреснуть. А между тем народятся миллионы, миллиарды существ, у которых на нескольких квадратных сантиметрах будут так же расположены нос, глаза, лоб, щеки, рот, и душа у них будет такая же, как и у меня, но я-то уже не вернусь, и они ничего не возьмут от меня, все эти бесчисленные создания, бесчисленные и такие разные, совершенно разные, несмотря на их почти полное сходство...

Одиночество наводит на меня теперь невыносимую тоску. Когда я сижу вечером дома и греюсь у камина, мне начинает казаться, что я один в целом свете, что я до ужаса одинок и в то же время окружен какими-то смутно осязаемыми опасностями, чем-то таинственным и страшным. Перегородка, отделяющая меня от моего неведомого соседа, создает между нами такое же расстояние, как от меня до звезд, на которые я гляжу в окно...» (Ги де Мопассан, Милый друг, Ташкент, 1956, стр. 111—114).

особенной боязнью смерти у буржуазного индивида. Поэтому в империалистической «философии жизни» Дильтея и Зиммеля проблема смерти выступает как подчиняющий себе всю жизнь феномен. Мелкая буржуазия как класс, который с образованием крупных монополий подвергается пролетаризации, тоже испытывает страх гибели. Наконец, реальная смерть в годы кризиса, войны и фашистского террора становится массовым явлением. Загнивающий капитализм уничтожил миллионы людей на поле боя, во время бомбардировок тыла и в лагерях смерти. Таким образом, монополистический капитализм, переживая всеобщий кризис, разрушает бесчисленные человеческие жизни. Он превращает смерть из биологического в социальное и вместе с тем в противоестественное явление.

Экзистенциалистская философия Хейдеггера отображает ужасную агонию капиталистического общества в искаженном, превратном виде. Страх смерти, отчаяние человека, обреченного империализмом на смерть, эта философия пытается представить неизменными, необходимо данными вместе с человеческим существованием. Страх смерти понимается как структурный момент человеческой жизни. Жизнь — это бытие для смерти. Экзистенциальная философия стремится, кроме того, подорвать волю человека к борьбе против угрожающего людям уничтожения империализма и представить эту волю к борьбе как трусливое бегство. Экзистенциализм призывает человека предаться отчаянию и смерти и, фальсифицируя действительное содержание проблемы, разглагольствует о «свободе смерти».

Реакционный, пессимистический характер экзистенциализма нигде не выступает так отчетливо, как в учении о существовании как бытия для смерти.

Принципиально отличны формы восприятия смерти в докапиталистическом и капиталистическом обществе от понимания смерти при социализме. Сегодня можно установить, что переживание смерти человеком социалистического общества совершенно иное, чем у человека капиталистического общества. Человек при социализме живет в труде и обществе в более высоком смысле, чем рабочий и крестьянин капиталистического мира. Человек социалистического общества умирает с сознанием продолжать жить дальше в своем труде и обществе, кото-

рому он отдал свои лучшие силы. Смерть для социалистического сознания есть необходимое явление природы, нечто «естественное», а не что-то таинственное, мистическое. Она не является также чем-то безразличным, она уничтожает нечто бесконечно драгоценное — жизнь отдельного человека. Но эта жизнь в социалистическом обществе оказывается наполненным существованием, таким существованием, которое обрело свой смысл. В социалистическом обществе смерть не является больше слепым предначертанием судьбы, она не зависит от воли случая, она естественное завершение долгой, исполненной смысла, счастливой жизни на службе обществу. С этим сознанием, с сознанием продолжать жить в народе благодаря своему труду в обществе, умирает человек нового общества. Скорбный характер смерти не устраняется, однако здесь совершенно исчезают истерические черты хейдеггеровского бытия для смерти. Существование не определяется смертью, страх смерти и страх перед гибелью класса не придают ему своего основного фона.

Но разве в социалистическом обществе не направлены все усилия на борьбу со смертью? Естественно, все человеческие инстинкты и соображения сводятся к отдалению смерти. Весь жизненный процесс развивается таким образом, чтоб сохранить организм от разрушения. Хейдеггер совершенно прав в том смысле, что видит жизнь между двумя полюсами, рождением и смертью. Однако эти меры предосторожности в отношении смерти, касающиеся самой жизни, не наполняют тем не менее существования страхом смерти. Такое основное чувство — говоря языком Хейдеггера, основная расположенность смерти,— привело бы к нежизнеспособности. Наполняя существование безыменным страхом, эта расположенность сделала бы невозможной как раз борьбу со смертью. Существование, каким оно оказывается у животного в естественных условиях, то беззаботно-веселое, полностью отдающееся жизни и моменту, то внимательно напряженное, характерно также для нормального отношения человека к смерти.

Нас упрекнут в том, что человек превосходит животное более высокой осознанностью смерти. Но от внимательного наблюдателя не ускользнет и то, что сознание будущей смерти в любой момент забывается человеком,

как и животным. Хейдеггер вынужден признать это забывание, это отсутствие постоянного сознания смерти. Но одновременно он попытался неправильно представить его как неподлинное бытие для смерти, как бегство от смерти, и, таким образом, он смешивает естественное отношение к смерти с позированием крупной буржуазии и бегством мелкой буржуазии от смерти.

Основу для такой подмены и смешения образует изобретенное Хейдеггером *ложное понятие существования*. Хейдеггеровское понятие существования искусственно. Он конструирует индивидуалистическое понятие существования, определяя его как бытие, для которого важно оно само, которое освобождает себя от общественных отношений. Тем самым всякая жизнь в настоящем, внутри общества изображается как нечеловеческая, отчужденная от подлинного существования. Естественное отношение к смерти, когда о ней забывают в труде и обществе, можно, следовательно, точно так же назвать неподлинным, «распадающимся». Таким путем Хейдеггер превращает действительные явления распада буржуазного пессимистического индивидуализма в якобы настоящий вид человеческого отношения и клеймит как форму распада настоящее человеческое отношение.

Совесть, вина и смерть

Учения о существовании как заботе и о существовании как бытии для смерти получают дальнейшее развитие и углубление в трактовке Хейдеггером совести. Интерпретация совести одновременно должна подтвердить, что требуемые Хейдеггером подлинные возможности цельного бытия (*Ganzseinkönnen*) и возможности самобытия (*Selbstseinkönnen*) экзистенции не только представляют собой философскую конструкцию, но и являются требованием самого существования.

Хейдеггер рассматривает совесть как зов. Характер зова (речь) совести показывает, что совесть также принадлежит к открытости существования. Тогда спрашивается, что открывается существованию в совести, какое содержание имеет зов совести, кто взывает и к кому обращен зов.

По Хейдеггеру, в совести существование открывается самому себе. То, к чему обращен зов совести, есть самость существования. Однако не самость чисто внутреннего мира, не самость «аналитического разглядывания душевных состояний», а самость в отличие от самого «безличного»; следовательно, находящееся в жизни в окружающем мире и среди современников суть личности, подлинное экзистирующее существование. Ведь эта самость экзистирует не иначе, чем в виде в-мире-бытия.

К этой самости взывает совесть. Зов совести по содержанию является призывом самости к своей возможности самобытия. Совесть взывает к существованию относительно его собственных возможностей. Теперь возникает вопрос о сущности зова. Кто скрывается за голосом совести? Кто, собственно, взывает?

В совести, в этом тревожном голосе, исходящем, кажется, из самых глубин, не имеющих ничего общего с повседневной личностью, приходящем как бы из «потустороннего» мира, взывает существование к самому себе!

В совести взывает не «голос бога», а само существование. А именно взывает не потерянное в «безличном» повседневное существование — тогда нельзя было бы объяснить тревожность и «потусторонность» этого зова, — а взывает существование, пугающее себя во внутримировом пребывании, находящее себя в состоянии крайней тревожности. Взывает замкнутое в себе, брошенное в ничто существование. С этим пугающим себя, удерживаемым в ничто существованием, заботящимся о своей собственной возможности бытия, мы уже познакомились: это забота. В соответствии с этим совесть есть зов заботы.

Этой солипсистской теорией совести Хейдеггер отрицает общественный характер совести, точно так же как и связанную с ним «вульгарную интерпретацию» совести. Совесть, как общественный, социальный феномен, является, по Хейдеггеру, голосом «безличного». Но совесть призывает как раз существование к возможности самобытия, следовательно, она зовет существование из потерянности в «безличное», из распыленности и ничтожности «безличного» обратно к самому себе. Когда-нибудь совесть является моей, зов совести исходит из

самого существования, а не из «безличного». Содержание зова совести заключается в призыве к самому себе.

Хейдеггер объясняет этот призыв к собственной самости как призыв к бытию-в-виновности, так как существование, согласно ему, исполнено виной по своему существу. Под виной он понимает при этом нечто совершенно иное, чем дается «вульгарным» понятием вины. В первоначальном смысле вина означает основное бытие ничтожности. Существование виновно в смысле ничтожности, потому что оно в корне не владеет собственным бытием. Существование выбирает возможности, проектирует себя в отношении их и, будучи фактически существующим, заброшено в них. В результате заброшенности и выбора определенных возможностей существование лишается других возможностей, не является ими. Тем самым дается принципиальная и первоначальная ничтожность существования. Эта ничтожность в неосуществлении возможностей принадлежит к свободному бытию существования для своих возможностей¹. Итак, вместе со свободой существования, с возможностью существования выбирать дана также ничтожность, или вина, существования².

Итак, бытие существования проникнуто в своей сути ничтожностью. Эта ничтожность существования выражается в его неподлинном бытии, в распаде, в потерянности в «безличном». *Следовательно, существование как таковое ничтожно, или виновно.* Бытие в виновности существования принадлежит к структуре заботы. Его нельзя устранить, оно не является каким-то недостатком сравнительно с идеальным состоянием существова-

¹ Подобным же образом Ясперс усматривает источник вины существования в отсутствии общения в невозможности или ошибочности связи с другим человеком.

² В этой теории изначальности вины Хейдеггер лишь другими словами излагает пессимистический христианский тезис о первородном грехе, который встречается также в учении Канта о радикальном зле. Связь возможности выбора, свободного бытия существования для своих возможностей с виной представляет собой не что иное, как христианское учение о свободе воли, которая только и делает возможной греховность человека.

Хотя Хейдеггер возражает против такого отождествления, однако происхождение хейдеггеровской теории совести из христианского учения о морали остается несомненным. Непризнание совести в качестве голоса бога также мало что меняет здесь.

ния. Поэтому вина существования не может исчезнуть также и в более прогрессивном, «высоком» состоянии: в ходе развития, ведь речь идет об изначальной вине существования, о нечто, что навсегда дано с существованием, принадлежит к его понятию.

Поэтому вульгарное понятие вины, зла исходит из этого экзистенциального понятия вины. Следовательно, сущность вины нельзя постичь ни через идею зла, ни через идею ценности. Идея зла, как и идея ценности (и реализации ценности, выполнения норм, которая лежит, например, в основе кантовской метафизики нравственности), восходит, по Хейдеггеру, к онтологии наличного. Существование понимается при этом как слишком озабоченное. Ни христианская мораль, ни кантовская метафизика нравов, таким образом, не постигают сущности вины. В вульгарных теориях совести обнаруживается их происхождение из распадающегося существования, так как последнее понимается с высоты озабоченности и определяет существование в смысле наличности.

Зовом совести существование призывает само себя к самому себе. Вызывая существование обратно из «безличного», приводя его к самому себе, этот зов приводит существование к разобщению, тревожности. В тревожности, испуге открывается ничтожность существования. Посредством раскрытия ничтожности существования последнему открывается его бытие-в-виновности. Совесть призывает к самобытию и тем самым к ничтожности, к бытию-в-виновности. Понимая зов совести и следуя ему, существование выбирает свою собственную возможность, выбирает само себя. В результате этого выбора существование делает возможным свое собственное бытие-в-виновности, которое остается закрытым для безличного. Подводя итоги, получаем из этого изложения проблемы совести следующее: *зов совести раскрывает первоначальную возможность бытия существования как бытие-в-виновности.*

Понимание зова совести и выбор собственного существования, самости как вины Хейдеггер называет желанием-иметь-совесть (Gewissenhaben-wollen). Желание-иметь-совесть есть готовность к страху (страх совести), уход в существование, находящееся в состоянии тревожности. В соответствии с этим желание-иметь-со-

весть конституируется через расположенность страха и понимание как проектирование себя в отношении собственного бытия-в-виновности. Сюда же относится еще ответ (речь) на зов совести. Этот ответ состоит в молчании. Молчание противопоставляется здесь уговорам и разглагольствованиям, к которым прибегает существование, потерянное в «безличном», в ответ на зов совести.

Желание-иметь-совесть открывает существование самому себе. Поэтому оно является превосходным модулем открытости существования. Хейдеггер называет эту превосходную открытость *решимостью* и определяет ее как молчаливое, открытое страху проектирование себя в отношении собственного бытия-в-виновности.

Решимость как форма экзистенции является подлинным самобытием существования. Однако решимость не отделяет существование от мира, не изолирует его в «свободно витающем» «Я». Ведь самобытие остается в мире. Однако теперь отношение к окружающему миру (озабоченность «имеющегося под рукой») и отношение к современникам (опекающее со-бытие с другими) определяются из подлинного в-мире-бытия существования, из собственной возможности самобытия. Таким образом, решимость остается также предоставленной «безличному» и его миру.

Решимость, как превосходная открытость существования, приводит последнее к подлинной возможности цельного бытия. Она вырывает существование из возможности «безличного» и приводит его к самому себе. Но решимостью в подлинном смысле она является только тогда, когда проектирует себя не в отношении любых и ближайших возможностей (формы бытия существования), но относительно крайней возможности существования, смерти. Тогда решимость соединяется с предвосхищением смерти, со свободным бытием существования для смерти. Решимость становится тем самым предвосхищающей решимостью. Только предвосхищающая решимость обеспечивает подлинное цельное бытие существования. Существование является для себя изначально совершенно предвосхищающей решимостью. Предвосхищение смерти и решимость связаны различным образом.

Решимость понимает существование как виновное, ничтожное. Смерть же есть простая ничтожность суще-

ствования. Ничтожность, владеющая бытием существования, открывается полностью только в подлинном бытии для смерти (в предвосхищении смерти).

Установленная связь между решимостью и предвосхищением смерти также не является произвольной потому, что забота таит в себе одинаково изначально смерть и вину. Поэтому, согласно Хейдеггеру, только предвосхищающая решимость, прибегающая к смерти, понимает бытие-в-виновности существования подлинно и полностью, то есть изначально.

Но и решимость является тем, чем она желает быть,— совершенно только предвосхищающей решимостью.

Однако предвосхищающую решимость не следует понимать неправильно, как выход, чтоб уйти от смерти. Напротив, она является следующим зову совести пониманием, которое дает смерти возможность овладеть экзистенцией существования и рассеять всякое мимолетное самосокрытие. То, что было уже установлено при рассмотрении решимости, распространяется также и на предвосхищающую решимость: желание-иметь-совесть, которое было определено как бытие для смерти, не означает бегства от мира, обособленности, а оно проникает без иллюзий в решимость «действия»¹.

Предвосхищающая решимость означает, по Хейдеггеру, не только экзистенциально-онтологическую структурную связь; но она свидетельствует также об экзистенциально подлинной возможности цельного бытия существования. В зове совести существование само призывает себя к этой форме существования. Таким образом, при рассмотрении экзистенциальной возможности цельного бытия существования речь идет не о первом попавшемся способе бытия существования, а о том виде существования, который важен существованию. Меньше всего здесь речь идет о фантазии, конструкции. Зов совести, являющийся призывом к подлинной возможности цельного бытия, по мнению Хейдеггера, недвусмысленно опровергает это. В соответствии с этим в качестве конечного результата экзистенциального анализа полу-

¹ Действие здесь означает всякое участие, будь оно теоретического или практического характера. Действие может означать также покой созерцающего, настроенность, как и участие деятеля.

чается, что в основе онтологической интерпретации экзистенции лежит определенное онтическое понимание подлинной экзистенции, фактический идеал существования.

Основная ошибка хейдеггеровской интерпретации совести заключается в идеалистическо-индивидуалистическом понимании ее. В совести Хейдеггер усматривает зов изолированного, обращенного к себе существования. Тем самым он не видит сущности совести, ее общественного характера. Совесть — это не мистический зов изолированного индивида, но голос общества в отдельном. Через совесть к нам обращаются требования и установления общества. Как правовые установления осуществляют принуждение общества над индивидом с внешней стороны, так совесть представляет собой общественное принуждение внутреннего порядка. Можно было бы сказать, что в совести принуждение общества проникло во внутренний мир. Только так объясняется тревожный, требующий, временами даже угрожающе-приказывающий характер голоса совести. Хейдеггеровская идеалистическая теория совести не говорит о возникновении совести. Совесть, по Хейдеггеру, просто имеется. В действительности же совесть является достижением человеческого общества, она постепенно складывалась на основе внешнего принуждения и представляет собой результат постепенного проникновения принуждения во внутренний мир. Совесть современного человека также не является чем-то прирожденным, просто данным, но в процессе воспитания ребенка детскому сознанию прочно внушаются установления общества. Описание сложного, процесса воспитания ребенка в моральное, то есть общественное, существо увело бы нас слишком далеко. Однако в социальном происхождении совести и в ее социальном содержании не может быть никакого сомнения.

Содержание совести, мораль, меняется с изменениями общества, выражением которого она является. Но вместе с этим меняется также форма совести, характер голоса совести. Угрожающе-приказывающая форма зова совести, его тревожность — для Хейдеггера они представляют собой абсолютные, постоянные структуры совести — обусловлены принудительным характером классового общества. Точно так же как содержание мо-

рали бесклассового общества отличается от морали классового общества, так принудительный характер морали превращается в нравственность на добровольных началах.

Хейдеггер называет социальный характер совести общественностью совести, выражением господства «безличного» над совестью. Притязаниям «безличного» на социальную мораль Хейдеггер противопоставляет индивидуалистическую этику и приходит, таким образом, к полному отрицанию социального характера совести. Общественная мораль является для него выражением господства «безличного» распадающегося существования.

Однако в этой аргументации Хейдеггер сваливает в одну кучу совершенно различные явления с очевидным намерением опровергнуть социальный характер совести и морали.

Мораль «безличного», как ее понимает Хейдеггер, является отчасти моралью и аморальностью буржуазного общества; выдать ее за мораль *вообще* действительно невозможно. Однако Хейдеггер не замечает, что этим ничего не сказано против социального характера морали, так как нет морали *вообще*, есть только мораль различных классов и форм общества. Какой-то морали, совести за пределами общества нет. Даже мораль Хейдеггера, следовательно, изолированного существования, является общественной моралью. Она — мораль отчаявшегося буржуазного индивидуалиста, то есть нравственность, общественной почвой которой является гибнущая буржуазия. Косвенно Хейдеггер признал общественный характер морали, заявляя, что «самость» остается предоставленной миру «безличного», попечению и озабоченности, что речь идет не о свободно витающем «Я».

То же самое непризнание и отрицание общественной сущности морали обнаруживается при рассмотрении содержания хейдеггеровского учения о морали. Содержанием зова совести, по Хейдеггеру, является призыв к самобытию.

Напротив, действительным содержанием морали любого общества является призыв к социальному действию. Содержание этого социального действия меняется вместе с изменением общества. Сколько общественных формаций — первобытнообщинное общество, древнее ра-

бывладельческое, феодальное, буржуазное, коммунистическое общество, — столько же основных типов морали. Следует только вспомнить о принципиально различных моральных оценках таких явлений, как кровосмешение, каннибализм, эксплуатация, на различных этапах общественного развития. Но всегда мораль имеет общественное содержание, она представляет собой систему норм, содержащих требования отдельных классов соответствующего общества.

Призыв к самобытию, который, по Хейдеггеру, должен составлять существенную сторону в содержании морали, может быть на определенных ступенях развития ее составной частью. Быть самим собой — значит развивать личность. Такое развитие личности принадлежит, например, к сущности социалистической морали. Однако при социализме оно не противоречит социальному действию, а совпадает с остальными требованиями общества. Развитие личности и действие на благо общества взаимно обусловлены. Это возможно потому, что в бесклассовом обществе уничтожена противоположность между индивидом и обществом, между частной и общественной сферами. Но такое развитие личности не является извечной составной частью морали; оно представляет собой результат социального развития. Морали других ступеней общественного развития, как-то христианская или буддийская мораль, требуют не развития личности, а самоувечья, которое в конечном итоге служит интересам правящих классов.

Впрочем, хейдеггеровская мораль, вершиной которой является призыв к самобытию, далека от идеи развития личности в духе как гуманистической буржуазной морали, так и социалистической нравственности. Больше того, Хейдеггер в своей морали бежит от общества; он спасает свою личность от господства «безличного» в изоляции и одиночестве. Его идеалом, хотя он это отрицает, является сконструированное свободно витающее «Я», освобождение от общественности, от «безличного». В период разложения капиталистического общества как раз мораль судорожно пытается отстраниться от общества. Хейдеггер, как буржуазный индивидуалист, бежит от империалистического общества, потому что он верно чувствует в нем угрозу для своей личности. Индивиду угрожает безграничное нивелирование, господство

навязанного мнения. Однако это бегство и изолированность ни в коей мере не уничтожают противоположности между общественной и частной жизнью в капиталистическом обществе,— эта противоположность становится тотальной.

С другой стороны, хейдеггеровский призыв к абсолютному одиночеству, к «возможности самобытия» представляет собой также углубление фактической, обусловленной капитализмом изоляции индивида. Хейдеггеровское учение о морали укрепляет эту изоляцию тем, что пытается придать ей метафизическую глубину и достоинство.

Хейдеггеровское понимание морали как призыва к самобытию и бытию-в-виновности можно было бы в противоположность вульгарному учению о морали и вульгарной морали представить как первоначальную и подлинную нравственность. Это понимание следует также и здесь феноменологическо-идеалистическому методу отыскания по ту сторону эмпирической фактической морали некой идеи, некой идеальной и первоначальной морали. Тем самым Хейдеггер продолжает идеалистические попытки создания естественной, первоначальной морали, которая противопоставляется господствующей в обществе морали. Но такой первоначальной, естественной морали нет. У истоков человеческой жизни стоит не мораль, а природа, социальное побуждение. Система некой «естественной» морали, морали как таковой, из которой только выводятся затем понятия добра и зла, является поэтому конструкцией, и она менее всего первоначальна, или естественна. В XVIII веке попытки обосновать естественную мораль, как и естественную религию, представляли собой протест класса буржуазии против феодализма. Буржуазия хотела поставить на место феодальной нравственности свою мораль, которую она выдавала за естественную, разумную и первоначальную. Точно так же хейдеггеровская трактовка совести не представляет собой ничего первоначального, она является теорией морали, проистекающей из реакционного буржуазного индивидуализма. Как и всякая теория морали, она также имеет свои определенные классовые функции.

Реакционная роль хейдеггеровского призыва становится особенно ясной, когда самобытие, подлинная

возможность бытия оказывается призывом к бытию-в-виновности, к пониманию ничтожности существования. Мы здесь очень далеки от самобытия в смысле развития личности в духе гуманизма. Хейдеггеровская самость, к которой приводит совесть, является противоположным полюсом личности гуманизма. И заверения Хейдеггера, что его понятие «Я» как ничтожного, виновного существования якобы придает человеку больше достоинства, чем гуманизм, ничего не меняет в антигуманизме хейдеггеровской теории существования¹. Теория изначальной ничтожности, или изначальной виновности, бытия существования свидетельствует о крайне пессимистическом понимании человека. Хейдеггер специально подчеркивает, что речь идет не о реальном недостатке существования, а о мистической и абсолютной ничтожности. Он также подчеркивает, что якобы нет никакой возможности устранить эту ничтожность, или вину.

Происхождение этого учения из христианского теологического догмата о первородном грехе, об изначальной порочности человека очевидно, хотя Хейдеггер и утверждает, что он якобы выводит понятие греха только из первоначальной ничтожности. В отношении этого по-

¹ В своем «Письме о гуманизме», написанном в 1945 году, после разгрома фашизма, Хейдеггер старается сделать уступки гуманизму. Он приближает свое понятие человека как разъяснителя бытия (в существовании проясняется бытие; «человек занимается разъяснением бытия») к гуманистическому понятию человека как разумного существа. Однако это разъяснение бытия человеком остается расплывчатым, иррациональным процессом. Хейдеггер по-прежнему отрицает как буржуазно-идеалистический и марксистский, так и экзистенциалистский гуманизм, например Сартра. Но он возражает против упрека в том, что отрицанием гуманистического определения человека он содействовал антигуманизму фашизма. Но несмотря на подобные заверения, нельзя не заметить основной антигуманистической черты философии «Бытия и времени», выражающейся не только в разрушении гуманистического определения человека. Наконец, что касается отношения к фашизму, то Хейдеггер своей реакционной философией не только подготовил почву фашизму, но и в ректорской речи в 1933 году истолковывал свою философию совершенно в духе фашизма и открыто признавал себя сторонником фашизма. Причины, которые привели самих фашистов к тому, чтобы не признавать Хейдеггера, более внешнего, случайного характера. Хейдеггеровской философии было поставлено в вину то, что она исходила из феноменологии еврея Эдмунда Гуссерля.

«Приближение» к гуманизму в работе «Лесные тропы» («Holzwege») в основе своей также антигуманистично: ведь оно происходило под знаком крайнего иррационализма.

нения первоначальной ничтожности существования речь идет только о спекулятивной конструкции. Также ни в коей мере не является очевидным отождествление понятий ничтожности и вины. В этом тезисе ясно обнаруживается фантастичность хейдеггеровского анализа существования, его чисто спекулятивный характер.

Учение об абсолютной и изначальной, неустранимой ничтожности существования содержит пессимистическое понимание человека, которое должно подрывать веру в возвышение человека, в улучшение человеческого существования. В этом заключается общественно-политическое значение хейдеггеровского учения о морали. Оно толкает человека на крайний, безысходный пессимизм.

Учение о виновности существования и невозможности освободиться от этой вины сводится, далее, к затушевыванию аморальности и преступлений эксплуататорского класса буржуазного общества. По Хейдеггеру, все виновны, все грешники, нет особой и исключительной вины за классом эксплуататоров. Подобная теория имеет большое значение для буржуазии в тот момент, когда преступления капитализма особенно бросаются в глаза и принимают особенно ужасающие формы и колоссальные размеры. Для характеристики политической функции хейдеггеровского учения о виновности существования как такового важно, что и родственная теория вины Карла Ясперса должна была служить для отрицания коллективной вины немецкого народа и тем самым фашистских немецких военных преступников¹.

На основе своего учения о морали Хейдеггер строит теорию морального действия, так называемой решимости. Под решимостью он понимает «молчаливое, открытое страху проектирование себя в отношении собственного бытия-в-виновности». Решимость есть выбор-самого-себя. Но в соответствии с учением о морали изолированного «Я» здесь выбирается не действительное, включенное в общество «Я», а одинокое, дрожащее от страха виновно-ничтожное «Я», то «Я», которое в действительности является не чем иным, как отчаявшимся декадентским буржуазным «Я».

Такое желание-иметь-совесть, или решимость, уводит поэтому от морали, от общества. Решимость приводит

¹ Ср. К. J a s p e r s, Die Schuldfrage.

нас в движение, но это движение направлено в ничто, к ничтожности изолированного буржуазного «Я». Решимость является поэтому также противоположностью превосходной открытости существования. Она открывает не существование, но освобожденный от всех связей, боящийся ничтожный субъект. Желание-иметь-совесть, решимость уводит от общественного, а вместе с тем и от человеческого: она является призывом воспринимать существование навечно обреченным на ничтожность, виновность.

Эту пессимистическую теорию решимости Хейдеггер еще больше углубляет в своем учении о предвосхищающей решимости. Предвосхищающая решимость является логическим продолжением решимости. Это такая решимость, которая не довольствуется повседневным ничтожеством существования, а включает абсолютную, тотальную ничтожность смерти. Хейдеггер требует этой предвосхищающей решимости как высшей формы поведения человека.

Предвосхищающая решимость дает смерти возможность завладеть экзистенцией существования. Всякое мимолетное спасающееся бегством самосоккрытие тем самым рассеивается и становится невозможным. Предвосхищающая решимость как высшее единство охватывает как мышление о смерти (так называемое предвосхищение), так и бытие-в-виновности (решимость). Только предвосхищающая решимость обеспечивает существованию экзистенциальную возможность цельного бытия, следовательно, тот идеал человеческой экзистенции, который лежит в основе экзистенциальной философии. Отделив существование как экзистенцию от прочего только сущего (наличного и «имеющегося под рукой»), экзистенциализм уже предположил подлинное существование, экзистенциальную возможность цельного бытия. Предвосхищающая решимость доказывает, согласно Хейдеггеру, что этот экзистенциальный идеал, лежащий в основе экзистенциальной философии, действительно существует.

В действительности предвосхищающая решимость как экзистенциальный идеал представляет собой не что иное, как крайний пессимизм, полнейший отказ от жизни, от общества. Верно, что такая форма экзистенции до известной степени возможна, как верно также и то,

что это экзистенциальное действительное отчаяние и соответствующая ей форма жизни составляют подлинную предпосылку (и непосредственную реальную первооснову) экзистенциализма. Этот вид экзистенции, как и сам экзистенциализм, являются не чем иным, как продуктами распада буржуазного общества в эпоху гибнущего капитализма. То, что такая форма экзистенции более или менее возможна, так же мало доказывает правильность экзистенциализма, как и экзистенция самоубийц — общую правильность пессимизма.

В решимости и предвосхищающей решимости, как в полнейшем отказе от общества, от «безличного», достигает своей вершины хейдеггеровская экзистенциалистская философия. Позже мы, однако, узнаем, что этот тотальный отказ от общества не мыслился так трагически серьезно. Выбрав и найдя себя, «Я» ведь продолжает оставаться в мире. Оно и далее принимает участие в окружающем мире, связано с современниками, иными словами, оно продолжает жить. Все отличие от обычного субъекта состоит теперь в том, что действия исходят из самого хейдеггеровского субъекта, что его озабоченность и его попечение исходят из его центра, из его самости. А это значит, что действия «Я», отношение к окружающему миру и современникам складывается теперь на основе буржуазно-пессимистического индивидуализма. Получается, что «радикальный» отказ от мира «безличного» был, таким образом, не так уж плох, моральный уход из мира и обращение к «Я» были не так уж революционны, как это звучало. В сущности, все остается по-старому; мир остается миром, буржуазное общество продолжает существовать дальше, изменился только хейдеггеровский субъект: из нормального буржуазного среднего человека он превратился в несколько мрачного, пессимистического одиночку. Внешне и фактически этот пессимистический одиночка ведет себя не иначе, чем буржуазные обыватели, и, если присмотреться ближе, то едва ли даже можно говорить об одиночке. Отличается же хейдеггеровский субъект тем, что те же самые действия, которые совершают другие, у него совершаются его таинственной самостью, его экзистенциальной возможностью цельного бытия. Иначе говоря, разница между хейдеггеровским субъектом и буржуазными средними экзистенциями состоит в том, что хейдег-

геровский субъект представляет себе, что он нечто необыкновенное, самость. В конечном итоге речь идет о различии между обычным, нормальным и необыкновенным, аномальным обывателем. В этом чувстве собственной обособленности, в этой иллюзии о своей особенności, которые высказываются в мыслях, правда осторожно, находит свое выражение паразитизм рантье эпохи империализма.

Идеология рантье, который стремится быть чем-то особенным, выделяться на фоне огромной толпы и все-таки, несмотря на все мнимо радикальное отрицание образа существования огромной толпы, опять ничего не изменит в основе ее существования, нашла также свое отражение за пределами философии экзистенциализма. Так, подобную идеологию рантье мы встречаем у Макса Штирнера в идее «Единственного» и у К. Г. Юнга в учении о формировании личности, о «Я» («Selbst»). Если Штирнер и Шопенгауэр еще представляли собой исключения, то начиная с Ницше идеология рантье занимает в философских течениях все более значительное место. Увеличение числа эзотерических кругов и сект, начиная с Ницше и до Стефана Георге, Рудольфа Штейнера и К. Г. Юнга, имеет своим основанием рост числа рантье в эпоху империализма.

Империализм порождает многочисленную прослойку рантье. Возникновение и рост этой прослойки связаны со структурными изменениями капитализма в эпоху империализма. Капитализм в своей империалистической стадии все более переходит от производства и вывоза товаров к экспорту капитала (займы и т. п.); он превращается в ростовщический и рантье-капитализм. С экспортом капитала связана эксплуатация империалистическими государствами колоний и полуколоний. В отношении колоний и полуколоний империалистические страны выступают в роли паразитирующих государств-рантье. Благодаря вывозу капитала и эксплуатации колоний увеличивается группа тех капиталистов и мелкой буржуазии, которые получают свои доходы от иностранных займов, живут биржевыми спекуляциями и стрижкой купонов. Вместо предпринимателя старого стиля, занятого в производстве, выступает теперь акционер, спекулянт, одним словом, рантье финансового капитала, профессией которого является праздность. Эта прослой-

ка, не связанная с производственным процессом, с жизнью народа, к которой экономически и по духу принадлежит также часть буржуазной привилегированной интеллигенции, ищет оправдания своему существованию. Она чувствует паразитизм, изолированность и бессмысленность своего существования и прибегает к идеологии, которая дает оправдание и смысл ее существованию. К основным чертам такого идеологического оправдания рантье принадлежит крайний индивидуализм, затем представление о себе как нечто особенном, необыкновенном. Экзистенциализм в его различных разновидностях, несомненно, в значительной степени является такой идеологией рантье.

Время и существование

Согласно Хейдеггеру, существование проявляет себя как целое, протекая между рождением и смертью. При этом рождение не представляет собой чего-то более не имеющегося в существовании, а смерть не является далеким будущим. Рождение — это не прошедшее, а смерть — это еще не наступившее. Фактическое существование существует рожденным, и также рожденным оно уже в смысле бытия для смерти умирает. В этом «промежуточном бытии» существования между рождением и смертью, в бытии для смерти, в решимости, в предупреждении, одним словом, в заботе как сути существования мы сталкиваемся с временем. Время — это подлинный смысл заботы, следовательно, того, что нам знакомо как существование. Время как существенный элемент существования обнаруживается также в историчности существования, которая принадлежит к основным экзистенциально-онтологическим высказываниям о существовании. Время делает очевидным существование только для того, кто этим существованием является. Но у Хейдеггера речь идет не о повторении того положения, которое уже до него неоднократно высказывалось в философии. Его понятие времени также экзистенциалистично; оно не имеет ничего общего с понятием времени других теорий познания. Последние, как первоначальные, Хейдеггер отличает от своего собственно *первоначального* понятия времени.

Существование имеет временной характер в смысле первоначального времени, а это не значит, что существование является психически наличным, протекающим во времени. Здесь речь идет также не о том, что это сущее имеет место во времени. Но под этим Хейдеггер понимает, что состояние существования и способы его бытия возможны только на основе временности независимо от того, имеет место это сущее во времени или нет. Таким образом, забота, бытие для смерти означает бытие во времени. Способ бытия существования, который мы знаем как понимание, или предвосхищение, основывается первоначально в будущем. Расположенность, напротив, покоится в бывшем (прошлом). Распадение первоначально глубоко укоренилось по времени в настоящем. Тем самым подлинность и неподлинность существования основываются во временности.

Этому первоначальному времени, которое Хейдеггер называет временностью, он противопоставляет не первоначальное время. В способе бытия распадаения мы сталкиваемся с временностью существования, которая не коренится ни в прошлом, ни в будущем, а живет в настоящем. Распадение — это бегство от начала и конца, от прошлого и будущего в современность. Таким образом, распадение, существование в повседневности, в «безличном», имеет совершенно определенное чувство времени, определенную, коренящуюся абсолютно в современности временность. Распадающееся существование ориентируется на налично и «имеющееся под рукой», оно растворяется в озабоченности. То же самое происходит со временем. Или, вернее, оно вообще возможно как распадающееся повседневное существование, как «безличное», потому что его временность является временностью абсолютной современности. Временность, охватывающая в своей первоначальности, в своей глубине прошлое и будущее, становится здесь чисто поверхностным временем. Существование в повседневности считается со временем, оно расходует время. Так, расчет времени, распадающе-озабочивающее обращение со временем, как если бы оно было чем-то предметным, чем-то наличным или «имеющимся под рукой», приводит к времяисчислению. «Расчет времени является основополагающим для в-мире-бытия. Открытое «имеющееся под рукой» и наличное встречается во времени».

«Внутримировое сущее становится, таким образом, доступным как «существующее во времени». Эту временную определенность внутримирового сущего Хейдеггер называет *внутренним чувством времени* (Innerzeitigkeit). Это время становится базисом для формирования *вульгарного и традиционного понятия времени*.

Здесь прежде всего следует отметить, что вульгарное и традиционное понятие времени возникает из сущностного вида временности, из первоначальной временности. Временисчисление, напротив, ведет свое происхождение от озабочивающего отношения ко времени, то есть от временности распадающегося существования.

Хейдеггер подробно описывает неподлинную временность существования. «Неподлинная временность распадающегося повседневного существования, как такое невидение конечности, и не должно осознавать подлинной будущности и вместе с тем временности вообще. И когда вульгарное понимание существования вообще выводится из «безличного», то прежде всего может укрепиться альтруистическое «представление» о «бесконечности» общественного времени»¹.

Тогда имеются лишь совершенно одинаковые отрезки времени, сnivelированная «последовательность-теперь». Все существование является чистой современностью. Сnivelированная последовательность-теперь остается совершенно нераспознаваемой относительно своего происхождения из временности отдельного существования в повседневной жизни друг с другом. Смерть также не совершает перелома во времени, не пробуждает сознания! Да и как это хоть в малейшей степени коснется «времени» в его течении, когда человек, имеющийся «во времени», больше не существует? Время идет дальше, как это уже «было», когда человек «вступал в жизнь». Известно только общественное время, которое нивелирует, принадлежит каждому и, следовательно, никому. В то время как действительное первоначальное время обнаруживает себя из будущего, вульгарное понимание времени живет на основании настоящего. Такое понимание видит основной феномен времени в *теперь*, а «именно в урезанном относительно своей полной структуры,

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 425.

чистом теперь, называемом «современностью»¹. Настоящая, первоначальная временность основывается в конечном будущем, непервоначальное время — в бесконечной современности.

По Хейдеггеру, отношение повседневного существования ко времени — это отношение озабоченности. В то время как распадающееся существование, будучи занятым, теряется в предмете своих забот, «нерешительный» теряет на этот предмет забот свое время. Поэтому-то для него характерно высказывание: «У меня нет времени». Таким образом, неподлинно существующий постоянно теряет время и никогда его не имеет, в то время как подлинно существующий никогда не теряет времени и всегда его имеет². Непервоначальное время мыслится как бесконечное. Бесконечность получается из выведения его из мира наличного и «имеющегося под рукой»: «Если, направляя мысленный взор на бытие наличного и неналичного, представить себе «до конца» последовательность теперь, то конца обнаружить нельзя. Из того, что это мышление о конце времени всегда ведь должно мыслить еще время, делается вывод, что время бесконечно»³.

Такое вульгарное представление о времени, господствующее со времен Аристотеля, ограничено правильно. «Оно принадлежит к наиболее распространенному пониманию бытия»⁴. Но это представление о времени не должно претендовать на истинное понятие времени.

Хейдеггер отграничивает свое понятие времени от представления о времени субъективного и объективного идеализма, которые обращаются к вульгарному и традиционному понятию времени.

Время не «объективно» в смысле объективного идеализма или также реализма, потому что оно дано с экзистенцией и тем самым является условием возможности познания объектов, мира. Оно, таким образом, «более объективно», чем всякий возможный объект.

Но время также и не субъективно, как можно было бы подумать. Оно, напротив, «более субъективно», чем всякий возможный субъект, потому что только оно де-

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 427.

² См. там же, стр. 410.

³ Там же, стр. 424.

⁴ Там же, стр. 426.

дает также возможным такое бытие правильно понимаемой заботы, как бытие фактически экзистирующей самости. «Времени нет ни в «субъекте», ни в «объекте», ни «внутри», ни «вне», время «раньше» всякой субъективности и объективности, потому что оно представляет собой условие самой возможности для этого «раньше»¹.

Отрицание объективного идеализма и реализма экзистенциалистской философией Хейдеггера касается и субъективного идеализма. Его отрицание субъективизма обращено самое большее против солипсизма. Кант также считает априорность времени условием конкретного субъекта, у него также априорность раньше, чем реальный субъект. Таким образом, хейдеггеровское экзистенциальное время, по существу, не выходит за пределы обращенного к эмоциональному субъективного идеализма кантовского толка².

Тем не менее хейдеггеровское противопоставление времени и временности, первоначального и первоначального времени до некоторой степени правильно. Объективное, измеряемое время — это нечто совершенно иное, чем время, которое я переживаю, время, с которым и в котором я живу. Двадцать пять, шестьдесят лет, прошедшие когда-то, — это нечто совершенно иное, чем те двадцать пять или шестьдесят лет, которые составляют человеческую жизнь. В этом смысле указывает на отличие физико-математического времени от биологическо-исторического также иррационализм начиная с Бергсона и Шпенглера. В основе человеческого понятия времени лежит, несомненно, биологическо-историческое время, переживаемое время. Так как мы переживаем это время, так как оно теснейшим образом связано с нами, мы знаем, что такое время, можем постичь абстрактное время. И, несомненно, правильно то, что абстрактное математическое время является производным от этого переживаемого времени, от временности.

Хейдеггер указывает на то, что переживаемое время связано с каким-то событием, что оно находится в те-

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 420.

² Ср. также различие Гуссерлем «феноменологического времени» и «объективного», или «космического», времени. Феноменологическое время является формой переживаний, «не измеримой никакими физическими средствами и не измеримой вообще» (Husserl, Ideen, S. 196—197).

связи с рождением и смертью. Но Хейдеггер мистифицирует это переживаемое время, говоря о предупреждении, заботе, о будущем в смысле бытия для смерти. Он мог бы проще сказать, что переживаемое время, первоначальное время, связано с жизненным процессом человека. Более вещественное и более реальное понятие жизненного процесса показывает также, что озабоченное обращение со временем, расчет времени также входят в понятие переживаемого времени. Всякий жизненный процесс требует времени, разворачивается во времени. Это время, этот расчет времени также принадлежит к временности. Следовательно, хейдеггеровское противопоставление расчета времени первоначальному времени не состоятельно. В таком противопоставлении мы можем самое большое усмотреть очень завуалированный протест против втягивания человека в капиталистический темп труда, против рационализации в пределах капиталистического способа производства. Иррационалистическое обесценивание физико-математического времени по сравнению с переживаемой временностью в конечном итоге также является подобного рода романтико-антикапиталистическим протестом. Хейдеггер чувствует, что у современного человека, человека «безличного», никогда нет времени, и он протестует против этого факта, противопоставляя времени «безличного» первоначальную временность существования. При этом Хейдеггер не видит, что цейтнот современного человека, по существу, основывается на капиталистической эксплуатации, похищающей у рабочего его свободное время. Это похищение времени происходит или путем увеличения рабочего времени, или путем повышения норм выработки в пределах рабочего времени. Остающееся «свободное время» может в обоих случаях служить лишь восстановлению рабочей силы человека, свободным временем в смысле свободной человеческой деятельности оно больше не является. На этом похищении свободного времени основывается прибыль капиталиста-предпринимателя, и как раз по этой причине капиталистический способ производства знает гораздо более точное измерение времени, чем предыдущие экономические системы. На этой общественно-экономической подоплеке возникает современный цейтнот, которому Хейдеггер противопоставляет неясный идеологический протест.

Ошибка Хейдеггера заключается прежде всего в том, что он ограничивается констатацией первоначальной временности. Он сводит время к временности существования и впадает тем самым в субъективистский иррационалистически окрашенный идеализм. Он не видит, что выведение им времени через его подлинное происхождение еще ни о чем не говорит. Мы можем постичь время только потому, что существование само временно. Но почему временно существование? Почему оно все переживает во времени? Очевидно, потому что оно живет во временном мире. Человеческое существование является частью мира, его временность свидетельствует о существовании мира во времени. Мир существовал во времени и тогда, когда не было человека. Временность существования является только отражением того, что время есть объективная форма движения материи. Точно так же мы воспринимаем мир органами чувств. Органы чувств порождены миром, они возникли в результате действия раздражений окружающего мира на живое существо. Мы осознаем существование мира, поскольку мы воспринимаем мир органами чувств. Это не значит, что органы чувств являются первичным, а наоборот: мир создал органы чувств. Точно так же живое существо может существовать в мире, движущемся во времени, лишь в том случае, если оно само временно. Но тогда его временность лишь мнимо первична; в действительности его временность является частью времени всего мира.

На этом основании время есть также нечто неделимое. В одно и то же время разворачиваются различные процессы. Один и тот же промежуток времени имеет лишь различное значение. Как только мы признаем временность существования частью всеобщей временности вселенной, снимается также одиночество, в которое ввергается существование хейдеггеровским пониманием временности. Тогда времени больше не присуще ничего субъективистского, мистического. Попытка не признать объективность времени, понимать его иррационалистически потерпела неудачу.

Хейдеггер основывает свою философию на представлении о первоначальной мистической временности. Временность должна быть специфическим признаком человека, существования. В этом направлении экзистенциа-

лизм также не выдерживает критики. Время «таинственным» и «особенным образом» свойственно не одному только человеческому существованию. Время объективно, оно является всеобщей формой движения материи. Так, животное также имеет временность. Утверждение Шопенгауэра, что животное живет только в современности, лежащее, конечно, в основе хейдеггеровского тезиса о единственности человеческой временности, не соответствует действительности. Животное знает время, в котором оно нуждается, иначе оно не могло бы жить. Бесспорно, его сознание времени не достигает ясности человеческого. Но время не составляет принципиального отличия человеческого существования.

В своем понятии времени Хейдеггер подчеркивает будущее. Первоначальное время характеризуется, согласно ему, тем, что впереди (*Das vorweg*), будущим. Однако здесь речь идет о мрачном будущем, о бытии для смерти, которое нас ожидает. Еще раз здесь, в понятии времени, которое нормально связано с представлениями надежды, сказывается все пронизывающий пессимизм хейдеггеровского мышления. Мрачность капиталистического будущего, конец буржуазного общества приводят Хейдеггера также к проблеме времени. Империалистический мир в XX веке идет к своему концу. Буржуазии остается еще лишь небольшой отрезок времени. Это смутное чувство предстоящей гибели приводит буржуазного идеолога к размышлению над вопросом о времени и к поискам выхода в пессимистическо-иррационалистической и субъективистской философии времени.

В этой связи, как уже упоминалось, не случайно то, что утонченная проблематика времени и ее техническая основа, точное измерение времени, появляются только с товарным хозяйством, и прежде всего с капиталистическим товарным хозяйством. Капиталистическое производство, основанное на эксплуатации рабочей силы наемного рабочего, требует особенно точного измерения времени. Поэтому приходят к изобретению часов, даже таких часов, которые каждый носит с собой. В капиталистическом производстве, требующем непрерывного оборота и бесконечно производящем и воспроизводящем капитал, время превращается в нечто абсолютно драгоценное. Чтобы повысить прибыль, вводятся все более скоростные машины. Так приходят к изобретению совре-

менных машин и средств передвижения. Повышение капиталистической эксплуатации путем введения машин и связанная с ним рационализация приводят к новому цейтноту. Парадоксально, но спешка, недостаток времени достигают теперь своей вершины. Как раз конкуренция принуждает предпринимателей постоянно повышать темп производства. Эта конкуренция, борьба за прибыль чрезвычайно обостряется в позднекапиталистической экономике вследствие снижения средней нормы прибыли капиталистов. Технизация непрерывно идет вперед, темп производства непрерывно наращивается. Поэтому всякая машина, какой бы скоростной она ни была, спустя некоторое время оказывается опять слишком мало скоростной.

Создается видимость, что люди живут в более быстром темпе и имеют меньше времени, чем, например, в век почтовой кареты. По сравнению с XIX и XX веками для средневековья или даже для экономического мира докапиталистического Востока, кажется, не существовало времени. Буржуазное сознание при этом совершенно неспособно усмотреть связь между цейтнотом и законами развития капиталистического способа производства. Больше того, развивается абстрактная философия времени, которая начинается Кантом, диалектически углубляется Гегелем и включает прежде всего историческое. Затем в иррационализме Бергсона и Шпенглера появляется упомянутая выше романтико-антикапиталистическая реакция против математическо-технического времени и связанного с ним понятия пространства. Иррационализму от Бергсона до Хейдеггера хотелось бы понимать время как нечто самое внутреннее, самое существенное человека и сохранить такое понимание. А то, что это самое внутреннее и существеннейшее является свободой человека располагать своим временем и что оно предполагает уничтожение капиталистического подневольного труда,— этого буржуазный идеолог Хейдеггер, конечно, не видит.

Историчность существования

Динамика гибнущего капитализма заставила Хейдеггера обратиться к философии времени; она привела его также к подчеркиванию историчности существова-

ния. Хейдеггер не может понять движение своего времени диалектически; философия истории и философия времени экзистенциалистско-иррационалистического толка представляют собой извращение диалектического понимания движения истории. Философия истории, и прежде всего подчеркивание историчности существования, само по себе могло бы привести к конкретному пониманию действительного человеческого бытия и его движения. У Хейдеггера философия истории ведет не к всеобщей общественной и диалектической связи экзистенции, а лишь окольным путем приводит обратно в тесный круг индивидуалистического существования. Тем самым хейдеггеровская философия истории сразу же противопоставляет себя философии истории и последовательно выступает против исторической науки.

Правда, Хейдеггер исходит из утверждения, что в историческом мы имеем дело с движением существования. Существование исторично, исторично по существу, потому что оно движется. Это движение следует отличать от движения только наличного, следовательно, от объектов вне человека. Имеется специфическое движение существования, которое Хейдеггер называет последовательностью событий, событийностью (Geschehen).

Что такое историчность, мы узнаем, если раскроем структуру событийности существования. Напротив, по Хейдеггеру, совершенно неправильно думать, что мы можем узнать сущность историчности из науки истории, из всемирной истории. Что такое историчность, мы узнаем, согласно ему, только из вида бытия исторического, который глубоко коренится во временности. Экзистенция и ее обоснование, экзистенциальный анализ, дают нам ключ к историческому.

Экзистенциально-онтологическое понимание историчности должно завоевываться в борьбе против вульгарной интерпретации истории существования. Традиционный метод объяснения исторического из всемирно-исторического, из науки истории должен быть отвергнут, так как он лишь закрывает истинный доступ к историческому существованию.

Таким образом, опять, как и в теории временности, реальные связи перевернуты с ног на голову. Если там личное время было источником объективного времени,

то здесь оно представляет собой якобы первооснову историчности существования.

«Анализ историчности существования пытается показать, что это сущее не потому «временно», что оно «стоит в истории», но, наоборот, что оно может экзистировать только исторически, потому что временность лежит в основе его бытия»¹. Время в качестве внутреннего чувства времени, как и историчность, восходит, таким образом, к временности существования. Историчность и внутреннее чувство времени одинаково первоначальны.

Итак, отношения формы явления времени Хейдеггер изображает совершенно искаженно.

Во-первых, в действительности существование временно в смысле объективного физико-математического времени. В этом времени оно выступает как материальное явление. Во-вторых, оно живет в биологическом времени, которое оно переживает как рождение, старение и смерть. В биологическом времени (временность у Хейдеггера) существование переживает объективное математическо-физическое время лично. Оно экзистировует с этим временем, является в нем временным. Однако и это время также выводится из объективного времени как форма, в которой движется материя. Биологическое время свойственно человеку в значительной степени, как и животному, хотя знание человека о нем более ясно выражено, более осознанно.

Третьей формой времени является историческое время. Оно выходит за пределы «частной» чисто биологической жизни в общественную жизнь. Историческое время является движением общества, его развитием. Историческое время, или историчность, является лишь особой формой явления объективного времени, без которого оно немислимо. В историческом времени индивид, принадлежащий коллективу, переживает объективное время.

В хейдеггеровской философии как историческое, так и объективное время сводится к биологически частному времени, которое он к тому же еще и мистифицирует в абстрактно-идеалистической манере. Это частное время понимается и описывается иррационалистически, толь-

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 376.

ко со стороны переживаний. Таким образом, крайний индивидуализм экзистенциализма включает в себя отрицание объективности явлений природы и истории. Природа и история и их форма движения, время, являются у Хейдеггера лишь излучениями частной временности изолированной экзистенции. Они существуют только как частное переживание.

Гегель, например, считал, что всемирная история открывает доступ к исторической сущности человека, Хейдеггер резко отклоняет этот путь. Понятие всемирной истории проистекает, согласно экзистенциализму, лишь из вторично-исторического. Под этим вторично-историческим понимается внутримировое встречающееся, принадлежащее определенному историческому существованию, — вещь (Zeug) и природа окружающего мира. Оба получают свою историческую сущность, по Хейдеггеру, только через первично-историческое — человеческое существование. Это утверждение в конечном итоге сводится к следующему: человек историчен не потому, что он имеет историю, но история имеется потому, что человек в себе историчен. Тогда, естественно, нет и исторического человека в себе, то есть независимо от истории. Исторический человек в себе — это такое же бессмысленное представление, как и человек в себе в идеалистической философии. Отклоняя мировое историческое для объяснения исторической природы человека, в особенности не признавая и игнорируя как раз диалектическую связь между вещью, окружающим миром и исторической сущностью человека, а также и развитие человека из природного существа в исторического человека только в результате воздействия вещи и окружающего мира, в столкновении с ними, Хейдеггер отрицает действительно историческое в человеке. Хейдеггер игнорирует всемирную историю, природу и орудия производства. Тем самым он бежит от истории, как некогда идеализм со своей теорией «чистого человека». Если старый идеализм брал неисторического человека, то Хейдеггер берет псевдоисторического. В действительности как раз вещь и природный окружающий мир играют решающую роль в становлении человека, в возникновении общественного человека. Историю этого развития, столкновения человека с окружающим миром и общественными силами мы называем всемирной ис-

торией. Она не вторично-историческое, а первично-историческое, в нее вступает отдельный индивид при рождении, и только она делает его существование общественным. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс указывали на выдающуюся роль, которую для каждого поколения людей имеют данные орудия и средства производства. История, возможности каждого поколения связаны с имеющимися в наличии, переданными предыдущими поколениями орудиями производства и классовыми отношениями. Они предписывают последующую историческую ступень. Хейдеггер, напротив, видит в развитии человеческого общества не проявление закономерности, но волю судьбы. Сущность исторического объясняется у него мистическим понятием судьбы, которое играет решающую роль также в иррационалистической философии истории (Шпенглер) и в фашистской идеологии (Альфред Боймлер).

В историчности существования речь идет о событийности существования. Такой событийностью Хейдеггер называет судьбу. Через свободу бытия для смерти, через обращение к своему концу существование освобождается из запутанности «безличного» и приводится к простоте своей судьбы. В соответствии с этим судьба является первоначальной событийностью существования, заключенной в подлинной решимости. Этой событийности существование передает себя в возможности хотя и унаследованной, но все же выбранной. Таким образом, в «передающей себя решимости» существование экзистирует в соответствии со своей судьбой. Существование — это судьба.

Переход от этой носящей исключительно частный характер обусловленности существования судьбой к историчности Хейдеггер находит в событии. Ведь существование как в-мире-бытие является, по существу, событием с другими. Его событийность — это, следовательно, со-событийность, участь (*Geschick*). Но участь является событийностью общества, народа. Здесь Хейдеггер упускает из вида, что его понятие участи представляет собой не более чем совокупность частных судеб. Говоря о судьбе какого-либо народа, мы тем самым еще не достигаем ясного по содержанию понятия исторического как развития общества. А также от введения здесь Хейдеггером понятия «поколения», которое, во

всяком случае, необходимо уже несет в себе элемент исторического, не становится яснее, каким образом мы тем самым от частной судьбы приходим к историческому. Чувство неудовлетворенности, вызываемое такой конструкцией исторического, показывает, что «судьба» хейдеггеровского существования не имеет в себе ничего исторического. Если бы экзистенциалистское существование было бы действительно исторично, как думает Хейдеггер, то введение понятий «участи», «народа», «со-событийности», «поколения» было бы излишне.

Дальнейшие рассуждения Хейдеггера по проблеме исторического в «Бытии и времени» остаются также спекулятивными, не выходят за узкие рамки его индивидуалистической экзистенциальной философии.

Как в понятии времени, так и в историческом Хейдеггер постоянно подчеркивает предвосхищающее (предупреждающее) продвижение времени вперед. Так как историческое существование конституируется через судьбу, то его центр тяжести лежит в будущем. Ни настоящее, ни прошедшее, а единственно лишь будущее характеризует историческое. (Ср. с этим положением фаустовское понятие судьбы Шпенглера: «Заботы о будущем — это «фаустовское чувство судьбы» («*Untergang des Abendlandes*», S. 190). Шпенглер, как и Хейдеггер, отличает абстрактное время движения от хронологическо-исторического времени, которое по-фаустовски направлено в будущее.)

Однако у Хейдеггера такое направленное в будущее понимание исторического окрашено в исключительно пессимистические тона. Ведь будущее, по Хейдеггеру, идентично концу, свободному бытию для смерти. А тогда он может сказать: «Подлинное бытие для смерти, то есть окончание временности, является скрытой основой историчности существования»¹. Будущее в историческом существовании наполнено, следовательно, ужасом смерти.

Через свободное бытие для смерти, через решимость существования происходит также *раскрытие прошлого*. В повторении, совершаемом существованием, исторически раскрывается, по Хейдеггеру, прошлое. От повторения путь ведет к возвращению исторического прошлого.

¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 386.

В возвращении прошлого, возможностей человеческой экзистенции, заключается, согласно Хейдеггеру, подлинное историческое. История есть возвращение возможного, возможностей человеческой экзистенции. Чтобы сделать возможным такое возвращение прошлых возможностей, экзистенция должна быть открыта для него судьбой.

В соответствии с этим историческая экзистенция никогда не имела бы ничего нового, кроме повторения прошлых возможностей, старых форм жизни. Историческое развитие, настоящее историческое преобразование, появление чего-либо нового, гибель старого, отжившего и прогнившего не имеет, следовательно, места в философии истории Хейдеггера. Таким образом, мнимое стремление этой философии истории в будущее оказывается в конце концов надеждой, готовностью «повторять» отжившие формы существования. Действительно будущее, действительно новое развитие Хейдеггер отклоняет; он даже бежит от современности в прошлое. Он не хочет ни настоящего, ни будущего, а лишь возвращения старого доброго времени. Его реакционно-романтического антикапитализма хватает как раз на то, чтобы помечтать о возвращении прошлого. Это возвращение мы встречаем уже у Ницше и еще более отчетливо у Боймлера и Розенберга. Боймлер мечтает о той исторической минуте, когда народ снова вернется к своему старому «мифу», а Розенберг признает в качестве высшей цели истории лишь «обновление» старого нордического мифа.

Хейдеггеровская философия истории создает историческую априорность: существование априорно-исторично. Здесь Хейдеггер остается полностью в пределах идеализма неокантианско-феноменологического толка. Его теория судьбы и учение о повторении прошлого ставят его в непосредственную близость к иррационализму и фашизму.

Попытку более конкретного толкования истории и исторического развития он предпринял в сборнике статей «Лесные тропы» («Holzwege», 1950). Однако его толкование исторических и духовно-исторических преобразований лишь еще сильнее обнаруживает основную иррационалистическую черту его философии. Слабый романтический протест против явлений современности едва ли в состоянии еще скрыть полную капитуляцию

перед классовым господством буржуазии и империализма. Однако анализ исторического существования, имеющий видимость глубины, нигде не проникает в сущность буржуазного общества и империализма. В лучшем случае Хейдеггер мистифицирует отдельные идеи буржуазных вульгарных социологов (Ницше, Зиммель, Макс Вебер, Шпенглер). Здесь наряду с влиянием таких враждебных технике иррационалистов, как Клагес и Теодор Лессинг, несомненно также влияние фашистского «философа» Эрнста Юнгера, апологета техники и буржуазного общества. Однако стоившая столько слов попытка экзистенциальной философии проникнуть в суть исторического при применении экзистенциально-онтологического способа рассмотрения к конкретным вопросам дает, таким образом, старые известные ответы реакционной иррационалистическо-фашистской философии.

Новое время и современность определяются, по Хейдеггеру, метафизикой и сущностью техники нового времени. Философия нового времени и сущность техники нового времени, согласно Хейдеггеру, идентичны, они — та же самая «участь бытия». Сущность философии нового времени Хейдеггер усматривает в превращении сущего в предмет, поддающийся расчету и разгадке. Бытие, вещи и люди превращаются в предметы. Философия нового времени противопоставляет сознанию природу как бытие, но это бытие мыслится как предмет, полученный в результате опредмечивания в духе техники нового времени. Сущее в современном мышлении понимается как нечто такое, что можно изготовить.

Хейдеггер характеризует эту эпоху, так же как век субъективностей, в связи с тем, что сущность бытия скрыта от мышления. Это современное мышление, под которым Хейдеггер, очевидно, понимает индивидуализм, рационализм и механистический материализм, посягает на само наличие вещей и людей. Посягательство атомной физики на жизнь, попытка современной науки предоставить технике создание самой жизни являются, по Хейдеггеру, только свидетельствами отчужденности от бытия мышления нового времени и связанной с ним техники.

Таким образом, современную науку, равно как и тотальное государство и его «волю» к уничтожению, Хейдеггер рассматривает как следствие из сущности тех-

ники. Организация мирового общественного мнения и повседневных представлений, пропаганда и реклама, также вытекают из сущности техники. Под техникой и ее сущностью Хейдеггер понимает не только, например, машинную технику. Последняя является лишь наиболее зримым порождением сущности техники и метафизики нового времени. В духе Юнгера Хейдеггер развивает эту мысль дальше и говорит о грядущем господстве техники на земле. Техника когда-нибудь завладеет жизнью.

Из техники или «технического производства» Хейдеггер выводит также некоторые общественно-экономические понятия и отношения, которые, однако, как и понятие техники, остаются абсолютно расплывчатыми и описательными. Так, «рынок» и «рыночная стоимость» вытекают, по Хейдеггеру, из «технического производства», из опредмечивания всех вещей и человека. Возможность всеобщего расчета вещей, власть техники, охватывающая весь мир, создает, по Хейдеггеру, мировой рынок. При этом имеется опасность, что человек потеряет свою самость в абсолютном продуцировании. Поэтому незащитность бытия человека, его самопотерянность тождественны технике. Дальнейшая угроза сущности человека возникает из единообразия «технического производства», устраняющего различие.

Вещи и люди становятся предметами, им-то поддающимся расчету — товаром. Участвуя в обмене и передаче товаров, человек становится купцом. Установлением этой связи товара и купца с сущностью философии нового времени и с сущностью техники хейдеггеровская «социология» достигает своей вершины.

От хотя бы приблизительно ясного познания капиталистического процесса производства мы здесь еще дальше, чем в философии денег Зиммеля или у Зомбарта и Шпенглера. Капитализм в философии экзистенциализма выступает лишь в форме торговли («рынок», «товар», «купец»), с одной стороны, и в форме техники — с другой. При этом техника для Хейдеггера, как и для Юнгера и Шпенглера, является метафизической сущностью, господству которой невозможно помешать.

Хейдеггер совершенно неспособен понять современную форму капитализма, империализм, как общественно-экономическое явление. Для Хейдеггера империализм не общественно-экономическое явление, а метафизиче-

ская «воля к власти». Согласно ему, воля к власти является «участью бытия», последней эпохой метафизики, следовательно, не объяснимой далее метафизической сущностью. Характерно также, что Хейдеггер избегает слова империализм и лишь туманно говорит о «веке начинающегося господства абсолютной воли к власти».

Идеалистический характер этого представления Хейдеггера обнаруживается в его вере в то, что метафизика нового времени является причиной современного развития. Как иррационалист и враг прогресса, он не в состоянии также отделить положительных сторон рационализма и механического материализма от их слабых сторон. Рационализм и механистический материализм являются для него заблуждениями человека. Современная наука, а также тотальное государство происходят из одного и того же рационалистическо-механистического источника, и как то, так и другое получают осуждение перед судом хейдеггеровской философии.

Хейдеггеровский антирационализм и антиматериализм, обнаруживающиеся в этой интерпретации современного мира, представляют собой, само собой разумеется, лишь подражание иррационалистическим теориям типа Клагеса, Шпенглера и Лессинга. В частности, попытка сделать рационалистическо-материалистическую философию ответственной за капитализм и типичное для него превращение людей в вещи и товары встречается уже у Клагеса и Шпенглера. Там капитализм выступает как выражение господства духа, сознания; у Хейдеггера он является следствием техники и логики рассчитывающего разума. А то, что рационализм и механистический материализм в значительной степени являются отражениями капиталистического способа производства,— эта мысль осталась совершенно чуждой Хейдеггеру. В действительности же последовательность звеньев цепи описываемого им развития является как раз обратной: только капиталистическая экономика породила те чувства и мышление о деньгах, расчетливость существования, которая сделала возможным развитие и формирование математической естественнонаучной картины мира.

Новая техника также была результатом развития торгового капитализма в мануфактурный, потребовавший увеличения и ускорения производства товаров. Ко-

нечно, имели место и обратные воздействия образа мышления нового времени и новой машинной техники на производство, следовательно, на экономическую основу. Однако они не могут ничего изменить в том, что базис современной техники и философии нового времени составляет капиталистическое производство.

Также старыми, проторенными путями иррационализма идет развитие взгляда Хейдеггера на современное общество. Он отвергает рационализм и механистический материализм, равно как и принадлежащий им мир техники. Он выступает против стремления овладеть силами природы и подчинить планированию ход истории. Тем самым он отвергает также все «естественнонаучные теории» и «концепции истории», которые сделали бы возможным такое прогрессивное, плановое управление судьбами человека. Его отрицание истории как науки усиливается здесь до антиисторизма в духе Ницше и Клагеса. История, согласно Хейдеггеру, разрушает отношение событий и будущее. Радио и пресса рассматриваются им как подлинные формы господства историзма. Хейдеггер, как и Теодор Лессинг, называет историю конструкцией. История — это безыменный миф.

Если в отрицании техники, опредмечивания человека, «мирового рынка» и «купца», равно как и принадлежащих этому миру форм мышления — рационализма и механицизма, был заложен скрытый антикапиталистический протест, то, с другой стороны, этот протест составляет основу для отрицания положительных моментов капитализма, техники, рационализма и механистического материализма. Тем самым протест Хейдеггера направляется не столько против капитализма, сколько против социализма, который рассматривается им лишь как продолжение и усиление капитализма. То же самое превращение антикапиталистического протеста в протест против будущих социалистических преобразований, отождествление социализма с капитализмом мы находим у иррационалистов всех оттенков, от Клагеса и Шпенглера до Юнгера и Розенберга. Индивидуалистический антикапитализм составляет в данном случае основу антимарксизма. Иррационалистическое отрицание капитализма должно возбуждать ненависть против социализма. Такая тактика лежит также в основе всего фашистского «антикапитализма».

Спасительное средство от современного мира заключено для Хейдеггера, конечно, в обращении человека к иррационализму. Логику рассчитывающего разума должна сменить логика сердца. Землю не нужно завоевывать и овладевать ею, а нужно понимать ее как вечно скрытое. Хейдеггер восхваляет логику сердца вопреки логике рассчитывающего разума: «Внутреннее и невидимое сферы сердца является не только более внутренним, чем внутреннее рассчитывающего представления, и потому более невидимым, но оно одновременно простирается дальше, чем область только изготавливаемых предметов. Только в невидимой глубине сердца человек расположен к тому, что является любимым,— к предкам, умершим, детству, грядущему»¹.

Хейдеггер и Сартр

Хейдеггеровская экзистенциалистская философия ставит своей целью основать новое учение о бытии, выяснить, что такое бытие. Так как сущность бытия, по Хейдеггеру, познаваема только через бытие человека, то он хочет предпослать фундаментальной онтологии анализ человеческого существования.

Иными словами, хейдеггеровская философия претендует на то, чтобы сменить философию, передаваемую из поколения в поколение в течение двух тысячелетий, и заложить основы новой метафизики. Эта претензия на оригинальность, утверждение, что она высказывает нечто более глубокое и существенное, чем философия нового времени, раскрываются нам также в искусственном языке Хейдеггера, в туманных, исходящих из субъективных переживаний, окрашенных настроениями и часто многозначных описательных выражениях и понятиях экзистенциалистской философии.

Однако претензия Хейдеггера на новое, то есть первоначальное и глубокое, учение не выдерживает критики. Все характерные для буржуазной философии эпохи империализма основные черты идеализма, субъективизма и пессимизма встречаются снова также в экзистенциализме. Хейдеггер обязан многим также Шопенгауэру

¹ Heidegger, Holzwege, S. 282.

и Ницше — родоначальникам немецкой философии империализма. Самое большее, что отличает хейдеггеровскую философию от ее иррационалистических предшественниц, — это «радикализм» ее подхода. Хейдеггер доводит до крайности субъективизм и пессимизм буржуазной философии. Но тем самым теряют свою ценность такие попытки объективного познания, как, например, рассмотрение временности существования или проблемы смерти. Такие попытки тонут в диком водовороте субъективизма и погружаются в хейдеггеровское настроение отчаяния.

Поэтому не удивительно, что в период после второй мировой войны хейдеггеровское учение в форме французского экзистенциализма завоевало себе важное место в декадентской философии и литературе. Ее крайний субъективизм и пессимизм и стал в экзистенциалистском романе и драме последним одурманивающим средством и сенсацией гибнущего паразитического слоя общества. При этом французский экзистенциализм, как он представлен прежде всего Жаном Полем Сартром, отличается некоторыми важными чертами от учения Хейдеггера. Как раз эти различия усилили и распространили влияние французского экзистенциализма. Существенным здесь прежде всего является превращение хейдеггеровского экзистенциализма как философии смерти в философию свободы. Далее, Сартр связывает свою философию свободы с критикой марксизма, включающей в себя по крайней мере частичное восприятие некоторых марксистских взглядов. Одним словом, Сартр превращает квиетизм Хейдеггера в политическую активность.

Политическая активность Сартра, его признание социалистической революции, связанное с экзистенциалистски обоснованным неолиберализмом, возникают не случайно: «Бытие и время» Хейдеггера было опубликовано в 1927 году, перед захватом власти фашизмом, в то время как основное произведение Сартра «Бытие и ничто» вышло в 1943 году. Таким образом, «Бытие и ничто» было написано во время немецкой оккупации Франции и борьбы французского движения Сопротивления против власти оккупантов. В его философии свободы отражены чувства и мысли участников движения Сопротивления из числа левой буржуазии, и прежде

всего интеллигенции, к которой принадлежит также и Сартр.

При этом в своей философии свободы Сартр исходил из либеральной буржуазной философии, широко представленной во Франции в течение почти двух столетий. Напротив, сильная иррационалистическо-идеалистическая струя в его философии свободы указывает на связь с Хейдеггером, да и с главным представителем французского иррационализма, с Бергсоном.

Понятно, что пафос свободы в сартровском экзистенциализме вызвал одобрение определенной части интеллигенции страны, которая лишь после жестокой борьбы снова завоевала свою политическую свободу. Готовность определенной части интеллигенции и молодежи из числа радикальной мелкой буржуазии и буржуазии воспринять экзистенциализм Сартра усилилась еще больше, когда Сартр объявил себя сторонником социализма. А то, что он во имя своей идеологии свободы одновременно подвергал нападкам коммунизм, делало учение Сартра для буржуазных и мелкобуржуазных интеллигентов из движения Сопротивления только более привлекательным.

В действительности Сартр был увлечен сильным движением влево, которое охватило Францию до и после освобождения. Но одновременно он испугался революционного движения рабочего класса. Это отступление нашло свое выражение в резкой критике марксистского мировоззрения с позиций экзистенциализма. Таким образом, политически, как и философски, Сартр колеблется между буржуазией и пролетариатом. Свою нерешительность Сартр делит с французской мелкой буржуазией, с ее представителями из числа интеллигенции, с ее партиями и сектами. И как раз эти мелкобуржуазные колебания привели к тому, что философия Сартра является гораздо более эклектичной, чем учение его учителя Мартина Хейдеггера.

Полевение, признание себя сторонником социалистического гуманизма; восприятие некоторых марксистских положений было облегчено Сартру особым развитием буржуазной французской философии. Влияние на французское мышление буржуазной социологии от Огюста Конта до Дюргейма было очень сильным в течение столетия. Гуманистические традиции и тенденции в бур-

жуазной французской философии выражены также более отчетливо, чем в Германии. Но из этого можно также заключить, насколько реакционен Сартр в своей основе, если он воспринял метод и основные взгляды немецкого экзистенциализма и порвал с рационалистической традицией французской философии.

Поэтому было бы грубой ошибкой считать, что Сартр, как французский мыслитель, симпатизирующий левым, в отличие от Хейдеггера занимает в философии прогрессивные позиции. Как уже говорилось, Сартр воспринял метод и основные понятия Хейдеггера. Там, где он их изменил или уклонился от них, — это отнюдь не всегда изменения в духе настоящего прогресса.

Насколько сильно Сартр зависит от Хейдеггера, раскрывается прежде всего в теории познания и онтологии. Как у Хейдеггера, так и у Сартра мир явлений обуславливают и создают акты, переживания сознания. Пытаясь постичь интенциональные акты, мы познаем мир. Вместо того чтобы познание предмета раскрывало бы интенции и переживания субъекта, Сартр, как, следовательно, и Хейдеггер, исходит из субъекта и анализа результатов его сознания и настроений. Этот перевернутый с ног на голову путь познания приводит также и у Сартра к произволу в интерпретации актов, интенций сознания и в истолковании предметов. Дальше субъективного переживания дело не идет. В действительности же результаты сознания и восприятия определяются предметами, а не наоборот. Сознание, как и весь воспринимающий аппарат человека, вторичны, они возникли позже, чем окружающий мир — мир предметов.

Таким образом, Сартр рассматривает человека как существо, чья экзистенция, то есть чьи действия, предшествует сущности. А так как мир познаваем только через человека, через рассмотрение актов его сознания, то, согласно ему, экзистенция вообще предшествует сущности. Субъект полагает себя сам, мир полагается субъектом.

Хейдеггер отклонил эту крайность в дальнейшем развитии его учения о существовании¹. Конечно, у Хейдеггера также человеческое бытие, существование

¹ Ср. Heidegger Brief über Humanismus.

полагает сущность мира, но это означает, как он подчеркивает, методологический взгляд, а не онтологическое утверждение в духе антропоцентризма. Хейдеггер отклоняет также само обоснование человека, которому учит Сартр. В хейдеггеровской философии человек имеет сущность до своих действий. Человеческие действия, согласно ему, вытекают из сущности человека. Сартр, наоборот, отвергает принятие человеческой природы в духе субстанциализма. Человек, человеческое сознание — это его акты, его действия. Человек создает себя сам, не имея предварительно сущности. Его действия не определяются также предварительно человеческой природой. Человек, создающий и выдумывающий себя, поэтому постоянно изменчив.

С помощью этого крайнего индетерминизма и отрицания понятия субстанции Сартр хочет идти якобы третьим путем между идеализмом и материализмом. В действительности же это не преодоление идеализма и материализма, а попытка обоснования крайне идеалистической позиции. Последняя имеет своими истоками то учение, которое хочет обосновать философию из экзистенции, как раз хейдеггеровский экзистенциализм. Сартр лишь довел до крайности метод Хейдеггера. (Впрочем, учение Хейдеггера об экзистенции — вопреки заверениям ее создателя — также лишь с трудом скрывает свой антропологизм.)

* * *

Некоторые критики считали, что по крайней мере сартровское учение о ничто менее мистично, чем теория ничто Хейдеггера. В действительности же сартровское понимание ничто едва ли реалистичнее понимания ничто его учителем Мартином Хейдеггером.

Ничто играет свою важную роль в сартровской драме возникновения мира и сознания. Вначале, то есть до всякого времени, согласно Сартру, имелось только в-себе-бытие (*das An-sich-sein*). Из в-себе-бытия, покоящегося в себе, возникло для-себя-бытие (*das-Für-sich-sein*), или сознание, вызванное посредством ничто в-себе-бытия. При этом ничто имеет смысл отрицания, «логической» операции, посредством которой одно про-

тивопоставляется другому. Ничто — это «трещина», болезнь в-себе-бытия, из-за которой возникает для-себя-бытие, сознание.

Сознание создает дифференцированный мир из массы в-себе-бытия, которой оно противостоит. Для-себя-бытие пытается овладеть этим миром, отрицая его, предоставляя место для ничто. (Под ничто Сартр понимает здесь всякие постановки проблем, противопоставления, всякое различие и отрицание.)

Таким образом, Сартр усматривает ничто не, как Хейдеггер, вне человека, а в человеке; ничто тождественно недостаткам человека. Впрочем, это учение о недостаточной структуре человека мы находим у экзистенциалистов Ясперса и Кьеркегора. Конечно, ничто Сартра не так мистично, как у Хейдеггера, однако оно остается абсолютно идеалистической конструкцией. Впрочем, произвольное и идеалистическое в этой конструкции Сартр маскирует с помощью терминологического трюка. А именно вместо в-себе-бытия он говорит о просто в-себе (*das An-sich*), а вместо для-себя-бытия — о для-себя (*das Für-sich*). Если уж в-себе-бытие представляет собой нечто формальное, то тем более им является просто в-себе. Конечно, понятия в-себе и для-себя имеются, так что едва ли можно опровергнуть возможность жонглировать этими пустыми понятиями. Таким образом, манипуляции Сартра получают видимость логически правильного — и читатель забывает, что здесь речь идет об игре в понятия, совершенно лишенные содержания.

На пути в мир сознание, или, лучше сказать, человеческая реальность (выражение человеческая реальность означает у Сартра экзистенцию и заменяет понятие существования, употребляемое Хейдеггером), встречает других сознательных индивидов. Во встрече с другими, с чужим сознанием для-себя-бытие приходит к самосознанию. Через других оно узнает, что оно такое.

Понятие чужой экзистенции, или экзистенции другого, играет большую роль как у Хейдеггера, так, следовательно, и у Сартра. Если старая идеалистическая философия игнорировала проблему чужого сознания или касалась ее лишь поверхностно, то с растущим обобщением производства со времени промышленной революции эта тема становится все более актуальной.

Сартр отвергает хейдеггеровскую теорию «со-бытия» как идеалистическую. Экзистенция «другого», согласно Сартру, является фактом. В этом факте я убеждаюсь по руководящим нитям моего тела и тела другого. Дальше этого восходящего к Ницше положения о том, что мы познаем по руководящим нитям тела, Сартр также не идет. Мысль о том, что с другими мы знакомимся путем опыта, опосредованного органами чувств, чрезвычайно далека Сартру. Также лежащая в основе социологии Конта мысль, что для нас «другие» уже имеют место во всем содержании и методе нашего мышления, выступает в ослабленной форме у Сартра. Человеческое сознание существует в мире рабочих или в буржуазном мире, заявляет Сартр. Мир, который мы постигаем, раскрыт соответственно этому с помощью коллективного, выработанного до меня метода. Таким образом, сознание, по Сартру, имеет также известные социальные и абстрактные признаки. Однако такие абстрактные признаки, как принадлежность к какому-то классу, нации, семье, преодолеваются с помощью конкретного действия, они не являются, по Сартру, решающими.

Таким путем Сартру, конечно, не удастся найти конкретные отношения между сознательными индивидами или постичь диалектику классового и индивидуального сознания. Дело не идет дальше утверждения, что класс вызывает только абстрактные признаки в сознании и что личное действие отдельного выходит за пределы этих признаков, формирует их по своему усмотрению.

Таким образом, после всех попыток решить проблему экзистенции «другого» остается довольно мало: Сартр не освобождается от представления изолированных сознательных индивидов, свободно распоряжающихся своей судьбой и отделенных от экзистенции других людей посредством ничто. Правда, реакционная теория «безличного», играющая такую важную роль в хейдеггеровском учении о чужой экзистенции, в сартровской теории чужого сознания является несущественной, хотя он не отклоняет ее явно и даже не критикует.

* * *

Различие между экзистенциализмом Хейдеггера и Сартра дает только отрицание философии смерти. В по-

нимании Сартра смерть не принадлежит к возможностям человека. Как и рождение, смерть является просто фактом. Это составляет часть заброшенности человека и не больше. «Она [смерть] приходит извне и превращает нас во внешнее», — заявляет Сартр. Смерть является крайней и фактической границей человека. Поэтому смерть мы не можем ни постичь мысленно, ни ожидать ее и подготовиться к ней. Это звучит вполне трезво и, конечно, кладет конец всей мистике смерти Хейдеггера.

В качестве решающего в человеке, что абсолютно выделяет его из окружающего мира, Сартр усматривает способность быть свободным. Свобода отличает человека от всех других существ. Человеческое бытие и свободное бытие — это одно и то же. Так, вместо философии смерти выступает индетерминистская, фантастическая философия свободы. Затем из понимания человека как свободного существа Сартр выводит политическую активность, которая явно отличается от хейдеггеровского квиетизма.

Сартр критикует хейдеггеровскую картину человека еще и в другом направлении. Он упрекает Хейдеггера в том, что его понятие человеческой жизни не знает различия пола. Существование оказывается у Хейдеггера как бы бесполом. При этом, согласно Сартру, при рассмотрении пола речь идет об «основной структуре» человека в его экзистировании для «других». Однако Сартр ведет свою критику в духе преувеличений иррационалистического сексуализма. Он заявляет, что сексуальные моменты являются основополагающими, в них осуществляется мое для-других-бытие. Таким образом, Сартр совершенно упускает из вида, что имеются еще и иные основополагающие моменты, в которых устанавливаются отношения к другим. Неверно, что сексуальные отношения — как бы «скелеты» таких видов отношений, как соревнование, сотрудничество, борьба, соперничество, заступничество, сострадание.

Сартр воспринял теорию о преимуществе сексуального момента из психоанализа. Другие тезисы, воспринятые из психоанализа, встречаются также в его попытке создать экзистенциалистский психоанализ.

В очевидном противоречии с утверждением Сартра, что пол следует рассматривать как существеннейшее в

человеке, находится другой тезис, тезис о свободе характера человека. Ибо нельзя рассматривать человека, с одной стороны, как существо, определяющееся половым инстинктом, и, с другой, как воплощенную свободу.

В своем определении человека как свободы Сартр исходит из чисто индетерминистской теории действия. Действие, согласно Сартру, является актом, который характеризуется отрицанием (*Nichtung*) существующего состояния и проектированием себя относительно другого, еще не существующего состояния. В действии я свободно выбираю нечто такое, чего еще не было.

Действие, решение, выбор, да и воля — это одно и то же. Но выбор и воля совпадают также с отрицанием, с господством ничто, и со свободой. По Сартру, человек выбирает не на основе, например, определенных задатков своей человеческой природы. Принятие такой природы Сартр отклоняет как субстанциалистское. Согласно ему, человек создает и выдумывает себя сам посредством своих свободных действий. Также невозможно, чтобы в результате ряда действий в течение продолжительного времени образовался определенный вид, или природа, человека. Всегда одно действие может происходить совершенно иначе, чем предыдущее. Я не знаю, как я буду действовать, столь же мало я могу предвидеть действие других. Поэтому, по Сартру, наступление социализма не является неизбежным, потому что возможно, что люди вдруг решат в пользу фашизма.

Согласно этой теории, нет также мотивированных действий, или действий в соответствии с отношениями прошлого. По Сартру, именно человек в любое время свободно определяет, что такое в действительности его прошлое. Картина прошлого меняется в зависимости от того, как я на нее смотрю, как я истолковываю себе прошлое. Тем самым Сартр отказался в пользу абсолютного индетерминизма также от исторического характера человека, принадлежащего у Хейдеггера, по сути, к существованию.

Сартр объявляет войну детерминизму в связи с тем, что, по его мнению, никакие факты, никакие состояния (например, политическая или экономическая структура общества) не могли бы обосновать действия, так как действие — это самопроект, для того чтобы решиться

на нечто такое, чего еще не было. Поскольку с таким пониманием Сартр выступает против механистического детерминизма, он прав. Например, сам капитализм механически «сам собой» не приведет к социализму. Напротив, при переходе от капитализма к социализму речь идет о сложном диалектическом процессе, который нельзя понять по простым формулам механистической причинности.

Наоборот, фантастично выглядит оспаривание Сартром того, что решения воли человека осуществляются на основании мотивов, следовательно, в конечном итоге коренятся в естественном или социальном бытии человека. При этом самый сильный в зависимости от обстоятельств мотив, самое сильное впечатление не действует механически в направлении решения воли. Напротив, происходит сравнение различных мотивов, доходящее до борьбы мотивов в сознании человека, пока не осуществится решение. Таким образом, действие человека свободно, поскольку он действует с сознанием, но определено, поскольку он, само собой разумеется, действует мотивированно. Мотивы человек не выдумывает свободно, они ему даны природой и обществом.

До сих пор мы рассматривали лишь индивидуальные действия людей. Бесчисленные, скрещивающиеся действия индивидов составляют в своей совокупности общественное действие различных классов. Оказывается, что из действий индивидов получается равнодействующая, а именно общественное историческое действие классов. Равнодействующая отдельных действий, общественное действие классов, отвечает классовым интересам, она в конечном итоге отражение экономических отношений соответствующего общества. Иначе говоря, действие классов в конечном счете обусловлено экономическими условиями. На этом основании настоящее, прошлое и будущее общества не представляют собой ничего произвольного, абсолютно свободного в смысле Сартра, но находятся во власти объективных закономерностей.

Сартровский индетерминизм растворяет историю в хаосе произвольных отдельных действий и отрицает объективность исторического события. Этот же индетерминизм растворяет также действие отдельных в неразберихе противоречащих друг другу решений. Остается

неясным, каким образом возможно еще понятие целостности человеческой жизни, которого придерживается Сартр, руководствуясь Хейдеггером.

Впрочем, экзистенциалистский индетерминизм делает еще шаг назад по сравнению с классическим идеалистическим индетерминизмом. По Сартру, каждый для себя, в абсолютном одиночестве решает, что такое добро или зло. Эта индивидуалистическая мораль исходит из представления о единичном, изолированно существующем индивиде. Таким образом, она усиливает действительную изолированность и беспомощность отдельного индивида внутри капиталистического общества. Объективного содержания эта солипсистская мораль, само собой разумеется, не имеет.

Позже в своем сочинении «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартр попытался путем заимствования у Канта придать своему учению о морали объективный социальный оттенок: целью действия должна быть собственная свобода и свобода другого. (Пусть для сравнения послужит то, что Сартр в «Бытии и ничто» провозглашал как цель человека — «стать богом».) Но и в книге «Экзистенциализм — это гуманизм» становится ясно, что, несмотря на приближение к Канту и признание себя сторонником «оптимистического гуманизма», Сартр остается последователем солипсистской этики в духе Хейдеггера. Под моралью Сартр понимает иррациональные субъективные действия изолированных индивидов.

Средство для достижения свободы отдельного и других, для устранения самоотчуждения и отчуждения человека Сартр видит в *социализме*. Этот социализм, основанный на экзистенциалистском понятии свободы, экзистенциалистской морали и тем самым имеющий слабую связь с гуманизмом, уводит Сартра и связанное с ним течение французского экзистенциализма, несомненно, гораздо дальше Хейдеггера. В сознании того, что только социалистическая революция может освободить человека от цепей капитализма, заключается заметное приближение Сартра к прогрессивному мировоззрению. Оно свидетельствует также о растущем влиянии, которое марксизм с конца второй мировой войны оказывает на народные массы в Западной Европе, включая значительные группы интеллигенции. Однако было бы оши-

бочно за отдельными скачкообразными приближениями Сартра к социализму не видеть, что в существенном он остается идеалистом. Его попытка «обновить» и преодолеть марксизм поэтому приводит только лишь к новой, экзистенциалистской разновидности мелкобуржуазно-идеалистического социализма.

Так, в своей работе «Материализм и революция» («Materialisme et la Revolution», 1946) Сартр обращает свои выпады прежде всего против философской основы научного социализма, против диалектического и исторического материализма.

В своей попытке опровергнуть диалектический материализм Сартр исходит из хейдеггеровского положения, что материя представляет собой нечто чисто количественное. Наука, занимающаяся материей, вследствие этого была бы уже по своему существу недиалектичной.

Дальнейшие «опровержения» Сартром взглядов Энгельса на диалектику природы показывают, что философ-экзистенциалист все еще находится в плену давно устаревшего механистического естествознания. Все развитие современного естествознания к диалектике, подтвердившее учение Энгельса, осталось, очевидно, неизвестным Сартру.

Подобным же образом он обращается с понятиями развития и истории. Понятие истории природы наш «обновитель» марксизма отклоняет. Нет истории природы и развития видов, а то, чему учит материализм, является «грубым мифом». Не знаешь, чему удивляться больше — самомнению или незнанию фактов в подобного рода нападках на диалектический материализм.

Истории и исторической науки, по мнению нашего критика, нет, так как история не представляет собой ничего объективного; а что означает прошлое и чем оно является, я определяю в зависимости от обстоятельств посредством своего свободного решения. (Понимание истории как свободно создаваемого мифа, как «придания смысла бессмысленному» встречается, как известно, не только у Сартра, но и у таких иррационалистов, как Теодор Лессинг и Альфред Розенберг.)

После этого удивительного «опровержения» основных понятий диалектического и исторического материализма Сартр обращается против *теории надстройки*. Он упрощает свою задачу, истолковывая учение о надстройке

в духе механистического детерминизма, который и подвергается затем критике.

И все-таки Сартр не мог не заметить, что исторический материализм говорит об обратном воздействии идей на ход истории, точнее, на экономический базис, что отношения между экономической основой и идеологической надстройкой носят диалектический характер. Вместо того чтобы уяснить себе и понять, что исторический материализм существенно отличается от механистического материализма, Сартр конструирует противоречие между диалектическим рассмотрением истории и материализмом; связывая себя с диалектикой, материализм переходит в идеализм, считает Сартр. К такому бессмысленному утверждению можно прийти, если, подобно Сартру, отрицать объективную диалектику, диалектическое движение материи и признавать только субъективную диалектику.

Затем в дальнейших нападках на марксистскую теорию классового сознания снова используются все идеалистические тезисы сартровского экзистенциализма. Так, по Сартру, можно свободно выбирать, быть ли революционным рабочим или капиталистом и т. д. Данную классовую ситуацию можно свободно преодолевать. Классовая ситуация сама по себе не может вызвать классового сознания. Конечно, классовое сознание не вытекает автоматически из общественного бытия. Исторический материализм не учит тому, что классовое сознание представляет собой механическое отражение экономической ситуации. Возникновение классового сознания, согласно марксистскому пониманию, — это сложный диалектический процесс, в ходе которого индивид, класс сознают свое положение и делают отсюда выводы для своего мышления и действия.

Марксизм учит, что в конечном счете экономические и классовые отношения побеждают в сознании. Ведь для истории и ее течения решающими являются не действия отдельных рабочих и капиталистов, а то, что делают классы, пролетариат и буржуазия. Когда мы рассматриваем действие целых классов (представляющее собой равнодействующую многих, скрещивающихся и часто противоречивых действий индивидов), то становится совершенно ясно, что это действие отражает основные экономические интересы классов. Классы как

целое, таким образом, не могут свободно преодолевать классовую ситуацию, как думает Сартр, но они действуют под давлением экономических условий жизни. (Причем эти условия жизни часто доходят до сознания не прямо, а в форме идеологий, правовых учреждений и т. д.)

Впрочем, Сартр сам опроверг свое идеалистическое отрицание теории классового сознания. В своем сочинении «Что такое литература?» Сартр подробно показал, что экономическая действительность решающим образом формирует творчество писателя и что решающим фактором для художественной формы, которую писатель выбирает, является его классовое положение. Однако он не сделал никаких теоретических выводов из своего анализа. Вместо этого он сконструировал «экзистенциальную онтологию рабочего», которая с помощью системы понятий экзистенциализма должна понять существование рабочего. Экзистенциальная онтология рабочего призвана в известной степени заменить исторический материализм. Какой бы фантастической ни была эта попытка, все же она представляет собой дальнейший путь от индивидуалистического экзистенциального анализа Хейдеггера до анализа Сартром «экзистенции» рабочего. Путь, который — хотя бы в тенденции — все-таки ведет к пониманию социальной действительности!

Из своей критики исторического материализма Сартр сделал ряд политических выводов. Соответственно неолиберальной окраске своего экзистенциализма он прежде всего подчеркивает, что социализм — это средство для достижения цели. Свобода личности является конечной целью, к которой стремится неолиберал Сартр. Чтобы не осквернить этой цели и не причинить ей вреда, применяемые политические средства должны быть моральными. Задачу надзора за безупречным моральным руководством классовой борьбой со стороны рабочих Сартр предоставляет писателям. Таким образом, экзистенциалистские писатели несут своего рода сторожевую службу за революционной партией. Сартр не желает признавать, что классовая борьба происходит по своим собственным законам и что управлять ею в духе либеральной морали — это пошлая мелкобуржуазная утопия. Таким образом, практически роль Сартра сводится к морализирующей критике классовой борьбы. (Это мо-

рализование, перенесение проблем общественного в абстрактную мораль находит особенно сильное выражение в драмах Сартра. Так как эта мораль постоянно сталкивается с действительностью и, само собой разумеется, не может иметь успеха, то драмы Сартра получают основную черту трагически-невозможного, основное настроение бессмысленности, глубокого пессимизма, характерных также для философии экзистенциализма.)

Сартр приписывает себе и своим сторонникам также роль посредников. Он усматривает свою миссию в том, чтобы передать рабочему классу и коммунистической партии буржуазные идеалы свободы. Однако в некотором противоречии с этой ролью посредника он заявляет, что если бы ему пришлось выбирать между коммунистической партией и «буржуазией доброй воли», то он выбрал бы свободу, то есть эту буржуазию. При этом он совершенно игнорирует, что буржуазия в эпоху империализма давно выронила из своих рук знамя свободы.

После такого покаянного возвращения Сартра в круг «буржуазии доброй воли» не удивительно, что он оспаривает социалистический характер Советского государства. По его мнению, в отношении Советского Союза речь идет об «авторитарном режиме в форме остановившейся революции» («Что такое литература?»), об «оборонительном и консервативном национализме». Невозможно также сделать выбор между США и социалистическим лагерем, так как, согласно Сартру, и те и другие готовятся к войне. Поэтому Сартр делает ставку в области внутренней и внешней политики на создание «третьей силы»: социалистическая и демократическая объединенная Европа должна играть ту же роль между блоками, какую французским экзистенциалистам хотелось бы играть между пролетариатом и буржуазией во Франции.

Требование создания третьей силы между буржуазией и рабочим классом также мало оригинально. Занять примирительное положение третьего, преодолевателя односторонности, является вечным стремлением мелкобуржуазных критиков из лагеря философского идеализма. Подобно тому как Сартр считает, что в философии он преодолел идеализм и материализм, точно так же в политике он стремится к преодолению «одно-

сторонних» позиций буржуазии и рабочего класса. В действительности он стремится уклониться от классово-вой борьбы и оказывает тем самым добрую услугу буржуазии.

С другой стороны, дальнейшее развитие хейдеггеровского экзистенциализма Сартром показывает, как далеко уже зашли распад и саморазложение буржуазной идеологии. Некогда восходящая буржуазия создала оптимистический, уверенный в себе либерализм. Гибнущая буржуазия способна пока еще в форме французского экзистенциализма только на боязливый, «удрученный» либерализм. К тому же этот экзистенциалистский неолиберализм вынужден опираться на социалистическое богатство мыслей, даже делать заимствования из марксизма. Это приближение подчеркивает еще, что сам экзистенциализм не в состоянии дать удовлетворительные ответы на насущные вопросы, которые выдвигает крушение буржуазного мира. Экзистенциалистская философия является идеологическим выражением гибели буржуазного общества, формой, в которой происходит его разложение. Поэтому она не может указать выхода из эпохи империализма.

Экзистенциализм Карла Ясперса

Введение

Имя Карла Ясперса знакомо сейчас широким кругам. Однако еще до 1946 года Ясперс как один из столпов философии экзистенциализма был известен лишь небольшому кругу знатоков. В годы, предшествующие фашизму в Германии, едва ли кто-либо, кроме специалистов, уделял внимание эзотерическому учению Ясперса. Даже и тогда, когда после войны экзистенциализм в его французском толковании Жаном Полем Сартром стал поистине модной философией декадентской буржуазии послевоенного времени, Ясперс еще не стоял в центре дискуссии.

Фантастический мир понятий философии экзистенциализма Ясперса, который к тому же еще преподносился на путаном и туманном языке, не мог вначале прельстить среднего буржуа. Не меняло дела также и то, что Ясперс с самого начала стремился учесть все идеологические тенденции и настроения империалистической буржуазии и эклектически объединить их в своей философии.

Следовательно, причину большого распространения его учения следует искать не в самой его философии, а в том, что он, изложив после 1946 года свое эзотерически-мистическое учение в популярных сочинениях и речах, сделал его более доступным, и главным образом в том, что он все чаще стал высказываться по вопросам политики.

Таким образом, Ясперс пытался сблизить мистику с кажущейся близостью к жизни, поставив человеческую экзистенцию во главу своей философии. Порою он подчеркивает первенство духа, даже разума и одновременно толкует последний совершенно иррационалистически.

Он выдавал себя за сторонника диалектики, критиковал с высоты своего экзистенциалистского агностицизма одновременно и идеализм и материализм, претендуя на философию, которая якобы преодолевает оба направления.

Именно этот эклектицизм, этот мистический идеализм, который объединяет субъективизм с пессимизмом и антигуманизмом, и сделал его одним из наиболее модных философов немецкой буржуазии. Но в действительности такую широкую известность Ясперс приобрел благодаря тем работам, в которых он излагает свой взгляд на актуальные политические вопросы, приправляя их лишь щепоткой экзистенциализма. Было бы преувеличением рассматривать эти популярные экскурсы Ясперса в политику как политическую философию. Основное содержание этих работ можно коротко и просто охарактеризовать как вульгарный антикоммунизм. Проповеди Ясперса направлены против коммунизма и Советского Союза. Свое извержение фанатической ненависти он сочетает с требованием установления американского мирового господства и готовностью к атомной истребительной войне.

Для более глубокого обоснования своих тезисов Ясперс опирается, с одной стороны, на таких реакционных апологетов монополистического капитала, как Рёпке, Гайек, де Мадарьяче. С другой стороны, для углубления своей политической мудрости он прибегает к помощи основных понятий своей собственной философии. Таким образом, Ясперс пытается придать общеизвестным империалистическим целям некую святость. Это философское освящение его чисто политических взглядов, которые уже довольно точно были сформулированы политическими деятелями империалистической буржуазии, придает высказываниям Ясперса еще большую опасность.

Тот факт, что Ясперс оказался мало оригинальным в политических вопросах, имеет причины главным образом личного характера. Сам Ясперс называл себя политическим человеком. И в известном смысле это близко к истине. Вышедший из крупнобуржуазной банкирской семьи, тяжелобольной юноша не интересовался другими людьми, не говоря уже о политике. Он жил в уединении. Ничего не изменилось и тогда, когда произошла столь значительная для него встреча с его будущей же-

ной. Ясперс продолжал жить вместе со своей женой в уединении, которое он позже в своей философии назовет «коммуникацией». И только в возрасте 31 года, в 1914 году, в нем пробуждается интерес к политике. Но и теперь его мировоззрение и круг его интересов не распространяются на вопросы истории и политической экономики. Однако, несмотря на 'большое впечатление, которое на него произвела личность гейдельбергского социолога Макса Вебера, буржуазная общественная наука едва ли оставила заметный след в его взглядах.

И только в 1931 году в его литературных трудах появляются первые политические высказывания. Речь идет о его работе «Духовная ситуация эпохи». Она появляется в период крайнего обострения классовой борьбы в Германии во время мирового экономического кризиса и борьбы рабочего класса против обнищания, угрозы войны и фашизма. Он решительно становится на сторону тех, кто выступает против марксизма. То, что он в этой своей работе критикует также и национал-социализм, не изменяет ее реакционного характера. Национал-социализм он ошибочно рассматривает как революционное движение масс, которое пугает его, как консервативного крупного буржуа. В «Духовной ситуации эпохи» он выступает как сторонник теории господства элиты, требует объединения буржуазных партий и церковей против коммунизма; он требует сотрудничества империалистических держав в их «оборонительной борьбе» против Советского Союза и социалистической революции.

Ясперс выдает себя за либерала-консерватора, он ведет себя как идеолог правого крыла сторонников Веймарской республики. Но уже в этой работе его политическим идеалом является не парламентарная буржуазная демократия, а авторитарная аристократия. Другими словами, он выступает за умеренный фашизм, приблизительно папеновского толка, без антисемитизма. Отсутствие антисемитизма объясняется у Ясперса обстоятельствами личной жизни, которые имели определенное значение и для дальнейшей политической позиции философа. Подругой жизни Ясперса была еврейка; его лучшим другом, который хотя бы в некоторой степени освобождает его от изоляции одиночества, на которую философ добровольно обрек себя, является

брат его жены. Однако тот, кто верит, что Ясперс действительно свободен от чувства расового превосходства, глубоко ошибается. Уже в 1931 году Ясперс говорит об исключительности европейского, западного типа человека. Этот оттенок присущ всему его политическому философствованию. Свобода, демократия, философия в собственном смысле слова имеют, по Ясперсу, европейское происхождение, они родились и сформировались исключительно в западных странах. Стоит только заменить слово «европейский» или «западный» словом «северный» или «арийский» — и тексты Ясперса тут же становятся весьма похожими на национал-социалистские «философствования». Но дело не только в этом. Антисемитическая и авторитарно-аристократическая направленность взглядов Ясперса ставит их в один ряд с такими полуфашистскими и фашистскими теориями, которые типичны, например, для австрофашизма, фашизма Хорти и итальянского фашизма.

Сторонники Ясперса не только спекулируют его отрицанием национал-социалистского антисемитизма 1931 года. Они, кроме того, делают из Ясперса некоего борца против Гитлера. Однако это, как и его мнимый идеологический антифашизм, оказывается мифом.

Как нам известно, экзистенциализм, по крайней мере его виднейшие представители, был подвергнут опале со стороны нацистов. Крайний индивидуализм этой философии, ее неприкрытый пессимизм, ее аполитичный квиетизм все же не лишали ее некоторой ценности в обстановке распространения упадочнических настроений в рядах интеллигенции. Насколько полезным это было фашизму в период его подготовки к захвату власти, настолько ненужным оно стало позже. Придя к власти, фашизм нуждался уже для обоснования своей массовой демагогии в другой, более действенной пище.

Известную роль сыграло и то обстоятельство, что Гуссерль, основатель феноменологии, оказавший решающее влияние на Ясперса и особенно на Хейдеггера, был евреем. К этой исходящей от Розенберга опале экзистенциализма добавлялось в отношении Ясперса еще и то обстоятельство, что он был женат на еврейке. Со стороны Ясперса было, конечно, очень порядочно, что он во время гитлеровского режима

не оставил женщину, которая ухаживала за ним, когда он был болен и одинок. Этим, однако, и исчерпалось сопротивление Ясперса фашистской диктатуре. Он никогда не протестовал, он никогда в знак протеста не отказывался от своей профессуры. Наоборот, национал-социалисты указали ему в 1937 году на дверь и в 1938 году запретили ему выступать в печати. Ясперс считал, что только в 1938 году авторитарная фаза национал-социализма сменилась тоталитарной. Впрочем, он вплоть до 1945 года получал от нацистского государства профессорскую пенсию и в наиболее тяжелое время войны — особый продовольственный паек и уголь для отапливания квартиры.

Совершенно пассивное поведение Ясперса во время нацистского режима эсэсовцы оплатили тем, что они не подвергали гонениям его жену, как находящуюся в привилегированном браке.

Ясперс даже имел право, несмотря на запрещение печататься в Германии, публиковать свои произведения за границей. В 1935 году в Голландии вышла его книга «Разум и существование», где он совершенно исказил понятие разума в духе иррационализма. В 1941 году Ясперс опубликовал в фашистской Италии работу о своем философском пути развития. Его работы в области логики велись также в духе полного растворения понятия объективной истины. Это произведение появилось под названием «Об истине» (1947). Историко-философские и исторические исследования, проводимые им в то время в духе экзистенциалистского толкования и фальсификации истории великих философских учений, подготовили публикуемые сейчас работы. Как мы видим, это была такого рода научная деятельность, которая причиняла гестаповцам мало беспокойства.

А ведь нацисты были далеко не так уж терпимы по отношению к тем людям, которые выступали против них до прихода фашизма к власти. И если они не преследовали его за выступления до 1931 года и за брак с еврейкой, то только потому, что ни в коем случае не рассматривали его как фактического или хотя бы только потенциального противника. Насколько правильной была эта оценка, данная имперским управлением государственной безопасности, стало особенно ясно только после 1945 года.

После крушения фашизма и последовавшего за ним нанесения удара мировому империализму вновь усилились реакционные идеологические тенденции буржуазии. Бегство от общественной действительности привело к ярко выраженному индивидуализму. Разгромленный фашизм уже не мог дать идеологам буржуазии опору для их мировоззрения. И они начали искать ее в религии. Ненависть к революционному движению, как и страх перед ним, вновь породила аристократическую теорию господства элиты. Иррационалистические и пессимистические течения явились выражением отчаяния империалистической буржуазии перед лицом заметного усиления социалистического лагеря, антиимпериалистического и антиколониального освободительного движения в Азии и Африке и все большего загнивания мировой системы империализма. В деле защиты своего господства от натиска революционных народных масс и оправдания своего безумного стремления к мировому господству американский империализм отводит главную роль пресловутой идеологии свободы. Формирующаяся новая идеологическая форма антикоммунизма, даже фашизма, сделала буржуазное понятие свободы центральным пунктом своей национальной и социальной демагогии. Именно на этот путь реакционных устремлений и регрессивных идеологических тенденций буржуазии и повернул Ясперс. Ведь для его экзистенциализма уже и раньше в значительной степени характерными были тенденции иррационализма, пессимизма, антигуманизма, индивидуализма, мистицизма и идеализма, а также и антимарксизма. Он усилил и огрубил эти тенденции, и идеология «свободного мира» (как именует буржуазия империалистический лагерь), которая прежде в его философии играла только второстепенную роль, заняла центральное место.

Он перенял также все политические тезисы и лозунги американских империалистов и их младшего партнера — западногерманской буржуазии и придал им необходимую философскую святость, экзистенциалистски «углубив» их. Ясперс стал идеологическим пажом американского и западногерманского империализма. В многочисленных речах, статьях, брошюрах, толстых философских томах он с одержимостью защищает позиции своего класса. Ясперс становится глашатаем борьбы

против коммунизма; он пытается прийтись по вкусу боннскому милитаризму, он освящает как НАТО, так и западногерманское милитаристское, полицейское и авторитарное государство.

Во имя «свободы» он топчет ногами национальные цели немецкого народа. Во имя того же лживого учения о свободе он требует полного подчинения немецкого народа господству американского империализма. Вершиной этой проповеди свободы буржуазно-капиталистического типа является, наконец, бесстыдное оправдание атомной войны. Не удивительно, что сегодня Ясперсу предоставляются самые широкие возможности для выступления на страницах буржуазной прессы, радио и телевидения, что его прославляют там как великого мыслителя нашего времени.

Конечно, Ясперс не сразу скатился до оправдания мирового атомного пожара. Он приступает к делу постепенно и осторожно, следуя и здесь тактике буржуазии, маскировавшейся после конца войны «прогрессивными» взглядами. В его женевском докладе «О европейском духе» (1946), правда, наметились уже основные черты реакционной и лицемерной «идеологии свободного мира», однако одновременно он — в отличие от своих прежних взглядов — заявляет о своей приверженности гуманизму. Он тогда еще не вел открытой борьбы против коммунизма.

Основами провозглашенного им нового гуманизма он считает религию и «европейство». Он говорит об этом «европействе»: «Мы не можем отрешиться от нашего исторического происхождения»¹. Как известно, нацисты также исходили из теорий «европейства», называя свою войну против Англии, США, СССР и «еврейства» защитой Европы от враждебных ей сил. Следовательно, один из принципов якобы нового гуманизма Ясперса фатально напоминает геббельсовскую пропаганду «новой Европы». Этот «европеизм» Ясперс использует как главный козырь против «азиатской России» и против освободительного движения колониальных народов. Впрочем, для него было уже не ново это геополитическое понимание Европы, родственное «северно-арийскому» толкованию Европы, изобретенному фашистами.

¹ К. J a s p e r s, *Rechenschaft und Ausblick*, S. 307.

Ясперс провозгласил его уже в 1931 г. в «Духовной ситуации эпохи». Борьба против «азиатско-большевистского» востока, исключение чуждых Европе держав, уничтожение чуждых Европе рас, — кричали нацисты. Борьба против Азии, против «азиатского» Советского Союза во имя традиций и сущности европейской свободы и науки, — вторит им Ясперс. Различие здесь поистине только в оттенках. В обоих случаях это расплывчатое историко-географическое понятие призвано скрыть истинные империалистические цели.

Другую опору нового гуманизма Ясперс видит в религии. «Тем, чем мы являемся, мы стали благодаря библейской религии, благодаря секуляризациям, которые явились следствием этой религии, — основам гуманности, современной науки, философии»¹. Это одно из тех типичных, ужасных упрощений, к которым Ясперс так часто прибегает. Он должен был бы, конечно, знать, что гуманизм, современная наука и философия развились не только из религии, но и главным образом в борьбе против религиозного мистицизма. И, наконец, гуманизм ставит в центр внимания человека, в то время как религия подчиняет человека потустороннему богу.

В своей вышедшей в 1949 году работе «Об условиях и возможностях нового гуманизма» Ясперс развивает свое толкование гуманизма. Причем становится ясным, что его гуманизм на самом деле представляет собою комплекс антигуманистических тенденций.

Как и в «Духовной ситуации эпохи», он исходит из пессимистически рассматриваемой действительности. «Человеческое существование становится массовым существованием»², — жалуется «гуманист» Ясперс. Кино, печать, образование оказывают-де разлагающее воздействие на индивида. Все развиваемые здесь рассуждения заимствованы из враждебного народу учения Хейдеггера о безличном.

Обыкновенному человеку, как частице массы, Ясперс противопоставляет индивида, молчащего, не приспособившегося к времени, являющегося настоящим человеком. Этот одинокий индивид, или, как он это назы-

¹ К. J a s p e r s, *Rechenschaft und Ausblick*, S. 307.

² Там же, стр. 31.

вает, экзистенция, и является экзистенциалистским идеалом Ясперса.

Метод противопоставления массы отдельному исключительному человеку напоминает также Хейдеггера. И вообще начиная с 1945 года можно констатировать все увеличивающееся сближение Ясперса с Хейдеггером. В дальнейшем философия Ясперса становится все более мистической и иррационалистической в духе религиозной метафизики.

В этой работе Ясперс подчеркивает также, что человек вопреки утверждениям Сартра не создает сам себя, а что он уже при своем возникновении принадлежит трансценденции. Выражаясь немного яснее и проще, человек является созданием божьим. Сартровскому понятию свободы Ясперс также находит лишь ограниченное применение. «Мы свободны не сами по себе, а в основе свободы лежит дарованное нам»¹.

Однако Ясперс вновь не замечает того противоречия, что ведь всемогущество бога уничтожает свободу! По Ясперсу, человеку в его неповторимости угрожает не только массовое существование. Ему кажется, что именно «технический век» обуславливает и делает более трудной современную ситуацию человека. Технический век является при этом ненаучным обозначением капитализма и империализма. Насколько здесь действительно речь идет об этом конкретном содержании «технического века», следует из того, что Ясперс говорит о необходимости «частичного ослабления» «беспощадной эксплуатации» в техническом веке. Само собой разумеется, что эта предпосылка его псевдогуманизма является демагогической. Раньше он объяснял эксплуатацию как неотъемлемую часть сущности человека, как «пограничную ситуацию человека» (ср. «Духовную ситуацию эпохи» и «Философию»).

При обосновании своего гуманизма ему пришлось еще больше поломать голову над тем, что он называет изглаживанием из памяти всех исторических состояний и связей. Охотнее всего он призывает к тому, чтобы и в будущем сохранить все пережившие себя общественные учреждения, существующие уже в течение двух столетий. Так как старые экономические, общественные

¹ K. J a s p e r s, Rechenschaft und Ausblick, S. 316.

и политические формы, а также соответствующие им идеологии разрушаются под натиском революции, будущее кажется ему мрачным. Человек теряет свою историческую сущность, он отрешается от своего происхождения, он живет еще только как биологическое существо, сетует Ясперс. «Техника и политика почти изгладили из памяти веками существовавшие состояния»¹. «С отрешением от исторической непрерывности мы становимся равнодушными к сознанию Запада, к родине, происхождению, семье»². Подобные иеремиады вполне могли бы быть заимствованы из арсенала нацистских идеологов, таких национал-социалистских неоромантиков, как Розенберг, Клагес, Мёллер, Ван дер Брук и Х. К. Гюнтер. Эти фашисты также мечтали о докапиталистическом феодальном прошлом и жаловались на современную цивилизацию крупных городов с ее явлениями распада. В этих реакционно-романтических причитаниях явно обнаруживается буржуазный страх перед социализмом.

И вместе с нацистскими идеологами Ясперс взваливает на Маркса вину за этот распад и разрушение. Так, например, он приписывает Марксу такие чудовищные идеи: «Только когда все существующее будет разрушено, тогда из руин сразу возникнет новое творение»³. По Ясперсу, Маркс является радикальным противником гуманизма. Его «реальный гуманизм» является, по Ясперсу, неисторическим, он отрицает традиции и греческие источники. «Это не было бы уже гуманизмом, а скорее уничтожением западного человека»⁴. Хватаешься за голову, когда читаешь эту смесь явного невежества и злобной фальсификации. А ведь это говорит человек, на которого буржуазный мир смотрит как на своего духовного вождя!

Понятие свободы, которое сегодня является одной из основ псевдогуманизма Ясперса, казалось ему в 1946 году еще слишком индивидуалистическим. Поэтому он набрасывает на него социальные одежды, которые потом опять с него срывает. Тогда, в 1946 году, Ясперс, поясняя это, сказал: свобода означает, что и другие

¹ К. J a s p e r s, *Rechenschaft und Ausblick*, S. 326.

² Там же, стр. 327.

³ Там же, стр. 325.

⁴ Там же, стр. 334.

свободны. При помощи этого заимствования у Сартра или у Канта делались попытки прикрыть то, что Ясперс под свободой имел в виду только свободу буржуазного индивида. Не переводя дыхания он, между прочим, подчеркивает: «Свобода, если она не подарена трансценденцией, если она фактически находится в зависимости от случайностей материальной жизни, потеряла свой смысл»¹. Следовательно, свобода должна быть не свободой от нужды и эксплуатации, а именно абстрактной философской свободой в духе индетерминизма. Она не должна иметь никакого конкретного, гуманного и социального содержания.

Однако растущая мощь социализма, кризис мировой капиталистической системы заставили также и Ясперса сделать хотя бы временно некоторые уступки марксизму. Как и Хейдеггер, он в опубликованной в 1949 году историко-философской работе «О первопричине и цели истории» отвешивает поклон Марксу. Он говорит, что Маркс и Энгельс эпохально предвидели значение труда и производства для человека и его истории. Однако это признание Ясперсом Маркса остается чисто поверхностным. Ясперс не утруждал себя изучением исторического материализма по его источникам. Следуя старой немецкой буржуазной философской традиции от Шопенгауэра и Ницше до Клагеса и других, он черпал представление о социализме и тем более о марксизме только из третьих и четвертых рук. Он подменяет исторический материализм пресловутым «техническим материализмом», из которого якобы следует, что развитие техники определяет историю человечества. Он совершенно не видит отношений между производительными силами и производственными отношениями, открытыми Марксом и Энгельсом. Для него не существует ни классовых отношений, ни отношений собственности. В общем-то Ясперс прибегнул к этому реверансу в сторону искаженного им «исторического материализма», чтобы создать видимость научной объективности. Однако он тут же спешит осудить историческую теорию Маркса как монокаузальную. Подобным же образом он поступает и с социалистическим учением о необходимости революционного свержения капиталистического обще-

¹ K. J a s p e r s, *Rechenschaft und Ausblick*, S. 337.

ственного порядка и его замены социалистическим плановым хозяйством. В «Духовной ситуации эпохи» Ясперс прокликает всякий социалистический общественный строй. Он иронизирует даже по поводу буржуазного «государства всеобщего благоденствия», называя его «стадным существованием при опеке сверху». Он видит в этом покушение на свободу и достоинство индивида. Однако в 1949 году он демагогически объявляет себя сторонником социализма. Но это, конечно, псевдосоциализм, который, при ближайшем рассмотрении, оставляет капиталистическую собственность на средства производства неприкосновенной и направлен против «тотального планирования». Этим выражением Ясперс характеризует действительный социализм.

Вместе с правыми социалистами, от Спаака до Эйхлера, Ясперс связывает свой «стремящийся к свободе» псевдосоциализм с признанием вечных ценностей западного мира. Опираясь на эти обветшалые теории, Ясперс начинает вести борьбу против коммунистического социализма. Таким образом, с помощью ссылок на таких апологетов монополистического капитализма, как Ганс Арендт, Гайек, Рёпке, Ясперс предаёт анафеме «тоталитарный», то есть революционный, социализм.

Впрочем, год спустя псевдосоциалист Ясперс вновь сбрасывает свой демократически-социалистический наряд 1949 года. С тех пор он ни словом не обмолвился о своем социализме. Зато он не жалеет слов на разглагольствования о свободе. В работе «Об опасностях и шансах свободы» (1950) эти разглагольствования оказываются в центре всей политической философии Ясперса.

Однако того, кто надеялся бы найти там более или менее ясное определение понятия свободы, которым злоупотребляет Ясперс, ожидает разочарование. По Ясперсу, свобода не может быть предметом обсуждения и познания, как и сущность человека, самой экзистенции. «Социологически-причинно объяснимыми могут быть только процессы несвободы. Спонтанность свободы непродуцируема. Она не является предметом познания»¹.

¹ K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, S. 358.

Следовательно, Ясперс является приверженцем мистического, чисто идеалистического понятия свободы. Имеется только два мира и два процесса, подчеркивает он в речи «Истина и наука» (речь в Базельском университете в 1960 году) и в других работах. Это, во-первых, мир природы, к которому в качестве живых существ также относимся и мы и который причинно познаваем, и, во-вторых, это мир экзистенции, следовательно, наш внутренний мир, ядром которого является свобода. Этот мир экзистенции, разума и трансценденции невозможно постичь. Свобода поэтому также недоказуема, она должна быть пережита. Она может быть осязаема только в ходе нашего существования. Она не может являться объектом исследования.

Из сказанного следует, что в основе понятия свободы Ясперса лежит исключение человека из естественного и общественного бытия. Это понятие свободы далеко от того, чтобы правильно объяснить действительное положение вещей, а именно то, что человек действует сознательно, что он, следовательно, принимает решения под влиянием и при учете различных мотивов и что эти решения он затем превращает в действия. Свобода воли может означать только «способность принимать решения со знанием дела» (Энгельс). Следовательно, быть свободным означает действовать на основе познания необходимостей природы и в соответствии с ними. Только такая деятельность делает нас действительно свободными, дает нам господство над нами самими и над внешней природой. Однако познание законов природы и общественных законов не падает с неба. Оно является результатом тысячелетней трудовой деятельности и поэтому «необходимым продуктом исторического развития» (Энгельс).

В противоположность тому мистическому туману, которым Ясперс окружает проблему свободы, действительное решение проблемы свободы может быть дано лишь в плане детерминизма. Тех двух отдельно существующих миров, о которых говорит Ясперс, в действительности не существует. Имеется только *один* мир, и в нем — как слепая, еще не познанная необходимость, так и познанная необходимость. Превращая в ходе своего исторического развития еще не познанную необходимость в познанную, человек достигает все большего гос-

подства над природой, освобождается от воздействия слепых сил, не поддающихся его контролю. Таким образом он осуществляет переход из царства несвободы в царство планомерной целенаправленной деятельности, в царство свободы.

Как бы индетерминист Ясперс ни пытался выдавать себя за знаменосца свободы, он все же отрицает именно эту свободу, которая заключается во все увеличивающемся контроле и господстве над силами природы и общества. Подобно Сартру, он объявляет любое планирование будущего невозможным. Мы не знаем, как будет действовать абсолютно свободный человек — свободный в ясперсовском понимании произвольной деятельности. Мы также не можем даже в их основных чертах предвидеть события будущего. «Великим заблуждением современности является мнение, что мы можем посредством социологического анализа и псевдонаучных мифов осмыслить исторический процесс и сделать это осмысление средством и одновременно целью деятельности»¹.

В этом пессимистическом отрицании того, что он в фальсифицированном преувеличении называет «тотальным планированием» общества, исчерпывает себя ясперсовское мнимое воодушевление идеей свободы.

В 1959 году Ясперс опубликовал объемистую книгу под названием «Атомная бомба и будущее человека». Угроза атомного уничтожения человечества послужила в этой работе пессимистическим, вызывающим ужас фоном для ясперсовской жуткой драмы, так называемого тоталитаризма. Угроза уничтожения человечества в ходе ядерной войны, постоянное пребывание на краю пропасти представляет собой, по Ясперсу, «пограничную ситуацию». Пограничная ситуация является основным понятием ясперсовской философии. Под пограничной ситуацией он понимает такое положение, при котором человек, стоя на краю пропасти, находится перед такой крайней границей, которая требует напряжения всех его сил. В пограничной ситуации он может овладеть своей таинственной внутренней сущностью, экзистенцией. В пограничной ситуации человек преодолевает узость своего будничного существования, постигает самого себя

¹ K. J a s p e r s, Rechenschaft und Ausblick, S. 359.

и вечное, трансцендентное, как он стыдливо обозначает понятие бога.

Апокалипсическая угроза человечеству, вызванная политикой империализма, представляет собой идеальный фон для провозглашения пессимистических тезисов ясперсовской философии. Атомная бомба, которая угрожает человечеству, используется Ясперсом как опора для тезисов экзистенциализма. Поэтому мы не можем избавиться от впечатления, что Ясперс в своей книге об атомной бомбе создал нечто вроде рассчитанной на рекламу апокалипсической приманки, в которую он включил малопривлекательные тезисы своей философии экзистенциализма. Разумеется, автор не упустил также и возможность изложить свои известные политические взгляды в более обостренной форме. Для этой наиболее популярно написанной работы характерен довольно вульгарный тон, а в своей неприкрытой ненависти к социализму Ясперс становится прямо-таки истеричным. В своем извержении ненависти против коммунизма, Германской Демократической Республики и Советского Союза, в своих нападках на интеллигенцию, нейтралов и пацифистов, в своей бешеной злобе к антиимпериалистической освободительной борьбе колониальных народов Ясперс все чаще прибегает к словарю национал-социалистов. В этой книге Ясперс, например, восхваляет «вечный солдатский дух», который продолжает бороться после уничтожения $\frac{9}{10}$ человечества, он продолжает называть социалистическую экономику «террористически управляемым рабским трудом», а коммунизм — «нигилистической ненавистью тотальной воли к уничтожению». Подобные выражения, полные злобной ненависти, заимствованы из позорного лексикона гитлеров, геббельсов и розенбергов.

Исходным положением книги Ясперса является угроза атомной войны. Человечество находится на поворотном пункте истории, в пограничной ситуации, созданной угрозой атомного уничтожения. В этой пограничной ситуации человек, по мнению автора, стоит перед альтернативой: атомное вооружение, которое должно привести к атомной войне, или подчинение «тоталитаризму». Ясперс признает, правда, что атомная война приведет к угасанию жизни на земле, но все это следует предпочесть капитуляции перед тоталитаризмом. Нас удив-

ляет главным образом то, что Ясперс ясно и неприкрыто говорит, что он предпочитает гибель человечества развитию коммунизма. Для него не существует никакой разницы между смертью и жизнью при коммунизме. «Атомная бомба и тоталитаризм — и то и другое являются конечными формами уничтожения»¹, — заявляет он. Жизнь при коммунизме была бы, по его словам, голым существованием, без углубления в то, что он называет истинной жизнью, или экзистенцией. Однако голая жизнь, одна только жизнь, по Ясперсу, не имеет никакой ценности. Только возвышенная жизнь, экзистенциальное, или истинно человеческое, существование достойно того, чтобы быть сохраненным. Это понятие он использует в своем учении об экзистенции. При этом имеется в виду, что эта возвышенная жизнь возможна только на Западе, то есть в сфере буржуазного общества.

Ясперс сам, конечно, понял, что его идея предпочтения гибели всех существованию при коммунизме не может быть заманчивой для широких кругов его читателей. Поэтому он спешит добавить, что после уничтожения $\frac{9}{10}$ человечества оставшиеся в живых борцы будут иметь возможность выжить и победить. Поскольку эта перспектива не очень вдохновляет по крайней мере $\frac{9}{10}$ человечества, то наш проповедник атомной войны пытается обнадежить их, указывая на еще две другие возможности.

Одна из них заключается в том, что жизнь, которая жертвует собой, которая, следовательно, движима высоким строем мышления и разумом, находит свое осуществление только через жертву в ясперсовском смысле и через бытие в себе. Через дух самопожертвования такая жизнь постигает свою истинную сущность, экзистенцию. Через жертву, через крушение такая жизнь пробьется даже к своей сущности. Через жертву, через крушение, то есть через гибель, экзистенция выходит за свои собственные рамки и постигает трансцендентное.

Крушение существования, постижение трансценденции (бога) — все это понятия философии экзистенци-

¹ K. Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, 1959, S. 399.

лизма, которые использует Ясперс, чтобы люди относились более терпимо к жертвованию своей жизнью и к убийству миллионов других живых существ в атомной войне. Впрочем, весьма примечательно то, что Ясперс в своей книге, постоянно говоря о необходимости жертвования жизнью в атомной войне, понимает под этим всегда самопожертвование. Ясперс не видит того, что атомная война включает в себя жертву, убийство миллионов других людей и живых существ, что здесь возникает и серьезный моральный вопрос. Ничто не является таким характерным для Ясперса, как нежелание видеть это. А ведь Ясперс является именно тем человеком, который постоянно подчеркивает свое серьезное отношение к моральным вопросам, который преподносит нам свои обширные морально-теологические писания. Но этот эгоцентрик явно остается слепым, когда речь идет о простейших моральных вопросах.

Он считает, что угроза атомной войны способствует еще и другой возможности — возможности морально-политического перерождения человека, возникновению нового образа мышления. Такое перерождение произойдет, по его словам, как на Западе, так и на Востоке и приведет к политическому обновлению и преобразованию.

Если при альтернативе — атомная война или тоталитаризм — речь идет о понятиях жертвы или самопожертвования, «вечного солдатского духа», то здесь, говоря о второй возможности, Ясперс в центр внимания ставит идею разума.

Под разумом Ясперс понимает мысли и действия, которые коренятся в экзистенции. Разумное мышление выходит за рамки голого рассудочного мышления. Разуму не свойственны никакие решения вопросов, он «всеохватывающе» держит все во взвешенном состоянии. Разум, по Ясперсу, осуществляется в морали и самопожертвовании. Разум означает вторжение экзистенции в трансценденцию. Короче говоря, он является спекулятивным метафизическим мышлением. Разум заявляет о себе в символах, аналогиях религий, а также в идеологических системах. Однако Ясперс заявляет, что не все символы и аналогии религий «разумны». По его словам, имеются «вводящие в заблуждение» «люциферовы шифры, или символы». Внутри религиозных

представлений разум ведет борьбу и осуществляет отбор правильных символов.

В действительности Ясперс использует религиозные понятия для оправдания своей милитаристской идеологии; при этом он произвольно исключает те религиозные воззрения, которые противоречат его антикоммунистическому учению. Именно таким является отбор, который Ясперс осуществляет при помощи своего «разума». Таким образом, религия толкуется произвольно, в духе жалкой НАТО-философии Ясперса. Так, Ясперсу, например, известно намерение бога уничтожить грешное человечество. Взяться самому за это уничтожение, по словам того же Ясперса, является совсем не грешным делом. На возражение же, что бог не желает самоуничтожения человечества, Ясперс отвечает, что предвидеть волю провидения является неслыханной дерзостью. Поистине нельзя себе представить более наглого злоупотребления религией! Следовательно, один раз Ясперс, будучи верным своему агностицизму, заявляет, что люди ничего не могут знать о сущности бога, о трансцендентности. А в другой раз, когда это соответствует его целям оправдания НАТО и атомной войны, Ясперсу совершенно точно известны намерения бога. И это тот же самый мыслитель, который постоянно толкует о серьезности своего мышления, об ответственности и морали! Едва ли в какой-либо другой книге современного философа мы сможем найти подобное скопление постоянно противоречащих друг другу взглядов, даже очевидной лжи, как в книге Ясперса об атомной бомбе.

По Ясперсу, разум не может дать исчерпывающих ответов на вопросы: «что такое мир», «что такое человек?» Он способен лишь на отдельные толкования этих проблем, он может лишь толковать мир, который предстает перед нами в виде голой шифрограммы. Эту точку зрения Ясперс развивает главным образом в своей работе «Разум и экзистенция» (1935). Разум он называет там «всеохватывающим». Из этого расплывчатого определения ясным становится только то, что разум у Ясперса как ничего не понимает, так ничего и не охватывает. Правда, это «всеохватывание», которое должно бы быть чем-то большим, чем понимание и знание, в действительности является чем-то явно меньшим. Про-

тивопоставляя разумное мышление голому рассудочно-му мышлению, привязанному к предметам, он рассматривает разум как более высокую категорию. Но этим он доказывает только то, что его понятие разума, в сущности, антирационалистично. Философия разума Ясперса является плохо завуалированным иррационализмом.

Ясперс не отрицает дух, сознание, как это делали иррационалисты Клагес и Шпенглер. Но он противопоставляет им якобы более высокую форму мышления в виде метафизики, толкования шифров и символов. Это агностическое, спекулятивное и мистическое мышление он называет разумом.

Следовательно, источником великой трансформации человека должно быть иррационалистическое понятие разума и его осуществление в морали и самопожертвовании.

Сущность этой трансформации состоит в основном в том, что человек занимается воспоминаниями о своей свободе. Ясно, что это трансформация человека, проходящая под знаком свободы и воспоминаний о «первоначалах», осуществляется в духе сохранения и реставрации буржуазного общественного строя. От этой трансформации, от этого поворота к разуму Ясперс не ожидает ничего другого, как готовности пожертвовать собой, отказа от удобств обеспеченного существования. Мирное существование при обеспеченном благосостоянии противоречит, согласно Ясперсу, основным побуждениям человека, присущей ему склонности к войне и насилию. Мирное существование, согласно экзистенциализму, лишает также человека его достоинства.

Ясперс здесь вновь возвращается к своим старым выпадам против народных масс и их стремления к миру и обеспеченности, выпадам, которые с 1931 года образуют существенную составную часть его политической философии. Во имя «достойной жизни», полной опасностей и приключений, он требует жертв и всяческих ограничений. Чтобы как-то приукрасить лишения, которых он требует от массы, он старается изобразить человеческое существование как «форму мелкобуржуазного коллективного образа жизни» (Г. Менде). На фоне этого обывательского существования тем заманчивее вы-

рисовывается рекомендуемое Ясперсом полное опасностей и лишений бытие.

Впрочем, готовность к этой великой трансформации вызывается, по Ясперсу, как это ни странно, тем, что человечество уже приучило себя к мысли о возможности гибели в атомной войне. Человечество, которое постоянно глядит в пропасть своего уничтожения, должно, по Ясперсу, внутренне трансформироваться. (Причем эта трансформация практически сводится к тому, что человек бросается в пропасть, в которую он уже так долго пристально глядел.)

Однако Ясперс указывает еще на несколько конкретных путей, которые могут способствовать этой трансформации, главным образом на то, как внутренняя духовная трансформация может перейти в политическую.

Во-первых, в философии экзистенциализма речь идет только об отдельном человеке, индивиде. Действия индивида, его мораль имеют решающее значение. По словам Ясперса, люди не должны объединяться и выходить на улицу для активной борьбы за мир. Решающим должно быть скорее то, что думает и делает человек в своей тихой светелке. В этой своей проповеди индивидуалистической морали Ясперс договаривается даже до того, что всерьез расценивает нарушение супружеской верности как событие, приближающее атомную войну.

В этом недialeктическом утрировании утверждение Ясперса, конечно, является смешным. Самое большее, что можно было бы сказать, — это то, что при рассмотрении в перспективе можно сделать вывод о существовании связи между личной моралью человека и его политической моралью. Но делать вывод о том, что личная мораль может заменить политическую точку зрения, что она стоит над ней, является пустой софистикой. Цель этого и подобных софизмов Ясперса ясна. Он точно так же отсылает человека к заботе о его внутреннем мире, о его «экзистенции», как он рекомендует ему заниматься моральной деятельностью в тихой светелке вместо общественной деятельности.

Второй путь, которым, по Ясперсу, должны пойти люди, состоит в объединении, «коммуникации» «разумных». Союз «разумных» должен объединять Восток и Запад, все партии и церкви (и, добавим к этому, и классы). Это не означает, что Ясперс собирается создать

какую-нибудь организацию или какое-нибудь массовое движение. Разум, по его мнению, является уделом немногих, великих индивидов. Разум является уделом объединившейся в союз элиты. Иначе говоря: массе простых людей нечего объединяться, для них должно быть достаточно внутренней деятельности. Руководящий слой монополистов, аристократия избранных буржуа должны, напротив, объединиться, чтобы им легче было осуществлять свои враждебные народу милитаристские устремления. Следовательно, Ясперс призывает к образованию реакционного космополитического воинствующего сообщества, чего-то вроде ордена иллюминатов.

Задачей нового масонства является создание такого политического строя, который обеспечил бы свободу в духе Ясперса и спас бы мир. С полным правом мы можем спросить себя, о каком же порядке здесь может идти речь. Ясперс весьма откровенно охарактеризовал здесь выдаваемый им за идеальный, основанный на мире всеобщий строй. Он понимает под этим всемирную федерацию свободных государств, которая должна господствовать над миром. Он характеризует это мировое государство словами: «Этот союз свободных народов не может обойтись без отношений гегемонии». Само собой разумеется, что гегемоном являются США. В этой связи Ясперс упрекает Англию и Францию в том, что они в суэцкой войне пренебрегли «обязательными, морально-политически оправданными гегемониальными отношениями величайшей внутри свободного мира державы»¹.

Однако и при господстве этого основанного на мире всеобщего строя не исключена, по мнению Ясперса, угроза войны. В соответствии с сущностью свободы такое состояние основанного на мире строя является постоянно лабильным. Самоутверждение свободы невозможно «без готовности к принесению тотальной жертвы, от которой могло бы погибнуть человечество»².

Этим самым целью трансформации, которой Ясперс пытается достигнуть при помощи «разума», оказывается

¹ K. J a s p e r s, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, S. 141.

² Там же, стр. 144.

учреждение империалистического мирового господства США. Поскольку Ясперс называет среди учений, которые должны «вразумить» человека, наряду с религией главным образом свою философию экзистенциализма, то этим самым политическая функция этой философии определяется самим ее создателем со всей ясностью. Философия экзистенциализма должна быть средством достижения такого политического состояния, которое равнозначно господству американского империализма над миром. Ясперс, идеолог атомной войны, разоблачает себя этим как знаменосец американского империализма.

Становится прямо-таки неприятным наблюдать за тем, как Ясперс софистически и демагогически применяет понятия своей философии, для того чтобы приукрасить и прославить империализм.

Так, например, он включил в свое понятие разума момент беспокойства, бесконечного вопрошания, невозможности окончательного ответа, невозможности «тотального знания» и «тотального планирования». Этот агностицизм он переносит и на историю политических мировых форм. Поэтому и при основанном на мире всеобщем строе не исключены войны. Во-первых, потому, что не имеется «тотального знания» о невозможности новых войн. И, во-вторых, потому, что невозможно «тотальное планирование», то есть здесь — устранение опасности войны. Кроме того, по мнению Ясперса, тотальное планирование противоречило бы стремящейся к свободе сущности человека. Так же как и Сартр, он заявляет, что человек самовластно строит свое будущее и мы ничего не можем сказать о направлении его действий. Свобода у Ясперса, как и у Сартра, означает произвол.

Конечно, агностицизм Ясперса в конечном счете проистекает из сомнительности, из настроения лабильности, которое разлагающееся буржуазное общество вызывает у своих идеологов. Понятия взвешенного состояния, крушения, бесконечного вопрошания и незнания, которые являются отражением порядка неустойчивого равновесия при империализме, используются Ясперсом в обратном смысле — для приукрашивания именно этого империалистического хаоса. Они должны доказать, что не может быть ничего другого, кроме этой хаотической ла-

бильной империалистической мировой системы. В наше время мощный социалистический лагерь при поддержке народных масс в капиталистических странах помогает предотвратить опасность войны, присущую империалистической системе. Но если бы существовала одна только империалистическая система, о которой мечтает Ясперс, то в соответствии с законом о неравномерном развитии капиталистических стран при империализме в мире разгорались бы все новые и новые войны. В какой-то мере это представляет себе также и Ясперс, признавая, что даже при господстве его основанного на мире всеобщего строя будет и дальше существовать опасность войны.

В качестве сторонника американского империализма Ясперс, разумеется, является ярким противником любого другого пути предотвращения опасности войны. На пятистах страницах своей книги об атомной бомбе он ни словом не обмолвился о движении сторонников мира. Он отрицает также и другие формы движения за мир, такие, как буржуазный пацифизм, гандизм, считая их «предательством» Запада, «самообманом». С такой же решительностью он нападает на те страны, которые с целью предотвращения опасности войны вступили на путь «нейтрализма». «Нейтрализм вследствие своей слепоты и бесхарактерности является таким же презренным, как и предательство...»¹ — пишет он.

Нейтрализм и тем более идея мирного сосуществования являются, по его мнению, отказом от истинно человеческого существования. Поэтому он призывает людей «...всегда оказывать предпочтение лабильному состоянию с опасностью войны и возможностью гибели, которое более подобает сущности человеческого бытия»².

Повторяя фразы Ницше и Муссолини о величии «опасной жизни», он издевается в этой связи над тоской по миру и спокойствию. В таком случае человек «прекратил бы быть человеком в пользу функционализованного существования повторяющейся, лишенной экзистенции жизни»³.

¹ K. J a s p e r s, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, S. 139.

² Там же, стр. 156.

³ Там же.

Мы видим, следовательно, что и здесь бытие при обеспечении элементарных человеческих потребностей в качестве существования лишенной инициативы массы, в качестве лишенной содержания жизни обывателя, противопоставляется героическому самопожертвованию ясперсовского «разумного» человека. Это все та же старая, фашистско-милитаристская героическая поза, которая изображается здесь Ясперсом с помощью новых жестов.

Собственную нацию Ясперс готов принести в жертву американскому Молоху. Он требует объединения европейских народов в единую Европу, которую он мыслит себе под эгидой США. Это объединение предполагает отказ от собственного национального суверенитета. Ясперс довольно-таки легко обосновывает отказ от свободы собственной нации: «Каждый западный житель имеет одновременно два отечества, отечество его сердца... и отечество, дающее основу его политической действительности. Таких отечеств сердца много, но основа политической действительности сегодня все еще одна — Соединенные Штаты Америки»¹.

Не удивительно, что НАТО в духе отказа от национального суверенитета, в духе полного подчинения гегемонии США представляет политический идеал Ясперса. Вооружение его наиболее опасными видами термоядерного оружия является само собой разумеющимся, прямо-таки моральным требованием послушного Америке атомного стратега Ясперса.

Вершиной отказа Ясперса от принадлежности к самостоятельной германской нации, его космополитизма является его отказ от идеи воссоединения Германии. Космополитизм Ясперса идет здесь рука об руку с мазохистским подчинением интересам американского империализма. Правда, при этом он не забывает также и интересов западногерманского младшего партнера американского империализма. В работе «Свобода и воссоединение» (1960) он призывает отказаться от воссоединения обоих немецких государств. Установление «стремящегося к свободе», то есть капиталистического, порядка в ГДР является для него гораздо более важ-

¹ K. J a s p e r s, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, S. 153.

ным, чем воссоединение. Ради этой цели — реставрации капитализма в ГДР — он заявляет о своей готовности при необходимости отказаться от воссоединения. Ясно, что этим самым он стремится лишь саботировать установление отношений, которые могли бы способствовать воссоединению обоих немецких государств на основе конфедерации. Единственное, к чему он стремится, — это к восстановлению капитализма в ГДР.

При таком характере реставрации он готов признать самостоятельность ГДР. При этом совершенно очевидно, что после восстановления капиталистических отношений ГДР стала бы легкой добычей западногерманских милитаристов и империалистов. Следовательно, предложение Ясперса отказаться от воссоединения является, в сущности, всего лишь деловым трюком.

В случае если не удастся достигнуть таким путем воссоединения, вернее, аннексии ГДР, он довольствовался бы существованием двух капиталистических германских государств. Реставрацию капиталистической системы — по жаргону Ясперса, свободы — он считает, следовательно, более важной, чем другие насущные потребности немецкого народа.

По мнению Ясперса, атомная бомба должна быть применена, поскольку в настоящее время в центре мировой дискуссии стоит вопрос о борьбе между свободой и тоталитаризмом. Борьбу между силами мира и силами войны он сводит к борьбе между двумя различными системами. Но за этими системами он видит не социализм и страны, освободившиеся и освобождающиеся от колониального ига, с одной стороны, и систему капиталистического империализма, с другой стороны. Он игнорирует противоречия между социализмом и империализмом, подменяя их чисто мировоззренческими, идеологическими противоречиями. Опираясь на тезис о непримиримых идеологических противоречиях, он доходит до отрицания возможности мирного сосуществования. Сводя противоположность между социалистической и капиталистической системами к чисто идеологическим противоречиям, Ясперс тем не менее утверждает, что речь идет о непримиримой противоположности между свободой и рабством. За его фразерством и наклеиванием идеологических ярлыков скрывается нежелание дать экономический и социологический анализ как капитализ-

ма, так и социализма. Подобный анализ вскрыл бы всю лживость дилеммы: свобода или тоталитаризм.

Правда, ясного определения понятия свободы, которая, по Ясперсу, является основой свободного мира, мы в его книге нигде не найдем. Он, правда, уломинает, что свобода представляет собой в первую очередь возможность открытого ведения дискуссии. Но и здесь, как и в других случаях, он пытается уклониться от серьезного анализа сущности, содержания политической свободы. Он вообще не разграничивает философские и политические аспекты понятия свободы. Подобное расплывчатое, типично экзистенциалистское, индетерминистское понимание свободы помогает Ясперсу прикрыть его антидемократизм. Это спасает его от разоблачения, которое стало бы неизбежным, как только была бы подвергнута конкретному исследованию свобода, существующая, вернее, не существующая, в буржуазном государстве. Были бы сделаны выводы о том, что сущностью свободы в буржуазном обществе является экономическое господство капитала, то есть свобода предпринимателя-капиталиста и диктатура буржуазии. Ясперс уклоняется от подобной дискуссии и прячется за понятие свободы у экзистенциалистов. При этом свобода у него совпадает с «разумом» («всеобъемлющим») и экзистенцией. Она, по его словам, является внутренней сущностью человека и не поддается познанию. «Свобода возникает из бытия в себе. Свободу нельзя встретить в мире того, что может быть познано, она остается непостижимой. Но мы убеждаемся в ее существовании и проверяем достоверность ее существования через нашу собственную деятельность»¹.

Давайте посмотрим, что же кроется за этими не дающими никакого конкретного решения, совершенно произвольными идеалистическими разглагольствованиями о свободе? Ясперс ссылается на переживание свободы, на то, что человек ощущает себя свободным, принимая те или иные решения. Такое переживание, такое чувство, безусловно, существует. На чем оно основано?

Сначала необходимо уяснить себе, что, собственно говоря, означает действовать свободно. Действовать сво-

¹ K. Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, S. 295.

бодно означает поступать по собственному желанию, а не по желанию другого. Свобода действия распространяется, далее, не только на моральные поступки, как это думает Ясперс (такое впечатление у нас по крайней мере создается после неточного изложения у Ясперса), но и на любую деятельность, как, например, на изготовление орудий производства и т. д.

Действие следует за образованием волевого акта и определяется им. Последний же в свою очередь зависит от оценки, от происходящего в сознании взвешивания мотивов, от размышлений, которые ведут к действию.

Я свободно принимаю решения, то есть на меня не влияет воля других. (Конечно, я добровольно могу сделать чужую волю своей собственной, мотив другого человека — своим, но это ничего не изменило бы в моей свободе. Решающим здесь является не происхождение мотивов, а мой свободный выбор их.) Взвешивание мотивов, возможные колебания при выборе того или иного мотива и, наконец, принятие окончательного решения создают впечатление беспричинного решения. В особенности в тех случаях, когда мы окончательное решение принимаем совершенно неожиданно. Часто при этом можно создать даже впечатление, что решение принято без предварительной мотивировки. В действительности же в данном случае акт мышления совершился очень быстро или же это решение было подготовлено уже заранее. Оценка, решение зависело только от меня.

Следовательно, создавшееся впечатление о беспричинном решении было обманчивым. Наши действия основываются на мотивах, то есть в конечном счете на впечатлениях, которые дает нам внешний мир (природа, общество). Моя оценка, мой выбор определенного мотива из множества других зависит от влияния окружающего нас мира на мое сознание, далее, от моего характера, который, однако, также сформировался под влиянием среды, внешнего мира.

Мои действия могут соответствовать законам внешнего мира — в этом случае я поступаю правильно — или они могут не совпадать с ними — тогда мой поступок был с объективной точки зрения неверным.

Правильность моих действий зависит от того, насколько я познал законы природы и общества, насколько

ко я постиг внешний мир. Следовательно, мои действия определяет внешний мир в наиболее широком смысле слова¹.

Субъективный фактор при выборе поступка, ум, характер, темперамент, инстинкты и т. д. также только кажутся нам свободными, субъективными. Они были образованы в соответствии с закономерностями бытия природы и общества. Также и личные качества человека являются в конечном счете продуктом природы и общества. То, что наши поступки совершаются в результате размышлений и решений в нашем сознании, не меняет дела.

Поэтому быть свободным не означает ничего другого, как воздействовать на окружающую природу и общественную среду в соответствии с поставленной целью. Или, иными словами, действия предпринимаются живым существом, наделенным сознанием. Чем больше действия соответствуют познанным законам природы и законам общественной жизни, тем свободнее действующее лицо, то есть тем больше господствует оно над силами природы и общества. Чем меньше действующий человек познал законы природы и общества, тем менее его действия соответствуют закономерностям, тем меньше он может сделать и достигнуть. В таком случае он действует впустую. Вместо того чтобы быть господином, он остается рабом окружающего его мира.

Ясперсовское понимание свободы означает, напротив, совершенно недвусмысленно следующее: свободу от законов природы и общества — свободу, которой вообще не существует, которая в действительности означает несвободу. Практически Ясперс путает свободу и произвольные акты. Но ведь подобные действия ставят человека в противоречие к окружающему его миру, делают его беспомощным и несвободным.

Не лучше обстоит дело и с основанной на его философском индетерминизме политической свободой. Мы уже видели, что он умалчивает о фактической несвободе, в условиях которой живут люди при капитализме.

¹ Однако познание внешнего мира не является чем-либо пассивным, оно является, напротив, результатом общественной практики, которая сама изменяет сознание, участвующее в свою очередь в изменении природы.

Под политической свободой он понимает прежде всего свободу дискуссии, то есть свободу печати, слова и собраний. Ему кажется, что наиболее полную гарантию этим свободам обеспечивает буржуазная демократия. Однако при этом Ясперс умалчивает о том, что при классовом господстве буржуазии демократия если и получает право на существование, то в искаженном и изуродованном виде. Нетрудно понять и то, что демократия не исчерпывается только свободой слова, печати и т. д., как этому учит Ясперс, ее смысл — в господстве народа как законодателя. Не случайно также и то, что Ясперс часто противоречит сам себе, предлагая то одно, то совсем иное определение демократии. Но оставим эти неясности и противоречия в ясперсовском определении демократии! Ясперс довольно скептически, даже отрицательно относится к демократии.

По его мнению, при демократии главное заключается в основной воле, которая вполне может быть и волей меньшинства. В жизни демократии могут быть даже такие моменты, когда «разум» должен прибегнуть к помощи насилия, чтобы спастись «от изнасилования террором большинства»¹. Но Ясперс призывает к диктатуре не только в исключительных случаях. Он считает, что истинная воля народов может быть осуществлена только великими людьми². Поэтому он призывает «любить великого человека». Таких великих людей философ-экзистенциалист видит прежде всего в Черчилле и Конраде Аденауэре! Говоря о «культе великих людей», «демократ» Ясперс постоянно подчеркивает, что демократия способствует развитию своей собственной аристократии талантливых и способных. Именно этой аристократии, а не воле масс должна принадлежать власть в ясперсовской идеальной демократии. Согласно его учению, во главе демократии стоит не только великий человек в качестве диктатора, — она располагает также аристократией по образованию и имуществу, одним словом, буржуазией. Поэтому не удивительно, что Ясперс постоянно предостерегает нас от «опасности демократии» и страшится ее «вырождения» в «массовую демокра-

¹ К. J a s p e r s, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, S. 423.

² Там же, стр. 441.

тию», следствием чего-де является «нивелирование и вместе с ним опасность превращения демократии в самые плохие диктатуры, которые мы когда-либо встречали»¹.

Впрочем, для надменного западника Ясперса демократия ограничивается, собственно говоря, Европой. Истинная демократия — европейская, и, по мнению Ясперса, она и в будущем должна распространяться только на белых джентльменов. «Путь демократии — это западный путь. Только Западу уже в течение тысячелетий знакома идея политической свободы»².

После того как он предостерег нас от французской революции и прогрессивной демократии бывших колониальных стран, Ясперс довольно грубо и неожиданно прощается со столь восхваляемой им ранее демократией: «Целью является свобода человека, а не демократия»³, — заявляет он надменно.

Демократия отвергается, остается лишь таинственная экзистенциалистская свобода. Это свобода без господства народа, свобода в условиях диктатуры «великих государственных деятелей» и аристократии по образованию и имущественному положению. Эта свобода является просто свободой буржуа эксплуатировать и подавлять народные массы. И за такую свободу народы должны умирать в атомной войне! При описании идеальной демократии Ясперс с высот своего заумного философствования опускается все же иногда и на почву реальной действительности. Однако при этом его демократия с ее свободой для исключительных личностей во главе с «великим государственным деятелем» представляет собой идеализированное изображение милитаристского клерикально-фашистского боннского государства.

* * *

Ясперс не ограничивается искаженным изображением коммунизма, которое он дает в книге «Духовная ситуация эпохи», и в своей книге об атомной бомбе он про-

¹ K. Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, S. 429.

² Там же, стр. 438.

³ Там же, стр. 439.

кручивает перед нами жуткий фильм под названием «Тип тотального господства». Его картина так называемого тоталитаризма превосходит по своей фантастике и фальсификации все, что когда-либо было сказано шпенглерами, моллерами, вандербруками и другими полуфашистскими и фашистскими авторами о Советском Союзе. Подобное мы можем встретить только в антикоммунистической фашистской писанине гитлеров, розенбергов и геббельсов.

Материалы для сочиняемых им страшных картин Ясперс черпает, с одной стороны, из фашистской памфлетной литературы, а с другой стороны — из пропагандистских томов поджигателей холодной войны. Он плетется в хвосте таких платных писак американского империализма, как Ганнах Арндт, Рёпке, Гайек, Поппер и др. Ясперс, который сам говорит, что для него политэкономия всегда была недоступной наукой, признается, что он опирается на таких «авторитетов», как Арндт, Рёпке, Гайек, а также на клеветническую литературу эмигрантов из стран народной демократии.

Будучи верным позиции этих апологетов американского империализма, Ясперс в своем анализе отождествляет тоталитаризм, фашизм с коммунизмом. Правда, при этом отождествлении он пытается несколько разграничить эти понятия; так, например, по его мнению, франкистская Испания является только авторитарным, но не тоталитарным государством. То же самое он говорит и о салазаровской Португалии и о целом ряде других фашистских диктатур. Он считает, что даже национал-социалистская Германия 1933—1938 годов не была тоталитарным государством.

Высказавшись об этих достопримечательных предках, он переходит к определению «тоталитарного» коммунизма. Но само собой разумеется, что в пухлых томах его сочинений, в которых рассматриваются главным образом вопросы тоталитаризма, нельзя найти ни одного места, где делались хотя бы попытки серьезного исследования экономических и социальных условий в Советском Союзе или в какой-нибудь стране народной демократии. Вместо этого он повторяет старые буржуазные рассуждения о новом слое эксплуататоров в этих странах. Но характеристика «тоталитарной системы» как «господства нового класса» его не удовлетворяет. Это и понятно,

ибо иначе это обязательно навело бы нас на мысль о государствах так называемого «свободного мира»! Поэтому Ясперс предлагает следующую формулировку: «Тотальное господство является уже само по себе террором». При такой системе каждый «функционализован», «заменим». Поэтому, по словам Ясперса, при тоталитарной системе не существует «конституирующей себя длительное время власти». Жизнь в таком обществе он характеризует следующим образом: «Ложь введена в принцип. Правовой контроль так же излишен, как и проверка основного учения в критической дискуссии»¹.

Но, поскольку в такую картину социалистического общественного строя трудно поверить даже реакционно настроенному читателю, Ясперс вынужден сделать небольшую оговорку: он признает, что в естественных науках и в технике свобода при коммунизме сохраняется. Но тут же он вновь подчеркивает: «Ложь заложена уже в самом принципе марксистской доктрины»². И все же целиком истину подавить нельзя, и, видимо, и до кабинета Ясперса в Базеле дошли слухи о том, что при социалистическом общественном строе интеллигенции оказывается всемерная помощь и всяческая поддержка. Но и на это у Ясперса имеется под рукой готовое объяснение: «Интеллигенция в сфере тотального господства идет на службу большой, лежащей в основе всего и проникающей повсюду лжи»³. Иными словами, интеллигенция находится в привилегированном положении, так как она умеет хорошо лгать!

Объясняя духовные и душевные стимулы коммунизма — об экономических в ясперсовской идеалистической картине истории не идет и речи, — философ-экзистенциалист возвращается к теории, предназначенной в свое время Ницше для «движений рабов» и перенятой такими фашистскими теоретиками, как Шпенглер, Боймлер и Розенберг. Согласно этой теории, основу коммунизма образуют: вера в «райское волшебство», «любовь к на-

¹ K. J a s p e r s, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, S. 160.

² Там же, стр. 162.

³ Там же, стр. 161.

силию», «нигилистическая ненависть тотальной жажды уничтожения»¹. (Следует обратить внимание на близость к фашистской фразеологии!) Наряду с ненавистью и мстительностью неудачников душевную основу коммунизма в России образуют «азиатская ненависть, сознание того, что ты презираем»². Как известно, подобный бредовый расово-психологический «анализ» большевизма мы можем найти в книге Розенберга «Миф XX века». В своей расовой психологии мнимый антирасист Ясперс возвращается даже к теории так называемого «монгольства»³. То же самое говорил Розенберг о «татаризованной» России.

Однако ясперсовская картина коммунизма, несмотря на расистскую подмалевку, настолько противоречит действительности, что ее автор, уже утомившись клеветой, вынужден сделать многозначительное признание: «Только путем чисто духовного конструирования можно получить ясную картину. В реальной жизни картина затуманена...»⁴ И, предостерегая нас, он добавляет: «...за хорошим (при коммунизме) следует угадывать люциферов обман, иначе мы станем его жертвами»⁵.

После такого пространного обзора тоталитаризма, выдержанного в стиле фашистской прессы, Ясперсу кажется уже излишней подробная дискуссия с марксистским учением. Однако ему приходится считаться с тем фактом, что исторический материализм оказывает все более растущее влияние на буржуазную науку. Поэтому он признает, что марксистское учение о роли экономического базиса в известной степени верно. Но у философов ясперсовского толка даже при подобных признаниях дело никогда не обходится без путаницы и фальсификации. Он извращает марксистское понимание базиса, относя к нему не экономику, а лишь технику. После такой подтасовки он утверждает, что техника и ее изменения определяются «морально-религиозными и духов-

¹ K. Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, S. 165.

² Там же, стр. 176.

³ См. там же.

⁴ Там же, стр. 162.

⁵ Там же, стр. 166.

ными мотивами». Таким образом, мы вновь причаливаем в гавань идеалистического понимания истории.

Борясь с призраком тоталитаризма, Ясперс выступает за термоядерную войну, призывает человечество пойти на коллективное самоубийство. Дело здесь в том, что идеолог американского империализма не может видеть смысла жизни вне капиталистического общества. Правда, сам Ясперс и класс, интересы которого он защищает, уже потеряли веру в победу над силами нового, над силами идущего вперед социализма. Но они не хотят идти на гибель одни. Как фашистские вожди пытались при своем поражении потянуть за собой в пропасть весь немецкий народ, так и Ясперс хотел бы отправиться в преисподнюю вместе со всем человечеством. В целях пропаганды подобного исхода он заканчивает свою книгу мифом о жертве.

Жертва является чем-то, что стоит над политикой, заявляет он. В жертве, даже если она и терпит крушение, мы успеваем еще постигнуть смысл человеческого бытия. Гибель не является потерей: этим мы постигаем бога как более высокую действительность.

Тесная связь с религией с давних пор была характерной чертой ясперсовской философии экзистенциализма. В его мифе о жертве стала еще более тесной связь его философии с религией. В этом находит свое отражение и все более усиливающаяся клерикализация духовной жизни в Западной Германии, превращение Федеративной Республики Германии в клерикально-фашистское государство. Ясперс, который всегда приспосабливался к наиболее реакционным буржуазным течениям, и здесь не хочет отставать от других.

Ясперс, видимо, сам чувствовал, что постижение трансценденции через гибель человека является недостаточным утешением. Уверение в том, что достаточно существования бога, не утешает нас при потере собственного существования. Поэтому в последнем разделе своей книги он продолжает фантазировать по поводу этой религиозной мысли и договаривается до утверждения, что мы через жертвенную смерть можем постигнуть не только бога, но и вечность, и бессмертие. Ясперс говорит: «Временное существование не является

последней действительностью»¹. «Разум» также не является последним². В качестве любящих в истинном смысле и разумно существующих людей, то есть таких, которые готовы пожертвовать своим существованием, мы достигнем, по словам Ясперса, *бессмертия*.

Здесь мы вновь возвращаемся к самому древнему и самому важному утешению, к которому прибегают религии. К нему направлена вся путаная словесная эквилибристика Ясперса. Для более скептически настроенных лиц из среды своих читателей у него имеется в запасе еще один философский ответ, который также наконец, по мнению Ясперса, проложит путь к религиозной вере в бессмертие.

Дело в том, что экзистенциалистскому бессмертию трудно найти применение. Бессмертие, согласно экзистенциализму, является просто общностью любящих людей и всех умов. Оно — не будущее существование после смерти, а вечность, которая включает в себя все время, но которая сама не является временем.

Благодаря такому неясному, расплывчатому пониманию бессмертия мы несколько отделились от грубой религиозной веры в бессмертие. Но велико ли дело! Может ли кто-нибудь, кто не верит больше в обещанную жизнь после смерти, ухватиться за соломинку ясперсовской философии? Ясперс, во всяком случае, сделал все от него зависящее, чтобы придать жертвенной смерти в атомном пожаре высший смысл. И он, так же как и деспот Филипп II, может сказать, обращаясь к великому инквизитору: «Кардинал! Я сделал свое. Теперь очередь за Вами!»

Истоки

Карл Ясперс причисляет к своим предшественникам Плотина, Джордано Бруно, Спинозу, Шеллинга, Конта, Гегеля, Кьеркегора, Вильгельма фон Гумбольдта, Ницше и Макса Вебера. В своей работе «Духовная ситуация эпохи» он в качестве «предступени» своей философии

¹ K. J a s p e r s, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, S. 491.

² Там же, стр. 490.

экзистенциализма называет также и англосаксонский прагматизм¹.

В действительности же на формирование экзистенциализма Ясперса прежде всего оказали влияние Кьеркегор и Ницше, ибо ядро философии экзистенциализма составляет идеалистический антропологизм. Идеалистическая философская антропология содержит жалкие остатки феноменологии Гегеля и антропологии Фейербаха. И только американский прагматизм, в котором поворот от бытия к человеку происходит наиболее примитивным образом, можно с наибольшим правом рассматривать в качестве предшественника философии экзистенциализма Ясперса.

Философия Ясперса исходит от постигающей психологии, начала которой мы находим у Кьеркегора и Ницше. В методе Ясперса имеются также остатки гегелевской диалектики, которая выродилась в софистику. Еще большее влияние оказало на него кантианство. Его агностицизм принимает кантианские формы и широко пользуется созданной Кантом терминологией.

К галерее своих предков Ясперс причисляет Плотина, Бруно, Шеллинга и Спинозу. Однако в мистицизме Ясперса слишком много хаотически-агностических черт, чтобы его можно было бы сравнивать с этими выдающимися философскими идеалистическими системами прошлого.

Экзистенциализм представляет собой попытку, исходя из бытия человека, при помощи одной только философии пролить свет на бытие вообще. В центре экзистенциализма находится, следовательно, человеческое бытие, точнее, его мнимое ядро — экзистенция. Однако это уже означает определенный уход от бытия мира.

Экзистенция не является, по Ясперсу, статичным, определенным бытием; она представляет собой в основном динамическое бытие, бытие в вечном движении. Существовать же означает, согласно экзистенциализму, проникать в неизведанные глубины человеческого самосознания. «Жизнь», живой процесс, который нельзя втиснуть в окаменевшие рамки мыслительных и жизненных привычек, систем, идеологий, является будто бы содержанием и целью философии экзистенциализма.

¹ К. J a s p e r s, Die geistige Situation der Zeit, S. 146.

Здесь имеется, несомненно, много общего с «философией жизни», иррационализмом. Экзистенция в основном духовна, разумна. Но при более подробном исследовании понятия духовного и разумного у Ясперса оказываются сугубо иррационалистическими, хотя Ясперс и не отвергает прямо дух и разум, как это делали иррационалисты Клагес, Бергсон и Шпенглер. Эта иррационалистическая черта еще более подчеркивается характерным для «философии жизни» презрением к интеллекту, эмпиризму, науке и целенаправленному действию. Сущность самой экзистенции темна, невыразима, недоказуема... Именно в этом заложен ярко выраженный иррационализм.

Во взлете голого человеческого бытия к экзистенции, к духовной жизни, а затем и за ее пределы — к трансценденции ясно намечается поворот к мистически-религиозному идеализму.

Глубокий пессимизм учения Ясперса об антиномичной структуре существования, несовершенстве человека, жизни в пограничных ситуациях свидетельствует о большом влиянии на экзистенциализм не только Кьеркегора, но также Шопенгауэра и Ницше.

Изоощренная усложненность рассуждения, двусмысленность языка, витиеватость и велеречивость, софистическое ни-ни, доходящие до педантизма разграничения, религиозная «ученость» препятствовали широкому распространению философии Ясперса. Тем не менее эта философия стала идеологическим дурманом, в особенности для буржуазной интеллигенции.

Основные понятия философии Ясперса

В центр своего рассмотрения Ясперс ставит человека. Его философия, как и весь экзистенциализм, является в широком смысле слова философской антропологией, и притом агностической, поскольку она прямо заявляет, что сущность человека непостижима. Агностицизм дополняется мистикой, так как Ясперс не ограничивается рассуждениями о человеческом бытии, а выходит за его рамки — к трансценденции. Тем самым экзистенциализм превращается в метафизику в старом смысле этого слова.

Однако отправным пунктом остается все же человеческое бытие. Последнее же является в первую очередь существованием (Dasein). Этим словом Ясперс обозначает внешнее бытие человека. Существование представляет собой бытие, проявляющееся в «ситуациях». Это прежде всего чувственно-пространственное бытие человека, его естество. Но оно является также общественным и историческим, кроме того, духовным и культурным бытием человека. Можно было бы сказать: существование — это человек в его повседневной жизни. Однако Ясперс сразу же обесценивает это существование, изображая его во всех его формах проявления как поверхностное.

Изучением существования занимается наука. Науку, или, иначе говоря, «ориентацию в мире», Ясперс называет поэтому анализом существования. В картине мира, данной Просвещением XVIII века, человек, по Ясперсу, исчерпал себя в голом анализе эмпирического бытия. Бытие человека казалось совершенно идентичным эмпирическому бытию. Однако уже тогда, по мнению Ясперса, начали выявляться границы науки, или ориентации в мире. Кант открыл антиномии. Современная математика и физика определили границы механицизма и естествознания вообще. Пространство и время, материя и причинность являются внутренне противоречивыми. Они дают только несовершенную картину мира. Современная биология показывает скачкообразность развития жизни; психология приводит нас к границам образа мышления. Так, по словам Ясперса, мы можем во всех науках наблюдать крушение ориентации в мире, несостоятельность анализа эмпирического бытия.

Анализ эмпирического бытия привел к образованию разного рода картин мира. Однако ни чувственно-пространственная, ни духовно-культурная или метафизическая картина мира не в состоянии, согласно Ясперсу, передать эмпирическое бытие, существование. В самом существовании заложено нечто такое, что делает невозможной любую попытку анализа или изображения.

Первая причина неудачи при анализе существования заключается в том, что, по словам Ясперса, мир не представляет собой единства. Материя, жизнь, дух, душа отделены друг от друга пропастью. Иными слова-

ми, из кризиса основ современной науки, из ее зачастую противоречивых положений Ясперс делает вывод, что единого бытия мира нет. Поэтому в «ориентации в мире» могут быть только отдельные выводы и перспективы. Такой неправильный и поверхностный вывод возможен был, конечно, только потому, что Ясперс совершенно игнорирует диалектический материализм, который объясняет противоречия в науке.

Из мнимой слабости или кризиса «ориентации в мире» Ясперс делает далее вывод о необходимости выйти за пределы существования. По его словам, анализ эмпирического бытия толкает нас к выводу, что человеческое бытие не исчерпывается существованием.

Однако не только эти причины выводят нас за пределы существования. Мы постигаем его, переживая пограничные ситуации. Существование, которое мы переживаем в качестве людей, раскалывается в антиномиях. Оно не является гармоничным бытием, в котором осуществлялся бы какой-то смысл. Любая попытка построить человеческое бытие лишь в рамках существования, разумно ограничить его существованием терпит, по Ясперсу, неудачу. Человек, который хотел бы жить только в рамках существования, потерял бы самого себя, превратился бы в гедонистического мертвеца. Подобного рода попытки должны немедленно терпеть неудачу, они утопичны, заявляет Ясперс. Социальная утопия оканчивается поэтому в лучшем случае духовной пустотой аппарата. «Строй эмпирического бытия», «жизнь только в эмпирическом бытии», «мировое государство всеобщего благоденствия» ограничиваются, согласно философии Ясперса, реальностью пограничных ситуаций. Пограничные ситуации — здесь другое выражение противоречивой структуры существования, несовершенной структуры человека.

Наиболее всеобъемлющей пограничной ситуацией является сомнительность эмпирического бытия. Она проявляется в особых пограничных ситуациях — случаях смерти, страдания, вины, борьбы. В этих пограничных ситуациях, говорит Ясперс, мы постигаем границы существования, в них мы стоим на краю пропасти. Мы не можем их избежать, так как они даны вместе с самим существованием. Антиномии, парадоксы и пограничные ситуации являются, по словам экзистенциалистов, со-

ставными частями существования. Гуманистический оптимизм безуспешно пытался их отрицать, заявляет Ясперс.

Антиномичность, сомнительность существования и вместе с тем его ограниченность проявляются в неизбежной и, в сущности, также неизменной нищете, в субъективных страданиях индивида. Эту пессимистическую теорию Ясперс пытается обосновать, описывая отдельные пограничные ситуации.

Пограничная ситуация случая означает, что я нахожусь всегда в ситуациях, которые я не создал и которых я не желал. Случайным является мое рождение в данное время в среде данного народа и от данных родителей. Случайной является моя встреча с любимым человеком, случайно и общение с другими существами. Постоянно мое существование связано со случаем. Ясперс далек, конечно, от понимания того, что случай является формой, в которой проявляется необходимость. Ясперс распространяет свое понятие случая на все скачкообразное, на любое изменение. Не только биологические процессы роста и изменения (мутации), но и химические процессы носят, по его словам, чисто случайный характер. Поэтому мистический случай в отрыве от необходимости, формой проявления которой он является, становится ситуацией, определяющей все существование. По Ясперсу, случай для существования, понимаемого как причинное, бесконечное образование, является одновременно прекращением, то есть такой ситуацией, которая намечает границу эмпирического бытия. Случай является той границей, которая суживает нашу жизнь. Жизни хотелось бы быть всеобщей, бесконечной, она хотела бы располагать бесконечным изобилием и бесконечными возможностями. Однако случай хочет того, чтобы я в качестве эмпирического бытия всегда находился бы в определенной ситуации. Из этой клетки, выкованной случаем, эмпирическое бытие никогда не может освободиться.

Столь же неизбежной для каждого живущего является борьба. В экзистенциализме борьба также представляет собой мрачную пограничную ситуацию. Она пробивается везде, где есть существование, она является последним. Существование как таковое — это борьба, то есть нарушение интересов другого человека. Борьба и эксплуатация, по Ясперсу, неотъемлемые составные

части жизни; я не могу жить, не ущемляя прав других людей, не причиняя им вреда. «Каждая позиция, которую я выигрываю, исключает другого...»¹

Вся высокоорганизованная жизнь, культура основываются, по Ясперсу, на эксплуатации. «Духовная жизнь, которая исторически действительна, зиждется на таком общественном строе, где меньшинство пользуется привилегией свободы и досуга»². «Кто хочет избавить мир от эксплуатации, тот должен отказаться от духовной жизни»³. Государственный и общественный строй также определяются исходом борьбы. И здесь имеют силу не общие принципы, а борьба и те решения, которые принимаются человеком в определенной ситуации.

Борьба как пограничная ситуация господствует везде, начиная с примитивной биологической борьбы за существование вплоть до утонченных сфер духа и любви. Это учение о борьбе, а также учение Ясперса о жизни как о постоянно протекающем процессе напоминают нам теорию борьбы внутри бытия и «гераклитизм» фашистского ницшеанца Альфреда Боймлера.

С пограничной ситуацией борьбы у Ясперса тесно связана пограничная ситуация вины. Существование кажется «гуманисту-утописту» невинным. В действительности же любое существование как таковое связано с виной. Существование становится виновным уже вследствие того, что оно существует; ибо оно живет за счет других, оно живет благодаря эксплуатации других, оно борется беспощадно. Кроме всего этого, человек становится виновным еще и потому, что он отказывается от возможности вступать с другими в более глубокое ответственное общение (коммуникацию), потому что он не помогает раскрывать экзистенцию, сущность других. Следовательно, Ясперс связывает теорию джунглей (пограничная ситуация борьбы) с мрачным учением о неизбежной виновности человека.

Сознание вины, которое невыводимо из одного только существования, толкает человека, по мнению Ясперса, за границы существования. Из борьбы, вины и случая возникает страдание. Страдание по причине того, что мы существуем, и страдание, причиняемое самим суще-

¹ K. J a s p e r s, Philosophie, Bd. II, S. 235.

² Там же, стр. 233.

³ Там же, стр. 236.

ствованием, является *пограничной ситуацией*. Страдание проявляется в болезни, душевной, духовной и материальной нужде (безработица и подневольный труд), в неудовлетворенных желаниях.

Страдание может принять форму отчаяния по причине того, что человек не видит смысла существования. Недолговечность существования может привести к полному скорби отрицанию жизни, как у Будды. В страдании мы переживаем общую для всех сомнительность существования как пограничной ситуации. Напротив, гуманисту-утописту, человеку, который хочет жить только в эмпирическом бытии, ошибочно кажется, что страдания можно избежать. В действительности же страдание, по мнению экзистенциалистов, неизбежно связано с существованием, оно является пограничной ситуацией.

Истинной пограничной ситуацией является смерть. Ясперс подчеркивает, что с пограничной ситуацией смерти едва ли справится утопия «всемирного государства всеобщего благоденствия», «замкнутого существования». Пограничную ситуацию смерти Ясперс описывает прямо-таки со сладострастным пессимизмом. Смерть является радикальным отрицанием существования и все же относится к существованию. Смерть—это полное признание бессмысленности жизни, она является решительнейшим, окончательным отказом от жизни. Мы относимся к ней с исключительным страхом. Этот страх так велик, что все мы живем так, как будто бы нам никогда не предстоит умереть. Смерть существует для другого, а мы сами даже мысленно не можем представить себе смерть. В нашем представлении о собственной смерти всегда остается какая-то Я-позиция, с которой мы с глубоким сожалением взираем на нашу смерть.

Случай, борьба, вина, страдание и смерть являются пограничными ситуациями. Они составные части существования, которые подводят нас к его границе и указывают на хрупкость и фрагментарность существования. Даже если какой-нибудь индивид их и отрицает, пытается «прошмыгнуть» мимо них или гибнет от них, они толкают сознание за границы существования. Таким образом, анализ существования подводит нас, по мнению Ясперса, к его границе, так же как и ориентация в мире приводит к научно неразрешимым антиномиям и парадоксам,

Согласно учению экзистенциалистов, существование толкает за рамки самого себя к другому существенному бытию. Через гибель существования мы приходим к бытию-в-себе-человека, к *экзистенции*. Но этот процесс, по Ясперсу, не является механическим; он непостижим для нашего разума. Постигая нашу сущность, наше собственное бытие, экзистенцию, мы постигаем свободу, мы переходим от бытия как объекта к бытию, которое никогда не становится предметным. Экзистенция не поддается исследованию, она недоказуема. Экзистенцию нельзя также постигнуть рациональным путем; разум, постигая ее, является только переходной ступенью, медиумом. Ибо экзистенция не понятие, она лишь «индекс», экзистенция — первоначало нашего бытия, и поэтому она недоступна познанию. Мы схватываем экзистенцию только в *скачке*. Мы делаем скачок от анализа существования к собственному бытию, от мира к экзистенции, от простого познавания ориентации в мире к озарению экзистенции. Этот «диалектический скачок» подготавливается с помощью анализа существования, через «ориентацию в мире». Посредством этого скачка и осуществляется связь с экзистенцией. В скачке к экзистенции рационализм как бы преодолевает сам себя. Сам Ясперс определяет скачок как поворотный пункт духа.

Этому скачку к экзистенции, этой гибели существования нельзя научить. Он не может также происходить одинаковым для всех путем. Постигание экзистенции является конкретным актом, волевым процессом. Следует обладать посланной судьбой волей к экзистенции, следует рисковать, следует сделать выбор, принять *решение* в какой-то определенной, данной только один раз, следовательно, исторической ситуации.

Вспомогательным средством на этом полном риска пути, средством, поддерживающим в нас готовность бороться, является философия экзистенциализма, то есть бесконечное развитие самоотражения (всепонимающая психология). Ясперс определяет ее как философию человеческого бытия, которая выходит за рамки человека. Он считает, что задачей является оторвать человека от земли. Экзистенциализм апеллирует к свободе как к мистической сущности человека.

Этот характерный для экзистенциализма призыв к постижению бытия через это вечное чувство незавер-

шенности глубины диалектическидвигающегося вперед отражения и ведет к картине экзистенции. Однако без конкретного переживания, без активного вмешательства, без свободы выбора, без риска отражение было бы пустым, было бы заблуждением. Для постижения экзистенции необходимо сочетание всех этих факторов!

Силой же, которая на этом пути помогает духу двигаться вперед, является вера. Этот призыв к постижению, свободе выбора, вера, воля судьбы, неповторимость (историчность), скачок, бесконечное развитие самоотражения являются, следовательно, у Ясперса теми иррациональными методами, которые здесь заменяют методы исследования существования, методы науки, разумного планового действия коллектива.

Сама экзистенция не является, по Ясперсу, каким-либо другим бытием наряду с миром (существованием) и богом (трансценденцией). Экзистенция является, скорее, способом бытия, одним из способов быть. От существования она отличается тем, что мы в качестве сущего всегда являемся частью существующего. Экзистенцию же мы, напротив, всегда можем отвергнуть. Пребывание в состоянии голого существования равносильно потере экзистенции. Следовательно, экзистенция не является бытием вне мира, она действует в душе, разуме и жизни. Три способа бытия, которые проповедует Ясперс, мир, экзистенция и трансценденция, согласно его учению, в действительности связаны воедино. Экзистенция начинается там, где существование перестает быть само собой разумеющимся. Экзистенция является самобытием (*Selbstsein*), она там, где я не растворяюсь в другом, не-в-себе-самом и несущественном бытии. Поэтому экзистенция — то бытие, которое заботится о самом себе. Своим собственным поведением, своими действиями и своим выбором я сам решаю, что я сам есть. Чем глубже, чем решительнее, чем определеннее выбор, тем живее моя экзистенция. Благодаря тому, что человек выбирает свою сущность, делает себя своим собственным произведением, я становлюсь экзистенцией.

Эти решения принимаются *свободно*. Причем понятие свободы, лежащее в основе экзистенциализма, является индетерминистским. Сама экзистенция представляет собой область свободы. Сознание свободы произошло от понятия «самосознания» (*Selbstbewußtsein*) эк-

зистенции. Экзистенция действует у границ там, где исчезает существование. Сама же экзистенция не может этим довольствоваться. Она пытается сама себя понять. Это озарение экзистенции приводит ее, как и «ориентацию в мире» у существования, к *границам экзистенции*. *Фантазия* является здесь средством, при помощи которого мы достигаем озарения экзистенции. Озарение экзистенции ведет к *готовности общаться* и, наконец, к *коммуникации*.

Под коммуникацией Ясперс понимает связь самого себя с другими. Она является общностью сущего самих себя, отдельных экзистенций. Моя собственная сущность, мое внутреннее Я и все скрытое в глубинах моего сознания раскрывает себя только тогда, когда я вхожу в соприкосновение с сущностью другого человека, если мне открывается сущность другого человека, лежащая за границами простых отношений существования. Экзистенция связана с экзистенцией, они взаимозависимы. Полностью существовать я могу только в коммуникации. Предпосылкой для коммуникации является готовность к коммуникации. Перед коммуникацией Ясперс преклоняется, как перед самым удивительным в бытии, чем-то единственным в своем роде, может быть никогда не повторяющимся экзистенциальным переживанием.

Никто не может быть специально обучен коммуникации, так же как и экзистенции. Коммуникация вытекает из готовности к коммуникации, но не может быть достигнута принудительным путем. Коммуникацию я могу встретить в любви (настоящая любовь является борьбой за коммуникацию), в дружбе, а также и в борьбе, поскольку речь идет не о простой борьбе в плоскости существования, а об экзистенциальной дискуссии. Учение о коммуникации создает видимость попытки преодолеть индивидуализм экзистенциалистской философии. Но это далеко не так. Одиночество Ясперс называет подготовкой коммуникации. Одиночество и коммуникация — противоположности, которые взаимно обусловлены. Коммуникация в свою очередь создает новый, более высокий вид одиночества. В итоге коммуникацию никогда невозможно полностью и в достаточной мере осуществить. Страдание вследствие никогда в достаточной мере не осуществляемой коммуникации вызывает стремления к более глубокой коммуникации,

Следовательно, по Ясперсу, предпосылкой для коммуникации является одиночество и отрицание гармонического, оптимистического миропонимания. Вследствие этого коммуникация, как это подчеркивает Ясперс, резко противоположна гуманизму, который опирается на гармоническое мировоззрение.

Вступать в коммуникацию я могу только с немногими индивидами. Гуманист же, напротив, питает бесцветную и общую любовь ко «всем», то есть к идее человечества. Ясперс признает, что коммуникацию можно упрекнуть в том, что здесь речь идет о «сообществе одиноких», об индивидуализме. Ясперс считает, что несправедливость этого упрека нельзя доказать. Коммуникация является также и аристократической общностью, так как, по мнению Ясперса, экзистенция возможна и достижима только для немногих. В конечном итоге коммуникация, как и экзистенция, терпит гибель. Коммуникация гибнет и исчезает вследствие того, что она никогда не может быть полностью осуществлена вследствие ее случайной нереализации, вследствие смерти. Сама экзистенция гибнет и исчезает вследствие своего крушения, своей возможной слабости. Экзистенция, а также экзистенция и экзистенция не являются чем-то, что могло бы существовать из себя самого.

Из озарения экзистенции известно, что экзистенция может существовать, только будучи соотнесенной с трансценденцией. Он подчеркивает, что экзистенция как бы перешагивает через саму себя или что она трансцендирует в направлении божественного. Без этого трансцендирования экзистенция слепа. Трансцендирование, по мнению Ясперса, является движением в действительном бытии на границе предмета и не предмета. Она перевертывает весь мир, лишает меня уверенности в нем. Лишь трансцендирование дает экзистенции свободу. Язык трансцендирования отражает второй мир вещей.

Характерным для пессимизма и мистицизма экзистенциализма является то, что Ясперс понимает под способом трансцендирования. В качестве способа соприкосновения с трансценденцией он называет головокружение и ужас, при котором существование и экзистенция терпят крушение и исчезают. Впрочем, результат подобного трансцендирования довольно жалок. Будучи агностиком, Ясперс не находит в себе больше силы

для построения метафизики. Трансцендирование, по его мнению, не ведет к познанию. Мы не можем познать метафизического, мы не можем знать, что такое абсолютное. Мы можем только, говорит Ясперс, читать шифры трансцендентного. Вопрос о том, что такое шифр и каков он, решает также не наука, а только экзистенция.

В этом учении о чтении шифрограмм экзистенциализм приближается к «негативной теологии» таких философов, как Кузанский и Кант. Робко и стыдливо признавая фидеизм, Ясперс пытается придать себе строго научно-философский вид, чтобы сделать свою религию приемлемой для образованных людей.

Однако, несмотря на все ограничения, становится ясным, что в учении о чтении шифрограмм трансцендентный мир становится истинной действительностью экзистенции. Эмпирическое становится недействительным.

Где мы встречаемся с шифрами как с языком трансценденции? Ясперс в этом отношении довольно щедр. Его религия для образованных охватывает все и вся. «Метафизические предметы внешне зримы, и для сознания они проявляются в необъятном богатстве исторически сложившихся мифов, в метафизике и религиозной догматике»¹.

Однако шифры можно читать везде. Все бытие может стать символом. На любые сомнения, высказываемые по поводу обожествления бытия, Ясперс отвечает собственными ему агностическими отговорками. Ведь как сама экзистенция, так и чтение шифров недоказуемы. «Метафизический опыт лишен всякой возможности его проверить»².

Таким образом, смысл экзистенции, а следовательно, и всей человеческой жизни состоит, по словам Ясперса, в достижении возможности чтения шифрограмм, в достижении трансценденции. Кроме чтения шифров, Ясперсу известен еще один, особый путь к достижению божественно сверхдействительного. Окончательно экзистенция достигает трансценденции через свою *гибель*. «Гибель является последним...»³

¹ K. J a s p e r s, Philosophie, Bd III, S. 3f.

² Там же, стр. 130.

³ Там же, стр. 220.

Будучи экзистенцией, я должен отважиться на гибель, но я не могу этого сознательно хотеть. Следовательно, речь здесь идет об иррациональном процессе, происходящем в области веры и действия. Согласно пессимистической, враждебной жизни экзистенциалистской философии Ясперса, гибель является последним, решающим событием.

В гибели мы преодолеваем, по Ясперсу, разделение на субъект и объект и входим в трансценденцию неизвестного абсолютного. «Только шифром, не поддающимся толкованию, станет в итоге конец мира, бытия»¹. «Небытие всем нам доступного бытия, проявляющееся в гибели, является бытием трансценденции»².

* * *

Таким образом, мы видим, что философия экзистенциализма, по существу, основывается на истолковании бытия с точки зрения бытия человека. В этом кроется опасное сужение философии, антропологизм, как мы знаем его еще со времен Штирнера. Бытие человека, вырванное из его связи с миром и исковерканное, приводит к субъективизму и индивидуализму. Этим, однако, философия экзистенциализма закрывает себе доступ к бытию.

Ее анализ бытия становится еще более поверхностным, чем любое, ориентированное на объективное бытие мышление. В этом смысле философский путь Ясперса от «Психологии мировоззрений» до его основного произведения «Философия» означает шаг назад. Если в «Психологии мировоззрений» в центре стоял вопрос о всеобщем жизненном процессе, то в «Философии» все сосредоточено исключительно на человеческом бытии.

Согласно экзистенциализму, наиболее крайними полярностями являются эмпирическое бытие, существование и экзистенция. Они противостоят друг другу как существенно разные, абсолютно отграниченные друг от друга сущности бытия. В обоих понятиях реальное бытие отражено в искаженном виде. В существовании сле-

¹ K. J a s p e r s, Philosophie, Bd III, S. 234.

² Там же.

дует прежде всего видеть две различные сущности бытия, которые у Ясперса непрерывно перемешиваются. Существование у Ясперса является прежде всего жизнью человека в пространственно-чувственном мире, окруженном причинными связями. Существование следовало бы здесь отождествить с природой человека. Оно в этом смысле является естественной, биологической движущей стороной человека.

Существованием является, однако, также и жизнь человека в обществе, в социологической сфере. Существованием является в наше время современное общество, его огромный аппарат, его техника, которая угрожает отдельно взятой личности. Однако Ясперс не дает более подробной характеристики этого общества как общества капиталистического.

Существование, по Ясперсу, является антиномичным, разрываемым противоречиями, пропитанным страданием. Пребывание в существовании означает, по его словам, к тому же еще и гибель собственной сущности человека, экзистенции. Свободу, самоопределение, собственное достоинство мы можем, по словам экзистенциалистов, найти только в совершенно другой форме человеческой жизни — в экзистенции.

В этом отрицании Ясперсом естественного и общественного бытия, существования, проявляется его совершенно реакционная, аскетически-пессимистическая позиция. Его отрицание существования, его требование к человеку стать экзистенцией является бегством от ужасов кризиса современной общественной жизни. Подобно буддистскому, христианскому монашеству, Ясперс отказывается от жизни в обществе и спасается бегством из существования в экзистенцию. Однако, чтобы экзистенция не оказалась очень одинокой, он проповедует коммуникации экзистенций, сообщества одиноких, то есть нечто вроде монастыря.

Учение о преодолении существования через экзистенцию показывает со всей ясностью, что буржуазный философ Ясперс и его класс боятся жизни в современном обществе и главным образом боятся его развития.

Распространение социального существования на естественное бытие, смешение того и другого маскируют у Ясперса ту истину, что в основе бегства от существования, презрения к нему лежит тот факт, что жизнь в

империалистическом обществе для класса буржуазии стала крайне опасной. Учение о космическом бытии, которое, отчаявшись, провозглашает Ясперс, отражает лишь неверие буржуазии в возможность достойного и полного смысла существования буржуазного общества.

Однако те черты социального существования, которые угрожают человеческому достоинству в капиталистическом обществе, Ясперс приписывает также социалистическому обществу. Социалистическое общество является для Ясперса сущим адом. «Принижение» и «уничтожение» достоинства человека, господство массы и аппарата принимает в нем, по Ясперсу, крайние формы.

В этой жуткой картине «бытия» находит свое выражение страх буржуазии, которая видит, как в буржуазном обществе созревают элементы ее гибели и которая в социалистическом общественном строе видит своего могильщика. Конечно, Ясперс в искаженном виде представляет себе причины гибели буржуазного общества: он видит прежде всего симптомы, которые он называет господством массы, тенденцией к государству благоденствия, господству техники, науки, демократией, безответственностью, засильем аппарата и т. д.

Типично для Ясперса отрицательное отношение к технике, к развитию умственных способностей человека. В этой вражде сказывается пессимистический, обращенный в прошлое иррационализм. Этот иррационализм является идеологическим выражением настроения, широко распространенного в мелкобуржуазных и буржуазных слоях империалистического общества. Это впавший в отчаяние, чувствующий свою гибель мелкий буржуа и буржуа-мещанин, который бунтует против техники и разума, то есть против прогрессивных моментов буржуазного общества. Напуганный мелкий буржуа мечтает о бегстве в воображаемый мир, где существуют докапиталистические порядки. Относясь враждебно к технике и отрицая науку, Ясперс становится выразителем подобных настроений.

Невыносимость существования, отчаяние в существовании, его безысходность являются основой пессимистической экзистенциалистской философии. Только на основании признания негодности и бессмысленности существования экзистенция, «взлет» к экзистенции могут быть выходом из положения.

Правда, Ясперс указывает на такие реальные причины невыносимости существования, гибели существования, как кризис капитализма, угроза витальному существованию индивида, угроза индивидуальности и т. д. Но он очень хорошо знает, что для подобных социальных зол имеются социальные лекарства. Поэтому он начинает превращать невыносимое существование в условиях капитализма нашего времени в космическое, вечное существование и рассматривать временные, исторически обусловленные его недостатки как вечные, абсолютные недостатки, как так называемые пограничные ситуации, как «антиномичную основную структуру существования».

Но так ли это? Идет ли здесь действительно речь об абсолютной непреодолимой антиномичности, о непреодолимом страдании, которое наполняет существование?

Ясперс говорит о *пограничных ситуациях* борьбы, вины, страдания, случайности и смерти.

Пограничная ситуация борьбы является, по Ясперсу, вечным основным фактом, присущим существованию. Только тогда мы сможем показать истинное содержание этого утверждения Ясперса, когда устраним путаницу понятий, лежащих в его основе. Под борьбой Ясперс понимает борьбу противоположностей, однако не диалектику, которая движет мир вперед. Ясперс застрекает здесь на голой антиномичности, он признает только борьбу противоположностей, исключительное застывшее противопоставление полюсов. Он не хочет видеть того, что борьба противоположностей оканчивается победой одной из них, что в борьбе противоположностей отрицается одна сторона. В диалектическом отрицании отрицается предыдущее состояние. Однако отрицание происходит при сохранении положительного, того, что было уже достигнуто благодаря предыдущему развитию. Этого момента развития «уничтожения противоположности», отрицания старого, изжитого при одновременном сохранении прогрессивного мы не находим в учении Ясперса о борьбе. В этом учении не говорится о том, что через борьбу противоположностей, через отрицание достигается новая, более высокая ступень развития, которая затем со своей стороны вновь будет отрицаться, и т. д.

Поэтому его учению о воинствующем характере бытия свойственны ярко выраженные разрушительно-пессимистические черты. Недиалектическое понимание борьбы ясно проявляется, например, при рассмотрении Ясперсом вопроса о любви или дружбе. В любви и дружбе, по Ясперсу, существует борьба, но она ведет в основном не к творческому соединению, а подчеркивает только одиночество партнеров.

Далее с борьбой, как явлением естественным и вечным, Ясперс смешивает формы борьбы, которые имеют исторический, то есть не вечный, характер. Так, по его мнению, к характерной для существования структуре относятся такие социологические явления, как война и эксплуатация. Абстрактный характер его мышления проявляется в том, что он отрицает какие бы то ни было исторические ступени развития эксплуатации. Как и Ницше, Ясперс считает войну и эксплуатацию вечными явлениями жизни, основными структурами. Духовная жизнь, культура основываются на эксплуатации. Капиталистическая эксплуатация, существование паразитов рантье являются для Ясперса вечными условиями высокоорганизованной духовной жизни. Здесь опять проявляется недиалектическое понимание борьбы Ясперсом. Он не видит, что формы классовой борьбы являются только исторически преходящими формами, которые ведут к более высокой ступени развития общества, к социализму. В эпоху развивающегося капитализма война и эксплуатация являются неизбежными предпосылками общественной жизни. В эпоху капитализма, находящегося в стадии упадка, в эпоху империализма, война и эксплуатация являются разрушителями жизни, могильщиками культуры.

Учение о том, что существованию присуща борьба, о борьбе как о пограничной ситуации жизни ведет у Ясперса к сомнительности, к крушению существования, потому что эта борьба безысходна, потому что она является борьбой без диалектического отрицания, без созидания и развития.

Следовательно, зверские формы общественной борьбы, лишенные какого бы то ни было исторического смысла, абсолютизируются и увековечиваются Ясперсом как пограничные ситуации. Учение о присущей существованию борьбе является, таким образом, отражением клас-

совой борьбы и войн империалистического общества, в котором абсолютизируются основные черты монополистического капитализма.

Пограничная ситуация вины проистекает, по мнению философов-экзистенциалистов, с одной стороны, из того факта, что мы лишили себя и других возможности стать экзистенцией. Мы закрыли для себя доступ ко всем возможным коммуникациям.

Нашей виной является, далее, то, что мы участвуем в эксплуатации других живых существ. Существенным в вине как пограничной ситуации является, по Ясперсу, то, что ее нельзя избежать, что мы вновь и вновь запутываемся в ней. Здесь довольно четко проступает сходство с теологической догмой о первородном грехе. Ясперс вновь абсолютизирует общественно-обусловленный факт. В классовом обществе, например, мы вместе с другими разделяем вину за наличие эксплуатации. Эта вина не является вечной категорией, она преодолима. Какую-то часть вины мы искупаем — не только в любви к ближнему, о которой упоминает Ясперс, но и принимая участие в классовой борьбе, направленной на устранение классового общества и этим самым на искупление вековой «вины».

Если мы, например, вместо мистического понятия «экзистенция» возьмем реальную личность, то и тогда, конечно, будет иметься вина — в отказе от коммуникации. Дружба, коммуникация, означает, как пишет Ясперс становление экзистенции, или, точнее, становление человека, становление личности. Однако именно бесчеловечные условия купли и продажи в капиталистическом обществе повинны в том, что индивид является или объектом эксплуатации, или конкурентом, что образуются миллионы препятствий для образования коммуникации, для формирования личности. В свободном обществе свободных людей будет возможной всеобъемлющая коммуникация, всеохватывающая общность.

Следовательно, и эта форма вины — отказ от коммуникации — не является вечной категорией.

Пограничная ситуация случайности, которая состоит в том, что я нахожусь всегда в определенных, ограниченных ситуациях времени, места, предрасположенности к чему-то, социального положения, образует, по Ясперсу, еще один момент сомнительности существования.

К этим случайностям человеческого бытия относится также и случайность любви, случайность осуществления коммуникации. Ясперс расширяет эти случайности личной сферы человеческой жизни, как и другие пограничные ситуации, до космических масштабов. Случайностью он называет также и диалектический скачок, неожиданные переходы из количества в качество. Не будучи в состоянии познать диалектику случайного и закономерного, случайного и необходимого, Ясперс превращает мир в сферу господства иррационального случая, произвола. Это расширение понятия случайности, иррационализация мира являются отражением отчаяния и безысходности буржуазного сознания. Буржуазное мышление уже больше не в состоянии увидеть за лежащими на поверхности случайными событиями необходимость, закономерность явлений.

Случайность в человеческой сфере, о которой упоминает Ясперс, безусловно, существует. То, что я живу, то, что я здоров, а не болен, что я наделен этими, а не теми способностями и т. д., является более или менее случайным. Однако эти случайности имеют все же определенные причины, они возникают благодаря стечению различных обстоятельств. То, что возникают эти обстоятельства и условия, не является необходимостью. При других отношениях они могут отсутствовать. Следовательно, случайность существует объективно и оказывает влияние и на само развитие. Однако случайность существует не в изолированном виде, как нас пытается убедить Ясперс, а тесно связана с необходимостью. Необходимость открывается нам через бесчисленные случайности. За путаницей случайностей скрывается закономерность.

Например, в основе зачатия и рождения ребенка лежит закономерность. Однако то, что рождается определенный человек, является случайностью. Следствием большого количества таких случайностей, зачатия и рождения определенных индивидов, является размножение человеческого рода, которое как таковое является необходимым, закономерным процессом. Размножение человеческого рода как закономерный процесс проявляется не в чистой форме, — формой его проявления является именно случайно происходящее рождение многих отдельных людей,

Учение Ясперса о случайности в отрыве от необходимости содержит большую долю фатализма и одновременно веры в чудо. Оно является проповедью, обращенной к массам, которые возмущены беспощадностью империализма. Массы не должны верить в возможность планомерного, сознательного изменения своих жизненных условий, они должны верить в чудо, в спасение «на краю пропасти». Или они должны со всем примириться и предоставить себя произволу случая.

Учение Ясперса подогревает подобный фатализм, ибо оно сводится к тому, чтобы внушить нам, что вообще не существует никакой закономерности в жизни человека, что над всем господствует бессмысленный, беспричинный случай, за которым не скрывается никакой необходимости. Люди, угнетаемые империалистами, не должны знать, что гибель капиталистического общества является необходимостью. Вместо этого они должны верить во всемогущество случайности, где возможно все и невозможно ничего.

Смерть также является пограничной ситуацией, которая в качестве радикального неизбежного уничтожения существования ведет к его крушению. Смерть, как заявляет Ясперс, окончательно объявляет все наши усилия бессмысленными, она означает отказ самого существования от какого бы то ни было его осуществления, отказ и от утопической идеологии существования. О смерти разбиваются все те гармонизирующие оптимистические картины мира, которые основываются на посястороннем человеческом бытии. Ясперс объявляет утопией и иллюзией саму возможность такого вида существования, которое избавило бы людей от смерти в результате болезней или войн. Смерть не только рождает сомнительность существования, она скорее является небытием. Ясперс, правда, романтически не воспекает тоску по смерти. Но подчеркивая необходимость крушения существования для достижения экзистенции, он оправдывает также и смерть. Ненависть, отвращение к смерти, которую веками разжигала медицинская наука, чужда врачу Ясперсу. Он, напротив, видит в переживании пограничной ситуации смерти путь к достижению экзистенции, более глубокого бытия. Этим Ясперс становится в один ряд с империалистическими неоромантиками, которые пытаются приукрасить массовую,

неестественную, бессмысленную смерть, которую несет людям империализм. Империализм, который толкает мир к войне, нуждается в идеологии, восхваляющей смерть, как осмысленное существование, как исполнение жизни. Точно так же как учение Хейдеггера о жизни как «бытии, направленном к смерти», теория Ясперса о смерти как о пограничной ситуации, как о пути к экзистенции представляет собой духовную подготовку к смерти в империалистической войне. Учение Ясперса о смерти как о пограничной ситуации служит поэтому в конечном счете грязным интересам империалистического милитаризма.

Демагогически рассматривая проблему смерти, Ясперс имеет возможность опираться на то, что смерть в мире личного опыта отдельного человека играет исключительно большую роль. Смерть является для каждого человека действительно радикальным отрицанием существования.

Правда, как сказал Гегель, смерть одного является победой рода. Но все же для индивида она остается страшной и ужасной. Нет никакого надындивидуального сознания, дальнейшее существование которого уничтожало бы страх перед смертью отдельно взятого человека. Поэтому все старания планирующей человеческой организации направлены в конце концов на отдаление великого уничтожателя жизни.

Гармонизирующие, пошло оптимистические мировоззрения, как, например, вульгарный материализм, игнорировали смерть. Такие учения, как неокантианство или неопозитивизм, или совершенно не рассматривают проблему смерти, или в утешение людям говорят о бессмертии идеи, человечества или о дальнейшей жизни духа в культуре. Идеалистически-фидеистические системы пытались преодолеть смерть при помощи учения о потустороннем мире, теорий разумности мира, мистического объединения индивида после смерти с абсолютным духом и т. д. Американский прагматизм и психология Юнга рекомендуют перед лицом смерти возврат к религии.

Диалектическому материализму чуждо такое бегство от проблемы смерти. Диалектический материализм видит в смерти конец индивидуального бытия и не может утешать это индивидуальное бытие мистической верой в дальнейшую жизнь в коллективе. Но марксизм, как

воинствующее мировоззрение, не капитулирует перед смертью. Смерть и переживание смерти являются не только переживанием изолированного индивида, а общественным, осознанным процессом. Можно умереть в отчаянии, сознавая бессмысленность собственной смерти, и можно умереть, не склоняясь в борьбе. Социалистический борец умирает по-другому, чем рантье-декадент. Смерть при капитализме представляет собой все же нечто другое, чем смерть в социалистическом обществе. Но эти различия не упраздняют ужаса смерти.

Совершенно ясно, однако, что смерть, которая представляет собой естественный биологический процесс и воспринимается именно как таковой, является чем-то другим, чем смерть, которой капиталистическое общество произвольно и жестоко приносит в жертву миллионы существ, стоящих еще на пороге своих надежд или не получивших еще возможности по-настоящему пожить в своей жизни. Об этом Ясперс не говорит; он превращает смерть в мистическое пугало, которое, подобно вампиру, крадет у жизни ее содержание.

Страдание, являющееся результатом проистекающей из пограничных ситуаций борьбы, вины и смерти, невыносимости существования, Ясперс также называет пограничной ситуацией человеческого существования. В понятие страдания он вместе с социально обусловленным включает также естественное страдание. Естественно-биологическую восприимчивость к боли, неотделимую от организма как такового, Ясперс смешивает с чувством грусти, подавленности, реакцией человека на различные неприятности в жизни. Из конкретного состояния боль превращается в величину, которая теряется где-то в космосе, то есть в «страдание» и в пограничную ситуацию страдания. Страдание, причиной которого являются болезнь, вина, страсть, эксплуатация или угнетение, случайность или смерть, по мнению Ясперса, неупразднимо. Страдание в качестве пограничной ситуации образует абсолютную, вечную, основную мелодию жизни. По его словам, представление о жизни без страдания является утопическим и неосуществимым. Ясперс не видит таких социальных причин страдания, как, например, различные болезни и их последствия для индивида, игнорирует социальные корни эксплуатации и вины одних людей перед другими.

Следовательно, Ясперс, с одной стороны, приписывает социализму утопически-фантастическую идею мира без боли и страданий, с другой стороны, отрицает возможность упразднения даже минимального социального зла, то есть отрицает возможность ограничения страдания.

В действительности марксисты никогда не разделяли мечтаний таких людей, как Фурье. Диалектический и исторический материализм не отрицает того, что страдание, понимаемое как естественное чувство боли, дано вместе с существованием; однако он понимает также и то, что многие формы страдания, обусловленные классовым обществом, исчезнут вместе с ним. Ясперс же, напротив, пытается убедить людей буржуазного мира в том, что страдание преобладает в существовании, что существование невыносимо. С этих позиций он и развивает свою пессимистическую теорию страдания, объявляя его пограничной жизненной ситуацией. Это учение о страдании как о неупразднимой пограничной ситуации, которая якобы должна способствовать более глубокому пониманию жизни и проложить дорогу через голое существование к экзистенции и трансценденции, является важной составной частью пессимистической философии Ясперса.

При таком пессимистическом рассмотрении жизни масса положительных моментов в человеческой жизни тонет в море отрицательных явлений жизни. К тому же Ясперс еще и объявляет эти положительные моменты, даже счастье в жизни, ценностями низшего свойства, чем-то таким, что принижает человека и лишает его достоинства.

Легко понять социальную подоплеку этой пессимистической философии. Объявляя стремление к счастью в жизни сомнительным и одновременно утопическим и невозможным, он пытается заставить людей примириться с капиталистической эксплуатацией и угнетением. Массы в капиталистическом обществе должны отказаться от счастья и от стремления к нему. Одновременно Ясперс отражает и настроения отчаяния, господствующие в обреченном на гибель буржуазном обществе. Для него, как для идеолога обреченного на гибель класса, страдание и мрак поневоле являются основной мелодией жизни.

Вопрос о сомнительности существования экзистенциализм пытается решить при помощи особого, противопоставленного существованию способа бытия—*экзистенции*. Она является наиболее глубоким, наиболее отвечающим сущности человека бытием. К такому бытию мы должны стремиться.

Экзистенция является свободой, жизнью, которая погибла, пропала, растворилась, утратила себя, потерялась в существовании и как бы застыла. Она является бытием человека, в ней я являюсь самим собой, не растворяюсь в чем-то другом, чужом.

На этом, однако, уже и заканчиваются положительные определения Ясперсом экзистенции. В дальнейшем экзистенция оказывается непознаваемой, не поддающейся дефиниции, беспокойным движением в ничто, в темноту. Экзистенция, какой ее изображает Ясперс, не является в действительности наиболее глубокой, наиболее существенной формой жизни, она остается темной и таинственной, чем-то вроде Каспара Гаузера¹. Вопреки утверждениям Ясперса ее существование является только кажущимся; кто проникает в нее более глубоко, тот смотрит в бездонную пропасть; экзистенции свойственно нечто монадическое; «Я» направлено в ней на самое себя.

Как бы Ясперс ни подчеркивал, что экзистенция осуществляется в тесной связи с существованием и не представляет собой ничего потустороннего, при внимательном рассмотрении все же становится ясным, что она в основном воплощает в себе отсутствие связей, разрыв с действительным миром. Ведь «Я» экзистенции живет в совершенном одиночестве. Правда, коммуникация должна преодолеть это одиночество. Однако она исходит из одиночества и создает, как говорит сам Ясперс, одино-

¹ Сведения о Каспаре Гаузере не вполне исторически достоверны. Согласно этим сведениям, он родился в 1812 году и погиб в 1833 году от раны, полученной при неизвестных обстоятельствах. В 1828 году в возрасте 16 лет он появился в Нюрнберге. Его происхождение точно не установлено. На основании путаных свидетельских показаний и слухов Гаузер считался наследным принцем Баденским. Его жизнь послужила темой для романов, драм и фильмов.— *Прим. перев.*

чество более высокого типа. Коммуникация является в действительности не чем иным, как объединением одиноких, индивидуалистов-аристократов. Коммуникация является объединением существ, которые отчаялись в существовании, которые изолируют себя от действительности. Клим Самгин, реакционный персонаж романа Горького, почти теми же самыми словами, что и философ-экзистенциалист Ясперс, выражает этот разочарованно-пессимистический характер коммуникации: «Люди почувствуют себя братьями только тогда, когда поймут трагизм своего бытия в космосе, почувствуют ужас одиночества своего во вселенной, соприкоснутся с прутьями железной клетки неразрешимых тайн жизни, жизни, из которой один есть выход — в смерть»¹.

Сходство мыслей русского дореволюционного интеллигента Самгина и немецкого послевоенного философа Ясперса наглядно показывает, что империалистическое общество везде рождает сходный образ мыслей, являющийся отражением его распада. Духу экзистенциалистского индивидуализма соответствует и то, что путь к экзистенции доступен лишь для немногих. В области общественных отношений Ясперс видит выход из существования в господстве немногих избранных, или, иными словами, в господстве индивидуалистической аристократии над массой. Становление экзистенции является таким же мистическим, как и она сама. Путь от существования к экзистенции является скачком, иррациональным поворотом. В повороте от существования к экзистенции мы вновь видим бегство от существования, которое для буржуазного сознания уже является непреодолимым. Буржуа бежит от общества к индивиду, к личности. Но у Ясперса речь уже более не идет о личности в духе буржуазного гуманизма. Место личности занимает, скорее, темное таинственное нечто, экзистенция.

Эта экзистенция является глубоко иррациональной, она «судьба» и «история» в духе иррационализма. Вместо формирования личности в борьбе с силами природы и общества, вместо становления человека через труд рождение экзистенции происходит в виде мистического прыжка. Истинная личность формируется в обществе посредством раскрытия человеческих сил, экзистенция

¹ А. М. Горький, Собр. соч. в 30 томах, т. 22, стр. 500.

же, напротив, производит сама себя. Она является стерильным движением «Я» к «Я». Ее возникновение является чисто иррациональным процессом сознания. Темное, таинственное становление экзистенции должно создать впечатление глубины. В действительности же экзистенция является совершенной пустотой, она лишена сущности.

Такой же антиобщественной, как экзистенция, является и *коммуникация*, то есть попытка прорвать изоляцию, солипсизм экзистенции. Поэтому учение о коммуникации диаметрально противоположно гуманизму, который выступает за формирование личности через общественный труд, за реальный общественный союз личностей. В категорическом отрицании гуманизма, объединения в существовании открыто проявляется индивидуалистическая ненависть философии экзистенциализма к человеку.

В иррациональном отсутствии сущности (*Wesenlosigkeit*) у экзистенции, как у якобы высшей формы жизни, заложено нечто родственное лишенному духовного начала пониманию жизни иррационализмом. Учение об экзистенции является отказом от духовной, действительно человеческой жизни. Экзистенция как идеал является отражением лишенной смысла и цели опустошенной жизни буржуа в условиях обреченного на гибель капиталистического общества. В одиночестве экзистенции отражается не только страх буржуа перед существованием, но и его фактическое одиночество в капиталистическом обществе, растущая изоляция от общества.

* * *

Пессимизм учения Ясперса об экзистенции становится очевидным главным образом в крушении экзистенции. В конечном, по его мнению, счете экзистенция через свое крушение переходит в трансценденцию. Оказывается даже, что экзистенция возможна только в своей трансценденции (ср.: *Vernunft und Existenz*, S. 60). Экзистенция означает, по Ясперсу, всегда одновременно и бытие в трансценденции.

Этим утверждением экзистенциализм, который, видимо, мыслился как учение о демонической жизни, как постоянно пребывающий в процессе живого развития, сам

себе вынес смертный приговор! Экзистенциализм находит свое завершение в мистицизме!

Дело в том, что экзистенция оказалась, скорее, слишком пустой, чем слишком бессмысленной. Поэтому она ищет опору и содержание в мистицизме. Этим, однако, завершается полный поворот от экзистенции, которая имела еще свои корни в существовании, к иллюзорному миру. Вместо действительно существующего мира человек получает, как говорит Ясперс, второй мир, мир предметов. Этим самым мы попадаем в мир религии, которая должна утешить человека в его потере действительного мира, который ускользает от его господства. Но и здесь — согласно агностической линии экзистенциализма — невозможны твердые догматические знания. Экзистенциализм является *негативной теологией*, он не высказывает ничего определенного о трансцендентных вещах, о боге.

К трансцендентным вещам, по Ясперсу, относятся все дошедшие до нас религии, философские системы и мифы. В мистике, религии и философии абсолютное проявляется в знаках. Однако мы не можем выйти за рамки толкования этих знаков, так называемого чтения шифров.

Следовательно, метафизика Ясперса является скептической и релятивистской, поскольку она рассматривает все являющееся нам как таинственные шифры божественного. В этой агностической мистической философии Ясперса отражается духовное беспокойство и неуверенность буржуа, усердно собирающего в глубине веков культы и системы мышления. Крупный буржуа решительно отвергает материалистическое толкование бытия, в его голове царит пестрая путаница идеалистически-мистических культов, систем мышления и сект. Учение Ясперса о чтении шифров трансценденции является идеологическим оправданием этого упадка, разложения буржуазной культуры.

* * *

Наряду с пессимизмом самым характерным признаком экзистенциализма является индивидуализм. Однако экзистенциалистский индивидуализм не является просто отражением одиночества индивида, его изоляции

и его равнодушия по отношению к другим людям, как это характерно для капиталистического общества. Учение об экзистенции представляет собой, кроме того, и попытку, правда совершенно иллюзорную, преодолеть самоотчуждение человека и отчуждение вещей от человека в буржуазном обществе. На первый взгляд это кажется довольно странным.

Вещи являются в капиталистическом мире товарами, над которыми человек потерял господство. Сам Ясперс хорошо видел это отчуждение, когда он говорил о том, что в «технический век» человек потерял контроль над миром природы. Такие последствия отчуждения вещей от человека, как одиночество человека, постоянная угроза нужды и безработицы в современном обществе, Ясперсу известны. Бегство от существования в экзистенцию является у него не только бегством от мира буржуазного индивидуалиста, в нем слышится также и некоторое опасение за обезчеловечивание человека, за поглощение его миром вещей. Человек тонет в существовании, поглощается техникой. Хотя Ясперс и правильно заметил этот процесс, он все же, несмотря на отдельные реверансы Марксу и Энгельсу, не в состоянии признать, что это отчуждение и самоотчуждение человека является процессом, присущим капиталистическому обществу. Здесь, в мире капиталистической экономики, человек становится товаром, он теряет свое человеческое бытие. Поглощение человека аппаратом в условиях общественного строя, характеризуемого «опекой» над лишенной инициативы массой со стороны правителей (*Daseinsfürsorge*), на которое жалуется Ясперс, представляет собой на самом деле обезчеловечивание человека именно в условиях капитализма, его подчинение закономерностям капиталистической экономики.

Потеря свободы, потеря надежды в возможность формирования собственной судьбы, потеря собственной человеческой сущности, о которой говорится в экзистенциалистской философии,— все это явления, которые необходимым образом вытекают из сущности капиталистического общественного строя.

Однако, поскольку Ясперс в своей экзистенциалистской философии останавливается на одних только явлениях капиталистического общества и не рискует за-

няться анализом причин, его жалобы оказываются совершенно безрезультатными. Более того, поскольку он смешивает здесь причину и следствие, его мнимый анализ может, напротив, ввести людей в заблуждение и оказаться опасным.

Само собой разумеется, что идеалист Ясперс не знает, что такое реальное отчуждение и самоотчуждение. Таким же малореальным является и тот путь, который он избирает для преодоления отчуждения и самоотчуждения. У него речь идет скорее о пути, не выходящем за пределы чисто духовной деятельности, а именно о *экзистенциализме, развитии постигающей психологии и бесконечном самоотражении*. Вместо действительной диалектики истории и политики появляется мнимая диалектика мыслей.

Противоположность между человеком и миром товаров, отчуждение человека от себя самого должны быть, по Ясперсу, преодолены в голове, в сознании, а не в действительности. Ведь экзистенция, новое бытие продолжает существовать внутри существования. Старое бытие, существование в буржуазном товарном хозяйстве не уничтожается, а спокойно продолжает существовать дальше.

Наконец, и цель преодоления отчуждения и самоотчуждения является нереальной. Иными словами, отчуждение и самоотчуждение не преодолеваются, а, напротив, их преодоление является в действительности углублением и обострением отчуждения. Экзистенция должна привести человека к самому себе; она должна вернуть ему его сущность. Это преодоление самоотчуждения, движение к-себе-самому и только к-себе-самому в экзистенции достигается путем радикального обострения отчуждения.

Действительность природы и общества, существование должно потерпеть крушение и исчезнуть, чтобы открыть путь к самосознанию, экзистенции. Предпосылкой для экзистенции является полное игнорирование действительности, реальных отношений индивида с природой, с миром товаров и с другими индивидами, с «массой».

Лишенное содержания, пустое существо, которое возникает в результате такой кастрации индивида, экзистенция, не представляет собой уже больше ничего человеческого. У этого темного, лишенного почвы, лишен-

ного сущности призрака нет ничего общего с настоящим человеком. Поэтому экзистенция является доведенным до крайности самоотчуждением.

Пытаясь найти спасение от подавления личности в капиталистическом обществе, буржуазный мыслитель противопоставляет ему свой индивидуализм. Он противопоставляет индивида обществу и приходит в конце концов к изоляции индивида, что и проповедуется экзистенциализмом.

* * *

Таким же оторванным от жизни, как и сама экзистенция, является, как мы уже видели, и ее продукт. Через иррациональные действия экзистенция становится решением, которое возникает неожиданно и бесплано. Решение принимается, как подчеркивает Ясперс, из «исторической глубины». Понятие решения играет важную роль как в становлении экзистенции, так и вообще в экзистенциализме. Решения в духе экзистенциализма не являются результатом заранее принятого плана, их корни уходят в область иррационального. Решение означает, что человек вырывается из будничной жизни, что он прорывается к действиям, которые касаются бытия. Это иррационально-мистическое понятие решения в экзистенциализме оказало большое влияние на предфашистскую и фашистскую идеологию.

Кроме Хейдеггера и Сартра, понятие решения применяют также и находящиеся под влиянием экзистенциализма Карл Шмитт и Ганс Фрейер, если назвать хотя бы их двоих. Шмитт, который некоторое время был главным философом права «третьей империи», создал, исходя из понятия решения, правовую философию десизионизма (от слова *decision* — решение. — *Ред.*) Фрейер применяет понятие решения в своей философии истории. (Ср.: *Freuer, Weltgeschichte Europas, Stuttgart, 1954*, — Всемирная история Европы). И, наконец, фашистские пропагандисты и вожди охотно говорили о решении, чтобы этим замаскировать свою авантюристическую политику и придать ей мистический характер.

Действительное возвращение человеку его человеческих качеств, действительное преодоление самоотчуждения человека происходит, напротив, в форме планомерно направленной деятельности, как следствие рационального понимания законов, а не на основе совпадающих в понятии решения мистической абсолютной свободы и смутного представления о судьбе. В начале преодоления самоотчуждения находится реальное действие. Человек должен через обобществление средств производства вновь обрести господство над созданным им миром товаров. Следовательно, преодоление самоотчуждения является социальной революцией.

Вместе с преодолением отчуждения, с устранением товарно-капиталистического хозяйства уничтожается и самоотчуждение человека. Человек, который больше не зависит от законов товарного хозяйства, перестает быть товаром, перестает быть экономическим конкурентом. Он становится господином продуктов своего труда и превращает отношения купли-продажи в человеческие отношения. Будучи освобожден от эксплуатации, он вновь становится человеком. Развивая свои способности в новом, социалистическом обществе, он становится человеческой личностью.

Человек, который формируется после уничтожения самоотчуждения, является диаметральной противоположностью ясперсовской экзистенции: для человека социалистического общества характерны всесторонняя связь с существованием, многообразие отношений с людьми и вещами. Человек при социализме является продуктом своей собственной конкретной деятельности, социалистической практики, которая находится в тесной связи с активностью общественных и естественных сил.

Экзистенция Ясперса, напротив, создает сама себя из самой себя, в отрыве от природы и общества.

Из этой мистики экзистенциализма нет никакого реального выхода. Поэтому преодоление самоотчуждения оказывается у Ясперса лишь миражем. Экзистенциализм находит свое логическое завершение в пессимизме крушения существования и экзистенции. Он тесно смыкается с метафизикой и этим самым навсегда теряет под собой реальную почву.

Антиматериализм и антирационализм Ясперса Учение о Gehäuse¹

Психологический анализ различных картин мира, данный Ясперсом в работе «Психология мировоззрений», имеет одновременно характер полемики, которая в его более поздних работах («Философия» и «Духовная ситуация эпохи») превращается в ярые нападки в первую очередь на материализм.

Таким же нападкам со стороны Ясперса подвергается и позитивизм, поскольку он содержит еще какие-то материалистические моменты. Он нападает также и на рационализм. И, напротив, в значительно меньшей степени критике подвергается классический идеализм, витализм и иррационализм. Материализм Ясперс называет также естественномеханистической картиной мира, или позитивизмом, что является совершенно неверным.

Главным возражением Ясперса против материализма является его утверждение, что мир не един. По его словам, мир состоит, скорее, из четырех первичных миров. И разрыв между этими четырьмя мирами, следовательно, между материей и жизнью, жизнью и духом, является абсолютным. Поэтому, заявляет Ясперс, не может существовать никакой единой теории мира, как это пытается утверждать материализм. Самое большее, чего можно достичь, — это поверхностных аналогий.

То же самое, по мнению Ясперса, можно сказать и о идеализме. Таким образом, Ясперс выступает в роли «критика» идеализма. Он утверждает, что идеализм и материализм оторваны от опыта, являются чистыми конструкциями, голыми мыслями, направленными в пустоту. Что касается материализма, то утверждение Ясперса лишено каких бы то ни было оснований. За всем этим, как и позднее за его учением о Gehäuse, кроется его крайне враждебное отношение к научному познанию мира, которое необходимо ведет к созданию целостной картины действительности. Материализм как система

¹ Буквальный перевод: коробка, футляр, скорлупа. Этот термин Ясперс использует для критики материализма, как якобы ограниченного, замкнутого в себе учения, которому не известна истинная бесконечность, экзистенция, иррациональное.

не возник, подобно идеализму, в безвоздушном пространстве абстрактного мышления. Материализм исходит из практики, проверяет и поправляет себя на основе человеческой, общественной практики. Ясперс не имеет ни малейшего понятия об этом критерии практики, который играет главную роль в развитии материалистического мировоззрения.

В конечном счете Ясперс считает, что естественно-механическая картина мира с ее конечностью (дурная бесконечность) и отрицанием развития была преодолена современным естествознанием. Теория относительности разрушила естественно-механистическую картину мира. И материализм и идеализм, утверждает Ясперс, являются односторонней абсолютизацией. Они представляют собой противоположности, уже преодоленные временем. Необходимо-де возвыситься над ними.

Следовательно, Ясперс проповедует «третий путь», путь Канта, агностическое «преодоление» материализма и идеализма.

Идеализм является односторонним учением, опровергнутым современными естественными науками. Недостаточно обоснованным оказался и механистический материализм, в то время как правильность диалектического материализма была блестяще подтверждена результатами современных естественных наук, оставивших далеко позади чистый механицизм.

Следовательно, целью возражений Ясперса против упрощенной картины мира механистического материализма является дискредитация материализма вообще и стремление обосновать свой агностический «третий путь», по ту сторону материализма и идеализма. Особенно характерным для демагогических методов ясперсовской критики материализма является то, что Ясперс всегда исходит из наиболее примитивной картины мира механистического материализма. Критика этого чучела избавляет его от полемики с наиболее развитой формой материализма, с диалектическим материализмом.

Естественно-механистическая картина мира, которую только и критикует Ясперс, является философией механистического материализма. Механистический материализм фактически не в состоянии правильно передать диалектическое движение мертвой и живой материи. Поэтому он впадает в противоречие с современным ес-

гествознанием, которое является внутренне диалектическим. Ясперс пытается отождествить естественно-механистическую картину мира и диалектический материализм, то есть полностью игнорирует диалектический материализм.

Как же обстоит дело с дальнейшими возражениями Ясперса? И как обстоит дело в первую очередь с его тезисом о неединстве и непознаваемости мира?

Диалектический материализм учит в соответствии с естественными науками, что мир един и познаваем. Субстратом единства мира является материя. Это доказывается естественными науками, человеческой практикой.

Но диалектический материализм не механистически объясняет различные ступени развития материи, неорганическую, органическую, а также и духовную жизнь. Он рассматривает материю не просто как находящуюся в механическом движении, а в ее различных, разделенных диалектическим скачком, следовательно, качественно отличных ступенях развития. Этим различным ступеням развития свойственны специфические законы движения. Мир является, следовательно, согласно диалектическому материализму, находящимся в движении, изменении, развитии; движение представляет собой атрибут материи, основную форму ее существования. На этом единстве мира, на признании его движения, изменения основывается диалектико-материалистический принцип познаваемости мира. Последняя доказывается опять-таки всей человеческой практикой, всей историей развития естественных наук. Следовательно, возражения Ясперса против материализма ставят его в противоречие с естественными науками, и, с другой стороны, они абсолютно беспочвенны, так как Ясперс ограничивается лишь критикой (да и то крайне упрощенной) механистического материализма.

Теория Ясперса об отсутствии единства мира и тем самым о его принципиальной непознаваемости основывается главным образом на его учении о скачке. Согласно этой теории, абсолютный скачок отделяет материю от жизни и жизнь от сознания. Однако естественные науки доказывают, что хотя переходы от материи неживой к живой материи и далее к материи мыслящей и являются скачками, однако эти скачки не являются

абсолютными границами, отделяющими отдельные сферы друг от друга. Так, основой органической жизни является образование белка, то есть материальный процесс. Возникновение человека также скачок, но отнюдь не абсолютный. Естественной науке хорошо знаком генезис человека. И, наконец, сознание также не отделено абсолютным скачком от реагирования органической материи. Сознание является свойством особым образом организованной материи. Оно не может без нее существовать!

Ясперс неоднократно прибегает к своей теории абсолютного скачка. Она играет важную роль в его псевдодialeктике. По Ясперсу, абсолютный скачок кладет конец развитию, он доказывает, по его словам, неправильность теории развития диалектического материализма. Утверждать подобное может только человек, совершенно не разобравшийся в сущности скачка.

Ясперс не объясняет, как возникает скачок и какими процессами он был подготовлен. Диалектический материализм рассматривает скачок как переход из одного качественного состояния в другое, он приходит на смену чисто количественным изменениям, эволюционной стороне развития. Поэтому скачок не является концом развития, он является, напротив, кульминационным пунктом развития. Эволюционное развитие и скачок взаимообусловлены. Они являются моментами единого процесса развития. Количественные изменения подготавливают скачок, он же в свою очередь создает условия для дальнейших количественных изменений.

Взаимосвязанность явлений бытия не опровергается, следовательно, скачком. Практика может доказать эту связь вопреки всем «скачкообразным» утверждениям Ясперса. Если бы он мог понять то, что скачок не обрывает движения, а, наоборот, представляет собой его наивысшую точку, он бы не утверждал, что не существует никакого истинного развития, никакого прогресса. Хотя Ясперс охотно выдает себя за диалектика, он не понял того, что диалектика является учением о развитии.

Развитие происходит диалектически, противоречиво. Борьба противоположностей является источником

развития, прогресса. Правда, развитие происходит не прямолинейно, как это утверждает механистический материализм и рационализм, а через отрицание и отрицание отрицания. Каждое новое отрицание включает в себя результаты предшествующего развития и превращает их в исходный базис для дальнейшего развития. Поэтому новая ступень развития никогда не является простым повторением старого, а представляет собой более высокую ступень развития. Развитие происходит в общем и целом по восходящей линии, то есть от простого к сложному, от низшего к высшему. Правильность диалектической теории развития была доказана путем естественнонаучного и исторического анализа, она и возникла именно в связи с научным исследованием.

* * *

Исходя из своей агностически-мистической точки зрения, Ясперс выступает не только против материализма, но и против рационализма. Его философия не предлагает никакого решения поставленных ею же вопросов. Вместо решения этих вопросов она просто утверждает, что не знает, что такое человек, не представляет собой систему, не видит в существовании ничего, кроме шифров и трансцендентного, и считает себя родственной по духу теологии, мистике, поэзии.

По Ясперсу, рационализму присуще ограничение и отрицание бесконечности жизненного процесса. Рационализм возводит границы. Он недиалектичен, так как он отрицает антиномичность существования. Рационализм решительно отвергает иррациональное и поэтому, с точки зрения Ясперса, представляет собой статический способ мышления, он не способен узреть становления. Идея является для него всем. Он требует поэтому отрицания индивида. В области поступков он переносит центр тяжести с живого акта, с исторического, неповторимого действия на кажущееся объективным воззрением. Поэтому рационализм выступает против экзистенции, отрицает ее.

Безусловно, рационализм XVII—XVIII веков не свободен от одностороннего подхода к природе, человеку,

познанию. Но что же в таком случае сказать об ясперовской критике иррационализма? Она носит еще более односторонний недialeктический характер. Ясперс не видит, например, того, что конкретное участие индивида в историческом событии является диалектическим единством частного и общего. Он не видит закономерности, форма проявления которой представляет собой именно единичное, случайное, конкретно-историческое. Кроме того, возражая против рационализма, Ясперс довольно неточно описывает его основную ошибку — то, что рационализм пренебрегает чувственным опытом и тем более общественной практикой. Вместо этого он довольно односторонне выделяет в рационализме лишь теоретическое мышление, вторую ступень познания. Но, ополчаясь на односторонность рационализма, Ясперс борется не за права чувственного опыта, практики, а пытается принизить значение теоретического мышления в пользу экзистенциалистской мистики.

На почве рационалистического отрицания исторического, неповторимого, исторической экзистенции возникают, по мнению Ясперса, мертвые учения о естественном праве, о естественной религии и всеобщих правах человека. Либерализм с его презрением к индивидуальному, с его абсолютизацией ценностей, нежеланием считаться с личностью, недостаточным почитанием иррациональности также возникает, по Ясперсу, на почве рационализма. Когда читаешь эту филиппику, направленную против прогрессивно-демократических черт либерализма, то кажется, что вновь восстали из гроба давно забытые представители феодально-романтической реакции. Или если вспомнить недавнее прошлое, то в этой критике рационализма и либерализма мы услышим голоса идеологов фашизма с их культом фюрера, возвеличиванием варварского прошлого, ненавистью к разуму и морали, презрением к интеллекту.

* * *

Ясперс отвергает (во всяком случае, он утверждает это) также и *иррационализм*, антипод рационализма. Если человек хочет остаться человеком, то для него уже нет возврата к тому состоянию, когда он не осознавал

бы кровь, землю, душу, веру, историю, бесспорное и несомненное. Поэтому Ясперс проповедует рационализм, *который сам себя преодолевает*. Этот преодолевающий сам себя рационализм признает рациональность и иррациональность мира. Он знает об иррациональных поворотных пунктах духа. Он признает антиномичность бытия, которую Ясперс называет диалектикой. По Ясперсу, философия должна отражать весь этот процесс в целом, этот бесконечный диалектический процесс.

Только преодолевающий сам себя рационализм охватывает и то и другое. Для преодолевающего себя рационализма сам мир сомнителен, полон риска, опасен, многозначен. Он проявляет свою сущность в конце, в гибели и исчезновении существования и экзистенции. Поэтому, по мнению Ясперса, экзистенциализм и не может дать ответа на вопросы, которые он ставит: он не является системой. Эта так называемая критика иррационализма не может скрыть основной глубоко иррационалистической черты философии Ясперса. По собственным словам Ясперса, эта философия является не чем иным, как преодолением рационализма. Этот сам себя преодолевающий рационализм сводится в конечном счете к очень откровенному приближению к иррационализму. Если витализм отрицает так называемую философию жизни, вообще все разумное и сводит все к иррациональному, «бессознательному», душе, «жизни», то Ясперс, правда, не отрицает разум, сознание, но он заявляет, что дух, «разум» являются глубоко иррациональными. Следовательно, признание Ясперсом рационализма не имеет значения. И в этом вопросе он остается типичным представителем современной буржуазии. Буржуазия — и Ясперс вместе с ней — враждебно относится к науке и прогрессу, так как усматривает в этом угрозу своей зыбкой позиции. И, наоборот, в промышленности и политике (ведении войны) буржуазия нуждается в техническом и естественнонаучном мышлении; она не прочь извлечь выгоду из прогресса в этих отраслях знания. По этой причине она признает, поскольку ей это необходимо, рациональное мышление и этим частично выступает против крайнего иррационализма. Фашистские идеологи от Розенберга до Боймлера и Юнгера несколько ограничивают поэтому принципиальный иррационализм своей мировоззренческой

теории и начинают даже критиковать крайний иррационализм (Бергсон, Клагес).

Главным возражением Ясперса против рационализма является упрек в том, что речь идет о *Gehäuse*. Подобный упрек он делает всем философским системам, содержащим какие-либо рационалистические черты, то есть серьезно стремящимся к научному решению вопросов. Борьба против образования *Gehäuse* занимает важное место в экзистенциализме Ясперса, в его иррационалистической враждебности к материализму и науке.

Gehäuse Ясперс называет формы жизни, религиозные представления, картины мира. *Gehäuse* дают человеку опору в какой-то ограниченной области. Они являются защитой и убежищем от антиномичности существования, от живого процесса человеческого бытия, который всегда заканчивается пограничными ситуациями и парадоксами. По Ясперсу, сама жизнь бесконечна, она в своем постоянном движении вперед, в своем вечном волнении разрушает человека. Поэтому человек, сама жизнь сами себе постоянно создают убежища, рациональные образования, которые делают конечным бесконечный процесс жизни. Человек, спасаясь от противоречивой структуры бытия, прячется в *Gehäuse*. Эти *Gehäuse* возникают в живом процессе; они продукт существования. Однако, будучи опорой в ограниченном, будучи рациональными ограничениями, они сковывают жизнь духа и души. В этом смысле они являются мертвыми, застывшими жизненными образованиями, в которых, правда, жизнь некоторое время может чувствовать себя в безопасности, но в конце концов сама застывает.

Следовательно, Ясперс таким же образом расценивает *Gehäuse*, или картины мира, как иррационализм расценивает философский рационализм. Благодаря живому процессу, который вновь и вновь ставит человека и вместе с ним и его *Gehäuse* перед лицом новых изменений, поворотных пунктов, антиномий и пограничных ситуаций, рано или поздно эти *Gehäuse*, по мнению Ясперса, начинают казаться уже неуместными. Жизнь покидает эти *Gehäuse*, которые остаются в качестве мертвых пережитков. Дело доходит до разрушения и распада *Gehäuse*. Этот процесс разрушения *Gehäuse* Ясперс называет *нигилистическим процессом*.

Уже Ницше говорил о том, что нигилизм может принимать самые различные формы. Важным является то, что он ведет к распаду *Gehäuse*, к непрерывному распаду вплоть до полного разрушения, к нигилистической гибели. (Так, например, человек-аппарат, пользующийся софистскими системами мышления только с целью достижения собственной выгоды и рассматривающий свое собственное существование как игру, является одним из нигилистических типов, которые тонут в разрушении.)

Но нигилистический процесс — и так он понимался Ницше и Кьеркегором — может быть переходной ступенью. В этом случае нигилистический процесс направлен против мнимой жизни, он разрушает *Gehäuse*, которые уже пережили себя, и образует выход для образования новых *Gehäuse*. Распад и возникновение *Gehäuse*, происходящий непрерывно и поддерживающий жизнь в состоянии возбуждения и движения, является истинным содержанием жизни как живого процесса.

В процессе человеческого существования возникает ряд следующих *Gehäuse*, или картин мира: образования духовно-душевной жизни, результаты реакции, отражения определенных душевных ситуаций, которые Ясперс пытается объяснить и понять психологическим путем. Так, Ясперс создает «Психологию мировоззрений», бесконечную постигающую психологию, которая претендует на то, чтобы быть бесконечным развитием самоотражения. Эта философская психология сопровождает, по мнению Ясперса, жизненный процесс; она сама разрушает *Gehäuse* и ведет за границы ограниченной области, за границы существования. Философская психология, или бесконечная постигающая психология, Ясперса претендует на то, чтобы быть чем-то рациональным, что при помощи сознания помогает преодолеть отдельные *Gehäuse*. В этом бесконечном развитии самоотражения больше нет отдельных *Gehäuse* в качестве действительного явления или в качестве нигилистического процесса. Последнее, что мы можем познать, по Ясперсу, — это то, что существование представляет собой живой процесс, где образуются рациональные точки опоры (*Gehäuse*), которые сменяются иррациональными поворотными моментами, в которых старые *Gehäuse* распадаются и начинается образование новых. Взятый в целом, этот про-

цесс существования, заявляет Ясперс, не рационален, а глубоко иррационален. Правда, мы познаем эту иррациональность только через посредство сознательности. Этим Ясперс отличается от чистых иррационалистов. Он признает разум как необходимую переходную ступень для достижения иррационального. Однако иррациональное, к которому Ясперс в конце концов прокладывает себе дорогу и которое становится истинным предметом и целью его философии, является чем-то большим, чем *Gehäuse* или чем нигилистический процесс: это *живой процесс, демоническая жизнь*, или, как он это позднее назвал, *экзистенция*. (Причем последняя завершается последней фазой его философствования — трансценденцией.)

Принципиальный иррационализм этой теории будет выявлен еще больше, если мы более подробно рассмотрим характер мышления *Gehäuse*.

Gehäuse произвольны, заявляет Ясперс, они представляют собой доведенное до абсолюта отражение одной стороны существования. Пограничные ситуации включали их в свою систему или игнорировали их. Во всяком случае, они не отражают, по Ясперсу, живого процесса, который ведет нас за границы существования. *Gehäuse* являются системами, они исходят из того, что мир представляет собой единство, что его можно постигнуть. Но им незнакома истинная, находящаяся в постоянном движении бесконечность, с упреком заявляет Ясперс.

Говоря о том, что черты *Gehäuse* присущи рационализму, который, по Ясперсу, представляет собой *Gehäuse*, типичны для всех философских систем, Ясперс еще более решительно высказывается в духе иррационализма. По его словам, *Gehäuse* рационализма накладывают «застывшую сетку» на живое мировоззрение. Они являются «фиксирующим, застывшим, мертвящим мышлением».

В противовес *Gehäuse* Ясперс возвеличивает «живой процесс», «демоническую жизнь», переход существования в экзистенцию. Следовательно, вместе с иррационалистами Ницше, Клагесом, Бергсоном и Шпенглером он противопоставляет жизненный поток духовным образованиям, науке. Вечное становление противопоставляется прочному, неподвижному, существующему. Конечно, при таком противопоставлении живого процесса

и Gehäuse действительно диалектическому, историческому процессу, включая диалектику истории духа, Ясперс искажает истинное положение вещей. Диалектика, борьба противоположностей, развитие от низшего к высшему, гибель старого и возникновение нового рассматриваются здесь Ясперсом только как механическое движение, как простое движение по кругу, как движение вверх и вниз без прогрессирующего развития. Описывая различные мировоззренческие системы в своем учении о Gehäuse, Ясперс не указывает на логическую последовательность отдельных систем. Он не рассматривает их в процессе развития, а просто ставит рядом различные Gehäuse, или мировоззрения.

Движущие силы «живого процесса» остаются у Ясперса в темноте. Неясными и расплывчатыми являются также понятия жизни и Gehäuse. Речь идет лишь об образах, которые наводят нас на мысль о биологическом процессе, а не об объективно происходящем общественно-историческом процессе развития. Вместе с Ницше, Бергсоном, Клагесом, Шпенглером Ясперс заимствует свои понятия жизни, живого процесса и Gehäuse у сугубо идеалистически и иррационалистически трактуемой биологии. А затем Ясперс вновь делает понятия жизнь, живой процесс чуждыми биологии, понимая под жизнью только духовно-душевную жизнь человека. В действительности же в основе созидания, разрушения и нового создания мировоззренческих форм лежит в конечном счете диалектическое движение экономического базиса общественной жизни. С развитием общества в борьбе классов, с прогрессом человеческой практики, в особенности техники производства и естественных наук, гибнут старые, пережившие себя научные взгляды и идеологии и возникают новые. Последние служат движущим силам общества, помогают передовым классам проложить себе дорогу. Однако в этом диалектическом процессе речь идет не о биологоорганических процессах, а о экономически-историческом развитии и, наконец, об идеологической борьбе.

Однако за учением Ясперса о Gehäuse и живом процессе скрывается не только иррационалистическое искажение и биологизация отношений между базисом и надстройкой. В материализме и рационализме ему

больше всего не нравится то, что они представляют собой систему. Своим отрицанием системы как таковой и систематического мышления, как якобы неподвижного, нединамичного и убивающего живую мысль, он пытается замаскировать свою ненависть к научному образу мышления вообще. Эта глубокая вражда к систематическому, то есть научному, методу роднит Ясперса со всеми иррационалистами. Нападая на присущие философским системам черты *Gehäuse*, он с трудом скрывает свое враждебное отношение к науке, в конечном счете к материализму. При этом Ясперс не делает никакого различия между замкнутой, догматической философской системой, как, например, идеализмом Гегеля, рационализмом XVIII века и диалектическим материализмом. Диалектический материализм, мировоззрение марксизма, является, правда, в качестве научной философии системой, но открытой, не догматической. Марксизм творчески развивается дальше в соответствии со все более и более глубоким познанием природы и общества, в соответствии главным образом с изменениями общества. Марксизм, который учит непрекращающемуся диалектическому поступательному развитию мира, не может остановиться на определенных ступенях познания. В то же время сам Ясперс, который отрицает как поступательное развитие, так и познаваемость мира, является представителем замкнутой, догматической системы. Именно таким мертвым *Gehäuse*, таким догматическим мировоззрением представляется беспристрастному наблюдателю философия экзистенциализма.

* * *

Ясперс призывает к тому, чтобы освободиться от *Gehäuse*, разрушить их и вступить на путь философии экзистенции. Призыв Ясперса покинуть *Gehäuse*, отказаться от систем, от научного мышления в пользу философии экзистенциализма имеет достойную внимания параллель в романе Максима Горького «Жизнь Клима Самгина». Клим Самгин, декадентствующий интеллигент, характеризует различные мировоззрения как «системы фраз». Как и Ясперс, Клим Самгин пытается

освободиться от «систем фраз», то есть и от отношений с миром, с обществом. Характерно, что из всех «систем фраз» Самгин больше всего ненавидит материализм. «Мы обязаны этим реализму, он охладил жизнь, приплюснул людей к земле. Зеленая тоска и плесень всяких этих сборников реалистической литер[атуры] — сделала людей духовно нищими. Необходимо вернуть человека к самому себе, к источнику глубоких чувств, великих вдохновений...»¹

Что же остается у Клима Самгина после отказа от «системы фраз», что же остается у Ясперса после уничтожения *Gehäuse*? Остается только лишенное связей с миром и обществом, связей с мышлением других людей совершенно одинокое «Я». «Я», или так называемая экзистенция, которая еще ничтожнее, чем ничто. Это плачевный результат сведения человека к самому себе. «Один во всем мире. Загнанный в нечто, похожее на идиотскую медвежью берлогу. Одинок в мире моих ощущений, имеющих форму образа и линий» — так характеризует Клим Самгин свое состояние после уничтожения *Gehäuse*.

Псевдодialeктика Ясперса

Объявляя себя сторонником диалектики, Ясперс пытается найти выход из альтернативы — рационализм или иррационализм, пытается решить вопросы, на которые не могут дать ответ ни рационализм, ни идеализм, ни механистический материализм. И мы, имея полное основание отнестись к этому с недоверием, задаем себе вопрос: о диалектике какого рода может идти речь в философии экзистенциализма? Ясперс понимает диалектику в духе *неогегельянства*, столь характерного для предфашистской империалистической немецкой философии. Поэтому философию экзистенциализма Ясперса можно было бы охарактеризовать как эклектическую смесь иррационалистического неокантианства с неогегельянством.

¹ А. М. Горький, Собр. соч. в 30 томах, т. 22, стр. 503.

Толкование Ясперсом категорий конечного и бесконечного является гегельянским. А в «Психологии мировоззрений» он в значительной мере опирается на гегелевскую «Феноменологию духа» и многое заимствует из нее. Выяснение отношения Ясперса к Гегелю имеет поэтому важное значение для понимания и оценки «диалектики» Ясперса. Таким образом, экзистенциализм является типичным примером того, как немецкая империалистическая философия использует Гегеля и диалектику.

Ясперс хвалит философию Гегеля как метод рассмотрения, но отрицает ее как мировоззрение, как систему. Он указывает на следующие ошибки в гегелевской системе: во-первых, мышление и жизнь у Гегеля идентичны. Мышление есть жизнь. В этом состоит рационализм Гегеля, присущий его учению характер *Gehäuse*. «Гегелевская философия, как и философия Фомы Аквинского, могла бы быть пригодна лишь для того, чтобы умертвить человеческий дух и привести его к многообразию по-китайски застывших мертвых форм»¹.

Во-вторых, гегелевская система делает из бесконечности конечность, хотя и запутанную. Истинным является целое, круг. Гегелевская философия абсолютно-го знания утрачивает живое, бесконечное движение мысли. В-третьих, бесконечное у Гегеля не направлено в будущее, это то, что имеется в настоящем. Гегелевская философия не знает долженствования. Ясперс, который в своем учении об экзистенции и ее актах (решениях) представляет сильно кантиански окрашенный этицизм, резко отмежевывается здесь от Гегеля.

Подобный характер носит и четвертое замечание: упрек в многозначном толковании реальности.

Родственно этому и пятое замечание: отождествление мышления и жизни ведет у Гегеля к «созерцательному, безответственному квиетизму». В связи с этим Ясперс упрекает Гегеля в том, что он обходится без решений.

¹ K. J a s p e r s, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 372.

Ясперсовская критика Гегеля верна лишь постольку, поскольку она направлена против панлогизма Гегеля, против абстрактной идентификации бытия и мышления, всезнания, против замкнутой системы. Но Ясперс преувеличивает гегелевский рационализм, так как он не видит того, что именно Гегель в большей части своей системы учит конкретной идентичности мышления и бытия. Точно так же Ясперс впадает в ошибку, когда он упрекает Гегеля в том, что его философия слишком близка к современности [современности Гегеля.— *Ред.*], и противопоставляет ему Канта. Преувеличен также упрек в многозначном толковании Гегелем реальности. Ясперс явно не видит того, что Гегель различает видимость и существование, существование и сущность. По-кантиански идеалистическим является также и упрек в том, что Гегель отвергает должествование, что он учит разумной действительности.

Таким же необоснованным является и замечание о том, что у Гегеля имеется двусмысленность в рассмотрении и в оценке. Философия Гегеля является и тем и другим одновременно, это вытекает из его рассмотрения действительного как разумного и разумного как действительного. Более обоснован упрек в квиетизме. Маркс тоже говорит об этом недостатке. Главным же образом в философии Гегеля Ясперсу не нравится ее близость земле, ее связь с действительностью, ее отрицание чисто потустороннего. Ясперсу не нравится также и вытекающий из совпадения мышления и бытия, сознания и жизни вывод о познаваемости и системности мира. Ему явно претит гегелевское понимание действительности как единого, связного, развивающегося целого, гегелевское отбрасывание кантианской «вещи в себе», чистого должествования.

Для выяснения отношения Ясперса к Гегелю важное значение имеет то, как относится он к разложению гегелевской системы после смерти ее создателя. Либерализм, шопенгауэровский пессимизм и естественные науки были, по словам Ясперса, первыми противниками Гегеля. Но их удары не смогли подорвать гегелевскую систему в корне. «Истинный, меткий, со знанием дела удар по Гегелю нанес Кьеркегор: в подчеркивании ответственности, безвременном значении временного решения, субъективного мышления (вместо без-

личной созерцательности), в восстановлении в правах «или-или», в том, что его философия включает в себя парадоксальности и не разрешаемые при помощи мышления антиномии, в отказе от всякой системы как законченного учения о жизни, в апеллировании к личной, наполненной ответственностью мирской и религиозной жизни Кьеркегор является вечным антиподом Гегеля: «или-или» противопоставлено «как, так и», отчаяние — гармоническому, мирящемуся со всем мышлению; религиозность — философской спекуляции. Другой удар по Гегелю, который вырос из понимания Гегеля как позитивной силы, нанес Маркс, о котором мы здесь не собираемся говорить».¹

Так коротко можно сформулировать отношение Ясперса к Гегелю. Гегеля Ясперс признает, следовательно, всего только как наблюдателя, по терминологии философа-энзистенциалиста, он признает только его диалектический метод. Все другие стороны философии Гегеля Ясперс отвергает. Он критикует Гегеля с точки зрения субъективистской этики, индивидуалистического активизма, пессимизма и религиозного мистицизма. Его критика, как и критика Кьеркегора, является не шагом вперед, а наоборот, шагом назад. Но заимствует ли Ясперс диалектику Гегеля, потому что рассматривает Гегеля как положительную силу, перенимает ли он революционную сторону гегелевской системы?

Как видно из сказанного выше, об этом не может быть и речи. Диалектика означает для Ясперса главным образом только связь понятий. В его философии она не дает отображения действительных явлений. Действительная связь и диалектическая связь, по Ясперсу, не одно и то же.

К этому следует еще заметить, что в ходе своего философствования Ясперс полностью предает забвению эту связь вещей. Он не признает единства мира даже в идеалистическом смысле слова. Типичным для философии Ясперса является скорее «или-или», отрыв материи от жизни. Дух и душа, по Ясперсу, абсолютно оторваны друг от друга. Это является прямой противоположностью диалектической взаимосвязи вещей. (В яс-

¹ К. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 372.

персовском учении об обществе это отрицание взаимосвязи находит свое выражение в тезисе об одиноких экзистенциях.)

О том, как мало значит для него диалектический метод, свидетельствует его положение, что диалектика не дает познания. Этим подчеркивается отказ от диалектики как отображения действительности; это означает отказ от применения диалектики как теории исследования. Ясперс не понимает того, что диалектика, давая нам постигнуть вещи и их взаимосвязь, их закономерность, углубляет наше знание о вещах и обогащает нас знаниями о новых сторонах этих вещей. Эти стороны не может объяснить метафизическое мышление.

Ясперс заимствует у диалектики учение о противоположностях, однако превращает его в кантовскую теорию антиномий.

Если Гегель в конце концов упразднил диалектику в «синтезах», которые сделали все гармоничным, то Ясперс остановился на первой ступени диалектики: мир полон противоположностей. Из закостенелого противопоставления противоположностей не может развиться синтез как совершенно новая и более высокая ступень развития. Ясперсу знакомо только движение по кругу, понятие синтеза, преодолевшего через борьбу противоположностей те односторонности, которые характерны для каждой предыдущей ступени развития; идея творческого поступательного развития ему чужда. В его философии нет и речи об относительном единстве противоположностей, о борьбе противоположностей, отрицании отрицания, то есть об основных законах диалектики. Бесконечным процессом жизни духа, о котором говорит Ясперс, является поэтому не диалектическое развитие, при котором постоянно возникает что-то новое и гибнет что-то старое, а бесконечное равномерное движение вперед, «дурная бесконечность».

Следующий диалектический закон, закон перехода количества в качество, мы находим у Ясперса в его учении о скачке. Но скачок у него не только внезапное изменение, качественное отличие, а иррациональный поворотный пункт. Это не просто скачкообразное возникновение одной вещи из другой через борьбу проти-

воположностей. Скачок у Ясперса — это перепрыгивание через пропасть, которая разделяет два мира.

Это насильственное преодоление старого способа бытия, отказ от всякой идеи развития. Следовательно, речь идет не о процессе, а об окончательном прекращении процесса.

Скачок появляется, по Ясперсу, там, где мы переходим от существования к экзистенции и от экзистенции к трансценденции. Поворотные пункты духа, отказ от Gehäuse являются скачком. Скачком является также и переход от неорганического к органическому. Следовательно, скачок подчеркивает в основном только абсолютизацию антиномий, застывшее, безотносительное противопоставление, которое утверждает Ясперс. При этом решающее значение имеет главным образом то, что Ясперс рассматривает только крайние противоречия и игнорирует внутренние противоречия явления. Но внутренние противоречия имеют важное, решающее значение. Они являются источником самодвижения, движущей силой в развитии вещей.

Внезапные биологические и химические качественные изменения Ясперс называет также и случайностью. Случайность и скачок у него идентичны. Случайность является у Ясперса мистической величиной в духе индетерминизма. В действительности же случайность является формой проявления необходимости, закономерности. Она встречается там, где пересекают друг друга различные, причинно-обусловленные явления. «Пересечение этих явлений именно в данной точке не обязательно; оно — результат стечения многих обстоятельств. Отсутствие одного из них исключило бы его возможность»¹.

Случайность не является мистической величиной, какой она представляется Ясперсу, она является более всеобъемлющим понятием, чем скачок. Сведение случайности к скачку представляет собой явную нелепость. Однако Ясперс утверждает это, чтобы иметь возможность рассматривать качественные изменения, скачки, как дело случая, то есть как таинственные, не подчиняющиеся никаким закономерностям процессы. Этим Ясперс передвигает скачок из сферы необходи-

¹ «Основы марксистской философии», Госполитиздат, 1962, стр. 75.

мости, закономерного развития в сферу непознаваемого, чуда. Учение о переходе количества в качество и качества в количество он превращает в учение об иррациональности развития, иррациональности решающих актов. Он подчеркивает этим якобы иррациональную основную черту бытия и его движения. Важнейший этап развития — переход количества в качество, — не может, следовательно, совершаться закономерно, должен быть непознаваемым и непостижимым. Здесь, как и во всем своем псевдодialeктическом иррационализме, Ясперс разоблачает себя как заклятый враг науки.

Антигуманизм Ясперса

Философия Ясперса исходит из антиномичности эмпирического бытия, ориентируясь на пограничные ситуации. В этой философии существование выступает как разорванное, человек безнадежно запутан в трагизме пограничной ситуации. Пессимизм Ясперса направлен вследствие этого против понятий прогресса, «всемирного государства всеобщего благоденствия», счастья. Его учение об экзистенции, которое он противопоставляет учению о прогрессе, любому эвдемонизму, является пессимистической формой учения о формировании личности. Именно поэтому данное учение враждебно гуманизму.

Человек не знает, что он такое, гласит основной вывод ясперсовской «философии человеческого бытия, которая выводит за границы человека». Именно незнание сущности человека, по словам Ясперса, постоянно делает возможным взлет к экзистенциальному. (Из неопределенности, из таинственной темноты, окружающей экзистенцию, черпает философия Ясперса свои заклинания и причитания. Естественно, что обращение к этой мифической таинственной темноте приводит к мистике. Мистика становится для Ясперса началом и концом жизни духа, живого процесса. Пессимистическое сомнение в возможности познания превращается, следовательно, у него, как это характерно и для всей империалистической идеологии, в мистику.)

Агностицизм приводит Ясперса к тому, что он отрицает возможность ориентации в мире. Ориентация в

мире, то есть построение научной картины мира, ведет, по его мнению, к возникновению непримиримых антиномий и парадоксов. Ясперс соединяет здесь старое кантианское учение об антиномиях с идеалистическим истолкованием результатов современной физики. «Физический» идеализм, как известно, утверждает, что не существует причинности, существует только индетерминизм, статистическая вероятность. Время и пространство субъективны. Из того факта, что понятие материи в смысле механистического материализма устарело, Ясперс вслед за «физическим» идеализмом делает вывод: материи не существует.

Крушение ориентации в мире, науки, означает, согласно экзистенциализму, также и невозможность плановой организации общественной жизни. Социология как наука принципиально невозможна. Познание, наука и являющаяся ее источником планомерная деятельность ограничены и несовершенны, они не в состоянии преодолеть сомнительность существования и неизбежные пограничные ситуации.

В этом гносеологическом пессимизме Ясперса находит свое выражение отчаяние гибнущей буржуазии, которая постольку отрицает науку, поскольку вытекающие из нее выводы ставят под сомнение ее господство. Отрицание возможности научного познания продиктовано тем, что наука доказала исторически-преходящий характер капитализма.

Отвергая возможность планомерного улучшения общественной жизни, Ясперс осмеивает и буржуазные утопии о «всемирном государстве всеобщего благоденствия», которое характеризуется им как демократическое «стадное существование при опеке сверху». При этом он стирает качественные различия между реакционными буржуазными утопиями и действительно существующим социалистическим обществом. Плановое социалистическое хозяйство изображается им как доведение до предела капиталистической организации экономики, как нечто подобное Левиафану, как нечто устрашающее, подавляющее свободу личности.

Социалистическому способу производства Ясперс приписывает фантастическую претензию ликвидировать смерть, болезнь, какие бы то ни было страдания индивида вообще.

Возражения, которые Ясперс приводит против социализма, свидетельствуют не только о том, что у него нет даже элементарного знания марксизма-ленинизма и элементарного представления о социалистическом обществе. В этих возражениях Ясперс предстает перед нами как знавшийся слуга империалистической буржуазии, который тоном оракула вещает, что социалистический строй должен рухнуть, ибо-де он делает невозможным формирование элиты, что экономика без кризисов вообще невозможна, что невозможно устранение эксплуатации, так как различия способностей и расовые различия не поддаются унификации, и т. д. и т. п.

С таким же тупым упорством Ясперс утверждает, что войны вечны. В конечном итоге он пытается убедить читателя в том, что сама задача устранения социального неравенства противоречит достоинству человека. Человек-де вечно должен страдать, в противном случае он опустится до уровня животного, утратит свою экзистенцию. Экзистенция и вместе с ней трансценденция вырастают лишь на почве страдания и страха смерти. Ясперс пишет: «В совершенстве имманентного бытия в мире человек был бы лишен достоинства: конечность как имманентное счастье лишает человека достоинства, если она становится конечной целью: человек теряет свою трансцендентность. Это имманентное счастье принадлежит ему только как отблеск бытия в себе, как исполнение его присутствия в мире в ограничивающих его условиях, как оптимизм на почве осознания мимолетного и гибнущего бытия во времени»¹.

Этот тезис буржуазного социального пессимизма является повторением Шопенгауэра, Эдуарда фон Гартмана, Ницше, Шпенглера, Клагеса, Муссолини, Розенберга и Боймлера. Но он подается Ясперсом, так сказать, в экзистенциальном «углублении». Ничего не поделаешь, Ясперс может представлять себе коммунистический идеал только по-обывательски, как общество с молочными реками и кисельными берегами. Он приписывает тем самым социалистическому типу общества совершенно нелепое, вульгарное и, надо сказать, буржуазное представление о личном счастье. Эта типично буржуазная «критика» социализма ниже всякой критики. Она

¹ К. J a s p e r s, Philosophie, Bd II, S. 369.

имеет своим источником слепую ненависть буржуа к социализму и заносчивое невежество маститого буржуазного философа.

* * *

Изображение разумной организации общественной жизни как утопии образует одну из основных черт социальной философии Ясперса. Отрицание «утопии» совпадает со скептическим отношением к прогрессу. По Ясперсу, развитие общества представляет собой проблематичный, опасный процесс. Плановая, направленная на будущее деятельность всегда наталкивается на элементы, которые являются самобытием в себе и никогда не познаются. Место разумной, планомерной деятельности занимает свобода решения. Человеческий взор не может проникнуть в исторический процесс. История в конечном итоге оказывается шифром трансценденции, мифом. Следовательно, в истории нет прогресса, а есть лишь ряд определенных осуществлений и разрушений ценностей.

Тезис Ясперса о непознаваемости истории опровергнут исторической наукой. Именно исследования последних десятилетий, в результате которых удалось пролить свет даже на малоизученные эпохи, доказывают обратное. Это удалось сделать прежде всего марксистской исторической науке, которая все глубже проникает в закономерности исторического развития и представила доказательства прогрессивного — хотя и противоречивого — развития человечества. Характерно, что Ясперс ни в одном из своих произведений не занимается подробно результатами исследований марксистской исторической науки. Он ограничивается голословными заявлениями, игнорируя достижения марксистской исторической науки.

Главное обвинение, которое Ясперс делает гуманизму, заключается в том, что гуманизм оптимистичен и верит в прогресс. Гуманизм-де доверяет природе и не признает абсолютных антиномий. Картина мира, изображаемая гуманизмом, гармонична. В гуманизме жизнь, живой процесс изменяются всезнанием. Экзистенциалистское абсолютное, индивидуальное теряются, релятивизируются в пользу всеобщего, которое одно только и признается значимым.

Историческими формами проявления подобного образа мышления Ясперс считает главным образом гуманизм Ренессанса и гуманизм немецкого классического идеализма. Он умалчивает о воинствующем гуманизме энциклопедистов XVIII века, о конкретном и историческом гуманизме марксизма. Впрочем, гуманизм Ренессанса Ясперс сводит к простой радости по поводу того, что знание так многообразно. Homo universale в смысле скучного человека, обладающего знаниями во многих областях, по словам Ясперса, является идеалом гуманиста времен Ренессанса. Трудно представить себе более неверную и недобросовестную характеристику гуманизма великанов Ренессанса. Homo universale в действительности является только побочным продуктом Ренессанса. Действительные герои Ренессанса — Микеланджело, Боккаччо, Леонардо да Винчи, Макиавелли — являются всесторонне развитыми личностями. Многосторонность их интересов является в действительности всесторонностью, она выражение их человеческой глубины и величия. «Это был величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством, эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености. Люди, основавшие современное господство буржуазии, были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными»¹. Энгельс с полным правом подчеркивает многосторонность интересов как одну из характерных черт эпохи Возрождения. «Герои того времени не стали еще рабами разделения труда, ограничивающее, создающее однобокость, влияние которого мы так часто наблюдаем у их преемников. Но что особенно характерно для них, так это то, что они почти все живут в самой гуще интересов своего времени, принимают живое участие в практической борьбе, становятся на сторону той или иной партии и борются кто словом и пером, кто мечом, а кто и тем и другим вместе. Отсюда та полнота и сила характера, которые делают их цельными людьми. Кабинетные ученые являлись тоже исключением»².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 346.

² Там же, стр. 347.

Недостатком второй формы гуманизма, идеалистического немецкого гуманизма, по Ясперсу, является его неспособность видеть конкретную ситуацию индивида и этим самым его экзистенцию. Вследствие своего релятивизирующего и гармонизирующего подхода он любит не человека, то есть экзистенцию, а идею. Конечно, упрек в абстрактной любви к идеям вполне правилен, если иметь в виду гуманизм Канта — Шиллера. Но у Канта и Шиллера гуманизм уже утратил черты, характерные для Ренессанса, ему уже чуждо многое человеческое; он отказывается от гуманистического идеала в пользу буржуазного трансцендентного морализования. Идеи добра, истинного и красивого ставятся в центр внимания. Однако Ясперс умалчивает о том, что гуманизм Гёте и Гегеля является новым шагом вперед по сравнению с гуманизмом Канта и Шиллера. В отношении этого гуманизма и тем более в отношении гуманизма Маркса и Энгельса упрек в абстрактности, гармоничности, негероичности лишен основания. Сам Маркс ясно показал в «Святом семействе» противоположность своего «реального гуманизма» идеалистическому метафизическому гуманизму своих предшественников. *«Добро и зло в понимании Марии, — писал Маркс относительно одного из персонажей романа Э. Сю, — не моральные абстракции добра и зла». «Мерилом её жизненного положения ей служит не идеал добра, а её собственная индивидуальность, природа её существа»*¹. О Марии Маркс говорит: *«...сама она ни добра, ни зла, а только чело­вечна»*².

А младогегельянцу и буржуазному романисту Эжену Сю Маркс в этой связи дает такую оценку: *«оба они превращают действительных людей в абстрактные точки зрения»*³.

Враждебно-отрицательное отношение Ясперса к гуманизму характеризует его как философа загнивающей буржуазии. Само собой разумеется, что в буржуазном мире, где на долю народа выпадает эксплуатация, массовая нищета и война, где капиталистическое разделение труда и эксплуатация уродуют сущность человека, нет места для действительного гуманизма. Монополи-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 187.

² Там же.

³ Там же, стр. 211.

сты, которые виновны в геноциде, в своем безумном империалистическом стремлении к мировому господству не нуждаются ни в каких «гуманистических бреднях». Это и есть истинные причины антигуманизма таких философов, как Ясперс! Поэтому он и клеветает по указке своих империалистических хозяев на марксистский гуманизм. Он изображает его как утопию в духе крупнобуржуазного эпикурейства, как мир без борьбы, без жертв и без величия.

Он не видит и не хочет видеть того, что задачи, которые открываются перед строителями коммунизма, велики и неисчерпаемы. В борьбе с болезнями, в создании нового жизненного пространства на этой планете коммунистическому обществу будущего открывается такое поле деятельности, которое потребует от каждого человека энергии и мужества. В дальнейшем же завоевание мирового пространства поставит новые трудные задачи перед человеком и подвергнет испытанию его мужество и жажду впечатлений. Только при коммунизме эти свойства будут направлены на осмысленное созидание, а не на службу разрушению, как этого хотят Ясперс и его империалистические хозяева. Позицией, которую Ясперс занимает в отношении признанного им неизбежным страдания и которая заменяет ему гуманизм, является позиция «героического пессимизма» (Шпенглер). Ясперс придерживается здесь точки зрения Кьеркегора, который называет страдание формой наивысшей жизни и *amor fati* Ницше. Однако в то время как *amor fati* Ницше напоминает пессимистически окрашенный, несколько пассивный стоицизм, Ясперс гораздо активнее в отношении страдания. Апелляция к собственным и чужим жизненным силам, апелляция к ответственности индивида — это, по Ясперсу, та позиция, которую нам следовало бы занять по отношению к страданию. Мир и этим самым и страдание встречает вас не в готовом виде, мы сами помогаем строить мир. Таким образом, с помощью разглагольствований о свободе и ответственности Ясперс пытается приукрасить и несколько смягчить свой пессимизм. В конечном счете Ясперс заявляет, что и оптимизм и пессимизм лишь *Gehäuse*. Мы не можем дать окончательной оценки существованию, так как оно непознаваемо. К этой оценке добавляется еще и гераклитический момент, как и у

Боймлера: мир непознаваем, так как он не есть, а находится в становлении. Эти выраженные в более мягкой и завуалированной форме мысли не могут, однако, заставить нас отказаться от того, что действительную основу философствования Ясперса образует социальный пессимизм империалистической буржуазии. Но как истинный представитель своего стоящего на краю пропасти класса Ясперс делает попытку противоборствовать судьбе. Впрочем, это не изменяет основного смысла и направленности его учения.

Философия политики и историческая философия

Политическая философия, которую Ясперс изложил в «Духовной ситуации эпохи» и в других своих произведениях, наиболее ясно выявляет реакционный, классовый характер его философствования.

И здесь, в политической философии, мы вновь встречаем противоположность между экзистенцией и существованием в виде противопоставления вождя и массы, государства и «массового существования при опеке сверху». Социальная философия Ясперса, правда, не вполне совпадает с его экзистенциализмом; тем не менее его анализ общественно-политической ситуации проливает свет и на его основную философскую концепцию.

В своей политической философии Ясперс еще менее оригинален, чем в своем учении об экзистенции и трансценденции. Здесь можно найти отголоски таких представителей империалистической идеологии, как Ницше, Шпенглер, Эрнст Юнгер, Эдгар Юнг. Становится заметным и совпадение его теории с утверждениями таких фашистских «теоретиков», как Муссолини, Розенберг, Вальтер Дарре.

В теоретико-познавательном отношении Ясперс опирается опять-таки на агностицизм, который приводит его к отрицанию социологии как науки, и в особенности марксистской общественной науки. Именно здесь с особой четкостью вырисовывается реакционный, враждебный прогрессу характер его агностицизма.

По мнению Ясперса, мы не можем знать, что представляет собой общественное целое с исторической и современной точки зрения. Бытие целого сомнительно.

Поэтому существование социологии как науки с методологической точки зрения невозможно. Социология, далее, вновь и вновь наталкивается на элементы, объективно-причинную связь которых она может вскрыть, но которые в действительности являются самобытием, ускользают от познания и расчета. Этим самым социология отвергается не только как познание, но и как основа планомерной организации общественной жизни. Более того! Ясперс приписывает социологии рационально-утопический характер, клеймит ее как иллюзорную науку.

Социологию, по Ясперсу, следует отделять от твердой субстанции исторического существования, которая является подлинной основой истинной политики.

По мнению Ясперса, марксизму присущи те же недостатки, что и социологии вообще. Диалектика, содержащаяся в марксистской социологии, также не в состоянии поднять марксизм на более высокую ступень. Эта диалектика-де отравлена вследствие превращения бытия в бесспорное, застывшее, определенное бытие средств производства. Вследствие этого диалектика, по мнению Ясперса, становится всего только методом без исторического человеческого бытия и без метафизики. Ясперс, следовательно, не видит, что именно благодаря материалистическому пониманию бытия диалектика становится чем-то большим, чем простой игрой мыслей. Диалектика для марксизма означает не «застывшую динамичность», а глубочайший охват именно исторического бытия человека, правда без иллюзорного мира метафизики.

В этой же связи Ясперс всячески упрощает марксизм в духе механистического экономизма, для которого характерен отказ от диалектики. Он отождествляет марксизм с так называемым экономическим материализмом, который отрицает воздействие надстройки на базис и значение духовной жизни общества для его экономического развития.

В своей социальной философии Ясперс исходит из признания того, что современное буржуазное общество находится в состоянии кризиса. В отличие от наигранного оптимизма многих буржуазных социологов-профессионалов Ясперс говорит о «специфическом чувстве бессилия...», когда человек чувствует себя прикованным к

ходу вещей, управление которыми он считал возможным»¹.

«Обезбоживание мира», «невиданная доньше пустота бытия»² являются у Ясперса характерными чертами современности. «Кажется, что разрушается то, что в течение тысячелетий было миром людей»³.

Кризис тесно связан с тем, что мы вступили в «век техники». Возникает техническая картина мира, соответствующая этому миру техники, который становится «второй натурой». «Эта техническая картина мира так многообразна благодаря тому, что мир техники становится таким огромным...»

Совершенно очевидно, что Ясперс под технической картиной мира, под «веком техники» подразумевает капитализм в его последней империалистической стадии. Однако он не называет вещи своими собственными именами и предпочитает неясное понятие «технический век». Его полемика, направленная против убивающего душу «века техники», приобретает этим самым характер романтического бегства от действительности. Место экономических категорий занимают у Ясперса технические. В силу этого становится невозможным рассматривать противоречие между капиталом и трудом как основное противоречие буржуазного общества. Таким образом удается замаскировать существо экономического базиса общества, а этим и его классовый характер. Критика классового общества подменяется иррационалистически окрашенным мелкобуржуазным осуждением техники.

Техника, рационализация и механизация образуют, по Ясперсу, основу для нового общественного явления — строя, где люди существуют не как индивиды, а как масса. Этот строй является причиной кризиса современного общества. Он требует огромного обеспечения существования, всеохватывающего аппарата. «Стадное существование при опеке сверху» накладывает свою печать на наше время.

Также и ясперсовские понятия «строя, при котором люди существуют не как индивиды, а как масса», «стадного существования при опеке сверху», «всемирного

¹ К. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, S. 6.

² Там же, стр. 17.

³ Там же, стр. 65.

государства всеобщего благоденствия», «аппарата», «абсолютного общества, характеризуемого опекой сверху над лишенной инициативы массой», употребляемые им в связи с понятием «омассовление», он намеренно делает неясными: дело в том, что он имеет в виду современное индустриализированное общество, причем речь может идти как о капиталистическом, так и о социалистическом обществе.

В основном же вся полемика направлена против социалистического общественного строя.

Индивиду, самостоятельной личности, согласно его представлению, нет больше места там, где «индивид растворился в функции»¹. Ясперс рассуждает об атомирующем, изолирующем влиянии «современного общества» на личность, основывая различие между капитализмом и социализмом и сводя все дело к тому, что «исчезает любовь к вещам и людям»², что огромный аппарат общества, основанного на опеке сверху, вычленяет человека «из субстанциального содержания жизни»³. Безработица, угроза голому эмпирическому бытию становятся судьбой человека. «Зловещий ужас одиночества»⁴ является с этой точки зрения основным настроением современного человека. Индивид как личность стал равнодушным⁵. Господство неполноценных приводит к презрению по отношению к человеку. «Создается представление, что мир должен попасть в руки посредственностей, людей без судьбы, без имени, без истинной человечности»⁶.

В мире, где люди существуют лишь как масса, человек потерял свою истинную субстанцию: «Овеществленный, оторванный от своих корней человек как бы потерял свое самое существенное»⁷. Дальше этого описания симптомов, лежащих на поверхности империалистического общества, Ясперс не идет; основного экономического противоречия капиталистического общества он не касается.

¹ К. J a s p e r s, Die geistige Situation der Zeit, S. 23.

² Там же, стр. 32.

³ Там же, стр. 31.

⁴ Там же, стр. 32.

⁵ См. там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же, стр. 23.

Социология Ясперса основывается на противопоставлении эмпирического бытия и экзистенции. Эмпирическое бытие находит свое воплощение в массе, а экзистенция — в элите, сохранившей свое самобытие, свое человеческое достоинство. Трагедия современного человека состоит в том, что его экзистенции угрожает омассовление. Господство массы, тирания принадлежащего массе аппарата (пустых, оппортунистически-софистских аппаратчиков) угрожает, по Ясперсу, как при капитализме, так и при социализме: «Как диктатор, так и опека над массой приводит к механизму, в котором человек как человек не смог бы больше жить»¹. Что же представляет собой не раз уже упоминавшееся понятие *массы*, которое мы часто встречаем у Ясперса и у буржуазной упадочнической социологии?

Ясперс заимствовал понятие массы у Лебона, одного из основоположников идеалистической и правосоциалистической «социальной психологии». Законы поведения массы, которая, по Лебону, образует случайно свободную (оторванную) атомизированную группу, должны, следовательно, служить для выяснения запутанных общественных и, в частности, экономических отношений.

Не подлежит сомнению, что понятие массы в толковании Лебона не может выполнить этой задачи. Масса выступает здесь все время вместо народа и классов. Понятие массы становится пустой фразой, которая ничего не объясняет. Тезис о грозящем омассовлении, который Ясперс заимствует у Лебона, является в конечном счете боязнью буржуазных идеологов перед растущим историческим значением трудящихся масс.

Массовая психология, которая у Ясперса занимает место общественной науки, в основном отражает страх перед пролетариатом. «Лебон дал прекрасный анализ таких качеств массы — транзисторной единицы скопления людей, — как импульсивность, восприимчивость к чужому влиянию, нетерпимость, изменчивость и т. д.». «И расчлененная масса является серой и бесчеловечной. Она является существованием без экзистенции, суеве-рием без веры. Она способна все растоптать, в ней наблюдается тенденция нетерпимого отношения к величию и самостоятельности, но она способна держать людей

¹ K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, S. 92.

в такой строгости, что они становятся муравьями». «Масса сама по себе не знает, чего она хочет»¹.

Как Ясперс, так и Лебон понимают под массой такую массу, которая случайно и временно скапливается на вокзалах, в театре, на стадионе, во время несчастных случаев на транспорте и т. д. Ясперс и Лебон не видят того, что непонятное, неуравновешенное поведение и поступки таких скоплений народа отличаются от поведения классов, единство которых имеет определенную экономическую основу. Такие стабильные группы людей, образовавшиеся на основе определенного места в процессе производства, с соответствующим постоянным поведением, с определенными твердыми чертами характера индивидов, принадлежащих к этой группе, мы встречаем в лице классов. Поведение и поступки классов соответствуют их месту в производстве, они меняются не иррационально, а в соответствии с экономическим, общественным и политическим развитием.

Понятие массы, как его употребляют Лебон и Ясперс, никоим образом, следовательно, не отражает сущности класса. Однако, когда Лебон и Ясперс говорят о массе, то они все же в первую очередь имеют в виду «народную массу», то есть трудящиеся классы. Поэтому Ясперс и описывает эти классы, движение которых он не понимает, при мысли о которых ему становится жутко, как неуравновешенные, иррациональные. Он не признает также и господства массы, которую он называет «строем деиндивидуализации человека». Под этим понятием он имеет в виду в основном буржуазную демократию, образовавшуюся со времен французской революции. Поскольку демократия предоставляет легальные возможности для борьбы народных масс, Ясперс отвергает и демократию, называя ее господством массы. За его отрицанием строя, где люди существуют не как индивиды, а как масса, скрывается, следовательно, его закоренелый антидемократизм. В этом вопросе, а также во всем его учении об омассовлении и относящейся к нему психологии массы у Ясперса много общего с фашизмом. Теоретики фашизма, в особенности такие, как Парето, Сорель и другие, подменяют понятие класса понятием массы. Поэтому не удивительно, что их

¹ K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, S. 35, 37, 95.

политика и пропаганда основываются на реакционной психологии масс Лебона. Деиндивидуализация стремится, по словам Ясперса, к своей абсолютизации. Она хотела бы достигнуть постоянного порядка существования, осуществления утопии всемирного государства всеобщего благоденствия. О ее цели Ясперс говорит следующее: «Если исходить из принципа наибольшего счастья для наибольшего количества людей, то смыслом человеческого существования явилось бы наиболее полное удовлетворение самых разнообразных потребностей наибольшей массы людей»¹. Ясперс с прямо-таки фанатической решительностью выступает против этого социального идеала, который третируется им как пустая утопия, порождаемая «массовым сознанием». Он не устанно подчеркивает, что война и эксплуатация являются основными фактами жизни, которые невозможно упразднить.

Мир без борьбы, без войны означал бы, по Ясперсу, существование, лишенное возможности принимать решение и не имеющее своей судьбы. В случае осуществления утопичного пацифистского всемирного государства всеобщего благоденствия человек потерялся бы в созданном им мире. Следствием была бы ужасная скука и потеря его человеческого достоинства.

Итак, Ясперс грубо извращает факты, рассматривая человеческое достоинство и свободу, вновь приобретаемые при господстве человека над производством, как рабство.

Так же как Ницше и его ученик Шпенглер, Ясперс утверждает, что развитие человеческой культуры опирается на разделение общества на классы и на связанную с этим эксплуатацию. Насколько это было бы верно по отношению к прошлому, настолько реакционно и неправильно по отношению к современной эпохе, важнейшим фактором которой является социализм. Ненависть к социализму и демократии вообще приводит Ясперса к следующему утверждению:

«Духовная жизнь, которая исторически действительна, основывается на таком строе общества, который благоприятствует свободе и досугу немногих. Духовная действительность меньшинства не может являться

¹ К. J a s p e r s, Die geistige Situation der Zeit, S. 407.

целью для остального большинства людей, которое занимается деятельностью совершенно другого рода. Напротив, слой людей, господствующих благодаря собственной силе, или живущих за счет ренты, или тех, кто сам относительно беден, но, владея необходимыми средствами к существованию, не вынужден участвовать в физическом труде, осуществляет свою общественную функцию в форме самодисциплинированного труда, в области образования и своей служебной карьеры».

Об упадке духовной жизни, причинами которого являются разделение общества на классы, деление труда на физический и умственный, существование за счет ренты и эксплуатации, Ясперс умалчивает. Труд пролетария Ясперс считает трудом, недостойным человека. Но, по его мнению, эксплуатация не может быть упразднена и навсегда останется лишь нашей виной перед людьми.

Мы видим здесь, как и в других случаях, что кажущаяся глубина экзистенциализма оказывается простым пересказыванием и признанием самых обычных, будничных фактов империалистического общества, о которых лишь говорится необычно звучащими фразами.

Своим так называемым «стадным существованием при опеке сверху» Ясперс отвергает и идеологии, относящиеся к «веку масс». В качестве таких идеологий общества, характеризуемого опекой сверху над лишенной инициативы массой (иное выражение для всемирного государства всеобщего благоденствия), Ясперс рассматривает марксизм, психоанализ и расизм. Все эти три идеологии, по Ясперсу, исчерпывают себя в описании утопического, абсолютно постоянного существования с наиболее полным удовлетворением потребностей широчайших масс. Марксизм, психоанализ и расизм, с точки зрения Ясперса, проповедуют господство существования, они не признают экзистенцию. О марксизме, в частности, Ясперс говорит: «Однако эта общая цель является не научным познанием, а верой разума, которая, не отвечая на вопрос, не является ли она сама идеологией определенного класса, держится лишь благодаря слепой духовной жестокости, свойственной такого рода верованиям. Когда вера ослабевает, из нее возникает воззрение, которое любую возможную позицию сразу же объявляет идеологией, потому что она каждую позицию хочет понять, исходя из предпосылок, которые лежат не

в ней самой. Все только относительно, ничего не является самим собой, кроме материальных интересов и побуждений людей»¹.

Упрек марксизму, что он будто бы является релятивистским и вульгарно экономическим воззрением, представляет собой типичный образчик буржуазной пошлости и ненависти к освободительному движению трудящихся. Ясперс, который в другом месте резко различал марксизм и вульгарную социологию, перемешивает здесь и то и другое. Ясперсу нет дела до того, что марксизм не является слепым по отношению к духовному, что он признает творческую роль идей, объективное познание, объективную истину.

Все три идеологии, а именно марксизм, расизм и психоанализ, обладают, по Ясперсу, «подлинно разрушительными свойствами», представляют собой «наиболее распространенные извращения подлинной сущности человека».

Сопоставление и отождествление механического и даже иррационалистического психоанализа Фрейда, а также мистической расистской «теории» фашизма с марксизмом наглядно показывает, как далеко заходит буржуазная антикоммунистическая клевета на научную социалистическую идеологию. Марксизм является подлинным гуманизмом. Он не только не разрушает человеческих ценностей, но, напротив, спасает их от разрушающего влияния современного капитализма. Но Ясперса совершенно не интересуют гуманность, человеческие ценности, человеческое достоинство. Главное для него — сохранение мистицизма, экзистенции в ее зависимости от трансцендентных сил. Подлинную цель Ясперса довольно внятно характеризует следующее утверждение. «Они (марксизм, психоанализ, расизм) являются прежде всего гибелью всего безусловного, так как они в качестве науки становятся мнимобезусловными, которые все остальное объявляют условным. Погибнуть должно не только божество, погибнуть должна всякая форма философской веры. Как на самое высокое... так и на самое подлое навешивается одинаковая терминология, с тем чтобы шагать в ничто»².

¹ К. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, S. 143.

² Там же.

«Господство интеллекта — вот то новое, к чему они стремятся. Приверженцы коммунизма иным путем, чем Фрейд и приверженцы расовой теории, по-своему, придумывают идеал будущего, но идеал такого будущего, в котором место иллюзии и божества занимают разум и реальность. Они противники всякого, кто во что-либо верит, и разоблачают его каждый со своих позиций»¹.

Следовательно, Ясперс ставит на одну доску псевдорационализм и мнимый материализм, психоанализ, фашистскую расовую теорию и диалектический материализм. Следует, правда, спросить: почему Ясперс отвергает такие реакционные учения, как психоанализ и расизм? Эти учения выполняют определенный социальный заказ империалистической буржуазии, являются типичными образчиками социальной демагогии. Но все дело в том, что эти учения в значительной мере уже дискредитированы. Кроме того, они представляются Ясперсу чем-то вроде опасной игры с огнем! И Ясперс осторожно отмежевывается от них.

Человеку, живущему в обществе, где масса лишена инициативы, человеку, которого засасывает холостой ход аппарата (под человеком-аппаратом Ясперс понимает тип псевдореволюционного бюрократа и обывателя, которого он, конечно, обобщает и отождествляет с настоящим революционером), противостоит человек экзистенции. Под этим типом подразумевается незначительное меньшинство руководящих натур. В борьбе против «стадного существования при опеке сверху» это меньшинство пользуется услугами государства. Государство Ясперс рассматривает — и здесь он показывает себя учеником неокантианских правовых философов — как «само себя обосновывающее эмпирическое бытие воли, наделенное властью». Государство, согласно Ясперсу, в противоположность «стадному строю», где все является компромиссом, самоуправлением, где господство скрыто, представляет собой опирающееся на силу решение.

Государство и общество, элита экзистенциальных людей и масса являются противоположностями, которые, по Ясперсу, должны определять истинное содержание политики. Эти же противоположности мы встре-

¹ К. J a s p e r s, Die geistige Situation der Zeit, S. 143.

чаем и у Шпенглера и отчасти в фашистской философии государства и общества.

Эти учения рассматривают общество как сферу господства интересов, в то время как государство воспевается как стоящая над классами самогосподствующая сила. При этом, однако, империалистическая философия государства бесконечно далека от понимания классовой природы государства, от признания государства аппаратом принуждения господствующего класса.

Государство, экзистенция, то есть первоначальное человеческое бытие, и вместе с этим и ведущая к нему философия, экзистенциалистская философия, являются, по Ясперсу, спасителями современного общества от кризиса.

Основная противоположность между «экзистенцией» и «обществом, где люди существуют не как индивиды, а как «масса», между государственной роковой волей и «стадным существованием» должна быть, по Ясперсу, положена в основу политики. Другие противоречия должны отойти на задний план перед альтернативой господства немногих экзистенциальных личностей или утопания в «деиндивидуализации». В этом смысле Ясперс требует объединения европейских стран против пресловутого «русско-азиатского фанатизма».

«Политика, опирающаяся на историческое сознание целого, должна была бы в настоящее время видеть грядущие интересы человеческого бытия за рамками каждого отдельного государства. Это человеческое бытие уже начинает неясно вырисовываться в противоположности западной и азиатской сущности, европейской свободы и русского фанатизма. Такая политика не забывала бы о глубокой человеческой и духовной общности немецкой сущности с сущностью англосаксонской и романской и содрогнулась бы перед предательством, которое здесь до сих пор совершалось»¹. В этой связи Ясперс приветствовал бы и войну, если бы речь шла об «образе человеческого бытия», об «исторической судьбе», а не об одних только государственных или экономических интересах. Следовательно, Ясперс под прикрытием философии экзистенциализма в завуалированной форме

¹ K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, S. 89.

выступает против войны между капиталистическими державами Европы и проповедует европейский крестовый поход против большевистского Востока. В 1931 году, когда была опубликована «Духовная ситуация эпохи», эта точка зрения Ясперса означала отказ от немецкой политики Рапалло и требование объединения немецкого империализма с франко-британо-американским. Когда в мире изменилась политическая ситуация, Геббельс в 1940 году в своем прокламировании «новой Европы» и в 1941 году своим лозунгом объединенной борьбы европейских наций против большевизма вновь воскресил реакционные «европейские» лозунги Ясперса. Изоляция Ясперса в «третьей империи» не меняет дела. Общность между внешнеполитической концепцией философии экзистенциализма и немецким фашизмом все равно остается.

И в области внутренней политики Ясперс уже в 1931 году требовал объединения сил реакционного единого фронта против пролетариата. Католическая и протестантская церковь должны идти в ногу с либерализмом. «В современной ситуации те, разногласия которых по вопросам об авторитарной системе или свободе являются проявлением незавершаемого духа, должны объединиться против возможности пустоты»¹.

В остальном же в 1931 году аристократизм Ясперса был близок юнкерско-крупнобуржуазной партии «немецких националов»; его приверженность к тому, что он называет «внутренней диалектикой», то есть к многопартийному государству, приближает его, напротив, к либерализму Веймарской республики. Несмотря на этот призыв к крестовому походу против «деиндивидуализации», политической концепции Ясперса присущи глубоко пессимистические черты. Ясперс чувствует, что он защищает безнадежное дело, и он довольно ясно выражает это настроение. Он не совсем верит в выдуманное им господство аристократии, даже если он и связывает его с условием, что каждый будет иметь возможность подняться до уровня «аристократа». Поэтому свои рассуждения о господстве элиты, новой аристократии, он заканчивает фразой: «Ожидание в наш век растущей активности масс аристократии человеческого бытия в об-

¹ K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, S. 191.

разе господствующего меньшинства является, пожалуй, безнадежным делом»¹.

И, наконец, тот же пессимизм находит свое выражение в наскоро набросанной *исторической философии*, изложение которой Ясперс дал в качестве приложения к своей работе «Духовная ситуация эпохи». Так, он пишет: «Объективизирующее мышление допускает утверждение, что история человека представляет собой целый ряд напрасных попыток достичь свободы. Историю можно было бы рассматривать как действительно существующий, но терпящий крушение момент между двумя неизмеримыми состояниями сна, первое из которых уже существовало как природа, а второе еще будет как техническое существование. Это было бы постепенным отмиранием человеческого бытия, концом в более радикальном смысле, чем когда бы то ни было. Свобода была в таком случае переходом во время, которое само для себя осознавало себя в своей трансценденции как истинное человеческое бытие и в результате которого возник порожденный ею технический аппарат»².

Учение об истории как о некоей краткой переходной ступени между естественным состоянием сна (племенностью у Клагеса) и бездушно застывшим концом цивилизации (феллахство цивилизации у Шпенглера, автоматизм у Клагеса, лишенная души диктатура у Теодора Лессинга) является у Ясперса, как и у иррационалистов, выражением отчаяния по поводу судьбы буржуазного общества и его культуры. Как Клагес со своей неопределенной верой в воскрешение космогонического эроса в мире сознания и теоретики фашизма со своей неопределенной верой в обновление северной расы, так и Ясперс говорит о возможности спасения, о спасителе, который сохранит мир от низвержения в технизированное общество «деиндивидуализации». В нижеприведенном высказывании Ясперса находит выражение вера гибнущей буржуазии в чудо, в мессию: «Но не исключено, что в огромном аппарате будущего останется еще

¹ К. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, S. 177. Когда Ясперс требует нового господства аристократии, господства «экзистенции», его взгляды совпадают с точкой зрения таких фашистских «теоретиков», как В. Дарре (новая аристократия «одной крови и одной земли») и Розенберг. (Розенберг выступал за немецкий «новый государственный порядок»).

² К. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, S. 190.

немало возможностей для людей, которые на это отважатся — осуществить свою историческую миссию совершенно неожиданным путем, не в той форме, как это ожидалось. Находящееся на краю гибели человечество еще могло бы воспрянуть, ибо еще мог бы возродиться независимый человек, который фактически взял бы дела в свои руки и сделал бы осмысленным бытие в себе»¹.

В книге «Атомная бомба и будущее человека» эта надежда находит свое выражение в ожидании «великого государственного деятеля как спасителя».

В другой книге «О происхождении и цели истории», вышедшей в 1955 году, Ясперс вновь возвращается к изображению действительности, данному в работе «Духовная ситуация эпохи», и пытается дать его более подробное историко-философское истолкование. *Историко-философская схема* Ясперса преследует различные цели. Во-первых, он пытается дать более глубокое историко-философское истолкование данного в 1931 году анализа общества того времени. Далее, он намеревался подкрепить до сих пор в высшей степени лишенную историзма философию экзистенциализма — экзистенциалистской философией истории. Главным же образом Ясперс намеревается в своей философии истории продолжить начатый в 1931 году анализ современности.

Если Ясперс в «Духовной ситуации эпохи» вел себя в основном как либерально-консервативный сторонник Веймарской республики, то затем он предстает перед нами как идеолог аденауэровского режима. Правда, за период с 1931 по 1955 год многое изменилось, с чем пришлось считаться даже Ясперсу. В соответствии с изменившимся соотношением сил между капиталистическим и социалистическим миром Ясперс теперь заявляет, что «общество, основанное на опеке сверху над лишенной инициативы массой», является великой неразрешенной задачей нашей эпохи и что социализм решит эту задачу. Такое изменение взглядов могло бы показаться удивительным, так как Ясперс раньше со всей решительностью осуждал «стадное существование при опеке сверху». Но он не оставляет никакого сомнения в том, что это признание социализма мыслится чисто демагогически. Ясперс требует эволюционного, не основан-

¹ К. J a s p e r s, Die geistige Situation der Zeit, S. 190.

ного на насилии, «стремящегося к свободе социализма». Как в политическом, так и в экономическом отношении его «социализм» представляет собой разбавленное водой новое издание неокантианского катедер-социализма. Справедливость, которую должен принести с собой его социализм, по Ясперсу, неосуществима. Она является вечной задачей. Этому социализму также не должно быть присуще «тотальное экономическое планирование», иначе говоря, он должен оставить в неприкосновенности частнокапиталистический строй. Поэтому не удивительно, что правые социалисты, как, например, ученица Ясперса Жанна Герш (J. Hersh, *Die Ideologien und Wirklichkeit*, 1957.— «Идеологии и действительность») с жадностью хватаются за положения Ясперса для подкрепления своей точки зрения.

Опираясь на теории таких архиреакционных апологетов монополистического капитализма, как Рёпке, Гайек, Поппер, Ясперс отвергает марксистский социализм, считая его «деспотическим» и «нечеловечным».

Имея в виду будущее человечества, Ясперс также отвергает утверждение коммунизма на планете, считая его «всемирной деспотией», и противопоставляет этому цель, к которой следует стремиться, а именно создание «всемирного порядка» (*Weltordnung*). Под этим он понимает, как он это еще более ясно высказал в своей работе «Атомная бомба и будущее человека», капиталистическое всемирное государство под эгидой США.

Лицемерное расшаркивание перед социализмом сопровождается также и идеологическими реверансами в сторону Маркса и Энгельса. Так, в числе факторов, которые изменили мир, Ясперс упоминает также труд. Вид человеческого труда, организация труда и изменение окружающего мира посредством труда изменяют, по Ясперсу, самого человека. «Мир человека... вырастает из общественного труда»¹.

Эту «основную линию истории», как говорит Ясперс, Маркс первым «понял в крупном плане» и «выработал такие взгляды, которые имеют эпохальное значение»². Но тут же Ясперс отрицает марксистскую точку зрения, упрощая ее до монокаузальной теории и отрицая решаю-

¹ K. J a s p e r s, *Vom Ursprung und Ziel*, S. 106.

² Там же.

шее значение экономического фактора. «Возведение этой связи в ранг монокаузального воззрения на человеческую историю, конечно, неправильно», с важным видом заявляет профессор Ясперс.

Одновременно он фальсифицирует мысль Маркса и Энгельса, когда он, вместо того чтобы говорить об *экономических факторах*, говорит о *технике и ее развитии*. И далее в ходе своих рассуждений о кризисе современного общества Ясперс утверждает, что техника или индустриальная революция всегда является тем, что изменяет и определяет лицо земли. Вместо историко-материалистического анализа причин кризиса нам преподносится *«философия техники»*.

Кроме того, по Ясперсу, имеются еще и другие, духовные причины кризиса буржуазного общества, такие, как Просвещение, французская революция (!), немецкая идеалистическая философия. Чтобы еще больше запутать этот ход изложения мысли, Ясперс в конце концов заявляет, что современный кризис, как и вся история, является в конечном счете необъяснимой тайной. Таким образом, после недолгого расшаркивания перед Марксом и Энгельсом в экзистенциалистской философии Ясперса снова вступают в силу скептицизм и мистическое *копанье в тайнах*.

«Философия техники» Ясперса является, впрочем, настолько неоригинальной, что едва ли стоит ее подробно рассматривать. Ясперс здесь только повторяет и высказывает в более резкой форме положения о духовном обнищании и об утрате человеком души, о его все увеличивающемся космополитизме, об утрате человеческой субстанции вследствие технизации мира — положения, которое мы уже встречали в «Духовной ситуации эпохи», а также в иррационалистической литературе от Шпенглера до Клагеса.

Отрицательное и пессимистическое отношение к технике, с которым мы здесь встречаемся, отражает, конечно, только то, что Ясперс не видит выхода из кризиса буржуазного общества, что он со страхом и ужасом взирает на будущее капиталистического общества. Вместо ясного познания экономических причин этого кризиса он отдается пустому хныканью об опасностях техники.

Свою единственную, впрочем еще непрочную, надежду на будущее он пытается подкрепить верой в возмож-

ность политического «второго времени оси», которое было бы чем-то вроде повторения «времени оси». Это второе «время оси» могло бы, по Ясперсу, прийти на смену «научно-технической эпохе», в которой мы живем.

В чем же состоит это «время оси», на котором Ясперс основывает свои надежды?

Под «первым временем оси» Ясперс понимает «духовный процесс», происходивший около 500 лет до нашей эры в Европе, Индии и Китае. «Новым во всех трех культурах этой эпохи является то, что человек начинает осознавать бытие в целом, себя самого и свои границы. Он начинает понимать то, что мир страшен, а он сам бессилен. Он ставит радикальные вопросы. Стоя на краю пропасти, он стремится к освобождению и спасению... Он познает безусловность в глубине бытия — в себе и в ясности трансценденции. Это произошло в отражении. Сознание сделало еще раз сознание сознательным, мышление направилось на мышление. В этом хаосе выявились основные категории, которыми мы мыслим вплоть до сегодняшнего дня, и были созданы начала мировых религий, которыми люди вплоть до сегодняшнего дня руководствуются в своей жизни». «В каждой области был сделан шаг в универсальное». Одним словом, в то время возникли, по Ясперсу, личность и разум. Ясперс называет этот период «временем оси», оси потому, что он означал решительный прорыв, поворотный момент в мировой истории, вокруг которого начиная с того времени вертятся все исторические события.

Процесс «эпохи оси» совершался одновременно в Китае, Индии, переднеазиатской Элладе. В Китае это период философии Конфуция и Лао-цзы вплоть до Чанг-цзы; в Индии возникли тогда упанишады, учение Будды; в Иране в это же время Заратустра провозгласил мировую мораль борьбы между добром и злом, в Палестине выступали еврейские пророки, и, наконец, в Греции — это эпоха Гераклита вплоть до Платона, трагиков и Архимеда. Только начиная с этой «осевой эпохи», определяющей структуру всей мировой истории, мы имеем настоящую историю.

В ясперсовском тезисе об «эпохе оси» бросается в глаза в отличие от философии истории Гегеля, а также наиболее близкой к ней культурной морфологии Шпенглера то, что Ясперс не замечает богатства исто-

рических форм и содержаний, что он сужает картину мировой истории в пользу одного-единственного периода. Более того, этого периода «осевой эпохи» как такового никогда не было. Он является голой конструкцией, как и его загадочная «одновременность» в Китае, Индии и переднеазиатской Элладе. Ибо Конфуций, идеолог китайского феодального общества, не «одновременен» с Буддой, который основал свою религию в интересах индийской рабовладельческой аристократии. С другой стороны, Гераклит и Парменид, выступавшие в период расцвета греческого рабовладельческого общества, имеют мало общего как с персом Заратустрой, так и с экстатически одержимыми пророками иудейства. И, наконец, философия Платона является продуктом кризиса античного полиса, уже поэтому у него мало точек соприкосновения с Гераклитом.

Таким образом, утверждение Ясперса об одновременности и однородности явлений этой «осевой эпохи», которая длилась с 800 до 200 года до нашей эры, причем явлений, которые не совпадали во времени более чем на полтысячелетия, является несостоятельным. Даже там, где некоторые важные явления, как Будда, Лао-Цзы, Заратустра, относятся к одному и тому же V—VI столетию, речь идет только о математической одновременности, а не об одной и той же ступени развития. Проводить параллель можно было бы по крайней мере между одной и той же ступенью расцвета или упадка однородной общественной организации — здесь, следовательно, рабовладельческого общества. Расцвет и упадок рабовладельческого общества Китая, Ирана, Индии, Палестины и Греции происходили к тому же в совершенно разные времена. Понятие одновременности, «осевой эпохи» в данном случае также лишено смысла. Если мы даже отвлечемся от одновременности, то все равно неправильно устанавливать структуру мировой истории на основе таких явлений, как учение Заратустры, буддизм, учение пророков и греческая культура, и считать все остальное лишенным историчности или повторением «осевой эпохи», простым «ренессансом». Когда-то в подобном соотношении находились самостоятельные и такие же ценные по своему историческому значению шаги, которые сделало человечество в древних высокоразвитых культурах Египта, Вавилона и т. д. Очевидно, такой

буржуазно-либеральный индивидуалист, как Ясперс, считает ценными только времена ярко выраженного индивидуализма, так же как просветители XVIII века ценили только предшествующие им эпохи просвещения, а все остальное рассматривает как ночь варварства. Подобный по-детски узкий способ рассмотрения давно уже преодолен буржуазной исторической наукой. То, что Ясперс вновь преподносит нам его в форме своей философии истории, представляет собой явный шаг назад.

Таким образом, обесцениваются не только предшествовавшие исторические этапы развития, но и, согласно его учению об «осевой эпохе», неизбежно принижается значение важных исторических явлений, которые, представляя собой относительно новые творения, изображаются Ясперсом как голое подражание.

Так, например, христианство и ислам в изображении Ясперса являются просто позднеантичными отголосками «осевой эпохи». У него совершенно отсутствует понимание их самостоятельного значения, их своеобразия, которое отличает их от философии и религии античного, китайского, иранского и индийского рабовладельческого общества.

Также и более поздние важные исторические явления, конечно, не укладываются в эту «осевую эпоху». Сам Ясперс чувствует этот недостаток, и поэтому он говорит о «техническом веке» как о «первом совершенно новом событии со времен «осевой эпохи». Этим самым он, однако, нарушил свою схему, согласно которой он считает «осевую эпоху» вершиной мировой истории. Поэтому он пытается, хотя и малоубедительно, представить «технический век» — правильно было бы назвать это веком капитализма — как нечто чисто материальное, именно техническое. Впрочем, в духовном отношении этот век, по Ясперсу, не несет с собой ничего нового, он скорее представляет собой угрозу духовным завоеваниям «осевой эпохи».

Из сказанного с полной очевидностью вытекает, что ни феодальному, ни капиталистическому обществу как решающим этапам нет места в схеме Ясперса. Даже это поверхностное и искаженное изображение мировой истории, которое дает сам Ясперс, подрывает основы его схемы.

Понятие «осевой эпохи» мы встречаем и у других толкователей истории, как Г. Дж. Уэллса, Ганса Фрейера и Альфреда Вебера. При этом ближе всех к Ясперсу Альфред Вебер, который вместе с Фрейером также исходит из экзистенциализма. Но Фрейер в отличие от Ясперса и Вебера слишком историк, он слишком привязан к «фактическому» исторической экзистенции, чтобы отказать от богатства исторического мира в пользу пустой и узкой схемы.

Узкий схематизм истории основывается у Ясперса в конечном счете на отрицании и игнорировании «фактичности». Материальные условия и изменения хода истории отбрасываются в сторону так, что такие действительно решающие этапы, как первобытное общество, рабовладельческое общество, феодализм, капитализм, видны только в искаженном, завуалированном и извращенном виде, например в таких формулировках, как «первый прометеевский век» (время образования языка, создания орудий и т. д.), «век высоких культур», «осевая эпоха», «технический век» и т. д. История, по Ясперсу, является в основном только историей идей, историей религий, искусства и философии.

«Осевая эпоха», которая устанавливает структуру мировой истории, представляется нам Ясперсом как время напряжений, достижения пограничных ситуаций, как время принятия решений, время подъемов, в которое человек достигает трансцендентного и этим самым вечного бытия, надисторического. Следовательно, Будда, Шанкара, Конфуций, Лао-цзы, Заратустра, Исая, Платон толкуются в смысле человеческого идеала философии экзистенциализма. *«Осевая эпоха» является временем рождения экзистенции в смысле экзистенциализма.* В грубом упрощении, ином, неправильном истолковании такие философы и пророки, как Будда, Заратустра, Платон, Исая, оказываются предшественниками философии экзистенциализма Карла Ясперса. Ясперс не замечает того, что этим он принципы буржуазного индивидуализма, мистику и агностицизм современной буржуазии навязывает философии и религии предшествующих веков, он не видит также и причины некоторого неоспоримого сходства между современным буржуазным индивидуализмом и отдельными воззрениями на мир в Древнем Востоке и античном мире. Именно

там, где происходит распад общественных форм, как правило, появляется индивидуализм отчаяния, скепсис и, наконец, бегство в мистику. Так обстоит дело у софистов, иудейских пророков, как у некоторых античных философов, так и у современных экзистенциалистов. Подобные явления Ясперс мог бы найти и во время кризиса древнего Египта и Вавилона! Однако, вместо того чтобы разглагольствовать о загадке и великой тайне и конструировать единственную в своем роде «осевую эпоху», было бы более полезным искать причины и связи этих «полей» напряжения в изменениях экономического базиса.

Но ведь Ясперс вовсе и не ставит себе целью объективно толковать историю,— ему нужно подвести духовно-историческую базу под философию экзистенциализма. Вторым, тесно связанным с этим намерением было, очевидно, желание подкрепить при помощи истории основной тезис о непознаваемости бытия и учение о том, что человек может в бытии предположить божественно-трансцендентное. Другими словами, Ясперс хотел бы присоединить также и философию истории к философии экзистенциализма. Поскольку эта часть философии истории Ясперса не является ни в коей мере оригинальной, а только экзистенциалистски пережевывает положение наиболее реакционной идеалистической философии истории, в особенности неокантианца Риккерта, то будет достаточно лишь короткая справка. В противоположность всем объективным воззрениям на историю и в противоположность объективности исторического Ясперс подчеркивает прежде всего, что историческое остается в основном непостижимым, таинственным. Мы не знаем ни происхождения истории, ни того, «куда история идет»¹. Будущее истории не подчиняется-де никакой определенной необходимости, наши действия происходят в открытом пространстве возможностей и вероятностей². В отличие от этого агностического утверждения Ясперс, однако, предполагает, что мы хотя бы приблизительно можем понять смысл истории. По его мнению, смысл и цель истории состоят в том, чтобы быть человеком, то есть свободным. Внутри исторических

¹ K. Jaspers, *Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 187.

² Там же, стр. 182.

событий человек встречает себя, по Ясперсу, как свободу, как дух, как независимость от всего мира. Более того, когда человек в исторических событиях находит и переживает себя в своем самосознании, в своей экзистенции, он схватывает божественное бытие, трансцендентное бытие, по ту сторону мимолетных явлений. Следовательно, мы перешагиваем через историю и переживаем и видим в величайших творениях человека надысторическое. При таком толковании истории совершенно очевиден поворот в сторону мистического, связь в особенности с учениями об откровении.

В тесной связи с охватом сверхисторического бытия, с подчеркиванием экзистенции как смысла истории находится ясперсовское понимание самого исторического.

Историческое, по Ясперсу, не является ни чем-то общим, или, точнее говоря, объективным, ни индивидом по месту и времени. Оно является, напротив, единственным, незаменимым, существующим в самом себе, которое в своем самосознании связано с происхождением всего существующего. Незаменимо-индивидуальное истории Ясперс называет «историческим индивидом». Здесь, следовательно, Ясперс отказывается от понимания истории как закономерного хода событий действительности в пользу таинственного, стоящего вне закономерности, единственного в своем роде индивидуального. Ясно видно, что Ясперс перенял некоторые положения из культа гениев романтических и империалистических философов от Шопенгауэра до Ницше и что его философия родственна попытке неокантианца Риккерта свести историческое к неповторимо-индивидуальному. Ясперс только экзистенциалистски разукрасил и в еще большей степени облек мистикой воззрения Шопенгауэра — Риккерта на историческое, корни которых следует искать в культе гениев романтизма.

При этом история превращается из общественного процесса, из движения масс в цепь необъяснимых явлений. Вместо классовой борьбы масс, вместо закономерности истории мы находим у Ясперса и у его предшественников таинственное появление неповторимо-великих личностей, единственных в своем роде исторических событий, которые не поддаются никакому объяснению и познанию. Эти реакционные иррационалистические представления наглядно демонстрируют глубокий кризис

буржуазной идеологии, ее деградацию, определяющую общий кризис капиталистической системы.

Заключение

Философия, как и все другие формы общественного сознания, является отражением исторически-определенного общественного бытия. И экзистенциализм Ясперса не является исключением. То искаженное отображение действительности, которое дает нам философия Ясперса, также обусловлено временем. Хотя Ясперс исходит из кризиса современного буржуазного мышления — прежде всего в учении о *Gehäuse*, он не может не видеть и кризиса современного буржуазного общества в целом. Однако он останавливается только на поверхностных явлениях этого кризиса как в области идеологии, так и в экономической жизни. Он абсолютизирует эти явления, отрывает их от реальной, капиталистической основы. Поэтому картина человеческой ситуации нашего времени, которую он изображает, представляет собой явную фальсификацию современной эпохи и предшествующей истории. Причина этой фальсификации состоит в том, что Ясперс не в состоянии понять основные противоречия нашей эпохи. Рассматривая вопросы общественной жизни, он игнорирует основное противоречие между трудом и капиталом, между капиталистическим способом производства и общественным характером труда. Он не желает видеть того, что в мировоззренческом плане это противоречие между буржуазным классом и пролетариатом проявляется в борьбе материалистической философии против идеализма во всех его формах.

Неспособность Ясперса проникнуть в истинную сущность вещей заложена в его глубоко буржуазном образе мышления, в его крайнем индивидуализме и идеализме. Этот индивидуализм приводит его к чисто субъективному, ложному решению вопроса о преодолении кризиса современного буржуазного бытия. Выход из кризиса он видит в бегстве из общества в мир экзистенции.

Идеализм Ясперса, который выражен еще ярче, чем у других экзистенциалистов, находит свое завершение в

учении об уничтожении экзистенции в чтении шифров, в соприкосновении с потусторонним миром, с божеством.

Несмотря на присущее ей бегство от действительности, на ее индивидуализм и экзальтированную мистику, философия Ясперса привлекает многих буржуазных интеллигентов тем, что она касается проблем, которые играют большую роль в жизни индивида. Однако такие проблемы, как смерть, борьба, случай, вина, страдание, Ясперс излагает изолированно, вне их связи с общественными отношениями. Он мистифицирует эти проблемы. Иными словами, он разглагольствует об «озарении» человеческой экзистенции, полностью отрывая человеческое существование от общественной практики. Рассуждая о человеческом существовании вообще, Ясперс, по существу, лишь в мистифицированной форме отражает бытие людей при капитализме, не желая видеть того, что социалистическая практика, внося изменения в общественную жизнь, влияет тем самым и на личные проблемы в жизни индивида. Отказываясь в основном от исторического подхода, Ясперс не видит явлений в их историческом возникновении и развитии. Ясперсу недоступна мысль о том, что изменившаяся общественная практика может изменить сущность человека и что человек в свою очередь изменяет мир своей практикой.

Глубокий пессимизм философии Ясперса произрастает на почве презрения к практике, отрицания значения практики социалистического лагеря, на почве его неспособности рассматривать социалистическую действительность как средство преодоления капиталистического убожества.

Этот пессимизм находит выражение в агностицизме его теории познания, в отрицании науки, в учении Ясперса о несовершенстве структуры человеческой жизни, в тезисе о сомнительности существования, далее, в отрицании развития и прогресса человечества.

Верным спутником этого пессимизма является экзистенциалистский иррационализм. Антирационализм и враждебность науке являются следствием этого иррационализма. С иррационализмом связан также и поворот Ясперса в сторону мистицизма, религии.

Причиной как пессимизма, так и иррационализма является принадлежность самого философа к классу буржуазии. Ясперс уже не видит больше для своего

класса выхода из кризиса империалистического общества в более светлое будущее. Подобные настроения отчаяния возникали в свое время у Шопенгауэра и Кьеркегора. Они усилились с наступлением империалистической стадии капитализма. Загнивающий и умирающий капитализм эпохи империализма порождает, естественно, и философию отчаяния и смерти. Еще в 1869 году шопенгауэровский эпигон Эдуард фон Гартман изображал будущее человечества как скопище лишенных всякой мечты людей, которые путем коллективного договора решают отменить сознание и этим кладут конец существованию человечества и материального мира. С того времени, как Эдуард фон Гартман провозгласил разрушение мира конечной целью человечества, обреченный на гибель, отчаявшийся империализм кое-чему научился. В особенности это относится к немецкому империализму. *«Звериное лицо и вся гнилость немецкого империализма* нашли свое выражение в жажде уничтожения, с которой разрушались другие страны, а также в хладнокровном разрушении немецкой родины, в уничтожении людей, принадлежащих к другим нациям, а также в уничтожении прогрессивных сил в своем народе. Уничтожение людей в концлагерях и газовых камерах, путем садистских убийств в газовых печах — вот что характеризует прогнивший немецкий империализм»¹.

После крушения гитлеровской диктатуры немецкий империализм при поддержке американских протекторов вновь поднял голову. Его преступный характер никоим образом не изменился, а, наоборот, усилился. В тесном сотрудничестве с американским империализмом, верным пажом которого он является, немецкий империализм снова берет курс на подготовку преступления перед человечеством — ядерную войну. И тут, конечно, и идеолог союза немецкого и американского империализма Карл Ясперс не может не внести свою лепту в это преступление. Он подхватил старую идею Эдуарда фон Гартмана о гибели человечества и технически усовершенствовал ее в духе ядерной войны. Оказавшись поставленным перед вопросом — социализм или импери-

¹ Walter Ulbricht, Der deutsche faschistische Imperialismus, Berlin, 1956, S. 110.

лизм, он ратует за уничтожение человечества во всемирной атомной войне. Апогеем пессимизма экзистенциалистской философии является призыв к величайшему преступлению перед человечеством, к полному уничтожению человеческой жизни и всех сокровищ культуры. Этим философия Ясперса сама себя окончательно клеймила как идеология преступного империализма, толкающего человечество к гибели.

ЦЕННОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ШВЕЙЦАРСКОГО МАРКСИСТА

Монографическое исследование швейцарского марксиста Теодора Шварца «От Шопенгауэра к Хейдеггеру» не было опубликовано на родине ученого. Оно впервые выходит в свет в Советском Союзе, на русском языке. В буржуазной Швейцарии, где, как это обычно имеет место в капиталистических странах, официально провозглашается свобода печати, критики, научного исследования, не нашлось издателя для работы философа-марксиста, посвященной критике экзистенциалистской философии. И это, конечно, не случайно. Буржуазные идеологи могут быть сторонниками или противниками экзистенциализма, но и в этом последнем случае они критикуют экзистенциалистов как своих идеологических собратьев, не соглашаясь с теми или иными их положениями, но разделяя общую для всех современных буржуазных философов идеалистическую интерпретацию действительности и связанные с ней социально-политические выводы.

Марксистская критика экзистенциализма (как и любого другого течения современной буржуазной философии) не имеет ничего общего с такого рода «критикой». Исследователь-марксист исходит прежде всего из очевидного, подтверждаемого историческими фактами и научным исследованием, принципиального единства современной буржуазной философии, различные течения которой (несмотря на их полемику друг с другом, полемику, зачастую смахивающую на обычную в капиталистическом обществе конкуренцию) представляют

собой лишь многообразные вариации на одну и ту же идеалистическую тему. Все эти течения современной буржуазной философской мысли в большей или меньшей мере отражают кризис капиталистической системы и представляют собой различные формы деградации буржуазной идеологии. Все они, в сущности, ведут войну против научной социалистической идеологии, против социалистического преобразования общественных отношений и являются утонченными формами апологии умирающего капитализма даже в том случае (а это стало типичным для послевоенного периода), когда они выступают под флагом критики капитализма. Все это в первую очередь относится к экзистенциализму, философия которого наиболее рельефно выражает деградацию буржуазной идеологии и представляет собой своеобразную реакционно-романтическую псевдокритику капитализма (критика буржуазного общества справа), которая на поверку оказывается косвенным и поэтому наиболее рафинированным оправданием капиталистического строя. Именно поэтому критика экзистенциализма является одной из первоочередных задач в марксистско-ленинской борьбе против современной буржуазной идеологии. «Глубокого разбора, — отмечает секретарь ЦК КПСС академик Л. Ф. Ильичев, — требует одна из наиболее влиятельных форм современной иррационалистической философии — экзистенциализм. Через литературу, театр, кино экзистенциализм влияет и на сознание более широких народных масс»¹.

На состоявшемся в сентябре прошлого года XIII всемирном философском конгрессе известный неотомист Луи де Реймеккер в связи с характеристикой экзистенциализма (весьма благожелательной, кстати сказать, несмотря на официальное осуждение экзистенциализма Ватиканом), заметил, что «современная философская мысль глубоко проникла в концепции каждого простого человека». Это заявление имеет непосредственное отношение к экзистенциализму, идеи которого пропагандируются в капиталистических странах не только в специальных, порой совершенно невразумительных трактатах, но главным образом в романах, рассказах, стихо-

¹ Л. Ф. Ильичев, Общественные науки и коммунизм, АН СССР, 1963, стр. 138.

творениях, пьесах, кинофильмах, тем более что некоторые из экзистенциалистов выступают преимущественно на поприще писательской деятельности. Конечно, романы Ж. П. Сартра, повести А. Камю, пьесы Г. Марселя ни в какой мере не могут быть систематическим, аргументированным, обосновывающим изложением экзистенциализма; они создают, скорее, известное умонастроение, направляют определенным образом мышление читателей и зрителей, действуют на них эмоционально. Но все дело в том, что экзистенциализм, несмотря на претензии отдельных своих представителей (например, М. Хейдеггера, а частью и Ж. П. Сартра) на логически обоснованное, связанное изложение своих принципов, является, в сущности, лишь определенным (а именно, индивидуалистическим, эгоцентрическим, иррационалистическим, пессимистическим) умонастроением: это в нем главное, определяющее, оказывающее значительное влияние на буржуазную и мелкобуржуазную массу, в особенности же на молодежь в капиталистических странах. Философия, говорит, например, Г. Марсель (и это является прежде всего самохарактеристикой, но отнюдь не самокритикой экзистенциализма), в отличие от науки занимается не проблемами, а тайнами. Она не претендует на познание таинственного, но лишь стремится обнаружить его существование, почувствовать его, прикоснуться к нему, жить в атмосфере непостижимого. В отличие от науки (и это-де составляет величие философии) философия не дает ясных формулировок, она представляет собой лишь поиски, попытки. Наука устремлена на частное, она достигает частных истин и поэтому формулирует их. Но, заявляет Г. Марсель, «частная истина есть истина безличная; ее истинная ценность и ее безличный характер неотделимы друг от друга»¹. Иное дело философия: «Истиной, к которой стремится философское исследование, нельзя обладать; она никоим образом не может быть наблюдаема или трактуема как то, что мы имеем (*un avoir*)»². В том же духе рассуждает и К. Ясперс. Не существует, говорит он, философии, а есть лишь философствование, особый род человеческого существования, переживания самого

¹ G. Marcel, *Présence et immortalité*, Paris, 1959, p. 16.

² Там же, стр. 17.

себя, самосознания. Наука стремится к объективной, общезначимой истине, философия же дает личные истины, значение которых неотделимо от личного, интимного, неповторимого опыта существования («экзистенциального опыта») отдельного философствующего индивида.

Поэтому у каждого человека, поскольку он философски мыслит, своя собственная философия. Философия представляет собой лишь особого рода веру, приобретаемую с помощью разума, но не претендующую на логическую доказательность.

Нетрудно понять, что философия, которая принципиально противопоставляет себя науке, объективному исследованию, объективной истине, научному доказательству, по самой природе своей может быть лишь умонастроением, которое получает свое наиболее убедительное выражение не в системе понятий, а в художественных (или претендующих на художественность) образах, описаниях, отдельных фрагментарных сентенциях, афоризмах, которые воспринимаются непосредственно, без доказательства.

Ф. Бэкон говорил о предшествующих, обнаруживших свою несостоятельность философских учениях, что они являются «призраками театра», то есть подобны пьесам, разыгрываемым на театральных подмостках: все это может казаться правдоподобным, но это не есть сама действительность. Г. Марсель сам указал на «интимную» связь своих философских идей с его пьесами: в них они, по словам этого философа, формируются, а затем уже излагаются в специальных трактатах, форма которых, кстати сказать, весьма произвольна и фрагментарна (преимущественно дневники). Хейдеггер, правда, излагает свое учение в «строгой» форме весьма специального (непонятого даже многим специалистам-философам) трактата. Однако достаточно вчитаться в эти специальные работы, разобраться в употребляемых в них терминах, чтобы увидеть тот же произвол, крайний субъективизм, фрагментарность, нагромождение элементарных противоречий, голословность¹. Таково отношение экзистенциализма к философии, таков экзистенци-

¹ Это отмечают и некоторые буржуазные критики экзистенциализма, например Л. Кофлер (см. Leo Kofler, *Das Ende der Philosophie?* Dortmund, 1961, S. 4—5).

листский принцип философствования, наглядно выражающий деградацию философского мышления современной буржуазии. Само собой разумеется, что влияние экзистенциализма в буржуазной и мелкобуржуазной среде не может быть объяснено одной лишь применяемой им литературной формой, истолкованием философии как особого рода переживания. Все эти особенности экзистенциализма играют роль лишь вспомогательного средства и представляют собой только форму для того иррационалистического, идеалистически-антропологического учения о человеке (и действительности вообще), которое составляет основное содержание экзистенциалистского философствования. Человек — вот та великая проблема (или, как говорят экзистенциалисты, тайна), на решение которой претендует экзистенциализм.

В наши дни «проблема человека», как обычно выражаются западно-европейские философы, стала проблемой № 1. Миллионы людей в капиталистических и бывших колониальных странах пришли в движение. В странах социализма человек стал хозяином своей судьбы, овладел законами общественного развития. Но в то время как социализм открывает перед человеком и человечеством величественные перспективы, смертельная опасность атомной войны точно дамоклов меч нависла над самым человеческим существованием. Г. Марсель в своей книге «Человек как проблема» говорит о том, что простой человек, «человек из барака» начинает задумываться и спрашивать себя: для чего я живу, в чем смысл жизни? Что можно ему ответить на этот вопрос и можно ли ответить на него вообще? Господствующую буржуазию весьма беспокоит то обстоятельство, что простой человек задумался о смысле жизни вообще, о смысле своей собственной жизни в частности. Это беспокойство усиливается еще тем, что марксизм-ленинизм давно уже дал, и теоретически, и практически, ответы на эти волнующие вопросы. Проблема человека есть проблема общественных отношений, совокупность которых в каждую данную историческую эпоху составляет сущность человека. Человек по самой природе своей есть существо социальное, и не только потому, что он не может жить вне общества, но прежде всего потому, что его индивидуальность формируется обществом, хотя, конечно, не без его собственного участия. Поэтому и

смысл человеческой жизни вообще и смысл каждой человеческой жизни в отдельности не может существовать вне общества, вне социально обусловленной и социально наполненной жизни каждого члена общества.

Само собой разумеется, что такая постановка вопроса не устраивает идеологов современной буржуазии, ибо признание социальной сущности человека сводит проблему человека к вопросу о социальных преобразованиях, которых столь страшится реакционная буржуазия. На XIII всемирном философском конгрессе, на котором главным обсуждавшимся вопросом была все та же «проблема человека», выступали экзистенциалисты, неотомисты, христианские спиритуалисты и т. д. Никто из них ни словом не обмолвился о социальной сущности человека. Человек толковался как некая «онтологическая реальность», существо которой определяется ее отношением к богу, как «бытие свободы», как особого рода антропологическое бытие и только¹.

Таким образом, современные буржуазные философы превращают проблему человека в теологическую, метафизическую, антропологическую проблему, не желая видеть в ней социальной проблемы. По существу это, конечно, мистификация проблемы, превращение ее в непостижимую тайну, поскольку капитализм действительно не способен решить этого вопроса. Вот почему К. Ясперс заявляет: «Философия экзистенциализма сразу же рухнула бы, если бы она вновь захотела узнать, что такое человек»². Экзистенциализм, следовательно, декларирует то, что он не претендует на разрешение проблемы, поскольку это угрожает его собственному существованию. Это вполне соответствует экзистенциалистскому пониманию назначения философии, которая должна, как говорит М. Хейдеггер, «путем постановки вопросов оставлять исследование открытым»³, то есть

¹ Весьма характерно в этом отношении утверждение испанского католического философа Муньоса-Алонсо, содержащееся в его докладе на XIII философском конгрессе: «Человека определяет не факт его существования, а то, что он направлен к богу, состояние сарах Dei. Это — онтологическая направленность, стоящая намного выше психологических или этических стремлений».

² K. Jaspers, *Die geistige Stituation der Zeit*, 1931, S. 146.

³ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a/Main, 1934, S. 235.

не завершающимся ответами на поставленные вопросы. Но, что еще более важно, такая постановка вопроса вполне соответствует настоятельной потребности современной буржуазии: оставить проблему человека, то есть проблему коренных социальных преобразований, действительно, то есть на практике, нерешенной, сделать ее по возможности принципиально неразрешимой. А отсюда с необходимостью следует мистификация проблемы человека, исходным положением которой является утверждение, что история общества, совокупный человеческий опыт, развитие наук о человеке не только не приблизило нас к познанию человека, но, напротив, все более удаляет от этой цели. Именно в этом смысле следует понимать следующее изречение Г. Марселя: «Хотя мы все более и более узнаем о человеке, его сущность, по-видимому, все менее и менее для нас ясна. Я даже склоняюсь к тому, чтобы поставить вопрос так: не делает ли нас в конечном счете слепыми именно это обилие знаний о частностях»¹.

Итак, экзистенциализм выступает как учение о принципиально якобы непознаваемой (все более непонятной, непостижимой) сущности человека². Такая установка имеет вполне резонное объяснение: поскольку принципиально абстрагируются от социальной сущности человека, его действительная сущность, естественно, оказывается непостижимой. Как же в таком случае с точки зрения экзистенциализма необходимо подходить к изучению человека? Необходимо, утверждает экзистенциализм, исходить из единичного человеческого существования, которое в своей первоначальной и лишь самим индивидуумом осознаваемой интимной основе несводимо к социальному, поскольку каждый отдельный человек обладает своей индивидуальной судьбой: он рождается,

¹ G. Marcel, *Der Mensch als Problem*, Frankfurt a/Main, 1956, S. 80.

² Следует, впрочем, отметить, что некоторые экзистенциалисты, например Сартр, полагают, что у человека нет никакой сущности, заранее данной, ограничивающей его определенности. Человек деиндетерминирован, абсолютно свободен и представляет собой реализацию своего собственного замысла. Он сам делает себя той или иной сущностью. Однако такая постановка вопроса не отменяет агностицизма в подходе к человеку: именно потому, что человеческое существование индетерминировано, оно не может быть познано.

живет, умирает, переживает свои собственные горести, болезни, искания и т. д. «Моя зубная боль, — говорит испанский экзистенциалист Ортега и Гассет, — лишь для меня одного является болью»¹. Человеческое, продолжает этот философ, есть всегда индивидуальное, личное, единственное, во всяком случае для каждого индивида. В этом смысле сущность человека в его одиночестве, которое надо понимать не как особое настроение или состояние, вызванное некоторыми более или менее переходящими обстоятельствами, а как некую основную расположенность, определенность, направленность человеческого существования. Что же касается общества и составляющих его социальных групп, учреждений, организаций, то все это, хотя и необходимо для человека, не является чем-то человеческим. Это отношения между людьми, которые человек принимает, ибо у него нет иного выхода, это механически действующие отношения, которым приходится подчиняться вследствие угрозы морального или иного наказания. Ортега и Гассет осмеивает все существующие учения об обществе, неспособные, с его точки зрения, постигнуть природу социального, поскольку они истолковывают его как человеческое. «Общество или коллектив не есть нечто человеческое или сверхчеловеческое», — категорически утверждает он².

Исходным пунктом экзистенциалистского рассмотрения человека является идеалистический антропологизм. В философии Л. Фейербаха антропологизм был исторически необходимой и прогрессивной формой материализма, преодолевавшей в известных (правда, ограниченных) пределах механистическую ограниченность предшествующего материализма, рассматривавшего человека как «тело природы», как механически действующий агрегат или, выражаясь словами Ламеттри, как машину. Л. Фейербах стремился вскрыть специфически человеческое, которое он понимал антропологически, полагая, что сущность человека заключается в его чувственной жизни, жизни ума и сердца, которые во всех своих проявлениях отличаются от животной жизни. Фейербах

¹ José Ortega y Gasset, *Der Mensch und die Leute*, München, 1961, S. 7.

² Там же, стр. 10.

стремился покончить со спекулятивно-идеалистическим, в частности гегелевским, толкованием человека как чисто духовной сущности, которая сводится в конечном счете к мышлению и сливается с безличной духовной субстанцией мира. Фейербах неустанно подчеркивал значение, содержательность телесной, чувственной жизни человека, отвергая дуализм души и тела, который фактически оказался непреодолимым для Гегеля.

С точки зрения антропологического материализма, человек есть живое, наслаждающееся жизнью, испытывающее страдания, смертное существо. Но Фейербах не противопоставляет своего антропологически понимаемого человека ни природе, ни обществу. Человек, с его точки зрения, есть высшая ступень развития природы, наиболее полное выражение заключающихся в ней возможностей: в нем нет ничего сверхприродного, и в рамках природы, в сфере ее закономерностей возможно не только существование человека, но и человеческое счастье. Человек, утверждает Фейербах, есть общественное существо; общение с другими людьми, любовь к другим людям формируют его как человека. Правда, общественную природу человека Фейербах выводит опять-таки из его антропологической сущности (например, половое чувство), но ему и в голову не приходит считать главным, определяющим в человеке его единичность, его бесконечную ценность для самого себя или его «онтологическое» одиночество.

Экзистенциалистский антропологизм отличается от фейербаховского, во-первых, тем, что представляет собой идеалистическое (преимущественно субъективно-идеалистическое) учение, и, во-вторых, тем, что он противопоставляет идеалистически толкуемое единичное человеческое существование как природе, так и (и это в нем, конечно, главное) обществу.

Экзистенциалисты утверждают, что предшествующая философия; начиная рассмотрение философских вопросов с рассмотрения природы, общества или же сверхприродного первоначала, переходила затем к человеку, видя в нем нечто производное, вторичное, которое не может быть понято из самого себя, а должно быть понято из другого, предшествующего ему, составляющего его основу, сущность и т. д. Отвергая такой «нечеловеческий» подход к человеку, экзистенциалисты предла-

гают двигаться в рассмотрении философских вопросов обратным путем, то есть начать с человека (с изолированно взятого индивида) и идти от него к природе, к обществу, к трансцендентному.

Итак, для начала предлагается заключить природу и общество в скобки, то есть совершенно не принимать их во внимание. Что же в таком случае остается от человека? На этот вопрос экзистенциалисты отвечают кратко и выразительно: существование, экзистенция. Отсюда следует вывод, что понятие существования должно быть прежде всего осмыслено антропологически, то есть как человеческое существование. Употребление этого понятия в более широком смысле слова делает его принципиально неопределимым, неясным, бессодержательным.

Тезис о субъективности существования впервые выдвинул Кьеркегор, сформулировав тем самым субъективно-идеалистическое толкование существования как человеческого и даже уже: «моего». Вслед за Кьеркегором экзистенциалисты утверждают, что человек существует не постольку, поскольку он воспринимает внешний мир, общается с другими людьми, а поскольку он переживает свое собственное существование. Речь идет при этом о самосознании единичного индивида, сознании своей единственной, преходящей единичности, уникальности. «Ты, как единственный, не имеешь ничего общего с другими»¹. Это писал М. Штирнер 120 лет назад. Эту же индивидуалистическую идейку «обосновывают» экзистенциалисты. Осознание своей сущности противопоставляется здесь отношению индивида к природе, с одной стороны, и его социальному общению — с другой. Когда этот индивид работает или отдыхает где-нибудь на берегу реки, он не существует в том смысле слова, в котором его употребляют экзистенциалисты: он, дескать, находится не у себя самого, а погружается в другое, уходит от себя, отчуждается. У Хейдеггера это реальное существование индивида называется бытием в безличном («Man»). Реальная жизнь человека в обществе рассматривается, следовательно, как нечто негативное, заслоняющее от человека его сущность, обезличивающее: «Совместное бытие в «Man», — пишет он, — вовсе не является зам-

¹ М. Штирнер, Единственный и его собственность, СПб, 1907, стр. 146.

кнутым, равнодушным бытием друг возле друга, а напряженным, двусмысленным наблюдением друг за другом, слезкой, тайным взаимным подслушиванием. Под маской «друг для друга» скрывается «друг против друга»¹. Общественная жизнь рассматривается, следовательно, с позиций буржуазного индивидуалиста, обывателя, который видит в общении между людьми одно лишь взаимное подсиживание, пересуды, пустое времяпрепровождение и т. д. Конечно, буржуазное общество разобщает людей, противопоставляет их друг другу: в нем наряду с противоречиями между классами существуют и взаимоисключающие интересы отдельных индивидов. Врач, говорил Фурье, хочет, чтобы больше было больных, спекулянт мечтает о неурожае, и т. д. То, что Т. Гоббс называл законом «естественного» (догосударственного, по его учению) состояния людей — человек человеку волк — сохраняется и в «цивилизованном» капиталистическом обществе. Экзистенциализм, несомненно, отражает этот факт, но отражает его (и вместе с тем мистифицирует) с точки зрения буржуазного обывателя, с позиций щедринского «премудрого пескаря», который в вечном страхе перед окружающей его действительностью отсиживается в своей норе, не смея высунуть носа наружу.

В отличие от Хейдеггера некоторые экзистенциалисты пытаются истолковать «коммуникацию», то есть общение индивида с другими индивидами, в позитивном плане. Это относится прежде всего к Ж. П. Сартру, который в своем «Бытии и ничто» рассматривает половое общение как непосредственно относящееся к содержанию существования, а в последующих работах, особенно в «Критике «диалектического разума», характеризует с этой точки зрения жизнь человека в коллективе. Но поскольку всякий экзистенциалист рассматривает существование как чисто индивидуальное бытие личности, независимое в своем подлинном, первоначальном содержании от общества, постольку признание положительного значения коммуникации ничего не изменяет в оценке, в характеристике природы существования: оно остается голой субъективностью, переживанием своего собственного Я.

Неизбежным следствием «экзистенциального солип-

¹ М. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1931, S. 175.

сизма» («экзистенциального», поскольку бытие внешнего мира прямо не отрицается, но исключается при рассмотрении экзистенции) является то, что существование характеризуется как комплекс негативных эмоций: озабоченность, страх, сознание приближающейся смерти и т. п. Конечно, изолированно взятый, погруженный в переживание своей преходящей единичности индивид не может испытывать никаких положительных эмоций, источником которых может быть лишь общение между людьми. Но так как само это общение оценивается негативно, то и положительные эмоции характеризуются как не имеющие существенного значения для существования, лишены познавательного значения и в сущности своей безличны. Лишь *Sein zum Tode* (бытие к смерти, по выражению Кьеркегора и Хейдеггера) оказывается подлинной, настоящей жизнью человеческого индивида, впрочем, все же такой жизнью, от которой он бежит в безличное, прежде всего вследствие непреодолимого страха перед смертью. Вот почему французский экзистенциалист А. Камю объявляет вопрос о самоубийстве, так сказать, основным вопросом философии: «Есть лишь один действительно серьезный вопрос, — говорит А. Камю, — это вопрос о самоубийстве. Стоит ли жизнь того, чтобы жить, или она не стоит этого, — судить об этом, значит, отвечать на основной вопрос философии»¹. Совершенно очевидно, что такая пессимистическая постановка вопроса логически вытекает из экзистенциалистского сведения человеческой жизни к субъективистски толкуемому существованию индивида, с чем в свою очередь связано рассмотрение самого существования как комплекса негативных эмоций, истинным содержанием которых является, по выражению Ясперса, «пограничная ситуация», то есть бытие между жизнью и смертью, в нудном ожидании ее прихода.

Весьма характерно, что вопрос о самоубийстве, с точки зрения экзистенциализма, встает перед индивидом не в силу определенной жизненной ситуации, положения в обществе и т. п., а априорно, то есть он как бы вытекает из самой глубокой, интимной основы человеческого существования. Конечно, абсолютно одинокому человеку (если только мыслима такая степень отчужденности)

¹ А. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, 1942, p. 15.

неизбежно приходят в голову мысли о самоубийстве, но все дело в том, что это одиночество, поскольку оно имеет место, есть не априорно онтологическая определенность «человеческой реальности», а реальный факт, имеющий место в обществе и обусловленный вполне эмпирическими причинами. Самоубийства, которые множатся в современном капиталистическом обществе, имеют своей причиной не свободное, индетерминированное «экзистенциальное решение» индивида, а достаточно определенные, эмпирически устанавливаемые причины, возникающие на почве загнивающего капиталистического строя. Здесь выявляется еще одна весьма существенная особенность экзистенциалистского, идеалистического антропологизма: негативные эмоции, составляющие подлинное и неустранимое содержание существования, считаются априорными, то есть предшествующими всякому эмпирическому опыту (они-де составляют содержание «чистого», экзистенциального опыта, имеющего место лишь благодаря уходу индивида в самое себя). Это значит, что страх смерти, трагическое ощущение «временности» существования проистекает не из того, что индивид живет в обществе, переживает смерть других людей и т. п. Этот страх является, по выражению Хейдеггера, экзистенциалом, первичной априорной «расположенностью», направленностью существования. То же относится и к «озабоченности», которая-де не имеет никакого отношения к реальным, эмпирическим заботам человека, ведущего трудную жизнь, зарабатывающего себе на жизнь, переживающего за своих близких и т. д. Экзистенциалисты вынуждены поэтому проводить принципиальное различие (и, конечно, надуманное) между реальным страхом, озабоченностью и т. д. и якобы лежащими в их основе априорными переживаниями, не имеющими никакого отношения к внешнему источнику и поэтому абсолютно неустранимыми. В этом смысле Хейдеггер проводит различие между двумя немецкими словами, обозначающими страх (*Angst* и *Furcht*). То же делают и французские экзистенциалисты. Так, например, Г. Марсель различает *l'angoisse* и *la peur*. Страх в обычном смысле слова есть всегда переживание, связанное с определенным, воздействующим на индивида предметом, событием, реальным, ожидаемым или воображаемым. Страх в экзистенциалистском толковании (*l'angoisse*)

не есть переживание чего-то определенного, он выражает отношение индивида ко всей действительности, взятой в целом, характеризуется «тотальностью» и является, по существу, страхом перед самым существованием. Таким образом, экзистенциалистский страх перед смертью оказывается на поверку страхом перед жизнью.

Нетрудно понять реакционный социально-политический подтекст экзистенциалистского антропологизма и важнейшей его составной части — учения об априорности основных, негативных, согласно экзистенциалистской концепции, переживаний индивида. Речь идет о том, что никакие социальные преобразования не могут устранить трагической дисгармонии человеческой жизни. Никакой прогресс невозможен, выхода нет, и вся человеческая жизнь представляет собой лишь дорогу в никуда, в ничто. «Абсурдно, что мы были рождены, — пишет Ж. П. Сартр — абсурдно, что мы умрем: вместе с тем эта абсурдность выступает как непрерывное отчуждение моего бытия-возможности (*E'être-possibilité*), которое не есть более моя возможность, но возможность других»¹. И все же экзистенциализм пытается указать выход из живописуемой им трагической ситуации человеческой жизни. А. Камю говорит о том, что человек, который по самой своей природе ведет существование Сизифа, может и должен презирать те силы, которые осудили его на это трагическое существование, и продолжать, подобно мифологическому Сизифу, вкатывать на гору тяжелейший камень, полностью сознавая, что этот камень тут же свалится вниз и всю работу придется снова и снова начинать сначала. Этот выход, с точки зрения А. Камю, презрение и к жизни, и к смерти. Само собой разумеется, что здесь не указывается никакого выхода: его и не может быть там, где жизнь индивида отрывается от общественной жизни и даже противопоставляется ей.

Ж. П. Сартр, по-видимому, не видит выхода из нарисованной им трагической ситуации. Да и какой может быть выход из положения, основным определением которого считается абсурдность. Тем не менее Сартр, по существу, пытается указать этот выход своим учением о свободе, как основной характеристике существования.

¹ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, 1943, p. 632.

человек сам себя определяет, реализует самого себя, свою экзистенцию, выбирает свою сущность, является осуществлением своего собственного выбора, своего экзистенциального замысла. На этом основании Сартр даже заявляет, что его учение не имеет ничего общего с пессимизмом, напротив, это подлинный оптимизм. Однако о каком оптимизме, о каком преодолении трагической ситуации может идти речь, если свобода, как утверждает Сартр, должна корениться «в страхе как единственном источнике ценности и в ничто, посредством которого существует мир»¹.

Несколько иную позицию занимают представители религиозного экзистенциализма Г. Марсель, К. Ясперс и др. Нарисовав ужасающую картину «существования», они, как этого и следовало ожидать от фидеистов, находят спасение в трансцендентном, в признании бога, потустороннего мира, загробного существования и т. п. По учению Ясперса, существование со всей присущей ему непреодолимой трагичностью возможно лишь потому, что есть трансцендентное, бог, который в отличие от существования представляет собой «абсолютную реальность». Правда, бытие бога не может быть доказано, но, с точки зрения Ясперса, доказательства вообще не имеют большой цены, гораздо важнее вера. Религиозная вера лежит, по его учению, в основе «философской веры» и образует один из важнейших конституирующих моментов «существования». То, что далеко не все люди обладают этой верой (существуют ведь и неверующие), ни в малейшей мере не затрудняет Ясперса: он объясняет это просто тем, что не все способны остаться наедине с самим собой, с экзистенцией, проникновение в которую открывает бога.

Ясперс пытается онтологизировать веру в бога, представить ее как необходимую определенность «существования», его непосредственное отношение с «трансцендентией». При этом он доходит до того, что объявляет источником веры первоначальную, экзистенциальную свободу. Вера, говорит он, проистекает не из ограниченности человеческого опыта, а «из свободы человека. Человек, действительно осознающий свою свободу, признает тем самым и бога. Свобода и бог неотделимы друг от дру-

¹ J. P. Sartre, *L'Être en le néant*, p. 722.

га»¹. Этот парадоксальный вывод Ясперс пытается обосновать ссылкой на то, что даже тогда, когда я вполне отрешаюсь от мира и тем самым становлюсь самым собой, я сознаю, что являюсь таковым лишь благодаря тому, что не есть я сам. Но это другое не есть внешний мир, который лишь уводит меня от меня самого, затемняет мою экзистенцию. Это может быть лишь трансценденцией. «Высшая свобода знает себя в свободе от мира, но одновременно в глубочайшей связанности с трансцендентным»².

Аргументы Г. Марселя и других религиозных экзистенциалистов мало чем отличаются от аргументов Ясперса. Г. Марсель пытается доказать, что признание внешнего мира метафизически может быть обосновано лишь признанием существования бога. Он пишет: «Не было бы никакого смысла спрашивать себя, существуют ли вещи, если бы мы не обладали предварительной экзистенциальной уверенностью относительного существования нас самих или бога»³. В соответствии с католическим догматом об ожидающем добродетельных людей блаженстве в загробном мире Г. Марсель стремится по возможности ослабить вытекающий из экзистенциалистского философствования беспросветный пессимизм. Поэтому он в конечном счете приходит к выводу, что не следует рассматривать страх как основное определение существования. Он даже ссылается на Спинозу, который говорил, что меньше всего человек должен думать о смерти. У святого, замечает Г. Марсель, имеется абсолютная вера и поэтому нет беспокойства, тоски по бытию. А между тем святой человек ведь не знает, что он святой, это-де *post factum* устанавливается церковью. Следовательно, религия указывает путь преодоления экзистенциального страха, указывает выход из ситуации, которая представлялась фундаментально, беспредельно трагической. Отсюда следует вывод, что «время основанной на страхе экзистенциалистской философии уже прошло; следует весьма опасаться, что такая философия ведет в тупик. По моему мнению, экзистенциали-

¹ K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, München, 1959, S. 43.

² Там же.

³ G. Marcel, Présence et immortalité, p. 167.

стская философия способна к обновлению лишь путем размышления о надежде и радости. Я говорю *радости*, а не удовлетворении, так как последнее относится лишь к обладанию...»¹

Следует отметить, что это заключение подсказано Г. Марселю Ватиканом, который осудил экзистенциализм как пессимистическое учение, лишаящее человека утешения в этом бренном мире и надежды на блаженство — в загробном. Католические философы ныне пытаются перекрестить экзистенциалистскую философию отчаяния в «философию надежды». В этом им помогают и некоторые протестантские философы (Больнов и др.), а также и небезызвестный Э. Блох, выступавший в 50-х годах в ГДР с претензией «дополнить» диалектический и исторический материализм «философией надежды» в духе экзистенциализма.

Экзистенциализм, как и вся буржуазная философия, переживает глубокий кризис. Становится все более очевидным, что эта философия не только не помогает понять, а тем более разрешить «проблему человека» в современном обществе, но, напротив, всячески затемняет эту проблему, дезориентирует тех, кто прислушивается к экзистенциализму. Некоторые экзистенциалисты пытаются в этой связи пересмотреть свое учение. М. Хейдеггер в последних своих работах все более приближается к теологическим выводам, хотя раньше он выступал в роли атеиста. Теперь для него основной категорией становится некое абсолютное бытие, о котором можно сказать лишь то, что оно есть. Ж. П. Сартр, по его собственным утверждениям, приближается к диалектическому и историческому материализму, хотя его понимание философии марксизма еще весьма далеко от истинного.

Одним из наиболее очевидных теоретических источников кризиса, переживаемого экзистенциализмом, является наряду с присущим ему пессимистическим умонастроением крайний иррационализм. Действительность представляется экзистенциалистам в виде хаоса, беспорядочного, ужасного, полного невыразимой тайны и угрозы нагромождения потока, лишённого какой бы то

¹ G. Marcel, *Mensch als Problem*, S. 185.

ни было направленности. Эта онтологическая концепция современного иррационализма дополняется соответствующей гносеологической концепцией, согласно которой разум бессилён постигнуть существующее и вообще не является высшей познавательной способностью человека. Главную роль в познании играют, с этой точки зрения, сверхинтеллектуальная интуиция, воля или вера. Познание рассматривается, в сущности, как алогический процесс, мышление противопоставляется разуму, логике. Все это сочетается с воинствующим агностицизмом, который в отличие от агностицизма прошлого века не просто сетует, плачется по поводу им же самим вымышленного бессилия познавательных способностей, но к тому же оценивает познание (в тех пределах, в которых оно оказывается возможным) как весьма опасное предприятие, которое приводит лишь к разочарованию, страху, сознанию своего «экзистенциального» бессилия и фатальной обреченности.

Наиболее ярко сказывается реакционная сущность экзистенциалистского иррационализма в его принижении науки и сознательной целесообразной деятельности людей. Науку экзистенциалист рассматривает как познание «эфемерного мира», одинаково далекого и от экзистенции, и от трансценденции. Предмет науки частью создается самой наукой, частью же представляет собой «шифр», своеобразные иероглифы, в одежде которых являет себя трансцендентное. Ж. П. Сартр, который является атеистом, истолковывает науку как изображение отчужденной «человеческой реальности», как знание, в котором его полезность не находится в каком-либо соответствии с истинностью. С этой точки зрения, законы, открываемые естествознанием, имеют, как выражается Хейдеггер, не фундаментально онтологическое, а лишь «онтическое» (по существу, эмпирическое) значение. В известном отношении эта точка зрения приближается к кантианству, с той лишь разницей, что, с точки зрения Канта, природа, хотя она и является только миром опыта, а не «вещью в себе», все же представляет собой подлинный, необходимый объект познавательной деятельности людей. Экзистенциалист же ставит над природой трансцендентное, а перед нею — экзистенцию, истолковывая естествознание как техническую дисциплину.

Экзистенциалистский иррационализм означает решительное отрицание возможности разумной целесообразной деятельности людей, в особенности же отрицание возможности рационального преобразования социальных отношений. С этой точки зрения общественная наука является всего лишь мифологией, а всякое социальное движение вдохновляется представлениями веры, которые при ближайшем рассмотрении оказываются абсурдом. «Историческое наблюдение свидетельствует, — пишет Ясперс, — что все великие движения веры (Glaubensbewegungen) имели своим корнем нечто абсурдное и именно благодаря этому абсурду достигали громадного действия»¹. Ясперс имеет здесь в виду не столько религиозные, сколько общественно-политические движения, в особенности освободительное движение трудящихся, социальные революции. Все это, по мысли Ясперса, не может привести к осуществлению какой бы то ни было разумной цели, из чего, само собой разумеется, следует вывод, что самое лучшее, что может выбрать индивид, — это уйти в свою экзистенцию, замкнуться в себе.

Весьма характерно, что отрицание возможности разумного преобразования общественных отношений прикрывается Ясперсом псевдодиалектическими рассуждениями о том, что в непрерывном становлении, историчности, преходящем характере социальных форм бытия людей обнаруживается невозможность закрепления достигнутого людьми, неизбежность уничтожения того, за что борются люди, на что они уповают. «Нет никакой вечной истины, никакого вечного разума, — заявляет Ясперс. — Вся действительность представляет собой историю. История есть движение. Движение есть диалектический переворот»². Таким образом, экзистенциализм, даже в его религиозной, в сущности метафизической и догматической, форме, не чуждается абсолютного релятивизма, кратиловской псевдодиалектики, в особенности тогда, когда он выступает против конечной цели освободительного движения рабочего класса. В других случаях экзистенциализм (в первую очередь это относится к самому Ясперсу), не заботясь о после-

¹ K. Jaspers, *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, München, 1950, S. 62.

² Там же, стр. 16.

довательности, оракульским тоном провозглашает свои «вечные» истины, среди которых главное место занимает утверждение о принципиальной невозможности что-либо изменить в экзистенциально обусловленном положении человека во внешнем мире.

Не приходится много говорить о том, к каким конкретным социально-политическим выводам приводит экзистенциалистская философия. Политические выступления М. Хейдеггера и К. Ясперса, которые обстоятельно рассматриваются в исследовании Т. Шварца, несомненно, свидетельствует о том, что экзистенциалистская аргументация и фразеология вполне гармонирует с антикоммунистической демагогией и истерией. И Хейдеггер, и Ясперс, например, утверждают, что атомная бомба представляет собой лишь ставшее видимым обнаружение «временности», обреченности, имманентного трагизма человеческого существования. Эти идеологи западногерманского империализма оправдывают применение термоядерного оружия как якобы неизбежное следствие неукротимой «экспансии» социализма. Экзистенциалистский воинствующий антикоммунизм выступает под флагом «философии свободы», стоящей на страже «свободного мира» против «тоталитаризма». На деле же и Хейдеггер, и Ясперс являются апологетами возрождающегося в Западной Германии фашизма, и неофашисты это хорошо знают.

То обстоятельство, что Ж. П. Сартр и некоторые другие экзистенциалисты (преимущественно во Франции) занимают антифашистскую, гуманистическую позицию, активно выступают в защиту мира против империалистических агрессоров и в известной мере осознают значение социалистических преобразований, значение марксистско-ленинского мировоззрения, конечно, никоим образом не вытекает из его философии, а, напротив, противоречит ее основным положениям. Сартр, правда, пытается иногда обосновать с помощью своего экзистенциалистского учения свои прогрессивные политические выступления. Об этом свидетельствуют не только его отдельные статьи (например, в защиту героической Кубы), но и книги: «Экзистенциализм — это гуманизм», «Критика диалектического разума». Однако каждый раз эти попытки заканчиваются убедительной неудачей, демонстрируя то самое противоречие, которое

пытается преодолеть французский философ-экзистенциалист. Таким образом, как политические выступления Хейдеггера и Ясперса, так и политические выступления Ж. П. Сартра при всем их отличии друг от друга одинаково свидетельствуют против экзистенциалистского мировоззрения.

Таковы основные положения философии экзистенциализма. Их изложение необходимо для понимания той идеологической опасности, которая заключается в этой новейшей разновидности идеалистического философствования. Отсюда также понятно актуальное значение монографии Т. Шварца, предлагаемой вниманию советского читателя. Основательная критика немецкого экзистенциализма, которая составляет главное содержание исследования швейцарского марксиста, предваряется небольшим историко-философским экскурсом, который разоблачает непомерные и лишённые серьёзного основания претензии экзистенциалистов на особую оригинальность и вскрывают эпигонский характер их основных положений. Современные буржуазные философы возрождают наиболее реакционные философские учения прошлого, отрекаясь от прогрессивных философских традиций. То же делают и экзистенциалисты, и это убедительно показывает Т. Шварц путем анализа учений А. Шопенгауэра и Ф. Ницше.

А. Шопенгауэр является, по существу, первым буржуазным иррационалистом. Его иррационализм непосредственно не связан с религиозным мировоззрением и выступает по преимуществу как иррелигиозное, а по мнению некоторых его сторонников, даже атеистическое учение. Исходя из кантовской трансцендентной «вещи в себе», Шопенгауэр, однако, превращает ее в иррационально постигаемую «мировую волю», которая характеризуется как бессознательная, слепая космическая сила, проявляющая себя в природе, в обществе и индивидуальной жизни человека. Если предшествующие волюнтаристы, например Фихте, рассматривали волю как практически действующий разум, творчески, целесообразно преобразующий мир, то у Шопенгауэра воля противоположна интеллекту, господствует над ним, представляет собой по существу разрушительную силу. С этим связана резко выраженная антиинтеллектуалистская направленность всего учения Шопенгауэра: интеллект

рассматривается этим философом как низшая по сравнению с волей духовная способность, особая приспособленность индивида к чувственно воспринимаемому миру. Однако этот чувственно воспринимаемый мир, то есть реальная, окружающая человека природа, оказываются отнюдь не объективной действительностью, а представлением, порождаемым в сознании человека в конечном счете все той же хаотически действующей слепой мировой волей. Интеллект, следовательно, связан с этим материальным миром видимости и служит орудием сохранения обманчивого существования в обманчивом мире. Из всего этого Шопенгауэр делает крайне пессимистические выводы: жизнь никчемна, стремление к счастью ничтожно и вместе с тем неосуществимо, человеческой жизнью управляет слепая воля, главным выражением которой в жизни индивида является бессмысленное половое влечение, которое, как и все волевые акты, не реализует никакой разумной цели и носит, в сущности, разрушительный характер. Что же остается делать человеку в мире этого демонического хаоса, перед которым бессилён разум, являющийся всего лишь орудием приспособления к тому, что само не является истинной действительностью? На этот вопрос Шопенгауэр отвечает в духе крайней мизантропии и квиетизма, рекомендуя человеку самоизоляцию, отказ от активной деятельности, погружение в самое себя, в то, что называлось в древнеиндийской философии нирваной.

Т. Шварц совершенно правильно характеризует основной философский и социальный смысл учения Шопенгауэра. Однако некоторые положения в этой содержательной критической характеристике представляются нам не вполне правильными. Так, например, Т. Шварц утверждает, что в шопенгауэровской критике интеллекта «содержится также прогрессивный, материалистический элемент, который впоследствии помог положить конец спекуляциям и фантастике понятий классического немецкого идеализма»¹. Разъясняя это свое положение, Т. Шварц пишет: «Интеллект для него — продукт развития, которое начинается с организма. Жизненная необходимость и растущие потребности — вот что, согласно Шопенгауэру, привело к возникнове-

¹ См. наст. издание, стр. 10.

нию и дальнейшему развитию нервной системы у животных вплоть до человека. Сознание, которое получает свое полное развитие у человека, является уже по своему генезису орудием жизни. Сама жизнь не стремится к творчеству духовного как к цели, или своему венцу. Существенные элементы жизни — это питание, самосохранение и размножение. Сознание как орудие жизни также служит самосохранению и размножению»¹. В этих словах в основном правильно изложена точка зрения Шопенгауэра, однако толкование этой точки зрения как материалистической возможно только в том случае, если она берется изолированно, вне связи с философским идеализмом этого мыслителя. Шопенгауэр действительно связывает разум с физиологическими процессами, ставит его в зависимость от них. Это необходимо ему для обоснования антиинтеллектуализма и является по существу идеалистическим извращением известного материалистического и естественнонаучного положения. С точки зрения Шопенгауэра, первичным является бессознательный дух, слепая воля, которая создает природу, живые существа и присущее им сознание. Сознание, интеллект, по учению Шопенгауэра, действительно вторичны, производны, но первичным оказывается не материя, а бессознательная, стихийно действующая воля. Совершенно очевидно, что в такой постановке вопроса не содержится ни грана материализма, несмотря на явное использование (конечно, с идеалистических позиций) известного положения материализма. Следует вообще иметь в виду (и это особенно важно для правильного понимания современной идеалистической философии, в особенности экзистенциализма), что идеализм отнюдь не сводится к утверждению, что первичным является мышление, сознание, разум. Многие идеалисты оспаривают это положение (утверждая на этом основании, что они не идеалисты), заявляя, что первичным являются ощущения, воля, бессознательное и т. д. А. Бергсон объявляет первичным «время», или «длительность», которое при ближайшем рассмотрении оказывается в его истолковании иррациональной духовной сущностью. Экзистенциалисты считают первичным «существование», которое также сводится к духовному.

¹ См. наст. издание, стр. 11.

Шопенгауэр, следовательно, и в этом отношении оказывается предшественником современных идеалистов, для которых характерно антиинтеллектуалистическое истолкование того духовного, которое выдается ими за первичное, исходное, определяющее.

Острый критический анализ философского учения Ф. Ницше, данный Т. Шварцем, убедительно показывает, что это учение представляет собой непосредственный теоретический источник экзистенциализма. Ницше был одним из основоположников так называемой «философии жизни», которая претендовала на преодоление якобы устаревшей противоположности материализма и идеализма, выдвигая на первый план в качестве основополагающего философского принципа понятие жизни. При этом речь шла не о естественнонаучном понимании жизни: жизнь истолковывалась как некий иррациональный, бессознательный духовный процесс.

Сущность жизни, по учению Ницше, заключается в воле к власти, которая таким образом субстанционализируется и превращается во всемогущую космическую силу. Этот идеалистический исходный пункт, который имелся также в учении Шопенгауэра, дает возможность Ницше оправдывать и даже поэтизировать как высшее проявление жизни угнетение, эксплуатацию человека человеком, войны, порабощение одних народов другими, короче говоря, все варварство эксплуататорского общества.

Ницше учит, что человек — это воплощение космической воли к власти, но эта иррациональная сила в разной степени воплощается в разных людях, вследствие чего образуется «естественное» различие между господами и рабами, между народами и расами, из которых одни призваны господствовать, а другие подчиняться. Ницше третирует как упадничество, декаданс прогрессивные тенденции предшествующей буржуазной идеологии: гуманизм, убеждение в закономерности социального прогресса, признание природного равенства людей, их равного права на свободное развитие, высокую оценку значения науки и познания вообще. Он проповедует воинствующий антиинтеллектуализм и аморализм, изображаемый как «мораль господ», аристократов, призванных господствовать над «чернью». Ницше ополчается против буржуазной демократии, осмеивая ее как ме-

щанский идеал, противоестественный по своей природе. При всем презрении к «массе» Ницше обнаруживает явный страх перед ее освободительным движением, угрожающим господству «лучших». Он призывает к беспощадному подавлению этого освободительного движения, мечтает о создании касты подлинных господ, свободных от слабостей современной ему буржуазии. Ему грезится пришествие «сверхчеловека», мессии, который спасет разлагающееся эксплуататорское общество.

В учении Ницше, как правильно показывает Т. Шварц, обнаруживаются все основные элементы империалистической идеологии, в том числе и откровенно экспансионистской, человеконенавистнической идеологии фашистских головорезов. Обоснование империалистической экспансии в учении Ницше связано с восхвалением пруссачества, что наглядно выявляет прусско-юнкерские корни его философии.

Экзистенциалисты неоднократно указывали на Ницше как на одного из главных своих предшественников. Недавно опубликованный двухтомный сборник статей Хейдеггера о Ницше не оставляет никаких сомнений в том, что немецкий экзистенциализм в значительной мере сформировался на почве ницшеанской «философии жизни». К сожалению, в историко-философском введении, непосредственно предшествующем критическому разбору экзистенциализма, не рассматриваются философско-религиозные воззрения датского писателя-мистика С. Кьеркегора, который, несомненно, является не только предшественником, но в известном смысле и родоначальником экзистенциализма. Несколько замечаний, посвященных Кьеркегору в последующем изложении, едва ли могут дать представление о роли этого мыслителя в истории экзистенциализма. А между тем Кьеркегору принадлежит то субъективно-идеалистическое истолкование «существования», которое является теоретическим исходным пунктом экзистенциалистского философствования. Кьеркегор первый стал изображать существование как «бытие перед смертью», выхолащивая тем самым реальное многообразие, многосторонность, содержательность человеческой жизни. Сводя философию к рассмотрению мучительных переживаний изолированно взятого единичного человека, Кьеркегор вместе с тем стремился связать «существование» с трансцен-

дентным: «отношение к богу, — писал он, — есть то, что делает человека человеком»¹. Религиозный человек, утверждал Кьеркегор, видит смысл жизни в страдании, иррелигиозный — в счастье. Таким образом, Кьеркегор сводил сущность человека к негативным эмоциям, важнейшей из которых он считал отчаяние. Отчаяние, писал он, тем отличается от сомнения, что охватывает не один только интеллект, но все существо человека и тем самым вырывает его из привычной, отупляющей колеи обыденности, приближая к богу. Весьма характерно, что учение Кьеркегора, сложившееся в первой половине XIX века, не оказало заметного влияния на его современников. Кьеркегор стал «властителем душ» буржуазной и мелкобуржуазной публики в эпоху загнивающего капитализма. Впрочем, то же самое, с некоторыми оговорками, можно сказать и о Шопенгауэре, и о Ницше.

Не приходится доказывать, что это возрождение реакционных философских учений, равно как и предание забвению прогрессивных буржуазных философских учений, специфическим образом характеризует процесс идеологического кризиса современного буржуазного общества.

Наиболее важным, интересным и ценным в научном отношении является раздел монографии Т. Шварца, посвященный философии М. Хейдеггера и главным образом критике его основной работы «Бытие и время». Следует отметить, что эта работа Хейдеггера чрезвычайно трудна для понимания: ее характеризует крайняя запутанность, извилистость, искусственная усложненность мысли, невразумительная терминология, которой Хейдеггер особенно гордится, всевозможные философские выверты и софизмы, которые делают чтение книги Хейдеггера почти головоломной задачей. Эти обычно выдаваемые за достоинства, проистекающие из якобы подлинного философского глубокомыслия, ужасающие особенности хейдеггеровского способа изложения были в свое время резко и остроумно раскритикованы известным неопозитивистом Р. Карнапом. Но показав антинаучность хейдеггеровского философствования, Р. Карнап, как и следовало ожидать от буржуазного критика

¹ S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Bd. VII, Jena, 1910, S. 727.

экзистенциализма, закончил свою критику выводом: учение Хейдеггера никуда не годится как «философия науки», но зато оно может быть положительно оценено как «философия жизни»: жизнь глубоко иррациональна, и это находит свое адекватное выражение в хейдеггеровском алогизме и в его невразумительной терминологии. В отличие от Р. Карнапа Т. Шварц показывает, что учение Хейдеггера несостоятельно во всех отношениях, что оно отражает не сущность жизни, а загнивание современного капитализма.

Хейдеггер выступает в роли основоположника новой «фундаментальной онтологии», ниспровергающей все прежние учения о бытии. Несостоятельность всей прежней онтологии, согласно Хейдеггеру, состоит в том, что она не отличает сущего от «бытия сущего» и в силу этого оказывается в плену поверхностных представлений о предметности мира, вещах, взаимной связи вещей. Короче говоря, прежняя онтология оказалась не способна заключить фактическое в скобки и тем самым обнаружить его «феноменологическую» основу. Необходимо начать с самого вопроса о сущем, с вопрошания о нем: это вопрошание есть особый способ бытия, человеческая реальность, исследование которой раскрывает сущее. Хотя Хейдеггер не утверждает, что сущее является продуктом человеческого бытия, того особого способа бытия, который именуется экзистенцией, не подлежит сомнению, что этот исходный пункт хейдеггеровской онтологии представляет собой субъективно-идеалистическую постановку вопроса. «Фундаментальная онтология» оказывается на деле онтологией сознания, и именно в этом смысле необходимо понимать известное заявление Хейдеггера, что онтология возможна лишь как феноменология. Здесь Хейдеггер является продолжателем Э. Гуссерля, которому он посвятил свой труд «Бытие и время». Но если «идеальное бытие» у Гуссерля является мистификацией логических форм, существующих в человеческом сознании, но якобы независимых от человека, то «экзистирующее бытие» Хейдеггера оказывается мистифицированными человеческими эмоциями, которые характеризуются как «экзистенциалы», то есть априорные, независимые от внешнего мира определения «экзистенции». То, что человек существует в мире (*In-der-Welt-sein*), то, что существование

всякого отдельного, единичного индивида предполагает существование других индивидов, короче говоря, реальное содержание жизни человека и его окружение изображается как вытекающее из экзистенции. Последняя постоянно «трансцендирует» (выходит за пределы самой себя), ей присуща «интенциональность», то есть она «полагает» все то, что непосредственно выступает как воспринимаемое человеком извне. Таким образом, внешний чувственно воспринимаемый мир оказывается в онтологии Хейдеггера объективацией переживаний, воплощением озабоченности существования о самом себе, выражением априорно присущего ему страха перед смертью и т. д.

Если Беркли и другие субъективные идеалисты отрицали объективное содержание ощущений и рассматривали вещи, предметы внешнего мира как комплексы зрительных, тактильных, слуховых и иных ощущений, то Хейдеггер объективирует человеческие аффекты, эмоции, переживания, которые, согласно его учению, образуют основные черты внешнего мира. При этом, однако, утверждается, что внешний мир не является порождением человека, что экзистенция всегда существует в мире, вне себя. Этот новый вариант «принципиальной координации» (концепции Р. Авенариуса, разоблаченной В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме») осложняется, вуалируется с помощью утверждения о том, что экзистенция и мир принципиально отличны от субъекта и объекта: последнее разграничение, по Хейдеггеру, является производным.

Идеализм М. Хейдеггера, как правильно подчеркивает Т. Шварц, особенно ярко обнаруживается в его учении о времени и пространстве. «Временность» есть-де первоначальный способ бытия существования, которое «экзистенцирует» между рождением и смертью. Пространственность вытекает из «озабоченности» существования, которое «трансцендирует», выходит за свои пределы, общается с вещами. Эта субъективно-идеалистическая концепция времени и пространства прикрывается Хейдеггером во избежание солипсистских выводов целой серией невразумительных рассуждений, запутывающих вопрос. Так, например, он пишет: «Пространства нет в субъекте, но нет и мира в пространстве. Напротив, пространство есть в мире, поскольку в мире-бытие, коң-

ституирующее существование, открыло пространство. Пространство находится не в субъекте; субъект не рассматривает мир «как бы» («als ob») находящимся в пространстве, но онтологически правильно понимаемый «субъект» — существование — является пространственным. И так как существование в указанном смысле пространственно, пространство оказывается в качестве первенствующего (priori). Но этот титул не означает чего-то вроде предшествующей принадлежности к субъекту, сначала еще внемировому, который выделяет из себя пространство. Априорность здесь означает предшествование встречи пространства (как местности) в данной внутримировой встрече «имеющегося под рукой»¹.

Так же невразумительно, запутанно, неясно говорит Хейдеггер о времени. Времени, по Хейдеггеру, нет ни в субъекте, ни в объекте, оно предшествует всякой субъективности и объективности. Оно «внутреннее» экзистенции, оно лежит «в основе» бытия экзистенции и т. д. и т. п. Приводя эти и подобные высказывания М. Хейдеггера, Т. Шварц убедительно раскрывает фатальное тяготение экзистенциалистского философствования к субъективному идеализму и вместе с тем воистину «экзистенциальный» страх перед солипсистскими выводами, которые неизбежно выявляют несостоятельность «фундаментальной онтологии». В конечном счете, как показывает Т. Шварц, Хейдеггер спасается от солипсизма с помощью агностицизма, отказываясь отвечать на прямо поставленные вопросы и заявляя, что о сущем нельзя сказать ни то, что оно есть, ни то, что его нет. Бессмысленность этого заявления в свою очередь прикрывается этимологическим анализом слова «есть» (ist), которое является производным от слова «бытие» (Sein) и поэтому не может служить для определения понятий бытия и сущего.

Нет необходимости подробно характеризовать критический анализ философии М. Хейдеггера, данный Т. Шварцем. Следует лишь подчеркнуть, что этот анализ категорий хейдеггеровской «фундаментальной онтологии» является наиболее обстоятельным в марксистско-ленинской литературе. При этом Т. Шварц, не ограничи-

¹ См. наст. издание, стр. 114.

ваясь критикой главной работы Хейдеггера «Бытие и время», делает предметом своего рассмотрения и последующие, в частности послевоенные, работы этого философа, в которых особенно ярко выступают его реакционные социально-политические воззрения, его антигуманизм, неофашизм.

Известный французский экзистенциалист Ж. Валь в своих работах, посвященных М. Хейдеггеру, утверждает, что хейдеггеровский фашизм не имеет прямого отношения к его философскому учению. К совершенно противоположному и вполне обоснованному выводу приходит Т. Шварц. Анализируя рассуждения Хейдеггера об отчуждении, о влиянии техники на современное общество, Т. Шварц убедительно показывает, что Хейдеггер, подобно другим фашистским идеологам, выступает под флагом критики капитализма, но его антикапиталистические фразы против капиталистической «рационализации» в сущности направлены против социалистического переустройства общества на разумных началах, против плановой организации общественного хозяйства. Как правильно подчеркивает Т. Шварц, «протест Хейдеггера направляется не столько против капитализма, сколько против социализма, который рассматривается им лишь как продолжение и усиление капитализма. То же самое превращение антикапиталистического протеста в протест против будущих социалистических преобразований, отождествление социализма с капитализмом мы находим у иррационалистов всех оттенков, от Клагеса и Шпенглера до Юнгера и Розенберга. Индивидуалистический антикапитализм составляет в данном случае основу антимарксизма. Иррационалистическое отрицание капитализма должно возбуждать ненависть против социализма. Такая критика лежит также в основе всего фашистского «антикапитализма»¹. Конечный вывод, к которому приходит Т. Шварц, заключается в том, что экзистенциализм Хейдеггера является идеологией современной империалистической буржуазии, отражением империалистического паразитизма и общего кризиса всей капиталистической системы.

В заключительной части раздела, посвященного критике Хейдеггера, имеется небольшой критический очерк

¹ См. наст. издание, стр. 191.

экзистенциалистского учения Ж. П. Сартра. Т. Шварц правильно подчеркивает совпадение исходных теоретических положений Ж. П. Сартра и «фундаментальной онтологии» Хейдеггера. Столь же правильно отмечается несостоятельность претензий французского экзистенциалиста на преодоление противоположности материализма и идеализма, а также противоположности между буржуазной и социалистической идеологией. Тем не менее в целом критическая характеристика Ж. П. Сартра, данная Т. Шварцем, представляется нам несколько односторонней, в особенности потому, что она основывается главным образом на работах этого мыслителя, относящихся к сороковым годам. Между тем с тех пор Ж. П. Сартр проделал известную эволюцию, которая, правда, не означала отказа от экзистенциализма, но вместе с тем означала несомненный прогресс в идеологическом отношении. Об этом, в частности, свидетельствует «Критика диалектического разума» — книга Ж. П. Сартра, которая при всех содержащихся в ней ошибочных положениях все же показывает, что Сартру становится все более очевидным всемирно-историческое значение марксизма-ленинизма и социалистических преобразований, осуществленных в Советском Союзе и других странах социалистического лагеря. В этой книге Ж. П. Сартр, в частности, утверждает: «Всякая попытка «превзойти» марксизм будет в худшем случае лишь возвращением к домарксизму, а в лучшем — лишь повторением мыслей, содержащихся в философии, которую считают превзойденной»¹.

Книга Ж. П. Сартра, правда, не свидетельствует о том, что им сделаны надлежащие выводы из этого совершенно правильного положения. Тем не менее в идейной эволюции этого мыслителя она все же представляет некоторый шаг вперед, с которым нельзя не считаться. Несомненно, что философия Ж. П. Сартра заслуживает особого, обстоятельного исследования, но эта задача непосредственно выходит за пределы исследования Т. Шварца, посвященного критике немецкого экзистенциализма.

¹ J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique, Paris, 1960, p. 17.

Заключительная часть книги Т. Шварца посвящена критическому разбору экзистенциализма К. Ясперса, который в отличие от М. Хейдеггера принципиально отвергает возможность какой бы то ни было онтологии и системы философии вообще, сводя философию к «философствованию», под которым понимается субъективное осознание человеком своей экзистенции, некое «озарение» (Erhellung), в свете которого человеку в меру присущей ему индивидуальной способности «экзистировать» открывается не только его собственная самость, но и внешний мир, а также трансцендентное. Свою философию Ясперс характеризует как «философию свободы», придавая этому выражению не только специально философское, но и общественно-политическое значение. С позиций экзистенциализма Ясперс, как показывает Т. Шварц, пытается обосновать философскими аргументами антикоммунистическую демагогию. В послевоенные годы он развивает бурную пропагандистскую активность, выступая по радио, публикуя популярные брошюры, посвященные актуальным социально-политическим вопросам. И во всех этих выступлениях экзистенциализм Ясперса выявляет себя как учение, сугубо враждебное освободительному движению трудящихся, демократии, борьбе за мир.

Ясперс отождествляет исторические судьбы капитализма с историческими судьбами всего человечества, конец капитализма истолковывается им буквально как светопреставление. С помощью экзистенциалистской аргументации Ясперс пытается доказать, что всемирная история ставит вопрос не о существовании капиталистических общественных отношений, а о самой экзистенции, о человеческом существовании, над которым нависла смертельная угроза. С этих позиций экзистенциалистски обрабатывается атомно-ядерная опасность, источник которой, с точки зрения Ясперса, составляют не реальные, а именно империалистические, агрессивные силы, но некие анонимные сущности, таящиеся в экзистенции. Т. Шварц методически, шаг за шагом разоблачает философскую и социально-политическую аргументацию Ясперса, противопоставляя ей марксистское понимание фактов, извлекаемых и мистифицируемых западногерманским экзистенциалистом. Таким образом, раздел, посвященный критике философии Ясперса, логиче-

ски завершает и увенчивает исследование Т. Шварца, полностью выявляя, куда ведет, что внушает массам экзистенциалистское философствование.

Монография швейцарского марксиста Т. Шварца, несомненно, является ценным вкладом в марксистско-ленинское исследование и критику современной буржуазной философии. Она помогает прогрессивным силам в их борьбе за гуманизм, демократию, социализм, против империалистической реакции.

Т. Ойзерман

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	4
Предисловие	5

ШОПЕНГАУЭР

Теория познания	7
Учение о мировой воле	14
Философия истории Шопенгауэра	19
Учение о страдании	27
Учение об отрицании воли к жизни	31

НИЦШЕ

Теория познания	40
Перспективизм	43
Сознание — жизнь	47
Объективные возражения (гераклитизм)	48
Теория власти	55
«Вечное возвращение»	69
Антигуманизм	72
Дионисский пессимизм	79

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ МАРТИНА ХЕЙДЕГГЕРА

Истоки	96
Теория познания	109
Существование как забота	136
Существование как бытие для смерти	142
Совесть, вина и смерть	158
Время и существование	173
Историчность существования	181
Хейдеггер и Сартр	192

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ КАРЛА ЯСПЁРСА

Введение	208
Истоки	242
Основные понятия философии Ясперса	244
Антиматериализм и антирационализм Ясперса. Учение о Gehäuse	274
Псевдодиалектика Ясперса	286
Антигуманизм Ясперса	292
Философия политики и историческая философия	299
Заключение	321
Ценное исследование швейцарского марксиста	325

Т. Шварц

От Шопенгауэра к Хейдеггеру

Редактор *И. И. Цыганков*

Художник *Н. А. Седельников*
Художественный редактор *И. И. Каледин*

Технические редакторы
А. В. Грушин и Т. Сухорукова

Сдано в производство 11/II 1964 г.

Подписано к печати 17/VI 1964 г.

Бумага $84 \times 108^{1/32} = 5,6$ бум. л.

18,5 печ. л. Уч.-изд. л. 19,3

Изд. № 9/1031. Зак. № 97

Цена 1 р. 33 к.

(Темплан 1964 г. Изд-ва ИЛ, пор. № 247)

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ПРОГРЕСС»

Москва, Зубовский бульвар, 21

Московская типография № 20
Главполиграфпрома Государственного
комитета Совета Министров СССР по печати
Москва, 1-й Рижский пер., 2

ОТ ШОПЕНГАУЭРА
К ХЕЙДЕГГЕРУ

Ж. Шварц