

Ю .К. Мельвиль

# ПУТИ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

## XX

## века

Москва «Мысль» 1988

---

РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Рецензенты

проф., докт. филос. наук А. Ф. Зотов

проф., докт. филос. наук М. А. Киссель

---

ОТ АВТОРА

*Эта книга является дополнением к 4-му изданию «Краткого очерка истории философии» (М., «Мысль», 1981). Поскольку она рассчитана на ту же читательскую аудиторию, что и «Краткий очерк», автор стремился сделать ее доступной для широкого круга читателей. Книга написана по возможности простым языком. В то же время ее достаточно популярный характер не означает, что автор уклонялся от постановки некоторых теоретических, иногда дискуссионных вопросов. В работе рассматривается большая часть философских течений буржуазной философии XX в. Опущены различные школы «философской антропологии», так как, в связи с тем что недавно вышла книга Б. Т. Григорьяна «Философская антропология» (см. 30) \*, нет необходимости вновь обсуждать эту тему. Отсутствуют течения религиозной философии (как католической, так и протестантской), поскольку философия этого типа, по моему убеждению, должна рассматриваться в связи с современным состоянием религии, что составляет предмет особого исследования. Не рассматривается социальная философия Франкфуртской школы, детально проанализированная в специальной литературе, как и фрейдизм и неопрейдизм, которые, строго говоря, не являются собственно философскими системами.*

*В книге сравнительно мало ссылок на критические работы советских философов и зарубежных марксистов, что объясняется главным образом недостатком места. Но это не значит, что они не принимались во внимание. Напротив, только на основе их тщательного изучения написание этой книги стало возможным.*

*Я хотел бы выразить глубокую благодарность преподавателям кафедры истории зарубежной философии МГУ им. М. В. Ломоносова, на заседании которой были обсуждены некоторые идеи этой книги, а также профессорам А. Ф. Зотову, М. А. Кисселю, М. А. Корнееву и В. И. Купцову, сделавшим ценные замечания.*

\* Здесь и далее в скобках сначала указывается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, и далее — страницы источника (*Ред.*).

---

## ВВЕДЕНИЕ

Эта работа посвящена критическому анализу современной буржуазной философии, выяснению ее теоретических основ и ее роли в сложнейших социальных отношениях, противоречиях и конфликтах нашего столетия.

История XX века — это прежде всего история революционного возникновения и развития новой, социалистической формации, ведущей непрестанную борьбу с силами старого мира, мира империализма. Это история становления и расширения мировой социалистической системы, открывшей для человечества новую эру. Как указывалось на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС, в наши дни «существенно изменилось соотношение сил на мировой арене. Произошло небывалое обострение борьбы двух мировых общественных систем» (4, 20). Наряду с политической борьбой «идет напряженная, поистине глобальная борьба двух идеологий» (4, 29). Эта борьба характеризует и взаимоотношения между марксистской и буржуазной философией. В социально-классовом плане современная буржуазная философия является абстрактной и утонченной формой защиты капиталистического строя. В теоретическом плане она противостоит философии марксизма как в целом единый идеалистический фронт, как всесторонне разработанное идеалистическое мировоззрение. После возникновения философии марксизма идеализм остается неизменной основой философствования в рамках буржуазной идеологии. Наличие весьма небольшого числа буржуазных философов, придерживающихся материалистических взглядов, и отдельные вкрапления материалистических идей в идеалистические системы не меняют этой общей ситуации.

В наше время лишь немногие философы открыто объявляют себя идеалистами и выступают с защитой идеалистической линии в философии. В целом для буржуазной философии XX в. характерна позиция расплывчатого, смутного идеализма, отвергающего и духовную субстанцию, и платоновские идеи, и гегелевскую абсо-

лютную идею, т. е. любую объективно-идеалистическую онтологию \*.

Современные буржуазные философы отдают предпочтение гносеологическому варианту субъективного идеализма, ограждая себя от сползания к солипсизму посредством достаточно

произвольного постулирования той или иной формы интерсубъективности или посредством того, что можно было бы назвать «нейтральным реализмом». Под последним я понимаю утверждение о независимом от человека и его сознания существовании некоторых реальностей, не сопровождаемое, однако, указанием на то, какова их субстанциальная природа.

В общих идеалистических рамках современная немарксистская философия являет большое многообразие. Она предстает в виде мозаики — если не хаоса — самых различных идей, подходов, точек зрения, проблем, методов. Буржуазная философия XX в. представляет собой множество отдельных течений, школ, учений, опирающихся то на гносеологические, то на социально-психологические, то на логико-онтологические или метафизические основания, отчасти заимствующих отдельные идеи друг у друга, отчасти враждующих между собой и борющихся за влияние.

Эта философия, будучи в идеологическом плане единой, в теоретическом отношении «плюралистична» — кроме идеализма в ней нет какого-либо объединяющего начала, общего знаменателя, к которому можно было бы привести все ее идеи и концепции. Ни философская антропология, ни философия науки, ни какое-либо другое течение в отдельности не способны адекватно представлять современную буржуазную философию. Буржуазные философы иногда говорят, что современная философия есть все то, что преподают на философских отделениях и кафедрах университетов. Однако такое «определение» никак не может удовлетворить исследователя, необходимо стремящегося к обобщению, классификации и систематизации, к выделению каких-то специфических, существенных черт рассматриваемого явления.

Критика современной буржуазной философии, составляющая одну из важных задач советских филосо-

\* Исключение составляют, конечно, религиозно окрашенные течения вроде религиозного идеализма Г. Марсея, К. Ясперса, Р. Нибура, П. Тиллиха.

## 5

---

фов, должна быть конкретной. Чтобы быть успешной, она должна сочетать анализ общих идеологических и теоретических принципов этой философии с критическим рассмотрением особого содержания каждой философской концепции, выявлением ее гносеологических корней и показом ее конкретных недостатков и теоретической несостоятельности.

Очевидно, что первая задача исследователя состоит в том, чтобы разобраться в калейдоскопе систем и учений и выделить в них какие-то инварианты. Эти инварианты прежде всего можно видеть в различных *течениях* буржуазной философии, которые группируются по нескольким типам.

Среди буржуазных авторов единый взгляд на типологию современных философских учений отсутствует. Неотомист Ю. Бохеньский предложил типологию, делящую все учения на шесть

типов: философию материи, философию идеи, философию жизни, философию сущности, философию существования и философию бытия. О полной произвольности и несостоятельности этой типологии свидетельствует, в частности, тот факт, что в «философию материи» Бохеньский зачислил как диалектический материализм, так и позитивизм. В его классификации вообще отсутствует философия языка, как и философия науки. У американских исследователей в последнее время принято делить философов на две группы: «аналитиков» (приверженцев господствующей неопозитивистской философии) и «плюралистов», т. е. всех остальных. Появилась также новая манера рассматривать типы философии как различные *стили* философствования: аналитический, феноменологический и систематический.

В советской философской литературе давно уже принята типология, которая дает первичную ориентацию в путанице современных буржуазных философских учений. В ней выделяются три главных типа философии, или философствования: неопозитивистский (сциентистский), представленный различными формами аналитической философии, позитивистской и постпозитивистской философией науки; иррационалистический (антисциентистский), основным представителем которого начиная с 20—30-х годов выступает экзистенциализм; религиозно-спекулятивный, охватывающий неосхоластику, «теологию кризиса», персонализм и др. Однако эту типологию уже нельзя признать полностью удовлетвори-

## 6

---

ной, так как она сильно упрощает действительную картину и не может без больших натяжек охватить некоторые весьма влиятельные течения, такие, как прагматизм, феноменология, философская антропология и др.

Но в поисках инвариантов можно пойти по другому пути. Можно считать инвариантами те новые специфические *проблемы*, которые характерны именно для современной буржуазной философии и отличают ее от философии предшествующих периодов. Можно в качестве устойчивых моментов выделить преобладающие *методы* философствования, принимаемые и защищаемые в соответствующих философских учениях. Наконец, можно попытаться установить некоторые новые *тенденции*, общие для всех или многих философских учений.

В настоящей книге дается критический разбор основных течений буржуазной философии XX в., ее самых общих тем, проблем, методов.

Поскольку методы современного философствования неразрывно связаны с соответствующими учениями и в известной мере реализуются при их построении, по-видимому, наиболее целесообразно рассматривать их в ходе анализа самих этих учений. Такая попытка и предпринята в данной работе.

Что касается тенденций, характерных для современного философствования и определяющих те пути, которыми идет немарксистская философская мысль XX в., можно сказать, что наиболее важная из них характеризует отношение буржуазных философов к марксизму. Отношение к марксизму и его философии — это первая проблема, которую сознательно или

стихийно должен решить для себя каждый человек, начавший заниматься философией. Во время поездки в США в 1981 г. мне пришлось воочию убедиться в том, что рост влияния марксизма продолжается, что попытки так или иначе использовать, ассимилировать некоторые соответствующим образом интерпретированные идеи марксизма превратились в отчетливую тенденцию, которая была отмечена в марксистской литературе. Эта тенденция исследована в ряде работ марксистских авторов (см. 27 34, 83,97).

К началу XX в. в силу ряда причин, раскрытых В. И. Лениным в работе «Материализм и эмпириокритицизм», буржуазная философия обнаружила отчетливый крен к гносеологии, выдвинувшейся на одно из главных мест среди всех философских дисциплин. Но затем,

7

---

особенно во второй половине века, выявилась прямо противоположная тенденция, тенденция отказа от гносеологии вообще. Несомненно, что она связана с другой, весьма характерной тенденцией — усилением и распространением иррационалистических мотивов.

Большое место в буржуазной философии XX в., как и во всей буржуазной культуре, занимает антисциентистская тенденция, т. е. противопоставление философии науке, обоснование идеи о том, что признанные научные методы в принципе неприменимы к решению тех проблем, которыми должна заниматься философия, что философия может выполнять свою культурную функцию лишь в том случае, если она откажется от каких-либо попыток мыслить научно.

Все эти тенденции сконцентрировались в стремлении к антропологизации философии, к выдвиганию на первое место проблемы человека. Б. Т. Григорьян справедливо подчеркивает значение «происшедшего в первой половине XX века поворота западно-европейской философии к проблеме человека» (30, 5).

Но, избрав антропологический путь, буржуазная философия не могла остановиться на одной лишь антропологии — культурной, биологической или религиозной. В своей эволюции она пошла дальше, обнаружив тенденцию, которая в этой книге условно названа коммунологической. Она подошла к более или менее отчетливому признанию того, что социум, или сфера человеческого общения, является той реальностью, которая имеет определяющее значение для человека, которая не только полностью детерминирует его политические взгляды, философские концепции, религиозные верования и даже научные теории, но и является единственным критерием их ценности и истинности. Поскольку эта тенденция, как мне представляется, пока еще не исследована в советской литературе, в данной книге ей уделено особое внимание. Это не значит, что ей придается решающее значение или что она признается всеобщей. Есть немало философских течений, которые, насколько можно судить, остались не затронутыми ею. Вполне естественно, что эта тенденция не могла в полной мере реализоваться в каждой философской системе. Но при последовательном рассмотрении различных философских учений заметно ее постепенное нарастание. Переход «от мира к социуму» или «от гносеологического субъекта к коллективному субъекту»

---

ной особенностью буржуазной философии нашего столетия, отражающей сложные социальные, идеологические и культурные процессы.

Важнейшей идеей философии XVII—XVIII вв. была идея некоего объективного мирового начала независимо от того, принимался ли в качестве точки отсчета субъект в виде *cogito* или объект в виде субстанции. Философия И. Канта осуществила сдвиг в сторону трансцендентального субъекта, который у И. Г. Фихте приобрел смысл изначальной творческой силы, абсолютного Я. Гегелевская система восстановила примат объективного начала, утвердив всевластие абсолютного духа. В XIX в. в философии С. Киркегора и Ф. Ницше маятник снова качнулся в сторону субъекта, который отныне все чаще становится центром философского универсума. В XX в. гипертрофирование субъективности праздновало свой триумф в «философии существования», которая превратила бы человека в абсолют, если бы введенное ею понятие пронизывающего человека «ничто» не заставило ее признать безнадежную ограниченность, временность и конечность человеческого существования и наличие некоторого не-человеческого бытия, смысл которого оставался вечной загадкой, а поиск его — такой же вечной задачей философии.

Но экзистенциализм не был последним шагом на пути реализации коммунологической тенденции буржуазной философии XX в. Эта социоцентристская тенденция состояла в признании социума последней, абсолютной реальностью, источником всех человеческих идей (о мире и его познании), как частнонаучных, так и философских, источником всех ценностей и норм, равно как и критерием их пригодности и истинности. Социум, культурное языковое сообщество людей, является с этой точки зрения высшим арбитром во всей практической и теоретической деятельности, и его приговор является окончательным и бесповоротным. Речь идет о преимущественном утверждении в современной буржуазной философии особой, «коллективистской» формы субъективного идеализма, принимающего в качестве критерия ценности и истинности общественное согласие. Это такая форма идеалистической философии, которая источник всех представлений о мире, включая и собственно научные теории, видит в человеческом общении, в тех потребностях «ориентировки», «управления опытом» и т. п., которые здесь возникают.

---

В девяти первых главах книги показывается, каким образом указанная тенденция осуществляется в рассматриваемых философских системах. В 10-й главе подводятся итоги и делается попытка понять эту тенденцию как своеобразное явление европейской культуры, обусловленное особенностями социального, научного и идеологического развития последнего столетия. Глава 11-я может служить иллюстрацией данной тенденции, так сказать, в чистом виде, как она выступила в работах американского философа Р. Рорти.

Вопрос о соотношении современной идеалистической философии и культуры в целом, пожалуй, менее всего разработан в нашей критической литературе. Социально-культурная роль философии была проанализирована главным образом применительно к экзистенциализму. Остальные же течения в этом плане еще ждут своих исследователей. В данной книге попытка установить социально-культурные связи современной философии сделана лишь в некоторых случаях.

---

## ЧАСТЬ I

### ГЛАВНЫЕ ПУТИ СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Буржуазная философия XX в. при всей своей специфике является дальнейшей эволюцией философии, сложившейся в XIX в., когда совершился переход от классической буржуазной философии к апологетической.

В первой половине XIX в. капиталистический строй окончательно утвердился в основных странах Западной Европы. В США гражданская война 60-х годов уничтожила рабовладение и открыла путь к беспрепятственному развитию капитализма со всеми его противоречиями. С буржуазными революциями было покончено. В то же время на политическую сцену как новая самостоятельная сила выступил пролетариат. Отныне главная забота буржуазии состоит в охране своего экономического и политического господства от любых попыток угнетенного большинства, и прежде всего рабочего класса, посягнуть на устои эксплуататорского строя. В предисловии ко второму изданию 1-го тома «Капитала» К. Маркс писал: «Буржуазия во Франции и в Англии завоевала политическую власть. Начиная с этого момента, классовая борьба, практическая и теоретическая, принимает все более ярко выраженные и угрожающие формы» (1, 23, 17). Эта борьба ведется и в философии. Борющимися сторонами являются диалектико-материалистическая философия, созданная основоположниками марксизма как теоретическая основа коммунистической идеологии рабочего класса, и все идеалистические философские учения буржуазных мыслителей, прямо или косвенно выступающие с защитой капиталистического строя, его идеологии и культуры.

Логика борьбы заставляет буржуазных философов не только отречься от материализма и атеизма французских просветителей и Л. Фейербаха, но и выступать против классического рационализма с его убеждением в закономерном характере природного и социального мира и в возможности его познания, против высшего достижения немецкой классической философии — диалектики Гегеля, преобразованной Марксом в революцион-

ую материалистическую диалектику, и вообще против самого духа научности, стремление к которому было характерно для большинства представителей классической буржуазной философии.

Первым из основных течений буржуазной философии XIX в. становится позитивизм О. Конта, Дж. Ст. Милля и Г. Спенсера, пытающийся подняться над противоположностью материализма и идеализма и сочетать науку с религией. На рубеже XIX и XX вв. позитивизм принимает свою вторую форму в «философии чистого опыта» Р. Авенариуса и «биологически-экономической теории познания» Э. Маха, спекулирующих на новейших открытиях естествознания и вызванной ими ломке физических понятий. Влияние на умы оспаривает у позитивизма иррационализм, выступающий то как христианский предэкзистенциализм С. Киркегора, то как псевдоатеистический волюнтаризм основоположника философии жизни Ф. Ницше, то как рафинированный антиинтеллектуализм представителя академической философии жизни В. Дильтея. На несколько десятилетий становится господствующим в немецких университетах и приобретает большое влияние в других странах неокантианство, подвергнувшее наследие Канта «критике справа» и «очистившее» его от последних остатков материализма. В то же время в Англии и в США расцветает «абсолютный идеализм» Ф. Брэдли и Дж. Ройса, созданный на основе объективного идеализма Гегеля путем удаления из него диалектической идеи развития и приспособления его к идеологическим потребностям английского и американского империализма. В конце XIX в. в США возникает как некоторое предвидение будущего прагматизм, но расцвет его целиком относится к XX в. В 70-е годы прошлого века происходит и возрождение средневековой философии Фомы Аквинского, которой в форме неотомизма суждено играть значительную роль в духовной жизни буржуазного общества XX в.

Сформировавшиеся в период распада классической буржуазной философии два главных направления апологетической философии — позитивизм и иррационализм — накладывают свой отпечаток на всю буржуазную философию нашего столетия.

Рассмотрение основных путей буржуазной философии XX в. целесообразнее всего начать с критического анализа иррационалистического учения А. Бергсона (1859-1941).

---

## 1. «ПРЕОДОЛЕТЬ ТОЧКУ ЗРЕНИЯ РАЗУМА...»

Учение Анри Бергсона представляет собой французский вариант философии жизни, своими корнями уходящей в волюнтаризм А. Шопенгауэра и отчетливо, хотя и в афористической форме, сформулированной Ф. Ницше.

В 1889 г. вышло первое значительное произведение Бергсона «Непосредственные данные сознания (Время и свобода воли)». За ним последовал ряд других работ: «Материя и память» (1896), «Введение в метафизику» (1903), важнейшее философское произведение Бергсона «Творческая эволюция» (1907), «Длительность и одновременность» (1922), «Два источника морали и религии» (1932). В конце XIX — начале XX в. в буржуазных кругах Франции и некоторых других стран Бергсон получил признание как один из самых выдающихся современных мыслителей. Его популярности немало способствовали литературный талант, образный, хотя и несколько манерный, стиль, свойственная его произведениям яркость метафор.



Главная причина широкого распространения учения Бергсона заключалась в том, что, как писал французский марксист Ж. Политцер, ему удалось создать «мистификацию большого стиля» и в наиболее заманчивой для буржуазного интеллигента форме выразить входившую в моду тенденцию к иррационализму. В период идейного безвременья и смятения умов, охватившего значительные слои буржуазного общества конца века, Бергсон выступил с претензией не только раскрыть самые глубокие тайники человеческой души, но и постигнуть истинную сущность живой жизни, дать новый ответ на вечные вопросы бытия. К тому же религиозное сознание буржуа, встревоженное и потрясенное успехами естествознания второй половины XIX в., казалось, могло найти в философии Бергсона новые, неожиданные точки опоры. «... В течение многих лет,— отмечал один из писателей-философов того времени — Г. Ражо,— вся молодежь была бергсонистской» (73, 22). В числе почитателей французского философа был Бернард Шоу, а творчество Марселя Пруста по существу не что иное, как воплощение в художественной форме философии Бергсона.

Разрабатывая свою философию, Бергсон довольно искусно соединил идеи, заимствованные у немецких ир-

## 13

---

рационалистов (позднего Ф. Шеллинга, А. Шопенгауэра), с идеями, восходящими к спиритуалистической и иррационалистической традиции французских идеалистов от М. Ф. Мен де Бирана (1766—1824), одного из наиболее реакционных в политическом и теоретическом отношении мыслителей послереволюционной Франции, до Э. Бутру (1845—1921). Основную цель философии Бергсон видит в том, чтобы «преодолеть точку зрения разума» (10, IX). Отвергая рациональные пути познания жизни, он стремится обосновать иной, интуитивный способ ее постижения.

Предпосылка философии Бергсона, как и всей философии жизни вообще,— отождествление «жизни» с переживанием. Наиболее достоверным и неоспоримым фактом, образующим исходный пункт всякого философствования, Бергсон считает наше собственное существование, проявляющееся в непрерывной смене ощущений, эмоций, желаний, короче говоря, в переживаемом нами изменении состояний нашей психики. Этот поток переживаний образует, согласно Бергсону, единственную подлинную реальность и составляет поэтому предмет философии. Для идеалистической философии вообще характерно не только превращение сознания в некое первичное, самостоятельное творческое начало, но и подмена материального бытия сознанием в качестве предмета философского исследования. При этом в учениях представителей классической идеалистической философии речь шла преимущественно о таких явлениях сознания, которые имели познавательное значение, представляли собой различные формы отражения объективного мира. Напротив, одна из отличительных черт иррационализма — то, что в центр внимания ставятся такие явления и такая деятельность сознания, которые не имеют прямого отношения к познавательной деятельности. Поэтому если, например, гегелевский анализ форм мысли, в которых немецкий философ видел формы действительности, в конечном счете оказался косвенным, мистифицированным анализом самого бытия, то анализ

состояний сознания, предпринятый А. Бергсоном, не ведет к окружающему миру, а оставляет философа в пределах сознания субъекта, в кругу таких представлений, которые лишены внесубъективного содержания и имеют лишь психологическое значение. Как справедливо заметил французский марксист Ж. Политцер, «Бергсон по уши погряз в «психологизме»» (99, 153). Однако психо-

логическое исследование Бергсон рассматривает как метод философского исследования, как способ построения системы «метафизики». Черпая важнейшие понятия своей философии из интроспективного рассмотрения психической жизни, он приписывает состояниям индивидуального сознания онтологическое значение, выдает их за определения самого бытия.

Первое, что обнаруживает Бергсон при анализе психики,— это изменчивость ее состояний, непрерывное чередование мыслей и образов, смена настроений и желаний. Эту изменчивость душевной жизни философ выносит за пределы индивидуального сознания, проецирует вовне, в результате чего она приобретает вселенское значение. Бергсон, разумеется, был бы прав, если бы он признал движение, изменение коренной чертой бытия; однако изменчивость для него — вовсе не свойство действительности, а сама действительность, как таковая. Он утверждает, что изменчивость вовсе не предполагает изменяющегося предмета, она «довлеет самой себе, она и есть сама вещь» (9, 4, 23). «Есть изменения,— пишет Бергсон,— но нет меняющихся вещей: изменчивость не нуждается в подпоре... движение не предполагает собою движущегося тела» (там же, 22). Конечно, не следует понимать эти слова буквально, как отрицание существования вещей. Это, скорее, метафоры, характерные для литературной манеры Бергсона. Идея же его состоит в признании движения и изменения сознания первичными по сравнению с движением во внешнем мире.

Гносеологические корни подобной абсолютизации изменчивости, по-видимому, заключены в том факте, что если отправляться от потока переживаний, то, как показал еще Д. Юм, в нем действительно непосредственно не улавливается какой-либо субстанциальности. На этом основании Юм отвергал существование не только телесной, но и духовной субстанции. Бергсон же, более склонный к метафизике, заявил, что изменчивость и «есть сама субстанция вещей» (там же, 31).

Критикуя махистов, которые ради «экономии мышления» пытались обойти вопрос о том, что движется, и утверждали, что движение может существовать без материи, В. И. Ленин показал, что «попытка *мыслить* движение без материи протаскивает *мысль*, оторванную от материи, а это и есть философский идеализм» (2, 18, 284). Бергсон, утверждая, что изменчивость есть нечто субстанциальное, фактически принимает *сознание из-*

*менчивости, или поток сознания, за первооснову действительности.*

Анализируя психическую жизнь субъекта, Бергсон усматривает две способности сознания, соответствующие двум возможным отношениям к внешнему миру — созерцательному, пассивному, и активному, действенному: интуицию, связанную с созерцательной стороной жизни, и интеллект, связанный с действенной ее стороной. От этих двух полюсов мысль Бергсона идет через интуицию в глубь сознания субъекта к безличному сознанию, духу, составляющему якобы сущность жизни и всей вселенной, а через интеллект и действие — вовне, к наполняющим пространство телам, к материи.

Хотя, согласно учению Бергсона, изменчивость есть универсальное свойство реальности, она имеет совершенно разный характер в зависимости от того, к чему она относится — к материи или духу — и чем постигается — интеллектом или интуицией. Изменчивость, вынесенная наружу, оказывается механическим перемещением твердых тел, образующих материю. Подходя к материи с крайней механистической, метафизической точки зрения, игнорируя неоспоримые данные науки, Бергсон утверждает, что материя — это нечто косное, инертное, мертвое; это тела, обладающие лишь пространственными определениями, область вечной повторяемости и однообразия. В мире материи нет ни возникновения нового, ни действительной истории. Материя, по Бергсону, — царство механического детерминизма; каждое состояние материальных тел целиком обусловлено предыдущим состоянием, так что совокупность этих тел образует сферу фатальной предопределенности. Миру материи Бергсон противопоставляет жизнь сознания, которую он характеризует как непрерывный процесс возникновения нового, как неделимый поток сознания, в котором только искусственным образом, путем остановки внимания могут быть выделены различные состояния. Интуитивное проникновение в изменчивую жизнь сознания открывает его внутреннюю субстанциальную основу, длительность, которая по сути дела есть не что иное, как субъективное переживание времени. Иначе говоря, из потока переживаний Бергсон выделяет в качестве его основы переживание хода времени. Именно длительность изображается им как наиболее прочная ткань жизни, как «основа нашего бытия и сущность вещей» (10, 35). Длительность не имеет ни «прежде», ни «теперь», она

16

---

представляет собой единый, нераздельный акт, в котором прошлое не падает в небытие, а сохраняется и непрерывно накапливается. Бергсон уподобляет длительность снежному кому, в котором удерживаются все слои налипшего снега и который постоянно изменяется и растет, по мере того как катится вперед. «Длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и расширяющееся по мере движения вперед. Но если прошлое растет беспрерывно, то оно и сохраняется бесконечно» (10, 4). Легко заметить, что Бергсон приписывает здесь длительности черты *памяти*, более того, он отождествляет их, утверждая, что «невозможно установить различие между длительностью... и памятью» (8,43).

Поскольку длительность несет с собой все прошлое, наше сознание, говорит Бергсон, не

может пройти дважды через одно и то же состояние. Даже если обстоятельства будут теми же самыми, в другой раз они действуют уже не на ту же самую личность, так как застают ее в новый момент ее истории. Отсюда Бергсон делает вывод о неповторимости прошлого и невозможности предвидения будущего. Развитие нашей личности, в сущности тождественное ее длительности, согласно Бергсону, представляет собой беспрестанное созидание нового; каждый момент нашей жизни есть творческий акт, не подчиняющийся никакой закономерности, порождающий непредвиденные, неожиданные состояния. Духовная жизнь — это царство индетерминизма и свободы.

Противопоставление длительности, мира духовной жизни миру материи и твердых тел образует первую предпосылку той критики интеллекта, которая составляет, пожалуй, главный пафос философии Бергсона. Вторая предпосылка его критики интеллекта — противопоставление теории и практики, действия и познания. Важное значение практической деятельности для познания мира и самопознания человека к концу XIX в. давно стало очевидным. В буржуазной философии оно было в идеалистической форме осознано неокантианцами Марбургской школы, представившими всю культурную жизнь человечества как область созидательной деятельности сознания, опирающейся на логический процесс категориального творчества.

Философы иррационалистического направления, и прежде всего Ф. Ницше, истолковали научное познание

17

---

лишь как средство обслуживания практической деятельности, отрицая его способность достигать истинного знания мира, т. е. отрицая его объективное значение.

Бергсон как представитель философии жизни пошел вслед за Ницше и придал познавательной деятельности интеллекта утилитарно-прагматический характер, противопоставив ей истинно познавательную деятельность, достигаемую с помощью интуиции. Согласно Бергсону, человек как физическое тело, как организм действует среди материальных вещей, необходимых ему для жизни. Действия человеческого тела, направленные на овладение внешними предметами и присвоение их, управляются мозгом и нервной системой. Эти положения, сами по себе приемлемые для естественнонаучного материализма, Бергсон включает в свою идеалистическую систему. Он утверждает, что головной мозг координирует и направляет реакции тела на воздействие извне, но не способен порождать представления и не имеет непосредственного отношения к деятельности сознания. Психические процессы, по мнению Бергсона, не порождаются никакими процессами, совершающимися в теле. Разрыв между материей и духом выступает здесь как последовательно проведенный психофизический параллелизм.

Бергсон согласен с тем, что интеллект, понятийное мышление, связан с мозгом как органом действия. Однако, утверждает он, эта связь состоит лишь в том, что мозг указывает интеллекту на то, что нужно для действия, а интеллект избирает способы практического действия, пути овладения вещами. По мнению Бергсона, в этом и состоит единственная

функция интеллекта и создаваемой им науки. Весьма односторонне толкуя Дарвинову идею эволюции, Бергсон заявляет, что интеллект развился в человеке исключительно для того, чтобы облегчить ему практическую переработку вещей и их использование. Человек, по мнению французского философа,— это *homo faber*, ремесленник, создающий одни вещи из других; его интеллект предназначен для обслуживания полезного труда: «Интеллект ... является способностью фабриковать искусственные предметы, в частности из орудий создавать орудия, и бесконечно разнообразить их выделку» (10, 124—125).

Не подлежит сомнению, что интеллект дает человеку возможность создавать орудия и направляет его созидательную деятельность. Но он может выполнять эту

18

---

функцию только благодаря тому, что представляет собой важнейшую познавательную способность, которая развивается и совершенствуется вместе с практической деятельностью, преобразующей объективный мир. Сознательная деятельность человека может быть успешной, как правило, в том случае, если она опирается на более или менее верное знание тех объективных условий, в которых действует человек, тех вещей, с которыми он имеет дело. Чем глубже эти знания, тем сложнее и многообразнее становится практическая деятельность, что в свою очередь способствует углублению самих знаний. Противопоставление действия познанию является коренным пороком философии Бергсона.

Правда, Бергсон не отрицает, что интеллект обладает некоторым познавательным значением в той мере, в какой он имеет дело с инертной материей и отношениями между твердыми телами. Интеллект с его орудием — логикой, говорит Бергсон, скроен по образцу твердых тел, в мире которых он одерживает свои победы, но совершенно непригоден для познания движения и «характеризуется естественным непониманием жизни» (там же, 148). А именно *жизнь*, согласно Бергсону, есть предмет подлинного философского знания. Главная особенность интеллекта, по его мнению, состоит в том, что он представляет себе ясно только неподвижное. Интеллектуальное познание философ уподобляет кинематографу, который не может передать движение иначе, как разложив его на ряд состояний покоя. При этом, полагает Бергсон, фиксируются только внешние пространственные положения движущегося тела и пропадает главное — само движение как единый, неделимый акт. По мнению Бергсона, беда интеллекта в том, что навыки, выработанные при обращении с неподвижными твердыми телами, он пытается перенести на познание жизни. Желая сделать доступной своему пониманию живую, изменчивую действительность, он останавливает движение, разлагая его на моменты покоя, и наклеивает на его омертвевшие формы ярлыки своих понятий. Понятия, по Бергсону, представляют собой тени тел, это не образы, а знаки, или символы. Поэтому и наука, как система таких понятий, имеет лишь символический характер. Логика же — это просто совокупность правил, которым нужно следовать при работе с символами.

Что верно и что ошибочно в этой критике интеллекта? Верно то, что метафизическое мышление, опериру-

ющее застывшими, неподвижными, односторонними категориями, не может достигнуть адекватного познания движения, развития. Ошибочно отождествление всякого мышления с мышлением метафизическим. В ограниченности метафизического мышления Бергсон видит не указание на необходимость перехода к диалектическому мышлению, а лишь повод для отказа философии от логического, понятийного мышления. Он правильно обращает внимание на то обстоятельство, что понятия неизбежно упрощают и огрубляют явления действительности, что ни одно понятие не может выразить эти явления в их цельности, во всем их конкретном многообразии, в их движении и развитии. Но при этом Бергсон остается чуждым диалектике. Он не видит того, что познание не мгновенный акт, а бесконечное приближение к объекту. Познание — это сложный, противоречивый процесс все более и более полного, глубокого и всестороннего отражения предмета, его идеального воспроизведения. Это отражение происходит как посредством ощущений, так и посредством абстрактных понятий, которые не остаются неизменными, а обогащаются и конкретизируются с развитием науки, которые, несмотря на свою абстрактность и неизбежную односторонность, в сумме, в итоге дают истинное и все более глубокое знание мира. Отвергая метафизическую трактовку понятий, Бергсон сам остается во власти узкого, метафизического взгляда и в качестве единственного выхода из затруднения предполагает отказаться от мышления в понятиях вообще. Что же касается аналогии с кинематографом, то она показывает прямо противоположное тому, что хочет доказать Бергсон. Кинематограф в самом деле представляет движение как синтез состояний покоя, но это только прием, способ воспроизведения действительного движения. А что кинематограф способен воспроизвести движения любых скоростей — это в настоящее время не требует доказательств. Правда, Бергсон писал «Творческую эволюцию» на заре кинематографа. Вторая ошибка, или, вернее, софизм, Бергсона состоит в том, что, стремясь доказать непригодность интеллекта для познания движения и жизни, он подменяет объективно существующее движение длительностью в специфическом значении этого слова — в значении переживаемого потока сознания.

Итак, жизнь с ее внутренней основой — длительностью, согласно постулату Бергсона, иррациональна и не-

выразима в понятиях. Отвергая все рациональные пути постижения жизни и в то же время претендуя на ее познание, которое и должна дать его философия, Бергсон ищет каких-то иррациональных форм познания. Такую иррациональную способность постижения жизни он усматривает в интуиции. Понятие интуиции играло важнейшую роль в гносеологических взглядах многих выдающихся философов Нового времени. Начиная с Декарта, интуиция считалась наиболее достоверной познавательной способностью человека и высшим критерием знания. «Естественный свет» разума воплощался прежде всего в интуиции как безошибочном непосредственном усмотрении умом истинности тех или иных положений.

Идея интеллектуальной интуиции была основой всего рационализма. У Бергсона в отличие от рационалистов интуиция понимается не как «понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим» (35, 86), а как некая таинственная иррациональная способность проникновения в иррациональную же сущность жизни и ее формы, слияния с нею. Мистический по сути дела характер этой способности несколько маскируется благодаря тому, что Бергсон пытается описать ее в терминах биологии, вкладывая в понятие интуиции биологическое содержание: она оказывается своего рода инстинктом, инстинктивным проникновением в жизнь. Если интеллект, согласно Бергсону, обращен к инертной материи и исследует тела извне, то инстинкт обращен к жизни, входит в нее изнутри, сливается с нею, он есть врожденное знание жизни. Но инстинкт действует бессознательно, интуиция же — инстинкт, поднявшийся на ступень созерцания.

Несмотря на применяемую Бергсоном биологическую терминологию, интуиция в качестве некоей познавательной способности остается чем-то невыразимым. Иррациональная природа интуиции не позволяет дать ей логическое определение, выразить ее в понятиях. Самое большее, что о ней может сказать Бергсон,— это что «интуицией называется род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого» (9, 5, 6). Согласно Бергсону, понять, что такое интуиция, нельзя, можно только почувствовать, пережить акт интуитивного вхождения в длительность. Тому же, «кто не способен дать самому себе

21

---

интуицию деятельности, составляющей его бытие, ничто и никогда ее не даст, и понятия не более, чем образы» (там же, 10).

Непосредственное, не нуждающееся в понятиях интуитивное знание и есть, по Бергсону, знание философское, метафизическое. «...Философия, — пишет он,— состоит в том, чтобы перемещаться в самый предмет усилием интуиции» (там же, 23). Первое условие интуиции — полное отрешение от всякого интереса, от отношения к полезному действию. Доводя до крайней степени разрыв между теорией и практикой, Бергсон утверждает, что если интеллект, обслуживающий действие, не дает истинного знания, то интуитивное познание не имеет никакого практического значения, чисто созерцательно. Бергсон различает два вида интуиции: философскую, постигающую общее течение жизни, и художественную, направленную на индивидуальные явления. Искусство он считает занятием, столь же лишенным практического значения, как и философия. Выступая против идеи реализма в искусстве, Бергсон утверждает, что художнический талант — это не способность образного, творческого отражения действительности, а отрицательная способность отрешаться от практического интереса, уходить в себя, в свой внутренний мир. Концепция «чистого искусства», «искусства для искусства», приобрела в лице французского философа нового теоретика.

Вторым условием интуиции Бергсон считает огромное напряжение воли. Интуиция,

утверждает он, противоречит всей обычной деятельности нашего сознания, настроенного на интеллектуальное отношение к окружающим нас вещам. Чтобы достигнуть интуиции, необходимо переместить внимание, «употребить насилие и актом воли толкнуть интеллект вне его самого» (10, 174). Философствовать, пишет Бергсон, «значит повернуть в обратную сторону обычное направление работы мысли» (9, 5, 36). Непосредственный предмет интуитивного познания, согласно Бергсону,— наша собственная личность, «наше Я, которое длится» (там же, 7). Однако в той мере, в какой волевое усилие продолжается, мы переходим границы самих себя, длительность нашего Я расширяется до масштабов вселенной, до жизни как мирового процесса. Само Я оказывается теперь проявлением космической жизни. Жизнь, которая рассматривалась Бергсоном прежде всего как поток сознания, как переживание, не-

---

ожиданно меняет свое содержание, превращается в явление биологическое, в жизнь органического мира, эволюция которого становится предметом специального рассмотрения. Психологические проблемы уступают место биологическим.

Однако Бергсон подходит к проблемам биологии, вооруженный лишь все тем же методом самонаблюдения, убежденный в том, что «эволюция допускает в каждый момент психологическое толкование» (10, 47). Эволюция органического мира для него — это как бы растянутая и проецированная во внешний мир эволюция индивидуального сознания. Неудивительно, что в акте интуиции, представляющем собой усилие воли проникнуть в длительность, в конце концов не обнаруживается ничего, кроме самого этого волевого усилия. Интуиция в сущности и есть воля, созерцающая саму себя. Но она оказывается теперь не напряжением индивидуальной воли личности, а неким космическим усилием, движущим началом жизни или, по выражению Бергсона, «жизненным порывом». Если, противопоставляя мир твердых тел и мир длительности, Бергсон как бы довольствуется позицией дуализма и психофизического параллелизма, то, когда он рассматривает явления жизни, оказывается, что за дуалистической точкой зрения скрывается чистейший спиритуализм. Воспроизводя идеи Шеллинга и отчасти позднего Беркли, восходящие в свою очередь к неоплатонизму, Бергсон объявляет, что материя не какое-то иное, самостоятельное по отношению к духу начало, а низшая ступень духовности, продукт ослабления творческой силы духа. Пока воля активна, она свободно творит в сфере духа; но когда воля к творчеству ослабевает, материальные элементы выпадают, как осадок из раствора. Из сферы духа с его напряженностью мы переходим в область материи с ее протяженностью. Дух — это реальность творящая, материя — тоже реальность, но распадающаяся, деградирующая. Неправомерно ссылаясь на второе начало термодинамики, Бергсон утверждает, что неизбежный упадок — закон всей материи. Жизнь же, согласно его учению, есть результат внедрения активного духовного начала в мертвую инертную материю, попытка задержать ее падение, стремление преодолеть косность и сопротивление материи творческим усилием духа. «Жизненным началом,— пишет Бергсон,— должно быть сознание или сверхсознание» (10, 233). Сознание, или сверхсознание он сравнивает



с ракетой, потухшие остатки которой падают в виде материи: сознание есть также и то, что сохраняется от самой ракеты и, «прорезая эти остатки, зажигает их в организмы» (там же). «Сверхсознание» — центр, из которого, «как из огромного букета, выбрасываются миры», — как и следовало ожидать, оказывается богом. «Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода» (там же, 222). Метафизика Бергсона становится теологической: «жизненный порыв», творческое волевое начало, оказывается в конечном счете богом.

Переход от неживой материи к органическому миру Бергсон объясняет в духе витализма, ссылаясь на особое жизненное начало. Части материи, пронизанные сознанием, говорит он, оживают, превращаются в организмы и начинают эволюционировать, повинаясь исходящему из божественного сверхсознания «жизненному порыву». Хотя наука неопровержимо доказала, что жизнь возникла на основе долгой геологической эволюции, а сознание появилось на самой высокой ступени развития жизни, Бергсон разрывает единую линию эволюции, связывающую неорганическую и органическую природу, и целиком отбрасывает ту ветвь эволюции, которая предшествовала возникновению жизни. Сознание — этот высший продукт жизни — он рассматривает как основу эволюционного процесса, как его движущую силу. «Жизненный порыв» призван заменить в бергсо-новской теории эволюции открытые Ч. Дарвином естественные закономерности развития живой природы.

Мистифицируя не только движущую силу эволюции, но и сам характер эволюционного процесса, Бергсон приписывает эволюции черты, характерные для жизни индивидуального сознания. Поскольку дух он наделяет полной свободой, психическая жизнь личности рассматривается им как непрерывная серия творческих актов, порождающих абсолютно новые, неожиданные состояния. Соответственно и развитие жизни оказывается «творческой эволюцией», в ходе которой «жизненный порыв» создает непредвидимые, качественно новые формы. Главная черта «творческой эволюции» — ее незакономерный характер, исключающий возможность предвидения. Эволюция выступает для Бергсона как «серия неожиданных скачков» (110, 120), и хотя, пишет он, задним числом можно сказать, что события вели именно к данной осуществленной форме, на самом деле «изме-

нения были качественными, а не количественными: они опровергали всякое предвидение» (там же, 289). Свою теорию «творческой эволюции» А. Бергсон противопоставляет плоскому позитивистскому эволюционизму Г. Спенсера. Спенсеровская, по сути дела механистическая, концепция эволюции как процесса перераспределения вещества и движения, созданная им в конце 50-х — начале 60-х годов прошлого века, к концу столетия безнадежно устарела. Игнорируя возникновение качественно нового, она была чужда диалектике. Но бесспорно положительной чертой ее оставалось принципиальное признание закономерного характера эволюции. Пафос «творческой эволюции» Бергсона, напротив,

состоит в отказе от идеи закономерности. Поэтому-то принятая им идея возникновения качественно нового полностью обесценивается подменой закономерности иррациональным и абсолютно непредвидимым «творчеством» как проявлением «жизненного порыва».

Выступая против учения Дарвина и смыкаясь со сторонниками витализма Бергсон заявляет что «жизненный порыв» передается от зародыша к зародышу и гонит организмы вперед по пути эволюции. Первоначально единый жизненный поток дробится и в своем дальнейшем развитии приводит к возникновению двух противоположных ветвей эволюции. Они завершаются двумя противоположными формами приспособления организма к окружающему миру: инстинктом у членистоногих (в особенности у муравьев) и интеллектом у человека. Инстинкт получает свое выражение в создании органических орудий (клешни, зубы и т. д.), заранее приспособленных к выполнению необходимых для организма функций, интеллект — в сознательном конструировании искусственных орудий, требующихся для практического действия. Так замыкается круг в учении Бергсона. Под отречение от интеллекта как средства познания подводится псевдонаучная база в виде идеалистически извращенной теории эволюции.

Иррационализм Бергсона получает свое дальнейшее развитие в его учении об обществе. Откровенный биологизм, дополняемый переходящим в мистику спиритуализмом, особенно наглядно выступает в работе «Два источника морали и религии». Подходя к общественной жизни с той филистерской точки зрения, высмеянной Ф. Энгельсом, согласно которой человек — это полузверь, полуангел, Бергсон отрывает материальную жизнь об-

25

---

щества от духовной. По его мнению, вся совокупность реальных отношений между людьми имеет чисто биологическую основу, определяется биологическими причинами. Он отрицает какое-либо принципиальное отличие человеческого общества от муравейника или пчелиного улья, утверждая, что инстинкт во всех случаях является основой жизни в сообществе.

Биологическое сообщество людей Бергсон называет закрытым обществом; оно всегда охватывает замкнутые группы людей (в границах племени, города или государства). Однако природа человека, согласно Бергсону, включает не только животное, но и духовное начало, находящееся в мистическом родстве с пронизывающей мир божественной энергией и волей. В своем духовном отношении к этой божественной силе, к «жизненному порыву» люди не связаны никакими границами и образуют (правда, лишь в идеале) открытое общество, охватывающее все человечество. На основе этой двойственной природы человека, согласно Бергсону, вырабатываются два типа социальных отношений, два типа морали и религии.

В закрытом обществе господствует социальный инстинкт, который получает свое выражение в закрытой морали, предназначенной для укрепления данной социальной группы; эта мораль безлична, имеет принудительный характер приказа; будучи инстинктивной, она принимает в человеческом обществе форму привычки и осознается как моральная обязанность, или долг. Она целиком подчиняет индивида интересам данного закрытого общества, за пределами которого ее действие прекращается (например, во время войн). Подобно закрытой морали,

«статическая» религия также предназначена для сохранения замкнутого общества. Бергсон полагает, что, обладая человек только инстинктом, он работал бы на общество без раздумий, подобно муравью. Но интеллект пробуждает в человеке сомнение, внушает мысль о смерти, о тщетности его усилий, стимулирует эгоистические наклонности. Цель «статической» религии Бергсон видит в том, чтобы парализовать это разлагающее действие интеллекта и примирить человека с обществом. Она осуществляет эту цель, повелевая человеку соблюдать требования закрытой морали, а также с помощью мифов вселяя в него веру в бессмертие и надежду на помощь высших сил. Таким образом, Бергсон в отличие, например, от ортодоксальных философских учений като-

---

лицизма принимает как факт полную противоположность и несовместимость религии и интеллекта и невольно признает служебную функцию религии в деле насаждения «социального порядка».

Согласно Бергсону, каждое закрытое общество предназначено для войн и может считаться сложившимся только тогда, когда оно организовано для войны. Природа дала обществу возможность расширяться путем завоеваний, она «хотела войны или, по крайней мере, создала человеку условия жизни, делающие войну неизбежной» (110, 297). Бергсон утверждает, что глубоко укоренившийся инстинкт войны, присущий каждому индивиду, лежит в основе всей цивилизации, что люди проникнуты враждой к чужестранцам, любят воевать, охотно пользуются малейшим поводом для этого, рассматривая мир лишь как перерыв между войнами. Истоки войн Бергсон видит в собственности — индивидуальной или коллективной. Конкретные же социальные причины современных войн он усматривает прежде всего в перенаселении, в частности в Европе. В отличие от Ницше он не только не возвеличивает войны, но и призывает к их прекращению. Однако возможность этого он связывает с такими трудно осуществимыми мерами, как ограничение деторождения и снижение потребления чуть ли не до уровня аскетизма, которые в свою очередь требуют, по его мнению, широкого распространения мистицизма. Поэтому обоснование им естественности и неизбежности войн не может не играть роли их фактической апологии. Согласно Бергсону, иерархическое строение общества и разделение его на высший класс немногочисленных привилегированных и господствующих индивидов и подчиненную массу является незыблемым условием всякой общественной организации. Наиболее естественные политические системы, по его мнению, — монархия и олигархия; наиболее удаленная от них — демократия, существующая, как он полагает, лишь в идеале. «Абсолютная власть на одной стороне, абсолютное повиновение — на другой ... Один или несколько индивидов должны повелевать, а остальные подчиняться», — таково, утверждает он, требование природы (там же, 239—240).

В отличие от закрытой морали открытая мораль (т. е. мораль открытого общества) выходит за рамки национальных и государственных интересов и апеллирует ко всему человечеству; она выдвигает принципы свя-

тости индивида, личной свободы, равенства всех людей, совершенно чуждые закрытой морали. Эти принципы формулируются отдельными героями и имеют характер призывов, а не приказов; им следуют не по принуждению, а по влечению. Открытая мораль смыкается с «динамической» религией, проповедующей идеал мистической любви ко всем людям и своими корнями уходящей в глубины нашей души, которая вступает в интуитивное соприкосновение с «жизненным порывом», с творческой энергией божества. Кристаллизацию этой религии Бергсон видит в христианстве. Как всякий философ, принимающий иррациональную интуицию в качестве средства познания, он полагает, что только немногие религиозные реформаторы — пророки, святые — способны на мистическое слияние с божеством; они-то и играют роль подлинных духовных вождей человечества.

Согласно Бергсону, непосредственной силой, определяющей развитие как закрытого, так и открытого общества, являются воля и деятельность отдельных великих личностей. Общественное развитие не подчинено действию законов и не доступно предвидению. Никакой разум, даже сверхчеловеческий, утверждает Бергсон, не может предсказать, в каком направлении будет развиваться общество,— этот путь определяют выдающиеся личности. «Мы не верим в фатальность истории. Нет такого препятствия, которое не могло бы быть сломлено волями, надлежащим образом настроенными, если они возьмется за него вовремя. Следовательно, нет никакого неизбежного исторического закона» (там же, 317). Эти слова, представляющие собой едва ли не квинтэссенцию политических взглядов Бергсона, отчетливо указывают на «два источника» его социального учения: страх перед объективными законами истории и надежду на то, что силой можно повернуть ход истории вспять.

Подводя итог обзору философии Бергсона, можно сказать, что метод мистической иррациональной интуиции, рекомендуемый им в качестве истинного метода познания жизни, он и сам применяет при построении своей философской системы. Хотя философ иногда прибегает к логической аргументации, основополагающие понятия и идеи его учения (такие, как «длительность», «жизненный порыв», «интуиция» и др.) фактически никак не обосновываются и не определяются. Они вводятся так, как они интуитивно воспринимаются самим Бергсоном. В свою очередь и дальнейшие его рассуж-

дения, включающие эти понятия, представляют собой по сути дела декларации, провозглашаемые с пророческой самоуверенностью. Его учение похоже на своего рода философскую поэму, в которой метафоры заменяют рациональные доводы, а идеи обращены не столько к разуму или рассудку слушателя или читателя, сколько к его эмоциям и способности воображения.

Видение мира у Бергсона не научное, а скорее художественно-мифологическое. Его обращение к биологическим проблемам и терминам имеет весьма специфический, условный характер. Цель Бергсона при этом — дискредитировать научную дарвиновскую

биологию, для того чтобы распространить свое учение на всю органическую природу и создать некую всеобъемлющую космическую философию, проникнутую духом иррационализма и мистицизма. Хотя Бергсон, конечно, не религиозный философ в ортодоксальном смысле, идея о божественном первоначале в той его функции, которую В. В. Соколов удачно назвал мистифицирующей (см. 82), пронизывает и его метафизику, и теорию творческой эволюции, и его социально-этическое учение, составляя их глубочайшую основу. Можно сказать, что Бергсон — «еретический философ», отдаленный предшественник П. Тейяра де Шардена.

Но главный акцент Бергсон делает все же на человеке, на его внутренней жизни, на мире его переживаний, концентрирующихся вокруг фундаментального переживания времени, длительности. В этом смысле Бергсон стал предшественником экзистенциализма, выразив общую тенденцию современной буржуазной философии отдавать человеческому началу преимущество перед началом природным.

Что касается учения Бергсона о двойственном характере морали, то можно сказать, что источник его — превратная интерпретация противоречивости буржуазной морали. С одной стороны, буржуазная мораль претендует на общечеловеческий характер и этим отличается от морали рабовладельческого и феодального обществ. В самом деле, в Древней Греции и, Риме показалась бы нелепой мысль о том, что мораль свободных может быть той же, что и мораль рабов, что поступки свободных и рабов могут оцениваться с точки зрения одних и тех же нравственных критериев. Сходное положение существовало в эпоху феодализма. Мораль феодалов и мораль крестьян была различна, и каждый

29

---

воспринимал это различие как естественное, несмотря на общую всем христианскую веру. Буржуазная мораль, напротив, с самого начала выступила как общечеловеческая, провозгласила равенство всех людей. Это равенство было формальным равенством не только перед богом (что признавало и христианство), но и перед законом, и перед нравственным сознанием. В то же время буржуазная мораль всегда оставалась классовой, воплощала в себе нравственное сознание класса буржуазии, выражала его интересы. Двойственный характер этой морали и был осознан Бергсоном, но получил у него превратную трактовку в учении о двух источниках и двух типах морали.

До сих пор речь шла о теоретическом и социально-политическом содержании философии А. Бергсона. Но ей суждено было сыграть значительную роль и в качестве социально-культурного явления буржуазного общества XX в. Прежде всего метод Бергсона оказал прямое влияние на художественную литературу, а затем и на театральное искусство и на киноискусство. Это влияние было двойственным. Иррационалистическая философия Бергсона, проповедующая созерцательность искусства, стала почвой для всевозможных модернистских течений, столь распространенных в наше время. Эта сторона учения Бергсона обстоятельно разобрана в марксистской литературе. Но хотелось бы отметить и другой, менее освещенный аспект.

Бергсон открыл художнику новые, достаточно плодотворные пути проникновения в человеческую душу. Он нашел новые способы описания внутреннего мира человека, новый подход к нему, открыл возможность новых приемов и манер письма. Он показал, что не только душевную жизнь, но и саму действительность в искусстве можно представить как поток сознания, в котором нет ничего предустановленного, нет закономерности, устойчивого ритма, который весь находится во власти непредвиденного, случайных, часто неосознанных побуждений. В потоке сознания образы, представления, мысли, чувства и настроения без видимого порядка, как в калейдоскопе, сменяют друг друга, здесь теряет значение хронология, ибо актуальные восприятия, воспоминания о прошлом и предвосхищение будущего смешиваются и переходят друг в друга. Время в обычном его понимании утрачивает свою власть над этим потоком, поскольку все, что когда-либо произошло, становится частью са-

мого человека, удерживаясь в хранилище памяти, делаясь как бы одновременным с теми событиями, которые происходят ныне, и с теми, которые еще только могут произойти в будущем, но воображаются не менее ярко, чем вспоминаются прежние и переживаются нынешние. Все они находятся как бы на одном уровне, разворачиваются в одной плоскости, переливаются друг в друга и могут выделяться и комбинироваться человеком как угодно.

Для традиционного, классического романа было характерно хронологическое повествование, при котором события обычно излагались в том порядке, в каком они происходили. Только иногда в текст включались воспоминания автора или героя, лирические отступления, внутренний монолог. В современных художественных произведениях очень часто события, происходившие в разное время и происходящие в разных местах в одно время, переплетаются и включаются в единый непрерывный поток сознания, в котором начало может стать концом, а конец — началом. В них не столько рассказывается о действительных событиях, сколько описывается то, как их воспринимали и переживали различные действующие лица, какое впечатление они получили, что сохранилось от них в памяти. Дж. Джойс довел этот прием до предела, подойдя к той грани, за которой отказывается читательская способность восприятия и понимания. У. Фолкнер удачно использовал его в ряде своих романов, достигнув с его помощью (в особенности в романе «Шум и ярость») большой степени выразительности. В творчестве известного англо-американского поэта Т. С. Элиота описание какой-то реальной ситуации переходит в исторические ассоциации, затем в литературные реминисценции, далее в авторские отступления, после чего поэт вновь возвращается к современности и к новым фактам, и т. д. Прошлое, настоящее и будущее — все поглощается единым потоком сознания, хаотической сменой переживаний. Иногда Элиот пишет свои стихи без единого знака препинания, чтобы создать более сильное впечатление потока сознания. У Ж. П. Сартра во 2-м томе трилогии «Дороги свободы» описывается, например, событие, происходящее в Мюнхене, — переговоры Чемберлена с Гитлером. Фраза, относящаяся к этому событию, не заканчиваясь, переходит в описание совсем другого события, происходящего в Париже. В нескольких фразах рассказывается об этом

парижском событии, а последняя из них снова переходит в описание какого-то третьего события, и т. д. и т. п.

Принцип потока сознания получил распространение не только в литературе, но и в театре, и в киноискусстве, как документальном, так и художественном. Картина, которая сразу же приходит здесь на память,— «В прошлом году в Мариенбаде» А. Рене. Герой фильма, приехав в Мариенбад, встречает женщину, с которой у него был роман в прошлом году, но она делает вид, что не узнает его. В дальнейшем повествовании воспоминания героя о прошедших событиях сливаются с событиями нынешними в едином потоке сознания, так что он как бы живет в двух модусах времени одновременно. В качестве дальнейших иллюстраций можно было бы сослаться на некоторые картины Ф. Феллини (на пример, «Восемь с половиной») и других известных режиссеров.

Таким образом, литература, театр и киноискусство получили новое изобразительное средство, новый художественный прием, обладающий большой выразительной

силой. Не случайно Бергсон в 1927 г. получил Нобелевскую премию по литературе. Конечно, художественный метод, сложившийся на основе понятия о потоке сознания, не является столбовой дорогой искусства. Но в то же время искусство XX в. трудно представить без тех художников, которые пользовались этим методом.

Говоря о влиянии учения Бергсона на внефилософские сферы, надо упомянуть и о другой области, на первый взгляд весьма далекой от философии. Речь идет о военной доктрине, которой руководствовалось французское командование в период подготовки к войне с Германией и в ходе проведения некоторых важнейших операций. Б. Такман в книге «Августовские пушки» писала о том, что французское военное руководство, понимая техническую слабость Франции по сравнению с Германией, возлагало надежды на «дух Франции», на «идею с мечом»: «Выраженная Бергсоном, она называлась «эланвитель» — всепобеждающий порыв ... Дух Франции будет играть роль решающего фактора. Воля к победе, «элан», даст возможность Франции победить врага ... Переведенный на язык военных терминов, «элан виталь» Бергсона превратился в наступательную военную доктрину... Фош проповедовал таинство воли, выраженное в его знаменитых афоризмах: «Воля к борьбе есть первое условие победы»... или еще: «Выигран-

ная битва — это та битва, в которой вы не признаете

себя побежденными». Практически это вылилось в знаменитый приказ при Марне о наступлении, когда ситуация диктовала отступление... Почему, спрашивали его впоследствии, он начал наступление на Марне, когда с технической точки зрения он был разбит? «Почему? Я не знаю, я верил в своих людей, у меня была воля. И тогда бог был с

нами» (88, 77—79). Можно, конечно, сказать, что непосредственная связь меладу учением Бергсона и верой в победу маршала Фоша все же прослеживается с трудом. Но вот огромное влияние Бергсона на такого выдающегося государственного и военного деятеля Франции, как генерал де Голль, не вызывает никаких сомнений. Об этом пишет сам Ш. де Голль в своих воспоминаниях. Если Фоша вдохновляла идея «жизненного порыва», то де Голль воспринял из учения Бергсона идеи интуиции и творчества и всю свою жизнь руководствовался ими, опирался на них, принимая политические и военные решения. «... Знакомство с Бергсоном, — пишет Н. Н. Молчанов, — помогло Шарлю де Голлю укрепить некоторые сильные особенности его мышления. Бергсон понимал универсальность изменчивости и трактовал процесс развития как постоянное возникновение качественно нового. Он призывал к пониманию необходимости действия, к проявлению творческой энергии. И это весьма импонировало де Голлю, который не раз цитировал, например, такое положение Бергсона: «... ни одна из категорий нашего мышления не применяется в точности к явлениям жизни. Напрасно мы стараемся втиснуть живое в ту или иную из наших рамок; все они трещат, они слишком тесны, слишком негибки и особенно для того, что мы хотели бы туда заключить»» (64, 22—23). В духе своего идейного наставника де Голль, отмечает Молчанов, «отрицает догматизм, косность, рутину в военной тактике, подчеркивая значение эмпиризма, интуиции, гибкости ума ... Он заявляет: «За исключением нескольких основных принципов, для войны не существует универсальной системы: есть только обстоятельства и личности»» (там же, 66). Все эти факты, приводимые Н. Н. Молчановым, чрезвычайно интересны. Они показывают преломление философских учений в жизни, в человеческих характерах, в политике. Они показывают и то, что изучение различных философских учений может стимулировать собственный ум, служить для развития его потенций, может быть в самых неожиданных

---

данных направлениях. Н. Н. Молчанов говорит, что весь стиль философствования Бергсона с его декларациями о свободе духа и необходимости творчества оказался ближе всего к уровню людей, склонных философствовать, не утруждая себя серьезным изучением философии. «Возможно, именно так обстояло дело с Шарлем де Голлем» (там же). Вполне возможно, что дело обстояло именно так. Если бы де Голль посвятил свое время серьезному изучению философии, то в Сорбонне мог бы появиться еще один профессор философии, но Франция лишилась бы одного из своих замечательных военных и политических деятелей. Шарль де Голль, конечно, был дилетантом в философии. Но философские учения далеко не всегда создаются только для профессионалов и носят эзотерический характер. Для понимания философского учения как социального явления необходимо учитывать его способность распространяться за пределы узкопрофессиональной среды и воздействовать на более широкие сферы жизни.

В соответствии с основным методологическим требованием марксизма мы оцениваем всякое философское учение прежде всего с точки зрения того, какую позицию занимает оно в борьбе философских партий, идеологической борьбе своего времени. С этой, решающей, точки зрения идеалистическая, иррационалистическая философия Бергсона, как было



показано выше, антинаучна и реакционна. Это не подлежит сомнению. В то же время марксизм требует всестороннего анализа любого явления во всех его связях и опосредствованиях.

Мы видели, что философия А. Бергсона опосредствованным образом, и прежде всего через свое влияние на Ш. де Голля, как бы приняла участие в важнейших политических событиях, происходивших во Франции в 40—60-е годы нашего века, наложив на них свой отпечаток.

Творчество Бергсона сыграло весьма значительную, хотя и противоречивую, культурную роль, оно способствовало возникновению, с одной стороны, модернизма со всеми его пороками, а с другой — нового приема художественного творчества, обогатившего изобразительный арсенал художника.

Только при учете этих социально-культурных факторов оценка философии Бергсона может быть полной.

---

## 2. «КАК СДЕЛАТЬ НАШИ ИДЕИ ЯСНЫМИ»

В качестве самостоятельного философского течения прагматизм сложился в США. Основные принципы этой философии были сформулированы еще в 70-е годы XIX в. известным логиком Чарлзом Пирсом (1839—1914), но в течение 20 лет оставались почти незамеченными. Популярность прагматизму принесли работы крупного психолога и философа Уильяма Джемса (1842—1910), придавшего идеям Пирса более доступную форму. Систематизатором прагматизма стал Джон Дьюи (1859—1952), в период после первой мировой войны пользовавшийся таким влиянием на американское образованное общество, которого не знал ни один другой мыслитель США. В начале XX в. прагматизм проник в Европу и приобрел энергичных защитников в лице английского философа Ф. Шиллера, итальянских философов Дж. Папини и Дж. Преццолини и др. В 20-е и 30-е годы прагматизм получил некоторое распространение в Чехословакии (К. Чапек, И. Фишер), в Китае он пропагандировался учеником Дьюи Ху Ши.

Прагматизм оставил свой след в философии многих стран, но нигде не имел такого успеха, как в США, где он на многие десятилетия стал господствующим философским течением, внедрился во все сферы духовной жизни, в значительной мере подчинил себе систему образования и сделался полуофициальной философией американского образа жизни. Учение прагматистов оказалось настолько созвучным мировоззрению «среднего», или «типичного», американца, что было воспринято им как нечто само собой разумеющееся, как философское выражение обыденного сознания, как возведение в ранг философской теории жизненной и интеллектуальной установки обыкновенного человека.

Выход прагматизма в широкую публику сопровождался большим шумом и крикливой рекламой. Прагматисты заявили о произведенном ими «коперниканском перевороте», о «полной реконструкции в философии». Они хвалились тем, что нашли наконец совершенно

новый ключ к решению вековых вопросов философии. Необходимо, утверждали прагматисты, спустить отвлеченные философские понятия на землю и искать смысл философских проблем в их отношении к человеческой жизни. Только те вопросы, которые могут так или иначе иметь практическое значение для человека, заслужива-

## 35

---

ют внимания. Любая теоретическая проблема должна

быть изложена и рассмотрена в терминах человеческого действия и его успешности. Философия должна иметь дело не с абстракциями, представляющими интерес лишь для узкого круга специалистов, не с «проблемами философов», а с «человеческими проблемами»; ее необходимо преобразовать в соответствии с тем, что выгодно для нашей жизни. Естественно, что эти посулы многим показались заманчивыми; особенно сильное впечатление они произвели в США, где интерес к отвлеченному теоретическому мышлению всегда был невелик и где лишь теория, имеющая практическую направленность, могла рассчитывать на то, чтобы на нее вообще обратили внимание.

На первый взгляд прагматизм производит впечатление оптимистической философии преуспевающих американских буржуа; в действительности же, возможно, даже в большей степени, чем многие другие идеалистические учения эпохи империализма, он проникнут пессимизмом, боязнью науки и неверием в разум человека. Теоретическая суть прагматизма может быть выражена очень кратко: человек действует в иррациональном непознаваемом мире, попытки достигнуть объективной истины бессмысленны, поэтому к научным теориям, социальным учениям, моральным принципам и т. д. следует подходить «инструментально», т. е. лишь с точки зрения их целесообразности и удобства для достижения наших целей; что полезно, что приносит успех, то и истинно.

Основоположники прагматизма ставили на первое место методологический аспект своей философии. Ч. Пирс видел в прагматизме метод установления значения интеллектуальных понятий. У. Джемс писал, что прагматизм есть «только метод» (39, 37), а Дж. Дьюи рассматривал свой инструментализм как универсальный научный метод, который может служить не только для решения любых «проблематических ситуаций», но и для переустройства на научной основе всей жизни людей.

У Ч. Пирса прагматизм выступил главным образом в виде двух доктрин: теории сомнения — веры и теории значения. Пирс утверждал, что познавательная деятельность человека — это не отражение реальности в его сознании, но лишь «развитие врожденных инстинктов животных», биопсихологическая функция, направленная на то, чтобы выработать привычку тем или иным способом реагировать на окружающие условия. Осознанная

## 36

---

привычка действовать определенным образом при определенных обстоятельствах, согласно

Пирсу, составляет верование, а достижение устойчивого верования — единственная цель мышления. Как и все последующие прагматисты, Пирс смешивал гносеологический, психологический и биологический аспекты деятельности сознания. В контексте своей прагматической доктрины он видел в познающем мышлении движение не от незнания к знанию, а от состояния сомнения и колебания к твердому мнению, к устойчивому верованию, способному направлять действие. Таким образом, функцию мышления Пирс целиком сводил к обслуживанию действия. Вопрос же о том, соответствует ли мнение или верование человека независимой от него реальности, он отбрасывал как бессмысленный.

Пирс подчеркивает, что речь у него идет не об искусственном сомнении, вроде универсального сомнения у Декарта, а о действительном сомнении, которое в определенных жизненных ситуациях овладевает человеком и от которого он всеми силами стремится избавиться, так как оно тормозит его действие. Процесс перехода от беспокойного и неприятного состояния сомнения к спокойному состоянию веры Пирс называет «исследованием» (этот термин впоследствии приобрел важнейшее значение в инструментализме Дж. Дьюи). В статье «Закрепление верования» Пирс рассматривает различные возможные способы, или методы, достижения устойчивого верования. Первый из них — метод упорства, заключающийся в том, чтобы упорно придерживаться раз принятых взглядов, не считаясь ни с фактами, ни с критикой. Согласно Пирсу, этот метод сам по себе прекрасно достигает цели; единственный недостаток его состоит в том, что ему трудно следовать на практике. Для того чтобы верование было устойчивым, оно должно получить социальную санкцию, т. е. быть не личным, а всеобщим. Эта цель легко достигается методом авторитета, а именно какая-то организованная власть (например, церковь или государство) устанавливает обязательные для всех верования и преследует инакомыслящих. Как полагает Пирс, история свидетельствует об успешности применения этого метода. Недостаток же его в том, что он не может полностью исключить возможность возникновения других взглядов, которые будут расшатывать установленную веру. Третий метод — априорный — отличается от первых двух тем, что общие верования обос-

---

новываются при помощи ссылки на какие-либо безличные начала. Так, метафизики утверждают, что принципы их философии находятся в согласии с принципами разума. Недостатком априорного метода, отмечает Пирс, является неспособность метафизиков договориться о таких общих принципах, так что при помощи этого метода не удастся преодолеть произвол. Кроме того, если люди убедятся в том, что основа их верования противоречит фактам, ими вновь овладеет сомнение.

Легко заметить, что в ходе критики всех трех методов Пирс вводит ряд дополнительных условий, противоречащих его теории сомнения — веры. Сюда относится, в частности, требование согласия верования с фактами, которого нет в первоначальной формулировке доктрины. Но смысл описания этих методов Пирсом состоял в том, чтобы подвести к методу науки, согласовать материалистическую предпосылку всего естествознания — признание объективного существования внешнего мира — с идеалистической по своей сути теорией

сомнения — веры. Согласно Пирсу, только метод науки преодолевает недостатки других методов и обеспечивает устойчивое единообразие и всеобщность верований. Суть его состоит в принятии гипотезы о существовании внешних объектов, или реальностей, которые не только не зависят от наших мнений, но и воздействуют на наши чувства и определяют наши верования. Благодаря этому, говорит Пирс, «мы можем с помощью рассуждения установить, каковы вещи в действительности и поистине; каждый человек при достаточном опыте и размышлении будет приведен к одному и тому же истинному заключению» (157, 5, § 384). Идеалистическая суть представления Пирса о «методе науки» очевидна: объективное существование внешнего мира объявляется лишь гипотезой, принимаемой для того, чтобы обеспечить единство и всеобщность верований. Пирс-философ делает уступку Пирсу-ученому, допуская объективную реальность внешнего мира, но тут же объявляет, что это только удобная гипотеза.

Теория сомнения — веры обосновывает отказ от понимания познавательной деятельности интеллекта как деятельности, отражательной по существу, направленной на достижение истинного знания объективной реальности. Она вводит новое, парадоксальное понимание познавательной деятельности как деятельности *не познавательной*, направленной лишь на обеспечение некоторого

38

---

интеллектуального комфорта. Эта теория фактически отрицает наличие у человека познавательного интереса, того стремления к знанию, которое с древнейших времен считалось одной из важнейших отличительных особенностей *homo sapiens*. Рассуждения Пирса о мышлении как о средстве прекращения сомнения и достижения интеллектуального покоя вызывают ассоциацию с древнегреческим идеалом мудреца, достигшего состояния безмятежности, атараксии. Однако здесь есть весьма существенное различие. Атараксия предполагает бездействие, пассивность, чисто созерцательное состояние, тогда как достижение веры, согласно Пирсу, влечет за собой пассивность ума, но обеспечивает активность тела, ибо вера с точки зрения прагматизма — это привычка действовать. Точка зрения практической активности субъекта созвучна нашей динамической эпохе, но требование бездумного действия, действия, основанного только на пассивной вере, в социальном плане весьма консервативно.

Вторая теория Пирса — теория значения представляет собой дальнейшее развитие первой доктрины. Она была сформулирована в полемике против рационалистического учения Р. Декарта о ясности и отчетливости как критерии истинности идей и условия достоверности знания. Пирс справедливо замечает, что Декарт не видел различия между идеей, которая действительно является ясной, и идеей, которая только кажется кому-либо таковой. В статье «Как сделать наши идеи ясными» он предлагает новый способ прояснения идей, свободный, по его мнению, от всякого субъективизма. Чтобы сделать идею или понятие ясными, нужно, полагает Пирс, возможно точнее установить их значение — определить, что они означают.

Вопрос о «значении значения» приобрел особую остроту в XX в., когда проблема знаковых

систем и, в частности, языка оказалась в центре внимания логиков, лингвистов, философов. Ч. Пирс одним из первых среди философов увидел в нем весьма важную проблему. Поскольку о значении говорят преимущественно по отношению к человеку, применение этого понятия к любой теоретической проблеме позволяет внести в ее рассмотрение субъективный, человеческий момент. Понятие значения выражает ориентацию на человека, характерную для философии XX в. Пирс придал этой ориентации специфически практический, или, вернее, прагматический, характер. Значение понятий и идей он увидел в их

практических последствиях для человека. По его мнению, установить эти последствия — то же, что понять, что значит идея, и, таким образом, сделать ее ясной. Строго говоря, вопрос о ясности идей имеет для Пирса вспомогательное значение, он должен лишь подвести к фундаментальной идее нового учения. Эта идея была сформулирована в знаменитом положении, которое получило название «прагматистской максимы», или «принципа Пирса»: «Рассмотрите, каковы практические следствия (effects), которые, как мы думаем, могут быть произведены объектом нашего понятия. Понятие о всех этих следствиях есть полное понятие объекта» (157, 5, § 18).

Не только критики прагматизма, но и многие его сторонники давно уже согласились с тем, что «эта специфическая максима представляет собой едва ли не самую неуклюжую и неудачную формулировку, какую только можно вообразить» (172, 30). «Принцип Пирса» сразу же вызывает вопрос: что такое практические последствия? Во-первых, отвечает Пирс, это те наши привычки которые порождает объект понятия; во-вторых те ощущения, которые он вызывает. Нет необходимости подробно анализировать здесь «принцип Пирса», чтобы показать его несостоятельность. Это уже не раз делалось в других работах. Достаточно сказать, что если все содержание понятия о каком-либо объекте исчерпывается вызываемыми им практическими последствиями, то у нас нет никакого основания принимать объективное существование такого объекта. В сущности «принцип Пирса» воспроизводит точку зрения Дж. Беркли. Согласно Беркли, быть — значит быть воспринимаемым; согласно Пирсу, быть — значит иметь практические последствия (в виде ощущений и привычек действовать). Субъективный идеализм Беркли дополняется здесь элементами бихевиоризма. Недаром основатель прагматизма утверждал, что его принцип есть лишь «своего рода логическое евангелие, представляющее несформулированный метод, которому следовал Беркли ...» (157, 5, § 482). «Именно Беркли,— писал Пирс,— ввел прагматизм в философию, хотя я более четко сформулировал его» (цит. по: 159, 452). Об этих откровениях американские комментаторы Пирса предпочитают умалчивать.

В соответствии с «принципом Пирса» твердость алмаза, например, означает не объективно присущее этому минералу свойство, обусловленное определенной физи-

ческой структурой, а лишь тот факт, что нам не удастся оставить на нем царапины. Это значит, что прагматист-ская теория значения ставит все мыслимые нами объекты в непосредственное отношение к человеческим нуждам, интересам, действиям, ощущениям и предлагает рассматривать их только с этой точки зрения.

В критической литературе о прагматизме часто указывается на то, что прагматизм представляет собой выражение характерного для американского буржуазного общества торгашески-потребительского отношения к жизни и к миру вообще. Не приходится сомневаться в том, что для такой интерпретации прагматизма есть весьма серьезные основания. Не кто иной, как сам Пирс, писал: «Если бы я стал входить в практические дела, то преимущества прагматизма при рассмотрении важных практических вопросов стали бы еще более очевидными. Но здесь прагматизм обычно применяется преуспевающими людьми. Фактически род удачливых людей отличается от неудачливых именно этим» (157, 5, § 25). Не будет ошибкой сказать, что в известном смысле прагматизм выступает как философская рационализация представлений обыденного сознания американского буржуазного общества с его гипертрофированным духом практицизма и успеха. Эта рационализация выражена прежде всего в прагматистской теории значения, естественным следствием и дополнением которой является, как мы сейчас увидим, прагматистская теория истины. Но речь идет именно о философской рационализации, а не о простом переводе норм обыденного сознания на язык философских терминов. Скорее, сам этот перевод уже означает возникновение философской концепции, далеко отходящей от представлений обыденного сознания. Живучесть прагматизма, несмотря на весьма жесткую критику, которой он постоянно подвергался, и влияние, оказанное им даже на европейскую философию, говорят о том, что не все здесь так просто, как это казалось большинству критиков. По-видимому, Пирсу удалось предвосхитить определяющую тенденцию философии XX в.: стремление ставить человека и общество в центр мироздания, рассматривать мир в духе антропо- и социоморфизма. Не случайно, говоря о прояснении идей и понятий, Пирс незаметно переходит от содержания понятия к его значению. Может показаться, что это одно и то же. Но это не так, ибо речь идет у него не о словарном значении слова, а о чем-то другом, о зна-

---

чении понятия. А отличительная черта «значения» состоит в том, что имеется в виду значение для человека. Без отнесения к человеку нельзя говорить о значении в философском смысле. Значение — это то, что содержание понятия значит для человека или сообщества людей. Именно эту сторону дела подчеркивает Пирс. Но специфика прагматистской трактовки значения состоит в отождествлении его с практическими последствиями.

В одной из своих статей Пирс писал: «Человек настолько полно заключен в пределах своего возможного практического опыта, его ум настолько сведен к тому, чтобы быть инструментом его нужд, что он не может ни в малейшей степени иметь в виду что-либо выходящее за эти пределы» (157, 5, § 536). Сказанное здесь, несомненно, определяет и его понимание истины. Истина рассматривается им в терминах теории сомнения — веры. Для Пирса истина — это прежде всего вера, не подверженная сомнению. Иначе говоря, истина — это то, во что мы

верим, или устойчивое верование. А чтобы быть устойчивым, верование, согласно Пирсу, должно быть всеобщим, т. е. разделяться всеми заинтересованными в кем.

Но Пирс говорит о научных, а не о повседневных житейских истинах, т. е. об истинах, которые принимаются учеными. Такие истины обычно не рождаются сразу в готовом виде, а представляют собой результат иногда очень долгих исканий. Поэтому Пирс вводит в определение истины момент историзма. Научное познание, по его мнению, представляет собой самокорректирующуюся деятельность; проверка фактами и критический анализ мнений, полагает он, должны неизбежно привести к достижению такого общего заключения или верования, которое будет совершенно свободно от сомнения. Пирс убежден, что наука при достаточных усилиях со стороны ученых способна в конечном счете преодолеть все ошибки и заблуждения и дать решение любой научной проблемы. Истина определяется им как «окончательное принудительное верование» (157, 2, § 29). Или, в более развернутой формулировке: «Мнение, которому суждено... получить окончательное согласие всех тех, кто занимается исследованием, есть то, что мы имеем в виду под истиной. А объект, представленный в этом мнении, есть реальное» (157, 5, § 507).

Такое понимание истины было подвергнуто серьезной критике даже со стороны других прагматистов и факти-

42

---

чески не было ими принято. Указывалось на то, что оно

содержит ряд произвольных допущений (возможность бесконечного продолжения любого исследования, неизбежность того, что все ученые придут к одному и тому же результату), откладывает достижение истины на бесконечно отдаленное будущее и пр. Но для нас более важно другое — то, что Пирс определяет истинность мнения, или суждения, не соотнося его с объективной реальностью, не выходя за пределы человеческого сознания. Более того, сама реальность оказывается лишь объектом сложившегося в конце концов коллективного мнения. Вопреки сформулированному им же самим требованию «метода науки», состоящему в необходимом признании реальности, независимой от сознания и мышления человека, Пирс теперь ставит реальность в зависимость от мысли. Правда, это не мысль индивида, или отдельного ученого, а мысль сообщества ученых.

Таким образом, мы снова возвращаемся здесь к Беркли, для которого критерием истины было общее согласие. Но если Беркли говорил просто об общем согласии, то Пирс ссылается на общее мнение специалистов, ученых, занятых сходными исследованиями, работающими в одной отрасли науки. Это различие весьма существенно. В наш век чрезвычайной специализации науки дают непосредственную оценку научных теорий, определяют их истинность только специалисты. И если они проявляют настойчивость, то остальные члены общества в конце концов подчиняются им, даже если та или иная теория первоначально вызывала бурные протесты и возражения из-за вненаучных соображений. Правда, многие теории могут иметь косвенное, но практически бесспорное подтверждение в результате их технического использования. Но чтобы такое практическое и техническое применение стало

возможным, научная теория должна вызвать доверие и получить признание, а этим она всецело обязана авторитету соответствующих ученых. Учитывая все это, можно сказать, что некоторые, правда, чисто внешние основания точка зрения Пирса имеет. Акцент на роли научного сообщества впоследствии мы встретим также в так называемой постпозитивистской философии науки, а затем и в ряде историко-философских исследований второй половины XX в. Об этом речь будет идти ниже.

Чтобы закончить обзор учения Пирса, надо добавить, что понимание им истины было далеко не однозначным.

43

---

Помимо изложенной выше концепции истины Пирс обычно, в том числе и в рассмотренных двух статьях, понимал истину в традиционном «аристотелевском» смысле. В то же время он был первым из прагматистов, кто отождествил истину с успешностью. Уже в статье «Закрепление верования» Пирс писал: «Истина отличается от лжи просто тем, что действие, основанное на ней... приведет нас к тому пункту, к которому мы стремимся, а не в сторону от него...» (157, 5, § 387). Здесь, хотя и довольно нескладно, высказано то понимание истины как успешности, которое с необходимостью вытекает из «прагматистской максимы». Если в своем основном определении истины как окончательного принудительного верования Пирс пытался все же дать некий суррогат понятия объективной научной истины, то Ф. Шиллер, Дж. Дьюи и У. Джемс подробно обосновали собственно прагматистскую теорию истины, находящуюся в полном соответствии с другими частями этого учения. Да и сам Пирс однажды заметил: «... Истина состоит в будущей полезности для наших целей. Мне кажется, что прагматизм выражает это» (158, 381).

Если идеи Ч. Пирса получили распространение только через много лет после его смерти, то У. Джемс и при жизни был одним из самых знаменитых в США философов. Более того, его известность перешагнула границы его родины и распространилась по всему западному миру. До настоящего времени Джемс остается одним из наиболее читаемых философов XX в.

Хотя Джемс — типичный американский философ, в его произведениях получили выражение общие тенденции развития буржуазной философии нашего века. В то время, когда в Европе наблюдалось бурное увлечение М. Хайдеггером и Ж. П. Сартром — мыслителями, сделавшими предметом философского исследования индивидуальное человеческое существование, американцы могли сказать, что у них был свой философ субъективности — Уильям Джемс. Когда звезда экзистенциализма стала тускнеть перед новым светилом, феноменологией Эдмунда Гуссерля, американцы опять-таки могли указать на то, что «радикальный эмпиризм» Джемса во многом предвосхитил сформулированное Гуссерлем понятие «жизненного мира».

Популярность Джемса в значительной степени объяснялась его блестящим литературным стилем, легким изложением, чуждым манерности Бергсона, но не менее

44



выразительным. Главное же то, что он обращался к читателю или слушателю как к собеседнику, убедительно показывая ему, что предлагаемые для обсуждения идеи затрагивают лично его, касаются его собственных жизненных проблем. Это была не только особенность стиля. Центром философии для Джемса всегда оставался отдельный человек, и значение всех философских проблем оценивалось по той роли, которую они могут играть в жизни индивида. Все эти проблемы имели значение и лично для самого Джемса, все они были пережиты, прочувствованы им самим.

Джемс начал свою академическую деятельность как физиолог, затем переключился на психологию и опубликовал двухтомный труд «Начала психологии» (1890) — одну из наиболее известных работ по психологии, написанных в XIX в. Интерес к философии, пробудившийся у него очень рано, постоянно усиливался и в конце концов стал преобладающим. В начале 70-х годов Джемс встречался с Ч. Пирсом в небольшом кружке, который Пирс называл «Метафизическим клубом». Там он познакомился с прагматистскими идеями Пирса, которые оказали большое влияние на его психологические взгляды. В «Началах психологии» Джемс исходит из тезиса, что сознание человека, в каких бы формах оно ни проявлялось, есть прежде всего «избирательная активность», направленная на отбор того, что отвечает целям индивида. Еще более откровенно, чем Пирс, Джемс возражает против того, чтобы приписывать сознанию познавательную функцию, понимаемую как функция отражения, или воспроизведения, объективной реальности. Сознание, которое Джемс всегда рассматривает как сознание индивида, по его определению, есть «борец за цели», и его «познавательные способности в основном служат этим целям путем различения фактов, способствующих и не способствующих им» (145, I, 141).

Начиная с 1898 г., двадцать лет спустя после публикации прагматистских статей Пирса, Джемс стал пропагандировать и популяризировать его идеи, самостоятельно применяя их и разрабатывая в различных направлениях. В первую очередь он использовал их для защиты религиозной веры, что придало его варианту прагматизма ярко выраженный фидеистический характер.

Джемс рассматривал веру в бога как один из незыблемых устоев жизни общества и индивида. Как человека, воспитанного в строгих религиозных традициях, ха-

---

актерных для американского общества XIX в., его пугало и отталкивало материалистическое и атеистическое мировоззрение, стимулированное развитием естественных наук. Ему казалось, что материализм оставляет человека одиноким в чуждой ему бесчеловечной и бездуховной вселенной или даже превращает его в некий наделенный сознанием автомат, полностью лишенный свободы. Джемс хорошо понимал, что огромные успехи естествознания середины и второй половины XIX в. подрывают любые попытки подвести под веру в бога рациональные основания, оправдать ее логическими аргументами. В прагматизме он увидел возможность защищать религию иррациональным путем.

Если для Пирса «прагматистская максима» была методом установления значения интеллектуальных понятий, то Джемс рассматривает прагматизм прежде всего как «метод улаживания философских споров». Этот метод заключается в выяснении того, какое значение для человеческой жизни будет иметь принятие той или иной точки зрения, если она окажется истинной. Джемс ссылается на ряд вопросов, вызывавших долгие и бесплодные, по его мнению, споры. «Представляет ли собой мир единое или многое? Царит ли в нем свобода или необходимость? Лежит ли в основе его материальный принцип или духовный? Все это одинаково правомерные точки зрения на мир, и споры вокруг этих проблем бесконечны. Прагматический метод в подобных случаях пытается истолковать каждое мнение, указывая на его практические следствия. Какая получится для кого-нибудь разница, если принять за истинное именно это мнение, а не другое? Если мы не в состоянии найти никакой практической разницы, то оба противоположных мнения означают по существу одно и то же, и всякий дальнейший спор здесь бесполезен. Серьезный спор возникает только в том случае, когда мы можем указать на какую-нибудь практическую разницу, вытекающую из допущения, что права какая-нибудь одна из сторон» (39, 33—34).

Это рассуждение Джемса очень важно для понимания прагматизма и для осмысления общей направленности буржуазной философии XX в. Джемс пересматривает здесь само представление о природе и функциях философии, по крайней мере как оно сложилось в Новое время. В древности философия была направлена на то, чтобы помочь человеку в достижении благой жизни.

---

Ее идеалом был мудрец, достигший атараксии, овладевший страстями, умеющий господствовать над самим собой. Этой цели и служила познавательная функция философии, стремившейся к созданию связной картины мира. Тогда же возникли зачатки науки как объективного знания окружающего мира; считалось, что такое знание может принести человеку душевный покой. Из-за присущей человеку любознательности такое знание стало быстро превращаться в самоцель. Наука начала приобретать самодовлеющий характер. В эпоху Возрождения и в Новое время философия, развивавшаяся параллельно формированию точных наук и постоянно взаимодействовавшая с ними, многое заимствовала у науки. Прежде всего это был интерес к изучению природы, стремление к объективному и достоверному знанию мира. О человеке, разумеется, не забывали. Интерес к нему не уступал интересу к природе. Философы исследовали вопрос о возможностях и границах познания человеком мира, решали вопрос о его свободе, обсуждали его отношение к обществу и государству и т. д. и т. п. Но учение о человеке, как правило, по своему содержанию было производным от учения о природе, о мире. Мысль философа двигалась от мира, от природы к человеку. Человек рассматривался как часть более обширного целого \*.

Однако, начиная с Ф. Ницше, мысль философа стала менять свое направление: она двигалась теперь от человека к миру. В философии начали возрождаться антропоморфизм и социоморфизм. Мы уже познакомились с первым на примере А. Бергсона. Интерес к природе при этом не угас, но, во-первых, он перестал быть определяющим, а во-вторых,

проявлялся преимущественно в естественных науках. Философа же стало интересовать не то, как устроена природа сама по себе, а то, какое значение имеет ее строение для человека, что следует

\* Были, правда, и исключения. Например, Р. Декарт с его *cogito*. Однако и универсальное сомнение, и само *cogito* были для него методическим средством, открывавшим путь к главному предмету его интереса — миру. Я Фихте было, конечно, не индивидуальным эмпирическим «я», а надиндивидуальным абсолютным «я». Юм сосредоточил свое внимание на субъекте познания, потому что возможность познания мира представлялась ему в высшей степени проблематичной. Исследование же Кантом способностей и границ познания опять-таки было вызвано интересом к характеру и возможностям математического, естественнонаучного и метафизического знания.

47

---

для человека из его знания природы. Взгляд Джемса на сущность философских проблем выражает эту установку современной философии. «Вся задача философии,— пишет он,— должна была бы состоять в том, чтобы указать, какая получится для меня и для вас определенная разница в определенные моменты нашей жизни, если бы была истинной та или иная формула мира» (39, 36). Выяснение значения, которое может иметь для нас та или иная картина мира, служит основанием для выбора мировоззрения. Следовательно, мы склоняемся к той или иной системе взглядов не потому, что считаем ее истинной; напротив, мы соглашаемся считать ее истинной, потому что она в наибольшей степени соответствует нашему умунастроению, эмоциональному состоянию и, если угодно, нашим интересам. В истории философии редко можно встретить столь откровенное признание. Как психологический факт подобная ситуация вполне реальна, так как человек иногда может принять ту или иную концепцию на основе отнюдь не интеллектуальных мотивов. Однако для Джемса вопрос здесь не о факте, а о принципе, т. е. о принципиальном оправдании такой ситуации.

Вернемся к вопросу об оправдании религиозной веры. Одна из наиболее часто критикуемых доктрин Джемса — концепция «воли к вере». Она была изложена им в 1896 г. в статье под таким же названием. Это же название получил сборник статей Джемса, вышедший в 1897 г. и впоследствии многократно переиздававшийся. Джемс утверждает, что в тех случаях, когда мы должны решить какой-либо жизненно важный вопрос и у нас недостает убедительных логических доводов в пользу одной из двух противоположных точек зрения, мы можем принимать решение на основе чувства и воли. «Наша эмоциональная природа,— пишет он,— не только имеет законное право, но и должна решать выбор между двумя предложениями каждый раз, когда выбор истинен и по природе своей не доступен решению на интеллектуальных основаниях» (37, 12—13). В этом тезисе содержится предположение о существовании такой проблемы, которая в принципе не может быть решена «на интеллектуальных основаниях». Поскольку здесь неявно имеется в виду вопрос о существовании бога, следует признать, что это предположение совершенно несостоятельно. Джемс а priori отказывается рассматривать те доводы против веры в бога, которые давно

---

наукой и материалистической философией и которые, хотя и не носят характера логического доказательства, все же настолько убедительны, что сбрасывать их со счетов не должен ни один серьезно мыслящий человек, тем более философ. Фактически Джемс отдает предпочтение «доводам сердца», говоря словами Б. Паскаля, перед доводами разума. Он заявляет, что мы имеем право верить на собственный риск в любую гипотезу, если она способна принести нам удовлетворение. Сильное желание человека, чтобы бог существовал, Джемс считает достаточным основанием для того, чтобы верить в него. Поскольку такая вера дает удовлетворение и покой, она получает полное прагматическое оправдание. «...Прагматизм,— пишет Джемс,— расширяет поприще для искания Бога» (39, 54).

Свой метод Джемс применяет и при решении основного вопроса философии, который он формулирует так: «Материализм или теизм?» (37, 33). Практические последствия материализма рисуются Джемсом в виде картины неизбежного полного и окончательного уничтожения человечества к всякой жизни вообще, исчезновения всех ценностей, которыми так дорожат люди. «Этот финальный крах всего, эта конечная трагедия,— утверждает он,— неотъемлемый признак научного материализма, как его теперь понимают» (там же, 68). Мысль об этом мучительна, пишет Джемс, и ни один эмоционально живой человек не согласится ее принять. Напротив, понятие о боге, продолжает он, ценно тем, что оно «гарантирует идеальный и вечный миропорядок... Там, где есть божество, трагедия носит только временный и частичный характер, финальный крах и гибель здесь не конец всего. Эта потребность в вечном нравственном миропорядке — одна из глубочайших потребностей нашего сердца» (там же, 69). Окончательная формулировка дилеммы такова: «Материализм попросту означает отрицание того, что нравственный миропорядок вечен, и решительный отказ от последних чаяний; спиритуализм означает признание вечного нравственного миропорядка и широкий простор для наших надежд» (там же, 70). Джемс считает, что в этой ситуации следует сделать выбор в пользу последнего.

Оценивая эти рассуждения, надо иметь в виду, что для такого глубоко религиозного мыслителя, каким был Джемс, мысль о конечности существования не только отдельного человека, но и человечества могла ка-

---

заться невыносимой. Но вряд ли дело здесь только в страхе перед полным и окончательным «ничто», в каком-то неопределенно далеком будущем ожидающем человечество. Хотя, возможно, Джемс не сознавал социальных корней своих религиозных устремлений, потребность в вечном нравственном миропорядке неразрывно связана у него с потребностью в сохранении наличного социально-нравственного порядка, которое, по его мнению, невозможно без существования надежды, внушаемой религиозной верой большинству людей.

Провозглашение права на иррациональную веру в бога и отказ от материализма дополнялись у Джемса убеждением в совершенной иррациональности и непознаваемости окружающего мира. Вся доступная нам действительность рисовалась ему как хаос беспорядочно протекающих несвязанных событий, как «плюралистическая вселенная», в которой нет ни необходимости, ни причинной связи, в которой новые явления возникают незакономерно, непредвиденно и безраздельно царит случай. Окружающий нас мир Джемс считает в сущности своей непознаваемым. «...Мы находимся в мире — пишет он, — так же, как собаки и кошки в наших библиотеках; они видят книги и слышат разговор, не чуя во всем этом никакого смысла» (36, 170). Что же касается того, что мы обычно считаем нашим знанием окружающего мира, то, согласно Джемсу, оно не имеет никакого объективного источника и содержания, целиком заключено в пределах «опыта».

Развивая свою концепцию опыта, названную им «радикальным эмпиризмом», Джемс объявляет, что в мире имеется только одно первоначальное вещество, или мировая материя, объемлющая собою все. Это «вещество» есть «чистый опыт». Вслед за махистами Джемс утверждает, что различие между субъективным и объективным, т. е. между идеальным и материальным, имеет чисто условное, функциональное значение внутри опыта. Любой «отрезок опыта», взятый в одной связи, в одном отношении, может играть роль состояния сознания познающего субъекта, взятый в другой связи — роль познаваемого объекта; «в одном сочетании он фигурирует, как мысль, в другом — как вещь» (40, 108). Совершенно очевидно, однако, что физический предмет, способный становиться мыслью, на самом деле есть вовсе не физический предмет, а некое духовное явление. Фактически оказывается, что «опыт» вовсе не довлеет себе, не есть

50

---

нечто «нейтральное», а представляет собой не что иное, как поток сознания.

Волунтаристический принцип «воли к вере» Джемс распространяет и на понимание опыта. Все вещи, все реальности, с которыми мы имеем дело в опыте, он считает продуктами нашего произвольного постулирования: усилием внимания и воли мы выделяем из непосредственного потока сознания, или «чистого опыта», отдельные сгустки, которые таким образом становятся вещами окружающего мира. Они существуют лишь постольку, поскольку в них верят. «Объекты верования, — утверждает Джемс, — суть единственные реальности, о которых можно говорить» (106, 124). Поскольку вещи обладают лишь эфемерным существованием в качестве объектов веры, Джемсу легко объявить всю реальность абсолютно «пластичной», податливой по отношению к нашим познавательным, т. е. идеальным, усилиям. Достаточно напряжения воли, и реальность приобретает ту форму, которую мы пожелали ей придать. Эмпиризм Джемса оказывается чистейшим субъективным идеализмом и волунтаризмом. «Радикальность» же этого эмпиризма состоит в том, что Джемс включает в опыт не только ощущения, но и эмоции, переживания и т. д. Понятие «опыт» растягивается настолько, что охватывает сны и галлюцинации, религиозный экстаз и спиритические видения и вообще все то, что может так или иначе переживаться человеком. В результате понятие опыта окончательно утрачивает познавательное значение и становится

таким же иррациональным, как понятие «жизнь» в философии жизни. «Радикальный эмпиризм» Джемса означает стирание граней между исследованием, проводимым ученым, и религиозным переживанием, между научным экспериментом и спиритическим сеансом, так как все виды опыта объявляются равноправными состояниями сознания.

Поскольку, согласно учению Джемса, в опыте мы не имеем дела с объективной реальностью, наши понятия, идеи, теории, создаваемые в процессе опыта, лишены объективного содержания и должны оцениваться лишь прагматически, т. е. с точки зрения практических последствий. Джемс делает все гносеологические выводы, которые следуют из «принципа Пирса» и из теории сомнения — веры. Наши понятия и идеи, по Джемсу,— это не слепки, или копии, объективной реальности, а только орудия, которыми мы пользуемся для овладения мате-

51

---

риалом опыта, для достижения наших целей. Поэтому нельзя говорить об истинности идей в смысле, их соответствия действительности. Идея сама по себе ни истинна, ни ложна: она становится истинной в процессе ее практической проверки, ее практического применения, в том случае, если окажется, что она успешно «работает» на нас, приносит пользу. Иначе говоря, истинность идеи — это ее полезность. «Мы можем тогда сказать о ней или, что «она полезна, ибо она истинна», или, что «она истинна, ибо она полезна». Обе эти фразы имеют одно и то же значение» (39, 125).

Теория истины У. Джемса использует тот очевидный факт, что истинное знание приносит пользу и что практическая проверка идеи или теории, в той или иной форме, в конечном счете остается единственным надежным критерием истинности. Но порочность прагматистской теории истины состоит, во-первых, в логически несостоятельном выводе о том, что если истина полезна, то полезность и составляет все содержание истины; во-вторых, в том, что прагматизм необоснованно отрывает знание от успешного действия. Действие в широком историческом масштабе может быть успешным только в том случае, если оно опирается на более или менее истинное знание тех вещей, с которыми человеку приходится иметь дело. Прагматисты же придерживаются чрезвычайно узкой, чисто эмпирической, субъективистской точки зрения. Они избегают теоретического анализа и останавливаются на голом факте полезности идеи или теории, уклоняясь от вопроса, почему данная идея могла оказаться полезной; ответ же на этот вопрос неизбежно ведет к материалистическому выводу о том, что истинная идея соответствует в известных пределах объективной действительности и только поэтому позволяет человеку правильно действовать. «Для материалиста,— писал В. И. Ленин,— «успех» человеческой практики доказывает соответствие наших представлений с объективной природой вещей, которые мы воспринимаем. Для солипсиста «успех» есть все то, что *мне* нужно на практике...» (2, 18, 142). Прагматизм, говоря о практической проверке истин, трактует практику субъективистски, не видя в ней ничего, кроме осуществления целей и намерений отдельного индивида. Естественно, что и выводы, которые можно сделать на основе таким образом понимаемой практики, являются чрезвычайно узкими и не выводят за пределы

---

та» субъекта. Марксизм же, говоря о практике как критерии истины, видит в ней осмысленную, рационально понятую, совокупную общественно-производственную и критически-революционную деятельность масс, деятельность, основу которой составляют материальное взаимодействие между человеком и объективным миром и изменение человеком окружающей действительности. Поэтому, несмотря на некоторое внешнее сходство, между утверждением прагматистов о необходимости практической проверки истины и марксистским положением о практике как критерии истины лежит целая пропасть, отделяющая субъективный идеализм от диалектического материализма.

Прагматистская теория истины, отрицающая объективную истину и принимающая полезность или успешность действия в качестве признака, конституирующего истину, не только искажает весь процесс познания, но и позволяет оправдать любую фикцию, если только она окажется полезной тому, кто ею пользуется. Мы видели уже, что сам Джемс применял прагматистскую теорию истины специально для защиты религии, для подкрепления «воли к вере»; поскольку религиозные идеи, утверждал он, имеют огромную ценность для жизни, внося в нее успокоение и надежду, то «с точки зрения прагматизма они будут истинны в меру своей пригодности для этого» (39, 50). Таким образом, философия Джемса разными путями подводила к одной и той же цели — защите религии против науки. «Прагматизм,— отмечал В. И. Ленин,— высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику... и... преблагополучно выводит из всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта...» (2, 18, 363).

Принципы прагматизма Джемс распространил и на область общественных отношений. Поскольку для него общественная жизнь есть также не что иное, как поток субъективно-идеалистически понимаемого опыта, человек оказывается не связанным никакой объективной необходимостью и предоставленным собственному произволу. Пожалуй, единственная моральная заповедь, которая вытекает из учения прагматизма,— это «делать то, что окупается», что «дает платежи».

Развивая свою индивидуалистическую и волюнтаристскую концепцию морали, Джемс предостерегает

---

против крайностей пессимизма и оптимизма. Пессимисты считают, что человек бессилен изменить свой печальный удел, оптимисты — что и без человеческих усилий все обстоит как нельзя лучше. Джемс выдвигает точку зрения мелиоризма, т. е. признания возможности постепенно улучшить мир усилиями каждого индивида. Теоретически обосновывая «американскую легенду» о равных возможностях, он проводит мысль о том, что жизнь

каждого человека целиком зависит от его энергии и воли и каждый может добиваться счастья любыми доступными ему средствами. Хотя сам Джемс остерегается делать отсюда далеко идущие выводы, они напрашиваются сами собой. Не случайно, даже в буржуазной литературе мораль Джемса характеризовалась как по существу ницшеанская.

Этическое учение Джемса смыкается с его социологической концепцией. Джемсу был чужд подлинно научный подход к общественной жизни. Он отвергал даже те весьма скромные попытки наукообразного объяснения общества, которые делались позитивистской социологией Г. Спенсера. История, согласно Джемсу, так же иррациональна, как и вся «плюралистическая вселенная», поэтому нет смысла говорить о законах истории и, следовательно, научное предвидение ее хода невозможно. История общества, утверждает Джемс, всецело определяется энергией, волей и личной инициативой выдающихся индивидов: правителей, полководцев, пророков и им подобных. Народные массы он рассматривает как некую косную, инертную силу, которая без «возбуждающего влияния» гениев была бы обречена на пассивность и топтание на месте. Джемс откровенно подводит итог своим социологическим изысканиям: «Выводом из произведенного нами анализа... является энергичный призыв к деятельности отдельной личности. Даже упрямое противодействие, оказываемое реакционером-консерватором тем изменениям, на полное предотвращение которых он не смел надеяться, может быть оправдано...» (37, 281).

Философия У. Джемса, в начале нынешнего века пленившая умы американской буржуазной интеллигенции, имела, однако, слишком заметные теневые стороны: крайний субъективизм, в частности в учении о реальности и об истине, явный индивидуализм и антидемократизм этической и социально-политической концепции, неприкрытый иррационализм и воинствующая антина-

---

учность «радикального эмпиризма», приводившая даже к оправданию спиритизма. В годы, последовавшие за социалистической революцией в России, в особенности после мирового экономического кризиса 1929—1931 гг., американская интеллигенция уже не могла довольствоваться теми оптимистическими иллюзиями, которые были характерны для прагматизма Джемса. На смену ему приходит инструментализм Дж. Дьюи.

Хотя многие идеи Дьюи были изложены в первые два десятилетия нынешнего века, только в 20-е и 30-е годы они привлекли всеобщее внимание и за их автором закрепилась слава первого философа США. В этот же период вышли многие наиболее известные его труды. По своему философскому содержанию инструментализм Дьюи опирается на основные положения, выдвинутые Пирсом и Джемсом. Работы Дьюи менее оригинальны, в них мало таких идей, которых нельзя было бы найти у основателей прагматизма. Отличительная черта философии Дьюи — неопределенность многих основных понятий и утверждений, постоянное и упорное смешение материалистической и идеалистической точек зрения, уклончивость в формулировке собственной позиции. Из-за двусмысленности высказываний Дьюи многие прогрессивно настроенные люди были введены в заблуждение и видели в его



учении то, что им хотелось видеть, но чего в нем на самом деле не было.

Дьюи удалось систематизировать прагматизм и превратить его в универсальное учение. Влияние Дьюи простиралось на педагогику, этику, социологию, эстетику, историческую науку. Одна из важнейших причин этого (может быть, самая важная) заключается, по-видимому, в том, что он чрезвычайно умело использовал две идеи, близкие и дорогие многим американцам. Эти идеи — наука и демократия. Дьюи претендовал на создание научной философии демократического общества, философии, которая, по его замыслу, противопоставила бы марксистскому мировоззрению буржуазно-идеалистическое учение, выдержанное в духе «американской традиции». Его философия должна была сыграть роль преграды распространению марксизма в США, и она действительно сыграла такую роль.

Сторонники Дьюи видят одну из его главных заслуг (если не самую главную) в том, что он разработал логику науки, теорию научного исследования и применил созданный им «научный метод» к человеческим пробле-

55

---

мам во всех сферах общественной жизни. Дьюи и в самом деле без конца твердит о методе науки. Критикуя теологов, представителей абсолютного идеализма и прочих разновидностей спекулятивной философии, он упорно настаивает на том, что единственный путь к решению социальных проблем, как и всех теоретических и практических проблем вообще, — тот самый метод разума и науки, который в отношении к природе и в технологии дал уже всем известные блестящие результаты. Эта установка сочувственно воспринималась многими прогрессивно настроенными людьми и действительно могла бы иметь большое положительное значение, если бы, говоря о науке и ее методе, Дьюи понимал их научно. Однако в духе всей философии прагматизма он рассматривает научный метод вовсе не как средство познания объективного мира, а лишь как метод, обеспечивающий успешное поведение человека в мире, объективное знание которого, по его мнению, невозможно.

В противоположность Ч. Пирсу, считавшему отличительной особенностью метода науки гипотезу о существовании независимых реальностей, главное условие научного метода Дьюи видит в отказе от признания объективной реальности как предмета познания. Дьюи утверждает, что в процессе познания мы не имеем дела с «предшествующей реальностью», т. е. с реальностью, существовавшей до ее познания. Справедливо критикуя тех философов, которые считали познание пассивным созерцанием внешней реальности, Дьюи подчеркивает активный, творческий характер познавательного процесса. Он обращает внимание на то, что познание предполагает энергичное вмешательство познающего субъекта в познаваемое явление, активное экспериментирование, которое приводит к преобразованию самого познаваемого предмета. Однако при этом Дьюи смешивает материальную деятельность человека, изменяющую внешний предмет, с идеальной, познавательной деятельностью, в ходе которой человек лишь все глубже отражает различные стороны познаваемого предмета. Дьюи настолько абсолютизирует активный характер познавательного процесса, что ничего, кроме активности субъекта, в нем не остается. Объективно существующий предмет познания утрачивает свою реальность и исчезает,

остается только сам волюнтаристически понимаемый «процесс исследования». Если Джемс утверждал, что вещи возникают в результате нашей веры в их существо-

56

---

ванне и представляют собой «объекты верования», то Дьюи «исправляет» Джемса в духе Пирса, заявляя, что указанные реальности возникают в процессе познания и представляют собой объекты научного исследования, создаваемые этим процессом. Так, например, вода как химическое соединение, обозначаемое формулой  $H_2O$ , согласно Дьюи, не существовала до ее исследования; она есть якобы результат, продукт химических исследований. Таким образом, Дьюи впадает в обычный софизм субъективного идеализма, отождествляя существование объективной реальности с ее познанием, объективный мир — с научной картиной мира. Изменение наших представлений о предмете, все более глубокое познание его, открытие в нем новых свойств и сторон расцениваются Дьюи как «создание реальности». С его точки зрения, «быть — значит быть объектом научного исследования».

Процесс «исследования» Дьюи толкует в духе Пирса. Жизнь, говорит Дьюи, ставит человека в различные затруднительные положения, в сомнительные ситуации, в которых он поначалу не знает, как себя вести, как действовать. Оказавшись в такой «проблематической ситуации» (прообразом которой было «состояние сомнения» Пирса), человек прибегает к помощи мышления, чтобы найти решение возникшей перед ним проблемы. Единственную функцию мышления Дьюи видит в том, чтобы преобразовать неопределенную ситуацию в определенную, решенную. Для этой цели человек создает различные идеи, понятия, законы, которые имеют не познавательное, а лишь инструментальное значение, иначе говоря, они не отражают никакой объективной реальности, а представляют собой только «инструменты», используемые в меру их полезности и удобства. Наука, в понимании Дьюи,— это своего рода ящик с инструментами (понятиями, теориями), из которых выбираются те, которые могут оказаться полезными при данных обстоятельствах.

Общая схема исследования, как его представляет себе Дьюи, или инструментальный (научный) метод, включает пять ступеней, или этапов: 1) чувство затруднения; 2) осознание проблемы; 3) наметки ее решения (выдвижение гипотезы); 4) развитие идеи решения до ее эмпирических последствий; 5) наблюдения и экспериментальная проверка гипотезы, или предполагаемого решения. Каждый из этих этапов, начиная со второго, требует активного участия интеллекта. Это значит, что действия

5?

---

на каждом этапе должны быть осмысленными и продуманными. Все обстоятельства и возможности должны быть тщательно взвешены, последствия предполагаемого решения учтены в соответствии с конкретными условиями проблемы. Никакой спешки, никаких эмоций, никаких волевых решений!

Все это, конечно, хорошие советы для практических дел. Но применительно к познавательному процессу они оказываются крайне скудными и поверхностными. Никакого представления о том, как протекает действительный процесс научного познания, предложенная Дьюи схема не дает, несмотря на то что он рассматривает экспериментальный метод современной науки. Верно, что современное естествознание основывается на эксперименте, но на эксперименте, который пронизан теорией, который ставится и видоизменяется на основе теоретических расчетов и обобщений, принимает во внимание предшествующее развитие научной теории. Дьюи же настаивает на том, что любое решение проблемы относится лишь к ней самой, не имеет обобщающей силы. Тем самым он фактически исключает возможность теории, лишает науку способности к обобщенному знанию объективных законов действительности, сводит ее к «умению решать проблемы» и находить выход из различных затруднительных ситуаций. Действительное развитие научного познания имеет мало общего с упрощенной эмпирической схемой, предлагаемой Дьюи.

Когда Дьюи рассуждает о «проблематических ситуациях», зачастую из-за крайней нечеткости его мысли может показаться, что он говорит о них как о чем-то существующем объективно. Однако из основополагающего для его философии отрицания независимой от субъекта реальности неизбежно вытекает, что «ситуация» понимается им вовсе не как совокупность объективных фактов, а как испытываемое субъектом состояние неуверенности, затруднения. Поэтому-то и результат исследования, как он понимается Дьюи, имеет не объективное, а лишь субъективное и весьма относительное значение; преобразование неопределенной, проблематической ситуации в определенную оказывается лишь тем достижением «устойчивого верования», которое Ч. Пирс считал единственной функцией мышления.

Что касается вопроса об истине, то его решение в принципе мало отличается от того, которое было дано

58

---

У. Джемсом. Так же как и Джемс, Дьюи утверждает,

что истинно то суждение, которое в наибольшей степени обеспечивает успешность действий человека. То, что позволит успешно решить проблематическую ситуацию, и будет для него истинным. В более поздних работах Дьюи предпочитает вообще не пользоваться термином «истина», заменяя его выражением «обоснованная утверждаемость». В результате исследования, пишет он, мы делаем некоторое заключительное утверждение, обоснованное всем процессом исследования и содержащее решение проблематической ситуации. В понятии «обоснованная утверждаемость» уже отсутствует какой-либо намек на его отношение к объективной реальности или к объективному положению дел.

Дьюи весьма умело ставит «логику ситуаций» на службу социальной задаче своей философии — оправданию и защите «американского образа жизни». Инструментальный метод, по его характеристике, предполагает свободное, не связанное никакими догмами исследование, постоянно расширяющийся опыт. Именно в реализации такого опыта и

состоит, по мнению Дьюи, сущность демократии, в которой нет ничего законченного и которая обеспечивает возможность беспрепятственного экспериментирования и поисков путей улучшения социального опыта. Однако понимание социального опыта в философии Дьюи так же далеко от науки, как и прагматистское понимание опыта вообще. В общественной жизни он видит нагромождение самых разных событий и влияющих друг на друга факторов. Смешивая различные «взаимодействующие компоненты» социальной жизни, такие, как искусство и политика, воспитание и торговля, промышленность и мораль, он отрицает не только определяющее значение какого-либо фактора, но и закономерный характер общественного развития вообще. С этой точки зрения результаты перекрещивающихся влияний всех факторов и сил, действующих в обществе, не поддаются учету, рациональное познание общественной жизни и создание науки об обществе невозможны. Поскольку отсюда следует, что человек не может руководствоваться -научной теорией общества, открывающей законы его развития, а от признания веры в качестве руководящего принципа действия Дьюи воздерживается, единственный путь решения социальных проблем он видит в том, чтобы обратиться к «экспериментальному» методу проб и ошибок и с его

59

---

помощью искать способы улучшения той или иной конкретной социальной ситуации.

В области морали такой метод неизбежно приводит к этическому релятивизму. Социальный характер морали, ее классовая обусловленность, конкретно-историческая основа и реальные общественные отношения, стоящие за моральными нормами и получившие в них свое отражение,— все это игнорируется Дьюи. Инструментализм по самой своей сути отвергает какие-либо общеобязательные правила морали и твердые нравственные убеждения; моральные принципы для него такие же «инструменты», как и все вообще понятия. По мнению Дьюи, говорить о моральном качестве поступка можно не поскольку он обладает определенным содержанием, отвечающим тем или иным нормам морали, но лишь поскольку он вообще относится к сфере отношений, характеризующихся как моральные, в отличие, например, от отношений политических. Моральность же поступка должна оцениваться лишь в зависимости от успешности решения каждой отдельной проблематической ситуации, носящей моральный характер, ибо в каждой ситуации есть своя уникальная цель. Дьюи пытается отрицать субъективистский характер подобного понимания морали на том основании, что решение должно не просто удовлетворить вовлеченного в ситуацию субъекта, а быть удовлетворительным «с точки зрения условий проблемы». Но эта весьма неопределенная оговорка не достигает цели, так как по самой сути учения Дьюи ситуация имеет значение лишь для заинтересованного в ней субъекта (или субъектов). Действительно, моральная ситуация, так же как и любая «проблематическая ситуация», характеризуется для Дьюи лишь состоянием замешательства субъекта. Следовательно, любое действие, устраняющее это состояние и возвращающее душевное равновесие, фактически, согласно доктрине Дьюи, заслуживает безоговорочного одобрения.

Социально-классовое значение этики инструментализма определяется тем, что она приучает

терпимо относиться к капиталистическому обществу, несмотря на все его очевидные пороки и противоречия, вселяет надежду на возможность его улучшения. Любое конкретное социальное зло с точки зрения инструментализма Дьюи должно рассматриваться как преходящая фаза в незавершенном, непрерывно растущем опыте, как еще не полностью решенная задача, как «проблематическая ситуа-

60

---

ция», которую вполне можно разрешить, если проявить достаточную настойчивость и изобретательность в поисках соответствующих средств. В учении Дьюи общественная жизнь представляется мозаикой отдельных разъединенных событий, среди которых напрасно было бы искать связующую нить и единую линию развития. Инструментальный метод запрещает выходить за пределы данной конкретной ситуации, поэтому постановка вопроса об отдаленной цели общественного движения с точки зрения инструментализма является ненаучной.

Отрицая возможность научной теории общества, инструментализм лишает человека перспективы, ограничивает его кругозор нуждами текущего момента, не позволяет заглянуть в будущее, а значит, и трезво оценить настоящее. Общественный прогресс, по Дьюи, может быть достигнут путем постепенного, осуществляющегося шаг за шагом решения отдельных частных социальных проблем в рамках существующего общества. Инструментализм с его проповедью мелких, частичных улучшений как единственной формы социального «роста» оказался идеальной теоретической базой реформизма и оппортунизма.

Прагматизм господствовал в духовной жизни американского общества в течение нескольких десятков лет. Он оказал огромное влияние на ученых и философов, общественных и политических деятелей, его идеи проникли и в сознание многих представителей рабочего класса. Однако как самостоятельное философское течение с конца 40-х годов прагматизм стал находить все меньше последователей, начал растворяться в других философских учениях, ассимилироваться ими.

Многие идеи прагматизма были восприняты другими философскими течениями и органически вошли в них. Сам Дьюи в послевоенный период стал искать сближения с неопозитивизмом, создав в своей последней работе «Познавание и познанное» (1949), написанной совместно с А. Бенгли, некий синтез прагматистских и неопозитивистских идей. Ч. Моррис сделал попытку соединить прагматизм с учением Ч. Пирса о знаках и дать систематическую разработку семиотики на прагматистско-бихевиористской основе. Американский физик и философ П. Бриджмен воспользовался некоторыми идеями прагматизма и неопозитивизма для идеалистической ин-

61

---

терпретации метода современной физики в форме «операционализма». Из крупных американских логиков необходимо отметить К. Льюиса, который попытался применить

принципы прагматизма к решению проблем символической логики. По его стопам пошел и другой логик — У. Куайн. Среди более ортодоксальных прагматистов пользуется скандальной известностью С. Хук, «прославившийся» не столько «экспериментальным натурализмом» (его собственным вариантом инструментализма), сколько попытками прагматистской фальсификации марксизма и безудержным антикоммунизмом.

### 3. «СЛОВА, СЛОВА, СЛОВА...»

«Аналитическая философия» — название, которое сравнительно поздно присвоило себе неопозитивистское течение. Это название весьма точно выражает его методологическую суть, ибо представители всей неопозитивистской школы главную задачу философии усматривают в анализе, именно логико-лингвистическом анализе языка науки.

Начиная с 30-х годов аналитическая философия становится наиболее распространенным и устойчивым течением буржуазной философии XX в. В серии «Великие эпохи западной философии», издававшейся в США в 50-е годы, шестая (и последняя) книга не случайно была названа «Век анализа» (см. 108). В книге «Новый мир философии», вышедшей в 1961 г., профессор университета в Лос-Анджелесе А. Каплан писал: «Не может быть никакого сомнения в том, что широкое философское движение, которое я условно обозначаю «аналитическая философия», является наиболее влиятельным в англоязычном мире. Почти в каждом американском университете, не говоря уже о британских, философия фактически стала означать именно такое предприятие» (149,53).

Хотя самое большое распространение аналитическая философия получила в Англии и США, она возникла на Европейском континенте. Аналитическая философия проделала весьма сложную эволюцию и не раз меняла свои названия: «логический атомизм», «логический позитивизм», «логический эмпиризм», «лингвистическая философия», «философия обыденного языка» и т. д. Однако ее неопозитивистская природа оставалась неизменной. «Аналитический метод» был и остается неразрывно

---

связанным с позитивизмом, с его претензией на третью линию в философии.

Суть той «революции в философии», на которую претендовали неопозитивисты, состояла в радикальном изменении предмета и функций философии. Если прежние позитивисты от О. Конта до Э. Маха так или иначе говорили о познании мира, то неопозитивистские аналитики заявили, что познание мира и формулировка истинных высказываний о фактах целиком находятся в компетенции конкретных наук, философия же не может высказывать никаких суждений о фактах (о явлениях и вещах), ее задача — подвергать такие высказывания логическому анализу. Однако не следует думать, что неопозитивисты предписывают философам функции своего рода логических редакторов тех произведений, в которых представители различных наук излагают свои открытия и теории. Неопозитивисты предлагают прежде всего «перередактировать» произведения и высказывания самих же философов, с тем чтобы достигнуть традиционной цели позитивизма — освободить

философию от «метафизики» и превратить ее в некоторую квазинаучную деятельность, лишенную мировоззренческого значения и стоящую над борьбой основных философских партий. Именно этой цели и служит переход от «мышления о мире» к логическому анализу языка, который в американской литературе получил название «лингвистического поворота» \*. Важную роль в возникновении аналитической философии сыграли английский логик, математик и философ Б. Рассел и австрийский философ Л. Витгенштейн, создавшие доктрину «логического атомизма». Логический позитивизм зародился в так называемом Венском кружке, который сформировался в начале 20-х годов под руководством М. Шлика и в который входили Р. Карнап, Ф. Франк, О. Нейрат, Г. Хан и др. Наряду с Венским кружком и берлинским «Обществом эмпирической философии», возглавляемым Г. Рейхенбахом, в 30-е годы образовались группа «аналитиков» в Англии (Г. Райл, А. Айер и др.) и Львовско-Варшавская школа в Польше (К. Твардовский, К. Айдукевич, А. Тар-ский).

Главным идейным источником неопозитивизма был махизм, дополненный конвенционализмом А. Пуанкаре и некоторыми идеями прагматизма. Но представители

\* Это выражение было впервые употреблено Г. Бергманом.

53

---

нового течения попытались устранить характерную для махизма недооценку логической ступени познавательного процесса и активно использовать результаты, достигнутые благодаря развитию логической теории. Применение — подчас неумеренное — ее символического аппарата стало характерной чертой по крайней мере того течения аналитической философии, которое занималось преимущественно исследованием языка науки. Сведение философии к логическому анализу впервые попытался осуществить Б. Рассел, который использовал для этого достижения математической логики. Пытаясь дать строгие в логическом отношении определения математических понятий, Рассел пришел к выводу, что все эти понятия можно свести к отношениям натуральных чисел, а эти отношения в свою очередь имеют чисто логическую природу. В результате, полагал Рассел, вся математика может быть сведена к логике. При анализе логических основ математики Рассел столкнулся с логическими парадоксами, одни из которых были известны еще в древности (например, «Лжец»), а другие были открыты им самим («Класс всех классов, не являющихся членами самих себя»). Корни этих парадоксов Рассел усмотрел в несовершенстве нашего языка и предложил ввести ряд правил, ограничивающих пользование языком («теория типов»). В капитальном труде «Основания математики» («*Principia mathematica*», 1910—1913), написанном совместно с А. Н. Уайтхедом, Рассел разработал систему математической логики, язык которой исключал возможность возникновения парадоксов — они устранялись чисто логическими средствами.

Убедившись в эффективности метода логического анализа, Рассел сделал вывод, что этот метод может способствовать также разрешению философских проблем, и объявил, что логика составляет сущность философии. Ученик Рассела Л. Витгенштейн уточнил эту мысль в своем «Логико-философском трактате» (1921), сформулировав тезис о том, что «философия не теория, а деятельность» (21, § 4. 112)—деятельность, состоящая в «критике

языка», т. е. в его логическом анализе. Следуя идеям Рассела, Витгенштейн всесторонне разработал первую неопозитивистскую доктрину, названную Расселом «логическим атомизмом». Суть этой концепции заключается в признании возможности идеального языка (фактически им оказался Язык «Оснований математики»); его логическая структура объявляется тождественной

---

дественной логической структуре мира: так называемые атомарные предложения, описывающие простейшие чувственные впечатления, рассматриваются как точные изображения атомарных фактов. Понятие же факта считается исходным и далее не определяется. С этой точки зрения факт выступает как значение атомарного предложения. Более сложные предложения рассматриваются как составленные из атомарных, а их истинность — соответственно как функция истинности атомарных предложений. Предложения логики и математики, не являющиеся высказываниями о фактах, включались в идеальный язык, поскольку они были объявлены Витгенштейном тавтологиями, служащими лишь для преобразования языковых выражений. Так как традиционные философские предложения не могли быть сведены к атомарным, утверждалось, что они основываются на неправильном пользовании языком и не могут быть ясно высказаны в языке. Они объявлялись бессмысленными, несмотря на то что сам «Логико-философский трактат» был, бесспорно, философским произведением. Это противоречие сразу же было отмечено Расселом во введении к трактату.

Предложенное Расселом и Витгенштейном понимание философии еще более сузил Карнап, сведя функцию философии к логико-синтаксическому анализу языка науки. Одновременно он объявил, что философские проблемы — это не что иное, как языковые проблемы. Философские проблемы, утверждал Карнап, обязаны своим возникновением несовершенству логико-грамматической структуры нашего языка, в результате которой оказываются возможными высказывания, вводящие в заблуждение. В идеальном языке, предложенном Витгенштейном и говорящем только о фактах, такие заблуждения немыслимы. В обычном же языке возможны высказывания, имеющие форму утверждений о фактах, хотя в действительности они говорят вовсе не о фактах, которые могут быть эмпирически установлены и проверены. Таково большинство философских («метафизических») утверждений. Иногда они фактически относятся только к языку, к способу выражения, иногда вообще лишены какого-либо рационального содержания. Задача философа, как ее понимал Карнап, состоит в том, чтобы перевести эти высказывания на более адекватный язык и тем самым прояснить их — выявить их действительное содержание или отсутствие такового.

---

Именно с помощью такого метода, считал Карнап, возможно разрешение философских проблем и устранение философских споров вообще. О том, как он это себе представлял, можно судить по следующему примеру, который он приводит в статье «О характере философских проблем» (1934). Карнап различает два модуса речи (или способа выражения):



содержательный, или материальный, и формальный. В первом говорится о вещах и объектах, во втором — о словах, символах, способах высказывания («Луна есть вещь» — ««Луна» есть обозначение вещи»; «Реальность состоит из фактов, а не из вещей» — «Наука есть система предложений, а не имен» и т. д.). Возьмем два утверждения: «Вещь есть комплекс ощущений» и «Вещь есть комплекс атомов». Оба сделаны в материальном модусе. Первое принадлежит позитивисту, второе — реалисту. Они кажутся совершенно несовместимыми, а противоречия между ними — неразрешимыми. Но переведем эти утверждения в формальный модус. Тогда, говорит Карнап, первое приобретет такую форму: «Каждое предложение, в котором встречается вещное имя, эквивалентно (или равнозначно) классу предложений, в которых встречаются не вещные имена, а имена ощущений». Второе будет выглядеть так: «Каждое предложение, в котором встречается вещное имя, эквивалентно предложению, в котором встречаются не вещные имена, а пространственно-временные координаты и физические функции». Оба последних утверждения, полагает Карнап, «могут быть интерпретированы как утверждения относительно синтаксической структуры нашего языка науки. Несмотря на это, они не противоречат друг другу, так как предложение относительно вещи может быть преобразовано более чем одним способом, без изменения содержания. Мы видим: при использовании формального модуса выражения псевдопроблема «Что такое вещь?» исчезает, а вместе с тем исчезает и противоположность между ответами позитивиста и реалиста» (153, 61).

Этот пример показывает, что «аналитический метод» отнюдь не нейтрален. Если первоначально анализ языка был обусловлен потребностью решения некоторых логических вопросов, то очень скоро он оказался подчиненным предвзятой позитивистской установке, больше того, именно в «аналитическом методе» современный позитивизм получил свое адекватное выражение. В то же время несомненно, что логический анализ языка, в особен-

---

ности языка философского, не только вполне правомерен, но и необходим. В XX в. в языке философии накопилось столько новых, не всегда ясных философских терминов и выражений, что он, безусловно, нуждается в серьезном упорядочении. Однако это лишь одна из задач философии, подчиненная более существенным ее задачам, имеющим мировоззренческий характер. Философия отнюдь не является только логикой науки, она есть прежде всего учение об отношении человека к миру с точки зрения вопроса о соотношении материи и сознания.

Дает ли философия что-либо новое по сравнению с частными науками? Отрицательный ответ неопозитивистов на этот вопрос связан с их переоценкой эмпиризма и недооценкой теоретического мышления. И дело тут не только в философии как таковой. И в специальных науках теоретическое мышление наряду с интуицией и творческим воображением должно выходить и фактически выходит за пределы наблюдаемых фактов. Загадка человеческого познания как раз и состоит в этой способности перехода от единичного к всеобщему, от внешнего к внутреннему, от случайного к необходимому, от следствия к причине, от явления к сущности, от видимого и очевидного к невидимому, но не менее очевидному для

познающего ума. Любое познание — это не пассивное отражение действительности, не простой отпечаток ее на «чистой доске» сознания, а творческий акт. Познание есть отражение, поскольку оно позволяет воспроизвести в сознании действительное положение дел в мире. Но ведь сама действительность не расположена на одной плоскости — так, как она представляется нашим чувствам. Весь видимый и ощущаемый, т. е. непосредственно доступный нашим чувствам, мир есть только малая часть и внешняя сторона безмерно сложного, уходящего в бесконечные дали и глубины материального мира. (Каждая наука так или иначе соприкасается с этой бесконечностью, хотя непосредственно имеет дело с конечным материалом. В той мере, в какой она формулирует свои законы, она высказывает всеобщие суждения и как бы выходит за рамки конечного. Однако почти все законы, формулируемые в естественных науках, ограничены либо масштабами рассматриваемых явлений (большинство законов макромира утрачивают свое значение применительно к микромиру и наоборот), либо конкретными формами существования материи.

---

Философия же, как правило, стремится преодолеть ограниченность и конечность эмпирической науки и на основании как научных данных, так и общеизвестных фактов сделать предельно широкие обобщения и высказать суждения, имеющие абсолютное значение. При этом она рассматривает и такие проблемы, которые не ставит ни одна специальная наука: основной вопрос философии, проблему субъекта и объекта, проблему достоверности познания, этические, эстетические проблемы и многие Другие.

Представительница американской «философии языка» А. А. Лазеровиц в статье «Лингвистические подходы к философским проблемам» пишет, что «источниками философской теории являются скорее лингвистические факты, чем факты, относящиеся к миру, и вопреки видимости она дает информацию лишь о языке» (153, 147). Лазеровиц пытается обосновать этот тезис тем, что в случае философских споров факты, которыми располагают философы, придерживающиеся противоположных взглядов, практически одни и те же и никакие новые факты не могут изменить их точку зрения. Отсюда она делает вывод, что, когда философ пытается опровергнуть какую-либо философскую теорию, он в действительности лишь предлагает изменить язык, на котором формулируется эта теория. Это значит, что он предлагает говорить о тех же вещах, но другими словами. Примером для Лазеровиц служат рассуждения Беркли, который считает нужным говорить не о «материальных вещах», или «физических объектах», а об «идеях». Беркли соглашался с тем, что выражение «Мы одеваемся в материальные вещи» более привычно, чем выражение «Мы одеваемся в идеи», но считал, что в философском разговоре правильнее употреблять вторую форму. Однако пример Беркли никак не может служить подтверждением точки зрения Лазеровиц. Напротив, он показывает, что изменение языка не имеет самодовлеющего значения, а является выражением вполне определенной (в данном случае субъективно-идеалистической) философской позиции, которую Беркли сознательно и четко противопоставил материалистическому взгляду на мир. Отождествляя философию с логическим анализом языка, неопозитивисты фактически исключают из сферы философии почти всю философскую проблематику; в результате философия оказывается беспомощной

ных проблем, которые должно решить современное человечество.

Характерная для всего позитивизма антиматериалистическая направленность значительно усилилась в логическом позитивизме в форме еще более острой борьбы против «метафизики». Одну из важнейших задач логического анализа представители логического позитивизма видели в том, чтобы отделить предложения, имеющие смысл, от тех, которые с научной точки зрения лишены смысла, и «очистить» науку от «бессмысленных» метафизических предложений. Воспроизводя старую идею Юма, сторонники логического позитивизма вслед за Витгенштейном утверждали, что существуют два принципиально отличных друг от друга вида научного знания: фактуальное и формальное. Фактуальные, или эмпирические, науки дают нам знание о мире, суждения этих наук имеют синтетический характер, т. е. в них предикат расширяет наше знание субъекта, содержит новую информацию о нем. Напротив, формальные науки, логика и математика, не несут никакой информации о мире, но дают возможность преобразовывать имеющееся знание о нем. Предложения этих наук являются аналитическими, т. е. представляют собой тавтологии; они истинны при любом фактическом положении вещей, так как их истинность всецело определяется принятыми правилами языка. Таковы, например, предложения «(Здесь, сейчас) дождь идет или не идет»,  $A \vee A$ ,  $7+5=12$ . Из признания аналитического (тавтологического) характера предложений формальных наук следует, что в процессе логического рассуждения имеющееся знание изменяется лишь по форме, но не по содержанию. Как писал Карнап, «тавтологический характер логики показывает, что всякий вывод тавтологичен. Заключение всегда говорит то же самое, что и посылки (или меньше), но в другой языковой форме. Один факт никогда не может быть выведен из другого» (122, 25).

Неопозитивистская концепция фактуального и формального знания абсолютизирует то относительное различие между аналитическим и синтетическим компонентами, которое имеет смысл по отношению к какой-либо системе уже сложившегося, готового знания. Такое различие становится неправомерным, если пытаться возвести его в принципиальную видовую противоположность наук, ибо никакой абсолютной грани, отделяющей аналитические суждения от синтетических, не существу-

ет, как не существует и абсолютно априорного знания. Хотя изложенная концепция подверглась критике со стороны некоторых буржуазных философов науки (например, У. Куайна, К. Гемпеля, А. Папа и др.), указывавших, в частности, на отсутствие сколько-нибудь надежного критерия аналитичности, большинство неопозитивистов упорно держится за эту фундаментальную для их учения догму.

Из этой догмы следует, что помимо аналитических (тавтологических) предложений логики и

математики осмысленными будут только суждения эмпирических наук, т. е. либо высказывания непосредственно о фактах, либо логические следствия из таких высказываний. Предложения, представляющие собой логические следствия, имеют смысл, если они соответствуют правилам логики и могут быть сведены к эмпирическим предложениям или высказываниям о фактах. Согласно неопозитивистам, чтобы выяснить, имеет ли предложение смысл, необходимо прибегнуть к специальному приему— верификации. Суть его состоит в том, чтобы сравнить предложение с фактами, т. е. указать конкретную эмпирическую ситуацию, в которой оно оказывается истинным или ложным. Если же мы не можем указать, каким образом следует проверить, истинно ли данное предложение, мы, по мнению представителей логического позитивизма, не можем и понять его и произносим слова, лишенные смысла. Процедура верификации в логическом позитивизме играет чрезвычайно важную роль, с ее помощью не только выясняется, истинно предложение или ложно, но и устанавливается его смысл, ибо с точки зрения логического позитивизма «предложение высказывает только то, что в нем может быть проверено» (123, 236). Иначе говоря, «значение предложения заключается в методе его проверки» (там же). Таким образом, согласно логическому позитивизму, осмысленность суждения определяется не его содержанием, а возможностью точно указать эмпирические условия его истинности. С этой точки зрения, применяя принцип верификации, можно, например, легко установить, что предложение «Сейчас идет дождь» вполне осмысленно, ибо существует метод его проверки — достаточно выглянуть в окно. Предложения же, имеющие «метафизический» характер, например «Время нереально» или «Ничто ничтожествует» (Хайдеггер), бессмысленны, представляют собой псевдопредложения, ибо невозможно указать метод их эмпи-

---

рической проверки. Не только такого рода «метафизические» предложения, но и этические и эстетические суждения представители логического позитивизма объявили бессмысленными. Эти суждения, по их мнению, не содержат высказываний о фактах, а выражают лишь настроение говорящего, оценку им того или иного поступка.

Неопозитивисты уверяли, что принцип верификации отвечает требованиям строгой научности и направлен против бездоказательной метафизики. Конечно, их борьбу за ясность и четкость языка науки, за точное определение философских понятий можно было бы приветствовать, если бы за ней не скрывалась борьба против материализма. Подобно позитивистам XIX в. представители логического позитивизма, говоря о преодолении, изгнании «метафизики», имеют в виду прежде всего отказ от признания объективного существования материального мира и его отражения в сознании человека. Они утверждают, что их философия не есть ни материализм, ни идеализм, что у них своя, «третья линия» в философии. Однако, как убедительно показал В. И. Ленин, «третья линия» на деле есть «неуклонная борьба с материализмом» (2, 18, 362). Неопозитивисты прямо не отрицают объективную реальность, но «метафизический» вопрос о существовании объективного мира, об объективной природе воспринимаемых в опыте явлений объявляют псевдовопросом. Принцип верификации и направлен против признания объективной реальности. В самом

деле, чтобы верифицировать предложение, нужно указать факты, наличие которых делает его истинным (или ложным). Но что такое факт с точки зрения логического позитивизма? Это заведомо не объективная реальность, поскольку все высказывания о ней запрещаются как бессмысленные. Под фактами в логическом позитивизме понимаются ощущения, переживания, т. е. состояния сознания. В процессе верификации можно сравнить предложение только с «чувственным содержанием», с «данными» ощущений или переживаний. Все научные понятия, пишет Карнап, «могут быть сведены к фундаментальным понятиям, которые связаны с «данным», с непосредственным содержанием переживаний...» (122, 24). Но «чувственное содержание» не существует вне опыта субъекта; принцип верификации, таким образом, неизбежно ведет к солипсизму.

Принцип верификации доставил неопозитивистам не-

71

---

мало хлопот. Прежде всего, поскольку его нельзя отнести ни к аналитическим, ни к синтетическим суждениям, ему не находится места в позитивистской схеме научного знания; и он должен быть признан бессмысленным. Оказалось, далее, что ни одно утверждение о прошлых или будущих событиях не поддается верификации в том смысле, в каком ее понимали логические позитивисты, и что ни один научный закон и ни одно общее суждение типа «Все люди смертны» не могут быть верифицированы, ибо верификация всегда относится к непосредственному «чувственному содержанию» или к конечному числу фактов. Стремясь спасти свою доктрину, неопозитивисты пошли на ослабление принципа верификации, заменив требование актуальной верификации верифицируемостью, т. е. принципиальной возможностью проверки, а затем подтверждаемостью, т. е. возможностью хотя бы частичного эмпирического подтверждения. Однако при этом выявились новые трудности, связанные с крайней неопределенностью понятия подтверждаемости и с обнаружившейся возможностью найти частичное подтверждение даже для таких суждений, которые считаются бессмысленными.

Немалые трудности доставили неопозитивистам и те предложения, которые они рассматривали в качестве фундамента науки. По замыслу неопозитивистов, метод анализа должен был привести к абсолютно достоверным предложениям, в которых точно констатируются факты. Такие предложения они называли «атомарными», «базисными», «элементарными» или чаще всего «протокольными» предложениями. Исходя из постулата, что достоверным является только непосредственно воспринимаемое субъектом, т. е. его чувственные впечатления, представители логического позитивизма считали, что эти предложения должны выглядеть примерно так: «Здесь сейчас красная полоса». Но если протокольные предложения должны относиться лишь к чувственным данным, т. е. к ощущениям объекта, то очевидно, что они могут иметь значение только для данного субъекта, причем лишь в то время, когда он их испытывает. Этот вывод неизбежно вытекал из феноменалистического тезиса о том, что «чувственные данные» являются пределом анализа. И с этой стороны неопозитивисты подходили к солипсизму. Утверждение Р. Карнапа о том, что это лишь «методологический солипсизм», не меняло дела. По замечанию О. Нейрата,

---

татком идеалистической метафизики» (154, 290). Чтобы избавиться от солипсизма и придать протокольным предложениям интерсубъективный характер, Нейрат, а вслед за ним и Карнап предложили доктрину физикализма. Согласно этой доктрине, следует говорить не об ощущениях (которые всегда остаются субъективными), а о поведении человека, о его реакции на стимулы, о его физических состояниях. Иначе говоря, элементарные предложения должны выражаться на физикалистском языке, т. е. в терминах физических событий, а не психических состояний.

Но и физикализм не был решением проблемы. Ведь если протокольные предложения говорят о физических событиях, то принципиальной разницы между ними и любыми другими эмпирическими предложениями, в частности и по степени достоверности, установить невозможно. К тому же Нейрат заявил, что вообще говорить о сравнении предложений с фактами — значит впадать в метафизику.

«Предложения всегда сравниваются с предложениями и никогда — с «опытом», «миром» или чем-либо еще» (там же, 291). В конце концов логические позитивисты отказались от поисков общезначимых, безусловных протокольных предложений и решили производить отбор предложений, принимаемых в качестве элементарных, по конвенции — на основе соглашения компетентных ученых.

Так «эмпиризм» логического позитивизма обнаружил свою неспособность быть адекватным обоснованием научного знания. Главные пороки «логического» эмпиризма можно суммировать в следующих четырех пунктах: во-первых, принцип верификации требует сопоставления высказываний не с объективной реальностью, а лишь с ощущениями субъекта; во-вторых, логический позитивизм исходит из догмы редукционизма, т. е. считает возможным свести все теоретические положения к элементарным предложениям наблюдения, а все содержание теории — к чувственно данному; в-третьих, он крайне упрощенно понимает процесс подтверждения предложений научной теории, сводя его лишь к пресловутой верификации; в-четвертых, он исходит из ошибочного предположения, будто возможно найти один-единственный показатель, отличающий научные предложения от ненаучных, усматривая его опять-таки в принципе верификации. Вся эта концепция глубоко ошибочна, ибо в

---

действительности теория должна выходить за пределы «данного», непосредственно воспринимаемого — ее положения содержат больше, чем «предложения наблюдения». Процесс же подтверждения теории чрезвычайно сложен, и в нем, как и при установлении научной значимости тех или иных суждений, решающую роль играет общественная практика во всем ее многообразии (подробнее об этом см. 103).

Завершением релятивистской интерпретации основ науки неопозитивистами является понимание ими научной теории как логической конструкции, основанной на чувственных данных, или, что то же самое, на произвольно отобранных высказываниях о фактах. Эта логическая конструкция, или система предложений, должна строиться в соответствии с определенными логическими правилами. Одна из основополагающих идей логического позитивизма, которую Карнап назвал «принципом терпимости», состоит в том, что такие правила и принимаемые в данной научной системе аксиомы и принципы выбираются произвольно, лишь с соблюдением принципа их внутренней непротиворечивости. «Мы обладаем во всех отношениях полной свободой относительно форм языка... — писал Карнап. — Пусть любые постулаты и правила вывода умозаключений выбираются произвольно...» (114, XV). Отсюда вытекает, что истинность предложений, образующих научную теорию, определяется исключительно согласованностью этих предложений с условно принятыми правилами построения системы и принятой терминологией и возможностью их сведения к элементарным предложениям. Точка зрения конвенционализма оказывается, таким образом, определяющей для понимания логическим позитивизмом всех ступеней и сторон научного познания. Хотя при создании и выборе научной теории ученый обладает некоторой степенью свободы, а условные соглашения могут играть определенную формирующую роль, универсализация принципа конвенционализма неизбежно приводит к исключению самой постановки вопроса об объективном содержании науки и превращает ее в совокупность произвольных гипотез, более или менее вероятных. Стало быть, логический позитивизм означал не только разрушение философии, этики и эстетики, но и подрыв гносеологической основы самой науки, во имя которой как будто и было начато все предприятие логического анализа.

---

## Пустота и бесплодность формального анализа языка

науки, к которому логический позитивизм пытался свести философию, к середине 30-х годов стали настолько очевидными, что сторонникам логического позитивизма пришлось пересматривать свое учение. Немалую роль сыграло при этом доказательство К. Гёделем теоремы о неполноте всякой достаточно богатой формальной системы, о наличии в ней истинных предложений, не поддающихся доказательству или опровержению средствами, имеющимися в данной системе. Если раньше логические позитивисты игнорировали содержательную сторону языка науки и занимались лишь формальными синтаксическими правилами и преобразованиями, то с конца 30-х годов в их работах все больше и больше внимания уделяется семантическим проблемам, т. е. проблемам значения слов и выражений. Толчок к развитию семантической проблематики дали работы А. Тарского и Ч. Морриса. Отныне в анализе языка и знаковых систем вообще стали выделять три области: отношение языка к тому, кто его употребляет, — *прагматика*; отношение между языком и тем, что им обозначается, — *семантика*; отношение между языковыми выражениями — *синтаксис*. Все учение о знаковых системах, состоящее из этих трех частей, получило название *семиотики*. С переходом к анализу значения слов и знаков неопозитивисты включили в сферу своего анализа ряд логических, лингвистических, психологических проблем, имеющих большое

научное и практическое значение (например, для создания счетно-решающих устройств); их деятельность частично приняла характер специальных исследований в области лингвистики и логики. На общей почве семантической проблематики сформировались различные школы и течения, с разных сторон подходившие к анализу языка как носителя значения и как формы коммуникации. Группа Карнапа и Тарского углубилась в исследования символических выражений, связанные с вопросами математической логики. Последователи К. Огдена и Дж. Ричардса занялись семантическими проблемами в плане лингвистики. Представители этих школ утверждали, что их учения свободны от философских предпосылок и стоят над борьбой философских партий. В действительности, за немногими исключениями, в области философии они не выходили за пределы того субъективно-идеалистического понимания основных проблем философии, которое было развито членами Венского кружка.

75

---

Весьма характерной для семантического этапа эволюции аналитической философии и ее метода является статья Карнапа «Эмпиризм, семантика, онтология» (1950), в которой он излагает свою теорию языковых каркасов, Задача этой теории состояла в обосновании правомерности высказываний об абстрактных объектах (числах, свойствах, классах и т. п.), без которых наука не может обойтись, но которые вопреки неопозитивистскому принципу редукционизма никак не могут быть сведены к элементарным, или протокольным, предложениям. Вопрос о том, существуют ли реально абстрактные объекты, всегда вызывал трудности и разногласия: реалисты отвечают на него положительно, номиналисты — отрицательно, и спор их продолжается бесконечно. Для решения этой проблемы (разумеется, с позитивистских позиций) Карнап вводит понятие языкового каркаса, т. е. некоторой языковой системы, подчиненной особым правилам, в которой можно говорить о тех или иных объектах. Таких языковых каркасов, согласно Карнапу, может быть построено сколько угодно. Простейшим примером может служить вещный язык, т. е. язык, на котором мы обычно говорим об объектах и событиях в пространственно-временных координатах. Если встает проблема реальности подобных объектов, то, как полагает Карнап, ее следует рассматривать в двух планах. Прежде всего, это «внутренний вопрос» — вопрос о существовании конкретных объектов внутри данного каркаса. Таковы, например, вопросы: «Есть ли на моем столе лист белой бумаги?» или «Жил ли когда-либо король Артур?» и т. д. Это правомерные, осмысленные вопросы, они должны решаться эмпирическими исследованиями. От «внутреннего вопроса» Карнап отличает вопрос о реальности самого мира вещей или отдельной вещи безотносительно к тому или иному каркасу. Этот вопрос ставится только философами, и никакие эмпирические исследования не могут дать на него ответ, ибо вопрос поставлен неверно. Быть реальным в научном смысле, согласно Карнапу, — значит быть элементом системы, поэтому, утверждает он, понятие реальности неприменимо к самой системе: «Предложение, претендующее на утверждение реальности системы объектов, является псевдоутверждением, лишенным познавательного содержания» (46, 311). Карнап говорит, что задающий подобные вопросы, возможно, на самом деле спрашивает о том, целесообразно ли пользоваться вещным языком

76



или, в более общем виде, следует ли принимать новые языковые формы. Этот вопрос, по мнению Карнапа, вполне правомерен, однако носит вовсе не теоретический, а сугубо практический характер. Карнап отвечает на него положительно: «Дадим тем, кто работает в любой специальной области исследования, свободу употреблять любую форму выражения, которая покажется им полезной» (там же, 320). При этом, однако, ставится условие: ученые не должны воображать, будто имеют дело с реальными объектами. Так же решается и вопрос об абстрактных объектах: «Для тех, кто хочет развивать или употреблять семантические методы, решающим вопросом является не мнимый онтологический вопрос о существовании абстрактных объектов, а скорее вопрос о том, является ли употребление абстрактных языковых форм... плодотворным и подходящим...» (там же, 319).

Карнап понимает, что бороться со стихийным материализмом естествознания и здравого смысла бесполезно: и в повседневной жизни, и в науке люди говорят о пространственно-временных объектах как о чем-то независимом от сознания. Будучи позитивистом, он санкционирует пользование «вещным языком», но предупреждает о недопустимости веры в то, что объекты, о которых при этом идет речь, существуют независимо от сознания, от языка. Точно так же можно говорить и о существовании абстрактных объектов, памятуя о том, что это делается только для удобства, для лучшей ориентации в мире чувственного опыта, т. е. на чисто прагматических основаниях. Таким образом, основные позитивистские установки аналитического метода Карнапа дополняются здесь прагматическим критерием эффективности.

Начиная с 30-х годов в Англии сложилась особая разновидность неопозитивизма — так называемая лингвистическая философия, которая после второй мировой войны стала преобладать в университетах, особенно в Оксфорде и Кембридже. Ее влияние распространилось и в США. Представители этой школы (Г. Райл, Д. Уиздом, Д. Остин, П. Стросон, Ф. Вайсман и др.) черпали вдохновение у позднего Витгенштейна (с 1929 г. Витгенштейн преподавал в Кембридже).

Теоретическая деятельность Витгенштейна была весьма противоречивой. Будучи глубоко философской натурой, Витгенштейн пытался найти такой способ философ-

---

ствования, который обеспечил бы философии научный статус, позволил бы покончить с бесконечными философскими спорами и неразрешимыми проблемами. Он полагал, что философские проблемы возникают лишь в результате языковых ошибок, в результате «околдовывания языком». В «Логико-философском трактате» Витгенштейн выдвинул идею идеального языка, содержащего только высказывания о фактах и исключающего возможность языковой путаницы. Он надеялся на то, что выяснение действительной природы и подлинной функции языка вместе с установлением логической структуры мира («логический атомизм») предотвратит возможность появления философских проблем и споров. В то же время Витгенштейн видел, что его схема не позволяет объяснить

существование многих вполне реальных философских проблем (например, вопрос о смысле жизни), о которых, как он считал, нельзя высказать ничего вразумительного и которые, по его мнению, относятся к области мистического.

В последний период своей деятельности Витгенштейн отказался от самой идеи идеального языка, от попытки довести анализ до простейших единиц бытия (атомарные факты) и мышления (атомарные предложения). Он признал наличие множества других функций языка помимо утверждения или отрицания фактов и стал рассматривать язык как выражение различных форм жизни. Обратившись от схемы идеального языка к реальной, бесконечно многообразной языковой деятельности людей, Витгенштейн в обыденном разговорном языке увидел ключ к решению всех философских загадок. Он исходил из того, что именно в обыденном языке, являющемся итогом деятельности множества поколений людей, выразивших в языке весь свой жизненный опыт, концентрируется тысячелетняя мудрость человечества. Поэтому Витгенштейн считал бесплодными попытки выхода за пределы устоявшихся в течение веков норм пользования языком и какого-либо иного применения общепринятых языковых выражений. Истинную философскую деятельность он по-прежнему усматривает в анализе языка, но итогом этого анализа для него теперь было не выделение логических и онтологических «атомов», а описание многообразных способов употребления слов и выражений в различных «языковых играх».

Понятие «языковых игр» в учении позднего Витгенштейна и в философии, сформировавшейся под его влия-

---

нием, выполняет чрезвычайно важную роль. Будучи универсализировано, оно ведет к идеалистическому пересмотру природы философии и всего человеческого познания, ибо тогда оказывается, что все науки, все философские системы — не более как языковые образования, имеющие характер игр. Они сложились на основе различных форм жизни в процессе человеческого общения и, как всякие игры, имеют лишь более или менее условное, конвенциональное значение. Это значит, что в процессе коммуникации у людей возникает потребность понять и объяснить окружающий их природный мир, а также их собственные отношения и формы жизни, общественные институты и т. д. Для этой цели они изобретают различные гипотезы, теории, системы понятий или, иначе говоря, условные словари или языки, некоторые системы слов и рассуждений. Мир, поскольку он рассматривается лишь как мир человеческого опыта, выступает в различных видах и формах, принимает различные очертания в зависимости от того, как о нем думают, т. е. от того, что и как о нем говорят.

Теперь изменилось и понимание Витгенштейном значения. В «Философских исследованиях» он пишет, что для большого класса случаев использования слов, если не для всех, значение может быть определено так: «Значение слова есть его употребление в языке» (174, § 43). Это определение не выводит за пределы языка. Оно означает, что язык приобрел у Витгенштейна самодовлеющий характер, стал восприниматься как нечто самодостаточное. Целью анализа языка, как и в ранний период своего творчества, Витгенштейн считал

выявление бессмысленности многих философских проблем, освобождение мысли от тщетных попыток ответить на такие вопросы, на которые по самой природе языка ответа быть не может. Так общая позитивистская установка получает в работах Витгенштейна свое наиболее современное выражение. Функция философии, по Витгенштейну, всецело «терапевтическая»: избавить человека от мучительных вопросов, на которые не может быть ответа.

Однако отношение Витгенштейна к философии в «Философских исследованиях», так же как и в «Логико-философском трактате», неоднозначно. С одной стороны, он считает, что философские проблемы возникают в результате неверной интерпретации языка, употребления слов, сильно отличающегося от обычного. С другой сто-

79

---

роны, он признает, что «они так же глубоко вкоренены в нас, как и формы нашего языка, и их значение так же велико, как и значение нашего языка» (174, § 111). «Спросим себя,— продолжает Витгенштейн,— почему мы воспринимаем грамматическую шутку (witz) как глубокую? (А ведь это и есть философская глубина)» (там же). Иными словами, философские проблемы для Витгенштейна — это уже не только плод языковых ошибок, но и выражение какой-то глубоко укорененной в нашей природе склонности ставить некоторые фундаментальные вопросы нашей жизни. Нет оснований полагать, что Витгенштейн был удовлетворен подобной ситуацией. Его посмертно опубликованные (и продолжающие публиковаться) рукописи свидетельствуют о постоянных попытках справиться с различными философскими проблемами и показывают весьма сложный, неоднозначный характер его мышления. Но влияние Витгенштейна на буржуазную философию XX в. пока что осуществлялось именно в направлении развития философии обыденного языка.

Вопреки широко распространенному мнению последователи Витгенштейна вовсе не ставили своей целью ликвидацию философии. Напротив, они стремились применять метод логико-лингвистического анализа ко многим традиционным философским проблемам в надежде на то, что именно этот метод позволит до конца прояснить их и выявить их рациональное содержание и значение. В отличие от сторонников логического позитивизма, которые попросту отбрасывали большую часть философских проблем, клеймя их как «метафизические», представители лингвистической философии все же пытались их анализировать и обсуждать. Этот подход открывал возможности для какого-то движения вперед. Как и Витгенштейн, представители аналитической философии 'были убеждены, что решение философских проблем надо искать прежде всего в языке. Разумеется, для этого нужно было быть уверенными в том, что обычный язык — это правильный язык, что на его нормы и правила можно положиться, что их можно принять в качестве образца. Сторонники лингвистической философии исходят из высказанного Н. Малколмом убеждения, что «обыденный язык есть правильный язык» (155, 357). Малколм последовательно рассматривает ряд идеалистических утверждений различных философов и приводит их опровержения Дж. Муром (и действительные,

и такие, которые Мур, то его мнению, мог бы сделать, опираясь на нормы обычного языка). Так, например, А. Айер, как и все представители логического позитивизма, утверждал, что достоверное знание о материальных вещах в принципе недостижимо, или что выражение «известно с достоверностью» не может быть применено к утверждениям о материальных вещах. Ответ Мура, согласно Малколму, таков: «Мы оба достоверно знаем, что в этой комнате есть несколько стульев, и столь же абсурдно было бы утверждать, что мы этого не знаем, но только верим в это и что, возможно, их вовсе нет, как абсурдно было бы говорить, что это лишь вероятно, но не достоверно!» (там же, 354). Ответ Мура, говорит Малколм, означает следующее: в данном случае *правильно* сказать, что мы достоверно знаем, что в комнате есть несколько стульев, и *неправильно* сказать, что мы только верим в это или что это лишь весьма вероятно, ибо в подобных случаях никто и никогда так *не говорит*. Как показывает этот пример, ссылка на обычное словоупотребление фактически означает обращение к здравому смыслу. Релятивистской установке логического позитивизма противопоставляется другая, «реалистическая» позиция.

Применение лингвистического анализа к другим традиционным философским проблемам можно проиллюстрировать на примере обсуждения вопроса об истине в сборнике «Истина», вышедшем в 1964 г. (см. 173). Для всех авторов сборника характерно стремление рассматривать вопрос об истине вне теории познания, вне какого-либо философского контекста вообще, т. е. как чисто лингвистическую проблему. Авторы интересуют главным образом вопрос о том, почему люди пользуются словами «истинно» и «истина», зачем и когда они это делают.

Английский философ Ф. Рамзей в своей статье утверждает, что «в действительности нет отдельной проблемы истины, есть лишь лингвистическая путаница» (там же, 16). Истинность и ложность, пишет он, обычно приписываются суждениям. Однако очевидно, что предложение «Истинно, что Цезарь был убит» означает не более того, что «Цезарь был убит», т. е. оно ничего не добавляет ко второму предложению: «Это фразы, которыми мы иногда пользуемся, чтобы подчеркнуть что-то или из стилистических соображений, или чтобы указать место данного утверждения в нашем рассуждении»

(там же). Отсюда Рамзей заключает, что никакого серьезного значения проблема истины не имеет.

Другой автор сборника — представитель оксфордской философии обыденного языка Дж. Остин считает, что слова «есть истинное» относятся к утверждениям, когда они соответствуют фактам. Он полагает, что язык способен ««отражать», хотя и довольно условным способом, черты, замеченные в мире» (там же, 25). Однако главное в позиции Остина — это не столько признание «отражения» (не случайно это слово он ставит в

кавычки), сколько подчеркивание конвенционального характера отношения соответствия между утверждениями и фактами, подобно тому как географическая карта лишь условным образом отображает территорию.

Если Остин, хотя и с большими оговорками, высказывается в пользу «теории соответствия», то следующий представитель лингвистической философии — П. Стросон в своей статье «Истина» заявляет, что «теория соответствия нуждается не в очищении, а в ликвидации» (там же, 32). Строган настаивает на том, что, говоря об истинности некоторого утверждения, мы не относим его к каким-либо вещам или событиям, происходящим в мире. Он категорически отрицает «требование, чтобы в мире было нечто такое, что делает утверждение истинным или чему утверждение соответствует, когда оно истинно» (там же, 33). Стросону, конечно, известно, что в обычном языке мы можем сказать: «Это утверждение соответствует (или не соответствует) фактам», но, обыгрывая нюансы употребления слова «факт», он противопоставляет «факты» «вещам», заявляя, что факты не являются «частями мира», ибо мир есть совокупность вещей, а не фактов» (там же, 40). Строган использует различие в употреблении слов «факт» и «вещь» для того, чтобы лишить «факты» их объективного характера («факт не есть объект»), а затем проделать то же самое с истиной. «Когда мы употребляем эти слова («истина», «факт» и т. д.— Ю. М.) в обыденной жизни, мы говорим, находясь внутри некоторого языкового каркаса, а не утверждаем нечто о нем; а именно, мы не говорим о способе, которым выражения могут быть конвенционально отнесены или относиться к миру. Проблема употребления слова «истинный» состоит в том, чтобы увидеть, как это слово входит в данный языковой каркас» (там же, 42—43). Эти рассуждения Строгана показывают, между прочим, как сформулированная Карна-

---

пом теория языковых каркасов может использоваться для извращения понятия истины, для отрицания ее объективного характера.

Следующий автор, П. Уорнок, почти целиком посвящает свою статью обоснованию точки зрения, согласно которой, говоря, что (Некоторое утверждение истинно, мы говорим нечто лишь о данном утверждении. Он считает, что таким способом мы можем выразить свое одобрение или согласие с ним.

Наконец, в заключительной статье сборника оксфордский философ М. Даммит отвергает традиционную теорию истины на том основании, что она была попыткой установить общий критерий истины. В то же время он признает, что «утверждение истинно только в том случае, если в мире есть нечто, благодаря чему оно истинно» (там же, 106). Однако это абстрактное положение у Даммита не конкретизируется.

Дискуссия, представленная в сборнике «Истина», показывает, что в данном случае большинством участников аналитический метод применялся так, чтобы увести обсуждение от реальных гносеологических проблем и потопить его в море надуманных вопросов, касающихся всевозможных формальных и часто искусственных ситуаций, связанных с употреблением слов «истина», «истинное», «истинно» в английском языке.

Помимо проблемы истины сторонники лингвистической философии обсуждали множество других вопросов: проблема личного языка, проблема других сознаний, проблема тождественности *Я*, проблема восприятия и др.

Несостоятельность неопозитивистской интерпретации философских вопросов как псевдопроблем становилась все более очевидной.

Традиционные философские проблемы начали восстанавливаться в своих правах. Первой ласточкой была на шумевшая в свое время книга П. Стросона «Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики» (1959). Само название этой работы, написанной в Оксфорде, главном центре английской лингвистической философии, свидетельствовало о том, что метафизика перестала вызывать тот «священный ужас», который испытывало перед ней первое поколение неопозитивистов от Карнала до Айера. Но конечно, это не была метафизика типа метафизики Ф. Брэдли или А. Уайтхеда. Автор ставил своей целью не описание мира, как он существует сам по себе, независимо от нашего познания, а описание структуры наше-

83

---

по мышления о мире, т. е. той концептуальной структуры, которую мы обычно рассматриваем как структуру самого мира. Аналитическая философия, согласно Стросону, выявила, что всякое мышление, выражающееся в системе языковых знаков, осуществляется в определенных языковых рамках, в пределах некоторого языка («языкового каркаса»), или, иначе, некоторой семантической системы, и только в ней может иметь значение. Человек, прошедший школу логического анализа, не скажет, что мир такой-то; он скажет, что мы считаем или мыслим его таким-то. Таким образом метафизика получила возможность в какой-то мере избавиться от, казалось бы, извечно присущего ей догматизма. Теперь вопрос о том, почему мир таков, каким он нам представляется, сменяется вопросами: «Почему мы должны представлять или мыслить его таким-то? Почему мы говорим о нем именно так?». При такой постановке вопросов любая научная или философская картина мира, претендующая на абсолютность, утрачивает право на доверие, становится чем-то относительным и условным.

В данном случае, как это очень часто бывает, здравая мысль раздувается и абсолютизируется, а тем самым извращается. Диалектический характер проблемы упускается из виду, и одна метафизическая крайность заменяется другой: место абсолютного догматизма заступает абсолютный релятивизм. Диалектика соотношения абсолютного и относительного в познании, в данном случае в философской («метафизической») картине мира, остается вне поля зрения аналитического философа.

Строго говоря, автор книги строит самую доподлинную, хотя и далеко не всеобъемлющую, а весьма ограниченную «метафизику», стремясь преодолеть узость чисто лингвистического анализа. Во введении он говорит, что «до известной степени опора на точное исследование применения слов является, конечно, лучшим и единственно надежным путем в философии. Но различения, которые мы можем сделать, и связи, которые мы можем установить таким

способом, являются недостаточно общими и далеко идущими, чтобы удовлетворить метафизическое требование понимания» (171, 9—10). Та структура, которую хочет открыть метафизика, как полагает Стросон, не находится на поверхности языка — она лежит гораздо глубже. Независимо от всех исторических изменений, претерпеваемых нашим мышлением, «есть некоторое плотное центральное ядро человеческого мышления, не

84

---

имеющее истории, во «сяком случае такой, которая была бы зафиксирована в историях мысли: имеются категории и понятия, которые по своему наиболее фундаментальному характеру не меняются вовсе ... Это общие места наименее утонченного мышления и в то же время неустрашимое ядро концептуального снаряжения наиболее изощренных человеческих существ» (там же). В этом рассуждении Стросона определенно звучат некоторые кантианские мотивы. Кроме того, его утверждение о существовании (неизменного «центрального ядра человеческого мышления») не может быть принято как нечто само собой разумеющееся, без широких сравнительных этнографических, психологических и прочих историко-культурных исследований \*. Однако критический анализ метафизики Стросона не входит в задачи данной работы. Здесь достаточно указать только на ее основную идею. Она состоит в том, что «личности и материальные тела являются тем, что существует в первую очередь» (171, 247). Такого рода метафизика весьма далека от картины мира, созданной научной материалистической философией. Она скорее напоминает номиналистические представления Т. Гоббса. Но по сравнению с логическим позитивизмом, объявлявшим, что любые высказывания о существовании материальных объектов являются псевдопредложениями, это, конечно, шаг вперед от лингвистического формализма к содержательному рассмотрению философских проблем.

Весьма важной областью применения принципов лингвистического анализа для представителей лингвистической философии была сфера морали. Как уже упоминалось, согласно логическому позитивизму, высказывания, имеющие этический характер, — это высказывания не о фактах, а только об эмоциональных состояниях субъекта. Так же как метафизические утверждения, они не поддаются верификации и поэтому с точки зрения логического позитивизма не имеют научного смысла и научной философии, понимаемой как логический анализ языка науки, с ними делать нечего. На почве логического позитивизма выросло особое течение этической, или, точнее, метаэтической, мысли: эмотивизм или эмотивист-ская метаэтика, главными представителями которой были А. Айер (в Англии) и Ч. Стивенсон (в США). Со-

\* Подобные исследования, проведенные представителями структуралистского направления, противоречат утверждениям Стросона.

85

---

гласно эмотивизму, (функция моральных высказываний состоит в том, чтобы выражать эмоции говорящего и одновременно оказывать определенное эмоционально-психологическое

воздействие на слушающего, стремясь побудить его к совершению рекомендуемых действий или поступков. Именно эта вторая сторона моральных высказываний выдвигается на первый план, что, как отмечал Стивенсон, сближает мораль с пропагандой и другими способами воздействия. Эмотивистская концепция с ее крайним субъективизмом и моральным релятивизмом не могла выдержать критики, которая обрушилась на нее чуть ли не с самого ее возникновения и стала особенно энергичной с начала 40-х годов в связи с всеобщим моральным осуждением фашизма.

В результате эмотивизм уступил место аналитической этике, которая чуть ли не два десятилетия задавала тон этической мысли в англоязычных странах. Наиболее влиятельной фигурой здесь стал профессор этики в Оксфорде Р. Хеар, применивший принципы лингвистической философии к анализу языка морали. Этика Хеара была не нормативной, а сугубо аналитической. Он не считал возможным, чтобы философ (как философ, а не как гражданин) давал какие-либо моральные рекомендации или оценки. Свою задачу он сводил к анализу языка морали, т. е. к всестороннему анализу значения (или способов употребления) моральных понятий, таких, как «справедливость», «добро», «долг» и т. д. Хеар руководствовался восходящим еще к Юму убеждением, что этика не может быть нормативной наукой, т. е. что принимаемые людьми моральные нормы и принципы не могут быть научно обоснованы. В отличие от других наук, рассматривающих то, что имеет место в действительности, этика занимается не сущим, а должным. Согласно же фундаментальной догме всего неопозитивизма, должное не состоит ни в какой логической связи с сущим, так что факты не могут быть основой моральных императивов: из того, что «А есть», логически не следует ни то, что «А должно быть», ни то, что «В должно быть». Следовательно, заключает Хеар, принятие тех или иных моральных установок является свободным актом разумного индивида. Однако, чтобы эта свобода не обернулась субъективизмом и произволом, акт свободного выбора должен быть не импульсивным, а рациональным, он должен основываться на разумном понимании вопроса. Роль философа в том и состоит, чтобы помочь человеку ра-

---

зумно определить свою нравственную позицию с обязательным учетом социально-исторической и культурной ситуации. Этой цели, согласно Хеару, служат анализ и разъяснение этических понятий. Поскольку же человек — социальное существо и мораль есть социальное явление, то прояснение этических понятий должно осуществляться посредством анализа языка, выражающего именно социальную природу человека, посредством анализа установившихся в течение веков правил и способов употребления моральных терминов и тех изменений в этом употреблении, которые были вызваны новыми условиями жизни людей. Поэтому Хеар и определяет этику как «логическое исследование языка морали». «Функция моральной философии,— говорит он,— заключается в том, чтобы помочь нам лучше обдумывать моральные вопросы, излагая логическую структуру языка, на котором эта мысль выражена» (132, 5). Сам Хеар не пытается дать решение моральных проблем, он предлагает лишь методологию их решения.



Говоря о логике языка морали, Р. Хеар исходит из понятия «языковых игр». Он принимает мысль Витгенштейна о том, что каждая такая «игра» имеет свою собственную логику, определяемую ее правилами. Логические правила — это постепенно, с течением времени сложившиеся нормы, которые мы принимаем без сомнений и оговорок. Анализ логики языка морали означает для Хеара тщательное выявление и описание того, что характерно для этических высказываний и их применения в различных языковых ситуациях, иными словами, установление значения этических терминов и выражений, их функций в речевом акте. В то же время анализ языка морали должен выполнять и «терапевтическую» функцию, т. е. предотвращать и устранять путаницу, возникающую в рассуждении из-за неправильного пользования этическими терминами.

Обращаясь к анализу языка морали, Р. Хеар прежде всего устанавливает основную особенность моральных высказываний — их императивный характер. Все моральные высказывания прямо или косвенно (в виде одобрения одних поступков и неодобрения других) предписывают человеку те или иные действия, требуют от него определенного поведения. От других императивов их отличает, согласно Хеару, универсализируемость. Императив «Не говори ему неправду» можно сделать общим моральным принципом: «Никогда не говори не-

87

---

правду» или «Ты никогда не должен говорить неправду». Признак универсализуемости позволяет каждому человеку осуществлять воображаемую проверку того правила поведения, которое он для себя избирает, с точки зрения его моральности. По мнению Хеара, поскольку моральные принципы не могут быть ни истинными, ни ложными, каждый индивид свободно выбирает их для себя и несет за них полную ответственность. Выбирает же он их, исходя из своих представлений о «достойной жизни» и из предвидимых последствий применения морального правила для ее достижения. Таким образом, кантианские мотивы сочетаются в концепции Хеара с элементами утилитаризма. Это значит, что аналитическая этика не может иметь чисто лингвистический характер и необходимо включает в себе некоторые содержательные моменты. Но в целом она, конечно, остается на позициях формализма. А поскольку это так, она не преодолевает субъективизма в выборе нравственной позиции, который в нашу насыщенную острейшими социальными конфликтами эпоху становится особенно нетерпимым.

Субъективизм аналитической метаэтики, возлагающей всю полноту моральной ответственности на индивида и фактически снимающей ее с общества, представляет собой характерную черту нравственного сознания современного человека буржуазного мира. В нем можно видеть своего рода реакцию на дегуманизирующее воздействие буржуазной цивилизации на индивида, на усиливающееся вторжение во внутреннюю жизнь человека организованной пропаганды, средств массовой информации, целенаправленно и планомерно осуществляющих идеологическую обработку сознания людей. Это попытка личности отстоять свою независимость и автономию хотя бы лишь в области моральных суждений. В то же время это и выражение искейпистской тенденции, стремления избежать

серьезного вовлечения в какие-либо социальные движения, столь характерного для западной интеллигенции 50-х — начала 60-х годов.

Именно к этому (периоду относится расцвет не только аналитической метаэтики, но и лингвистической философии вообще. Но уже в 60-е годы в аналитической философии стали заметны новые веяния, стремление вернуться к более широкой проблематике и преодолеть узкие границы лингвистического анализа. Молодежные движения и студенческие волнения, прокатившиеся по

88

---

многим странам Европейского и Американского континентов, произвели переворот в сознании буржуазной интеллигенции. Одним из проявлений этого переворота было осознание недостаточности аналитической деятельности самой по себе, невозможности сведения этики к метаэтике, а философии вообще — к лингвистическому анализу. Изменения в интеллектуальном климате коснулись прежде всего этики. Наиболее заметными они стали в философии США. Это не случайно, потому что преступная война во Вьетнаме вызвала в США могучее всенародное движение протеста не только политического, но и морального характера и тем самым выдвинула моральную проблематику на первый план духовной жизни американского общества. Теоретические (Вопросы о добре и зле, о справедливости и долге и, конечно, об ответственности человека наполнились конкретным практическим содержанием. Беспредметность дискуссий о том, как употребляются моральные термины в английском языке и что они вообще могут означать, стала очевидной. Надо было решать весьма конкретные вопросы о допустимости насилия, о гражданском неповиновении, о правомерности уклонения от воинской обязанности, о том, морально ли выполнение бесчеловечных приказов старших военачальников, справедлива ли данная агрессивная война и ее методы и т. д.

Американские философы перестроились очень быстро. Этой перестройке в этике немало способствовало то обстоятельство, что, хотя аналитическая этика преобладала в американских университетах, наряду с ней существовали более традиционные учения, такие, как утилитаризм и инструменталистская этика прагматизма. Осознав недостаточность лингвистической метафизики, американские этики не отбросили аналитический метод, а постарались использовать его для обсуждения и решения содержательных проблем, как традиционных, так и новых, в духе этих традиционных этических учений. С 1971 г. начал выходить новый журнал «Философия и общественные дела» (Philosophy and Public Affairs), стали издаваться многочисленные сборники, посвященные актуальным проблемам общественной жизни, рассматриваемым и анализируемым с точки зрения морали (см., напр., 156). Влияние аналитической этики в этих работах (можно обнаружить в том, что некоторые авторы признают себя неспособными дать однозначный окончательный ответ на рассматриваемые вопросы.

•§

---

Наиболее важным событием в американской теоретической этике была публикация книги гарвардского профессора Дж. Ролса «Теория справедливости» (см. 167). Начав свою деятельность в русле аналитической философии морали, Роле в дальнейшем вышел за пределы анализа этических понятий и, не ограничиваясь описанием употребления слова «справедливость», попытался создать картину общества, построенного на принципе справедливости. По мнению Ролса, это общество разумных людей, на рациональных основаниях свободно принимающих общую концепцию справедливости, согласно которой «все социальные ценности — свобода и возможности, доход и богатство и основы самоуважения — должны быть распределены на началах равенства, если только неравное распределение некоторых из этих ценностей или их всех не служит всеобщей выгоде» (166, 62). Основным идеологический тезис Ролса состоит, следовательно, в том, что и буржуазное общество, основанное на социальном и экономическом неравенстве, может быть справедливым обществом. Книга Ролса получила широкий отклик и вызвала к жизни огромную критическую и комментаторскую литературу. До настоящего времени она находится в центре внимания американской общественности.

В 70-е годы в американской этике оформилось новое направление — так называемая биоэтика, появление которой было вызвано, с одной стороны, успехами «генной инженерии», благодаря которым стало в принципе возможным целенаправленное изменение генетического кода, и, с другой стороны, огромными успехами практической медицины и новыми взаимоотношениями врача и лечебного учреждения, а говоря шире — общества и индивидуального больного как автономной личности. Уже в середине 70-х годов вышла в свет четырехтомная энциклопедия по биоэтике, охватившая большой круг новых этических проблем. Лингвистическая метаэтика стала быстро сходить со сцены, сохраняя свое значение лишь в качестве одного из методов нормативной этики. Отход от неопозитивистской аналитической философии, наиболее явственно обозначившийся в области этики, приобрел широкий характер. Он выражался, во-первых, в распространении и усилении других философских учений; во-вторых, в самой аналитической философии наметился переход от анализа языка (научного или обыденного) к использованию аналитического метода для

---

содержательного анализа теоретических философских проблем, прежде всего проблем, возникающих в процессе осмысления научного познания природы и общества и связанных как с новыми открытиями и теориями, так и с новыми приемами исследования (моделирование, системно-структурный анализ и др.). Этот процесс в философии США и Англии (происходит уже с конца 60-х годов, но было бы весьма преждевременным утверждать, что он близок к завершению). Аналитическая философия еще достаточно прочно удерживает свои позиции.

#### 4. «К САМИМ ВЕЩАМ»

Весьма важным методологическим изобретением для буржуазной философии XX в. явилось создание Эдмундом Гуссерлем (1859—1938) феноменологического метода и основанной на нем феноменологической философии.

С точки зрения борьбы двух главных философских направлений феноменологию можно рассматривать как особо изощренную форму обоснования идеализма. В плане взаимоотношения философии и науки феноменология, с одной стороны, открыто противопоставила себя существующему научному познанию, специальным наукам, с другой стороны, выступила с превознесением некоей науки вообще и провозгласила своим идеалом и конечной целью создание философии как строгой науки. Феноменология претендовала на выработку совершенно нового способа мышления, обеспечивающего абсолютную достоверность результатов и в то же время не предполагающего использование какого-либо из общепризнанных и применяемых в научной практике методов. С точки зрения своей социальной и культурной функции феноменология притязала на открытие нового типа интеллектуальной деятельности, позволяющего глубоко проникнуть в духовный мир современного человека, понять и описать глубинные структуры его сознания во всех многообразных формах его реального функционирования и объективизации в общественной жизни.

Всем этим предполагаемым достижениям феноменология обязана своему методу. Как замечает М. Фарбер, американский феноменолог, подвергший, однако, резкой критике Э. Гуссерля за его идеализм, «для Гуссерля характерно то, что он гордился радикальностью своего метода» (125, 2). Этот метод оформлялся у Гуссерля по-

---

степенно и с течением времени претерпел некоторые изменения. Его эволюция неразрывно связана с разработкой общефилософских взглядов Гуссерля, с особым пониманием предмета философии и переосмыслением характера научного познания.

В начале XX в. в буржуазной философии стали задавать тон релятивистские, субъективно-идеалистические учения, отрицавшие возможность достоверного знания — как естественнонаучного, так и исторического, ставившие под сомнение понятия абсолютной и объективной истины. Именно в это время Гуссерль выступил в защиту науки и научной философии. «Во всей жизни нового времени нет идеи, которая была бы могущественнее, неудержимее, победоноснее идеи науки,— писал он.— Ее победоносного шествия ничто не остановит» (32, 8). На протяжении всей своей истории философия, утверждал Гуссерль, всегда лишь безуспешно стремилась стать наукой, но только с открытием им, Гуссерлем, принципиально нового пути философской мысли она получила возможность обрести подлинно научный статус.

Гуссерль был непоколебимо убежден в существовании абсолютно истинного знания. Примером такого знания ему служили логика и математика. Вопрос для него состоял лишь в том, как возможно такое знание. Этот вопрос расширялся до вопроса о том, как человек вообще постигает истину. Ведь мир бесконечен, а человек — существо конечное, ограниченное, зависящее от различных обстоятельств. Как же может в его конечном, всегда субъективном сознании возникнуть знание, имеющее характер абсолютного? Говоря словами самого Гуссерля, это вопрос «об отношении между субъективностью познавания и

Прежде всего Гуссерль пытался решить поставленную им проблему применительно к логике. В 1-м томе «Логических исследований» (1900) он подверг резкой критике распространенное в то время и восходящее еще к Д.ж. Ст. Миллю понимание логики как ветки психологии. Аргументация Гуссерля была направлена на то, чтобы показать, что психологистическое истолкование логики неизбежно приводит к релятивизму: логические законы утрачивают свое абсолютное значение и оказываются зависимыми от психофизиологической организации человека. Кроме того, психология есть наука о фактах психической жизни, т. е. наука эмпирическая по са-

---

мой своей сути. Результаты же эмпирической науки, согласно распространенному в буржуазной философии мнению, разделявшемуся и Гуссерлем, никогда не могут обладать абсолютной достоверностью. Критикуя релятивизм и скептицизм и решительно настаивая на существовании абсолютной истины, Гуссерль подчеркивал необходимость отличать познавательный акт как психический процесс, происходящий в сознании человека, от содержания, или смысла, этого акта. Он доказывал, что законы логики истинны независимо от тех психических процессов, которые происходят в сознании людей. Содержание и смысл истинного суждения не зависят от того, что о нем говорят или думают. Допустим, пишет Гуссерль, я утверждаю, что  $2 \times 2 = 4$ . Это мое суждение так или иначе каузально определено. Но совершенно независимо от этого моего акта суждения, от того, что я мог бы сказать, что  $2 \times 2 = 5$  или  $2 \times 2 = 3$ , если бы не знал таблицы умножения или просто ошибся, независимо от этого остается абсолютно непререкаемой истина, что  $2 \times 2 = 4$ . И даже если бы не осталось никого, кто мог бы произвести это действие, все равно дважды два было бы равно четырем. «Что истинно... — утверждает Гуссерль, — истинно «само по себе»; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» (31, 101). Справедливо указывая на то, что законы и формы логического мышления не зависят от психических особенностей индивида, Гуссерль, однако, толковал этот факт превратно. Вслед за неокантианцами он утверждал, что законы логики идеальны и априорны, что «чистая логика», как и математика, достоверна лишь потому, что она априорна и не имеет никакого отношения ни к реальному миру, ни к реальному процессу мышления. Более того, Гуссерль объявил, что вообще никакое истинное знание не может относиться к фактам реального мира, что философия, если она хочет быть строгой наукой, должна отказаться от попыток делать выводы, опираясь на данные опытных наук. «Желание обосновать или отвергнуть идеи на основании фактов — это бессмыслица», — писал он (32, 40).

Критикуя психологизм в логике, Гуссерль ставил задачей объяснить, почему логическое знание обладает абсолютной достоверностью. Что же касается философии, то здесь он видел свою задачу в установлении требований, которым должна отвечать философия, чтобы

стать строгой, наукой. Задуманному преобразованию философия, по мнению Гуссерля, препятствуют две концепции. Первая из них — «натурализм», как Гуссерль называл характерное для многих мыслителей начиная с XVII в. стремление использовать для обоснования философии данные передовой науки. «Натурализм», утверждал Гуссерль (сюда он относил и материализм), ведет к объяснению сознания—его природы и функционирования— естественными (скажем, биологическими), или внешними ему, причинами. Гуссерль же рассматривает сознание как нечто самодовлеющее, ни от чего не зависящее. Вторая критикуемая им концепция — «историцизм», который видит в каждом духовном явлении результат исторического развития, продукт конкретной социально-культурной ситуации. При историческом подходе, полагает Гуссерль, философия превращается в мировоззрение, всегда обращенное к практическим наукам и заботам своего времени, и утрачивает статус науки, ибо «наука есть название абсолютных и вневременных ценностей» (там же, 47).

Таким образом, Гуссерль стремится отделить философию от мировоззрения, всегда связанного с определенными социально-историческими условиями и проблемами, и от естествознания, стихийно стоящего на материалистических позициях. Он хочет отвести ей какую-то особую, совершенно изолированную область исследования. Такой областью, по его мнению, должен быть «трансцендентальный мир чистого сознания», мир феноменов. «Феномен» у Гуссерля — широкое понятие, охватывающее все явления сознания, поскольку они непосредственно могут восприниматься. Однако в отличие от обычного понимания «явления» как проявления чего-то, стоящего позади него, феномен довлеет себе и позади него ничего нет. Феноменология, по замыслу Гуссерля, и представляет собой учение о феноменах в этом широком смысле слова.

Гуссерль признает, что обычно наше сознание обращено к внешнему миру, что в повседневной жизни, равно как и в своей научной деятельности, люди исходят из неискоренимого убеждения в объективном, независимом от сознания существовании внешнего мира. Однако он предлагает отказаться от этой «естественной установки», отрешиться от всего того, что связывает нас с внешним миром, переключить наше внимание на внутренний мир, на само сознание. Согласно Гуссерлю, внешний

---

мир, законно являющийся предметом частных наук (как естественных, так и социальных), для философии не представляет никакого интереса. Предметам философии, утверждает он, должно быть сознание, но не как реальное человеческое сознание, неразрывно связанное с внешним миром, а как некое идеальное бытие, которое пребывает в человеке, но представляет собой сверхчеловеческое, абсолютное бытие, мир чистого сознания. Только в сфере этого идеального бытия возможно абсолютно истинное знание, достигаемое путем непосредственного созерцания сущности. Содержание чистого сознания и образует предмет феноменологического исследования.

Это изменение установки сознания, отмечает Гуссерль, требует особой многоступенчатой

методологической процедуры, которая составляет неотъемлемую часть феноменологического метода,— феноменологической редукции. Осуществляя феноменологическую редукцию, мы должны исключить из рассмотрения, или «заключить в скобки», весь окружающий материальный мир, отбросить все существующие взгляды, научные теории и учения, наконец, снять вопрос о существовании того, что является предметом исследования. После того как будет произведена вся эта операция, мы сможем обратиться «к самим вещам». В качестве предмета познания мы получим некий «феноменологический остаток», сферу сознания, свободного от отношения к внешнему миру, но сохраняющего все богатство своего содержания. Однако, полагает Гуссерль, мы пока еще достигли только эмпирического сознания, наполненного всевозможным случайным эмпирическим содержанием. По отношению к нему необходимо осуществить трансцендентальную редукцию, которая позволит освободиться от всех эмпирических особенностей индивидуального *Я* и перейти к чистому сознанию, к «трансцендентальному эго».

Феноменологическая редукция — это своеобразный и тонкий прием обоснования идеализма. Гуссерль не отрицает существования материального мира, он «только» утверждает, что этот мир не может быть предметом философского знания, и предлагает не принимать его во внимание, воздержаться от каких бы то ни было суждений о нем. «Если я сделаю это, а я вполне свободен это сделать, то я не отрицаю этого «мира», как если бы я был софистом, я не подвергаю сомнению его существование, как если бы я был скептиком; но я применяю феноменологическое «эпохе» (т. е. воздержание от сужде-

---

ния.— Ю. М.) ... которое полностью закрывает возможность обращаться к любым суждениям о пространственно-временном существовании» (141, 67—68).

Таким образом, хотя Гуссерль не отрицает существования внешнего мира, он признает его лишь с точки зрения обыденного, а не философского сознания. Предметам философского познания становится для Гуссерля само же сознание. Гуссерль формулирует этот тезис, прибегая к заимствованному у австрийского философа Ф. Brentano и восходящему еще к схоластике выражению «интенциональность» (направленность). Он утверждает, что сознание не беспредметно, а всегда направлено на какой-либо объект. Однако этот объект сознания не существует вне сознания, а находится внутри его как сознаваемый предмет и лишь постольку, поскольку он «полагается», или конституируется, самим же сознанием. Этот идеальный предмет мысли Гуссерль называет сущностью, или эйдосом. Истинное знание, по Гуссерлю, и есть знание сущностей. Законы логики и положения математики — наиболее известная часть этого идеального мира.

То, что Гуссерль называет областью чистого сознания, в действительности есть главным образом совокупность знаний, накопленных человечеством и отражающих объективный мир. Богатство и беспредельность «сферы феноменологического исследования» — это отражение бесконечного многообразия материального мира и сферы практической деятельности людей. Элементы логической структуры науки, ее общие принципы и понятия,

которые представляют собой результат абстрагирующей деятельности мышления, Гуссерль выдает за вечные идеальные сущности, составляющие основу науки. Его учение о сущностях в какой-то мере сходно с объективно-идеалистическим учением Платона об идеях. Однако важное отличие феноменологии от платонизма состоит в том, что, согласно Платону, идеи образуют идеальный мир истинного бытия, тогда как, по Гуссерлю, сущности, строго говоря, вообще не обладают бытием. В его учении сущность отделена от существования. Сущности не существуют, они представляют собой лишь идеальный смысл наших познавательных переживаний. Отсюда следует, что ни одно высказывание о сущностях не имеет отношения к действительным фактам. Вопрос о том, соответствует ли идеальной сущности какое-либо реальное существование, Гуссерля не интересует. Идеальным

---

предметом сознания могут быть лошадь и кентавр, ангел и круглый квадрат; любая фикция и любой абсурд входят в «поле феноменологического наследования» на равных правах с истинами логики и математики.

Подобная терпимость Гуссерля по отношению к содержанию «сферы феноменологического исследования», его готовность смешать и уравнивать идеальное и материальное, выдумку и реальность в качестве феноменов сознания указывают на отклонение от логицизма неокантианцев и на тенденцию к иррационализму. «Феноменологическая редукция» напоминает ту насильственную перемену установки внимания, которая у А. Бергсона была условием интуиции. Недаром сам Гуссерль писал, что «источник всех трудностей лежит в противоестественной направленности сознания и мышления, требуемой при феноменологическом анализе» (143, 9).

Гуссерль отрицает, что сущности, или эйдосы, представляют собой результат процесса абстрагирования. С его точки зрения, знание сущностей достигается не в результате какой-либо логической операции, а путем непосредственного «созерцания сущностей». Однако очевидно, что, кроме психических феноменов, кроме смены состояний сознания и переживаний, он таким способом ничего не обнаружит. Но Гуссерль и не призывает искать за феноменами сознания вызвавшую их причину, изучать их физиологическую основу и социальную обусловленность. Наоборот, он отказывается видеть здесь какую-либо причинную зависимость. Предметом феноменологии является «непосредственно данное», т. е. поток психических переживаний, лишенных каких-либо рациональных связей. Он по существу своему иррационален и может быть описан только так, как он предстает самонаблюдению. Феноменология Гуссерля по существу есть форма психологического самонаблюдения, интроспективного психологического анализа, «чисто имманентного» исследования психического.

Однако больше всего Гуссерля интересует не столько само фактическое содержание феноменов, или сущности, сколько те структуры чистого сознания, которые позволяют воспроизводить в нем какое-либо предметное содержание. Именно эта проблема является специфической для феноменологии Гуссерля. Она анализируется в рамках вопроса об



По первоначальному замыслу Гуссерля, феноменологический метод должен был открыть для исследования область смысла, именно смысла наших познавательных переживаний, того смысла, который кристаллизуется в законах и принципах, в общих понятиях науки. Так, например, в течение тысячелетий люди наблюдали падение предметов на землю. Они видели эти факты, описывали их, пользовались ими, но не понимали, что они значат. Только Ньютону удалось проникнуть в сущность этого явления, только ему открылся смысл всех бесчисленных наблюдений такого рода, и он сформулировал закон всемирного тяготения. Этот закон, как и закон Архимеда, как и другие законы, согласно Гуссерлю, был интуитивным проникновением в сущность данного явления, непосредственным ее усмотрением. Гуссерль полагал, что все наше научное знание, поскольку оно имеет общий характер и выражается в законах, основывается на такого же рода созерцании сущностей, или эйдосов. Он считал, что философия сможет стать строгой наукой, когда она превратится в феноменологию, т. е. сделает своим предметом структуру чистого сознания, прежде всего сознания познающего. В этом смысле в ранних работах Гуссерля феноменология понималась как наукоучение, т. е. как наука о структуре, предпосылках и принципах любого научного знания.

Понятие смысла, однопорядковое с понятием сущности, играет в феноменологии чрезвычайно важную роль. Понятое рационально, оно могло бы служить промежуточным звеном между познающим субъектом и независимым объектам познания и определять то, что во внешнем мире имеет значение для человека, для его научной и практической деятельности, то, что позволяет включить тот или иной объект или какой-либо его аспект в научную и культурную жизнь данной эпохи \*. У Гуссерля же оно служит как раз для замещения независимого объекта, для исключения его из познавательного отношения. На деле объект в результате феноменологической редукции вообще исчезает из рассмотрения, его место занимает сущность, выражающая именно тот

\* Иногда у Гуссерля можно заметить намек на подобную мысль. Он говорит, например: «В значении конституируется отношение к предмету. Следовательно, употреблять высказывание со смыслом и при помощи высказывания вступать в отношение к предмету (представлять предмет) есть одно и то же» (143, 54).

*смысл*, на достижение которого, согласно Гуссерлю, направлена интенциональная деятельность сознания.

Интенциональность сознания, по Гуссерлю, означает не только направленность сознания «а некоторый объект, но и полагание, или конституирование, этого объекта. Дело в том, что,

разумеется, никакой образ или идея объекта, представление, понятие о нем сами собой в сознании не появляются. Даже самое простое чувственное восприятие какого-либо предмета или его свойства предполагает весьма непростые процедуры сознания. Что же касается понятийного воспроизведения, или отражения, предмета, то оно требует еще более сложной деятельности сознания (включающей воображение, процедуру анализа, синтеза и т. д. и т. л.).

Гуссерля интересует именно этот процесс: как он происходит в сознании, какие структуры, способности и функции сознания его обеспечивают. Их-то он и подвергает самому тщательному исследованию, прежде всего в работе «Идеи к чистой феноменологии» (1913). Сама по себе это была бы вполне правомерная процедура, если бы Гуссерль не относился к познавательным структурам как к некоторой априорной данности, а попытался бы рассматривать их исторически, так, как они складывались в процессе практического воздействия человека на окружающий мир, и его познания. Но Гуссерлю, как в свое время Канту, был совершенно чужд подобный подход. Для философского метода Гуссерля характерно как раз исключение из рассмотрения объективно существующего предмета. О познаваемом предмете, согласно Гуссерлю, можно вообще говорить лишь как о корреляте сознания, как о сознанном предмете.

Интенциональный акт представляет собой центральный пункт учения Гуссерля, поскольку в нем концентрируется сама суть его метода — метода не только описания феноменов, сущностей, эйдосов или интенциональных предметов вообще, но и их конституирования. Интенциональный акт, следовательно, включает в себя не только направленность на предмет, но и сам способ этой направленности или данности нам предмета. Мы можем воспринимать, представлять, воображать, вспоминать, мыслить, желать те или иные предметы. Мы можем представлять их себе ясно, отчетливо, смутно, полно или неполно, точно или приблизительно и т. д. Все эти способы данности, а вместе с тем и конституирования

99

---

объектов и те структуры сознания, в которых объекты даются, могут стать предметом специальных феноменологических исследований.

В любом интенциональном акте Гуссерль выделяет два основных момента: *ноэму* и *ноэзу*. Понятием «ноэма» он обозначает конкретный содержательный момент, или предметный смысл, интенционального акта. Ноэза же определяет способ данности предмета или его конституирования. Можно сказать, что ноэма — это «что», а ноэза — «как» интенционального акта. Когда речь идет о чувственно воспринимаемом предмете, Гуссерль выделяет также *гилетический* элемент, т. е. чувственный материал, используемый в интенциональном акте. Все указанные элементы, особенно нозматический, подвергаются у Гуссерля дальнейшему, еще более тонкому анализу, углубляться в который здесь нет смысла.

Подводя итог обзору интенциональной деятельности сознания, как ее понимает Гуссерль, можно сказать, что интенциональный акт сочетает в себе конституирование предмета и

вместе с тем его созерцание в качестве сущности, или эйдоса, или феномена. Феноменологическая редукция и интенциональный акт как единство поэтически-поэтической деятельности сознания и «идеация», или созерцание сущностей, составляют важнейшие моменты феноменологического метода Гуссерля.

Изложенные взгляды были сформулированы Гуссерлем в первый период его творчества. В следующий период своей философской эволюции в работах «Картезианские размышления» и «Парижские доклады» Гуссерль перенес акцент на проблему человеческой субъективности, воплотившейся в понятии «трансцендентального эго» как источнике всей интенциональной деятельности сознания, и на проблему интерсубъективности, решение которой вызывалось необходимостью преодолеть опасность солипсизма, к которому неминуемо приводило развитие феноменологии.

Проблема интерсубъективности, т. е. прежде всего проблема обоснования существования других «эго» и анализа их взаимоотношений, заставила Гуссерля в конечном счете обратить пристальное внимание на саму сферу этих взаимоотношений — на общественную жизнь в ее социально-исторической и культурной обусловленности. Интерес Гуссерля к этой проблеме был вызван не только логическим развитием его идей, но и социально-политическими событиями того времени, особым накалом

100

---

классовой борьбы, обострением международных отношений и угрожающим усилением немецкого фашизма, пришедшего к власти в 1933 г. Как буржуазно-либеральный мыслитель, Гуссерль видел, что «европейское человечество» вступило в полосу тяжелейшего кризиса, но, как идеалист, причины кризиса он усматривал в особенностях духовного развития Европы, прежде всего в характерном для всей науки Нового времени объективизме. Именно этот объективизм, по его мнению, привел к тому, что наука превратилась в обособленную форму духовной деятельности и стала рассматриваться как не имеющая отношения к коренным, наиболее глубоким нуждам человека, к его субъективной жизни.

В своем последнем, незаконченном произведении «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», опубликованном посмертно, Гуссерль делает попытку не только проанализировать истоки этого «кризиса», но и дать некоторое позитивное объяснение природы науки. То новое, что было сделано Гуссерлем в этот период, в концентрированной форме выражено в разработанном им понятии «жизненного мира», благодаря которому влияние его учения на философскую общественность капиталистического мира резко возросло.

Согласно Гуссерлю, подлинной основой науки является «жизненный мир», который на первый взгляд выступает как мир первичных интересов, стремлений и безоговорочно принимаемых очевидностей, мир повседневной жизни и здравого смысла. Этот предданный, всегда существующий, дорефлексивный мир, к которому принадлежим мы сами, является той почвой и основой, на которой только и может сформироваться наука. Созданный ею мир идеальных или идеализированных объектов, которые однозначно определены для каждого,

представляет собой лишь результат абстрагирования и идеализации эмпирических вещей, явлений и отношений первоначального «жизненного мира». Гуссерль говорит, что «от объективно-логической самоочевидности .. . путь ведет назад, к первоначальной самоочевидности, которой всегда предан жизненный мир» (142, 131).

Обращение к «жизненному миру» некоторые сторонники феноменологии восприняли как восстановление в правах «естественной установки» сознания с ее безоговорочным признанием независимого существования внешнего мира. Отдельные высказывания Гуссерля дейст-

101

---

вительно дают основание для подобной интерпретации этого понятия. Он говорит, например, что «...мы в любой момент можем восстановить естественную установку и внутри нее спрашивать об инвариантных структурах жизненного мира ... Без всякого трансцендентального интереса, т. е. внутри естественной установки, жизненный мир мог бы стать предметом особой науки, онтологии жизненного мира как чисто эмпирического мира» (там же, 176).

Такое понимание «жизненного мира» необходимо Гуссерлю, чтобы вывести отсюда понятия науки и научной объективности. Понимаемый таким образом «жизненный мир», по его замыслу, должен служить социально-исторической основой всей научной деятельности человека: «Непосредственный опыт, в котором дан жизненный мир, есть последнее основание всего объективного знания» (там же, 229). Однако феноменологический метод требует применения эпохе и по отношению к самому «жизненному миру». Поэтому чаще Гуссерль говорит другое: «Как предданность жизненного мира может стать универсальным предметом для исследования? Ясно, что только через тотальное изменение естественной установки... полностью уникальное универсальное эпохе» (там же, 151). В итоге «жизненный мир» предстает как результат интенциональной конституирующей деятельности сознания, как его коррелят. Эпохе, заявляет Гуссерль, освобождает человека «от самых сильных, универсальных и в то же время скрытых внутренних оков, связывающих человека, именно от предданности мира. Это освобождение открывает универсальную... абсолютно самодостаточную коррелятивность между миром и сознанием мира» (там же, 151).

Правда, чтобы не упрощать вопрос, надо учитывать, что нередко Гуссерль говорит о конституировании «жизненного мира» лишь в смысле наделения его значением, или смыслом. При этом его можно понять так, что сам по себе мир как-то существует, ведет какое-то неопределенное существование независимо от человека. Но миром для нас, чем-то конкретным и определенным он становится лишь в результате того, что мы сами придаем ему некоторое значение, обусловленное нашими интересами, потребностями, желаниями, целями и т. д.: «Для нас этот мир имеет лишь то онтическое значение, которое дано ему нашим опытом, нашими мыслями, нашими оценками» (там же, 107). В таком понимании кон-

ституирование мира имеет не метафизический, а методологический характер, оно относится не к физическому существованию мира, но лишь к его значению для нас, так что мир для нас выступает как некоторая «смысловая конструкция».

Однако, хотя подобная интерпретация интенциональности и конституирования иногда встречается у Гуссерля, не она была для него основной. Главная направленность его философствования, весьма четко выраженная уже в «Картезианских размышлениях», — признание трансцендентального «это» единственным и безусловным источником всякой эмпирии (с вырастающей из нее наукой), всякой объективности, в конечном счете единственным абсолютным бытием. Сами тема и задача «Кризиса» заставили Гуссерля не акцентировать эту суть его учения, а делать упор на преданности донаучного «жизненного мира». Однако в решающие моменты он неизменно возвращается к своему основополагающему субъективизму. «Посредством нынешнего метода эпохе, — пишет Гуссерль, — все объективное преобразуется в нечто субъективное» (там же, 182). Или в более развернутой форме: «В эпохе, однако, мы возвращаемся к... субъективности и к способам, которыми эта субъективность вызвала к жизни и продолжает формировать мир посредством своего скрытого, внутреннего «метода»» (там же, 180).

В поздний период своего творчества Гуссерль еще более отчетливо, чем в «Картезианских размышлениях», сознает противоречивость своей позиции и грозящую ему опасность солипсизма. С одной стороны, «жизненный мир» необходимо рассматривается им как донаучный, дорефлексивный, предданный и, следовательно, не зависящий от человека и его сознания. С другой стороны, согласно фундаментальному положению его учения, выраженному в методологическом требовании эпохе, он не может быть ничем иным, как продуктом интенциональной деятельности трансцендентального «это». «Я сам, как трансцендентальное Я, «конституирую» мир и в то же время, как душа, я есть человеческое Я в мире» (142, 205). Противоречие это для субъективно-идеалистической философии является неразрешимым в принципе. Гуссерль, однако, пытается преодолеть его путем перехода к объективному идеализму через понятие интересубъективности. В «Кризисе» этот переход оказывается таким же искусственным, как и в «Картезианских раз-

мышлениях». Идея его состоит в следующем: «Я, как первичное это, конституирую мой горизонт трансцендентальных других как со-субъектов внутри трансцендентальной интересубъективности, которая конституирует мир» (там же, 187). Сколь бы несостоятельным ни было это рассуждение Гуссерля, оно дает ему возможность настаивать на том, что субъективность необходимо предполагает интересубъективность. Гуссерль считает априорной очевидностью то, что «[самосознание и сознание других неразделимо; немислимо, а не только противоречит факту, чтобы я был человеком в мире, не будучи одним из людей» (там же, 175). Соответственно этому «универсальная субъективность, в

которой растворяется вся объективность, вообще все, что есть, очевидно, не может быть ничем иным, как человечеством» (там же, 183).

Феноменология исходит из того, что весь человеческий мир — это мир сознания, что сознание есть та стихия, в которой разворачивается вся человеческая деятельность. Чье же это сознание? Тут у Гуссерля двойственность. С одной стороны, он понимает сознание как некий объективный дух. Но с другой стороны, сознание — это деятельность трансцендентального «зго», или, вернее, трансцендентальных «эго», ибо в поисках интерсубъективности Гуссерль принимает некую монадологию личностей, или познающих субъектов. В конце концов Гуссерль приходит к сфере интерсубъективного общения сознаний, которые образуют ткань, субстанцию «жизненного мира». Фактически речь здесь идет о сознании «человечества». Таким образом, через понятия «жизненный мир» и «универсальная субъективность» Гуссерль возвращается к своей основной теме — исторической судьбе европейского человечества. «Фактически я нахожусь внутри межчеловеческого настоящего и внутри открытого горизонта человечества. Я сознаю себя ... в едином потоке исторического развития, в котором это настоящее есть настоящее человечества, а мир, который оно создает, есть историческое настоящее с историческим прошлым и историческим будущим ... Эта форма генеративности и историчности неразрушима ...» (там же, 256).

Пытаясь выяснить пути преодоления существующего кризиса и оценивая перспективы, которые ожидают человечество, Гуссерль исходит из тезиса о том, что человечество есть «самообъективация трансцендентальной субъективности, которая всегда функционирует в окон-

---

чательном смысле и поэтому является «абсолютной»» (там же, 156). Основание для своих выводов Гуссерль ищет лишь в тех особенностях духовной деятельности, которые он (считает внутренне присущими научному развитию европейского человечества, составляющими его культурную традицию. Характерной, и притом априорной, чертой европейской науки и философии Гуссерль считает бесконечное стремление к истине. В математическом естествознании Нового времени в отличие от древнегреческой науки, стремившейся к завершенному знанию, истина, полагает он, представляется так некая абсолютная бесконечная цель: «В конечном счете объективное, абсолютно надежное знание истины есть бесконечная идея» (там же, 373). Духовный облик Европы, пишет Гуссерль, характеризуется имманентной телеологией, бесконечным характером ее духовных задач. По аналогии со своей интерпретацией хода научного развития Гуссерль строит и априорную картину человеческой истории. За всеми историческими событиями он усматривает «телеологический разум», придающий единство историческому процессу, некое историческое *a priori*. Поскольку философия рассматривается Гуссерлем как «первичный феномен духовной Европы», то судьба Европы, считает он, должна решаться именно в сфере философии. Правильно понятая, отказавшаяся от претензий на объективизм, признавшая абсолютное значение трансцендентальной субъективности философия должна, согласно

чаяниям Гуссерля, стать подлинным творческим началом, повести европейское человечество по предначертанному для него пути к достижению автономии духа и самоответственности. «Духовная цель (telos) европейского человечества, в которой заключены особенные цели отдельных народов и отдельных людей, лежит в бесконечности: это бесконечная идея, к которой скрыто, так сказать, направлено все совокупное духовное становление. И так же как в развитии она осознается в качестве цели, так же необходимо она становится практической как цель воли, и таким образом осуществляется переход к новой, более высокой ступени развития, которая направляется нормами, нормативными идеями» (142, 320—321).

Задача обновленной философии, по Гуссерлю, состоит в том, чтобы «возвысить человечество посредством универсального научного разума до соответствия с нормами истины во всех ее формах и таким образом пре-

105

---

образовать его в совершенно новое человечество, способное на абсолютную ответственность перед собой на основе абсолютных теоретических прозрений» (там же, 329). Как видно из этой весьма абстрактной формулировки, представление Гуссерля о цели, к которой движется человечество, весьма туманно. Очевидно лишь, что вместо вражды, розни, беззакония и произвола должно прийти объединение всего человечества на основе вечных и абсолютных норм разума. Это—довольно обычный буржуазно-либеральный, абстрактно-гуманистический идеал.

Итак, несмотря на то что в последний период своей деятельности Гуссерль внес в феноменологию некоторые существенно новые моменты, суть его метода в основных его частях осталась неизменной. Феноменологическое эпохе, превращающее окружающий мир в феномен мира, в коррелят сознания, сведение всего объективного к трансцендентальной субъективности — все это сохранилось от его первых феноменологических опытов и откровенно обнаруживает идеалистический характер его философствования. Однако отождествление «трансцендентального это» с человечеством, ограниченным определенными пространственно-временными координатами, открывало пути для более свободной интерпретации феноменологического метода. Многозначность понятия «жизненный мир» позволила использовать то его значение, которое было связано с признанием правомерности «естественной установки» и не требовало обязательного сведения его к трансцендентальной субъективности. Этим достигались хотя бы видимость преодоления откровенно идеалистического характера феноменологии и возможность ее использования в более эмпирическом духе. Отождествление понятия о творческом духовном начале как трансцендентальной субъективности с понятием человечества позволяло, попросту говоря, игнорировать первое из них как излишнее. По этому пути пошли многие преемники Гуссерля, которые подвергли переосмыслению ряд его основных положений, отказавшись, в частности, и от трансцендентальной редукции. Субъектом духовной деятельности, источником не только норм и ценностей, но и самой «объективной» истины науки оказалось человечество, или, точнее, то или иное конкретное сообщество людей. Какие теоретические последствия для философии имела эта трансформация, мы увидим в

Немалое значение для судьбы феноменологии «мело то, что в последнем разделе «Кризиса» Гуссерль подчеркивал связь трансцендентальной феноменологии с ... психологией. Несмотря на резкую критику психологизма в логике, данную в «Логических исследованиях», Гуссерль по сути дела никогда не мог окончательно освободиться от психологизма, который сказывается во всех его последующих работах. В «Кризисе» об этой связи объявляется открыто. Гуссерль не только признает здесь, что «фактически существует нерасторжимый внутренний союз между психологией и трансцендентальной философией» (142,210), но и, более того, говорит о феноменологии как об «априорной психологии» на том основании, что «чистая психология в себе тождественна трансцендентальной философии как наука о трансцендентальной субъективности» (там же, 261). Критика психологизма в логике, которая содержится в «Логических исследованиях», с выдвиганием на первый план понятия «жизненного мира» в значительной мере утратила свой смысл. Идеальные объекты логики оказались не чем иным, как идеализованными объектами «жизненного мира». Их абсолютная истинность утратила самодовлеющий характер и обнаружила свое человеческое происхождение.

Признание тождественности трансцендентальной феноменологии и, пусть даже «чистой», «априорной» психологии открывало для буржуазных философов возможность применения феноменологического метода к многим проблемам общественной и индивидуальной жизни, поскольку они так или иначе проходят через сознание людей. Феноменология стала трактоваться как описание различных видов человеческого опыта. При этом, однако, сохранялась идея о достоверном характере интуитивного восприятия, или созерцания.

Понимаемый таким образом феноменологический метод получил весьма широкое распространение как в европейской, так и в американской философии в 60-х и 70-х годах нашего века. В США сторонники феноменологии не преминули сблизить феноменологическую «философию опыта» с «радикальным эмпиризмом» Джемса, чем знаменовалась окончательная «натурализация» феноменологии на американской почве. В то же время наметилось сближение феноменологии с проникшими в США несколько ранее идеями экзистенциализма. Как отмечал в 1972 г. американский философ Хуа Иол Янг, «в литературе последнего времени термины «экзистенци-

альная философия», «феноменология» и «радикальный эмпиризм» все больше и больше применяются как синонимы» (124, XVIII). Наибольшее признание получила «экзистенциальная феноменология», под которой понимается «дескриптивный метод наследования различных объектов человеческого существования» (там же). Этот метод, в основу которого положено понятие доконцеп-гуального повседневного «жизненного мира», стал применяться для разработки социологической и политической теории, педагогики,



этики и эстетики, психологии и вопросов религии, а также проблем взаимоотношения человека и техники, антропологии и лингвистики и др. Он превратился в универсальный метод исследования, конкурирующий с методом науки в его наиболее традиционном для буржуазных философов позитивистском понимании. Специфическую особенность этого метода один из представителей экзистенциально-феноменологического течения Дж. Уайлд усматривал в том, что исследование понимается здесь как «познание путем переживания»: «Это не знание в точном, и научном смысле, так как в нем отсутствуют четко обозначенные и хорошо определенные понятия, хотя смутные и неопределенные понятия в нем, конечно, имеются. Таким образом, это знание, или осведомленность особого рода» (там же, X). В таком понимании феноменологический метод оказался весьма близким американскому буржуазному философскому сознанию, сохраняющему верность прагматизму. Еще Ч. Пирс обратил внимание на значение использования «смутных» понятий, и, надо сказать, применение их явилось неотъемлемой традицией прагматистского стиля мышления — в философии ли, в политике или в какой-либо иной области человеческой деятельности.

Многосторонне применявшийся феноменологический метод оказал влияние и на искусство, в частности на художественную литературу. Чтобы лучше понять, как это возможно, попробуем в виде иллюстрации сопоставить два произведения. Первое — очерк В. Овчинникова об Англии (см. 68). Советский журналист, рассказывая о своих впечатлениях об Англии и англичанах, видит их глазами иностранца, желающего понять чужой уклад жизни и характер другого народа. Описывая в своем очерке конкретные факты, он в то же время, как этого требует научный метод, стремится к обобщениям. Он сообщает, какие у англичан обычаи, как они ведут себя на работе и дома, как проводят свой отдых, каким образом

108

---

предпочитают выражать свои мысли, как воспитывают детей и т. д. и т. п. Поскольку все эти наблюдения и обобщения правильны, у читателя должно сложиться достаточно верное представление о чужой стране. Но возьмем другое произведение — «Путешествие с Чарли по Америке» Дж. Стейнбака. Тут мы увидим нечто весьма отличное. Стейнбек описывает свою собственную страну, которой, по его словам, он стал как-то чужд за последние 25 лет. Он едет на машине и рассказывает о том, что ему попадается в пути и что с ним происходит: мелкие дорожные эпизоды, незначительные разговоры и встречи и т. п. Обобщений почти нет, описание идет сплошь на феноменологическом уровне: перебрался несколькими словами с хозяином лавчонки, с бродячим актером, с группой канадских сезонников, с одинокой мрачной личностью на «плохих землях», поболтал с обитателями трейлера, не раз попадал в плотный поток машин на дороге и переругивался с другими водителями, выпил рюмку с шофером грузовика дальнего следования — все просто и естественно, буднично ... И вдруг читатель чувствует, что перед ним вырисовывается картина страны, народа, характеров, поступков, настроений, не воспринятая со стороны, не предложенная извне, а как бы возникшая сама собой, изнутри, из его собственного опыта. Этот способ проникновения в действительность, очевидно, ближе американцу, чем какой-либо другой. Объясняет ли он что-либо? Едва ли. Но в данном случае в объяснении как таковом и нет особой необходимости. Реалистическое художественное воспроизведение действительности

допускает использование различных средств и способов изображения. Здесь перед нами как бы прямое описание во всей своей непосредственной очевидности и в то же время кажущейся беспредпосылочности.

Не следует забывать только, что сам Гуссерль вовсе не имел в виду такое употребление его метода и такую трансформацию феноменологии. Но когда идеи философа получают распространение, они начинают вести самостоятельную жизнь, независимую от воли их создателя. Они показывают, на что они способны, часто вопреки его намерениям и желаниям, и обнаруживают свою социальную и культурную значимость, о которой мог не подозревать сам философ.

Подводя окончательный итог, можно сказать, что претензии Гуссерля на универсальность предложенного

109

---

им феноменологического метода оказались несостоятельными прежде всего из-за его откровенного идеалистического характера. Однако, как будет показано в следующей главе, этот метод был применен для анализа человеческой субъективности в экзистенциализме, больше того, он в известной мере явился фактором, толкнувшим философскую мысль как раз в этом направлении. Что же касается трансформированного метода Гуссерля, каким он был принят в США, то здесь он утратил свою гуссерлианскую специфику и сблизился с обычным эмпирико-психологическим методом буржуазной социологии.

## 5. АПОФЕОЗ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Экзистенциализм\*, или «философия существования», был в середине XX в. одним из самых модных философских учений. Эта философия, в которой преобладает иррационалистическая тенденция, является едва ли не наиболее характерной для духовного состояния буржуазного общества периода общего кризиса капитализма, она полнее всего передает настроение пессимизма и безнадежности, которыми проникнута буржуазная культура нашего столетия. По словам философа из ФРГ А. Хюбшера, «эта философия дала самое непосредственное выражение современности, ее затерянности, ее безысходности и безнадежности; она явилась выражением того же страха, который вел позднего Рильке и Поля Валери и создал для Франца Кафки его наводящую ужас символику ... Экзистенциальная философия выражает общее чувство времени: чувство упадка, бессмысленности и безысходности всего происходящего: ... Экзистенциальная философия — это философия радикальной конечности» (102, 43 — 44).

Наиболее крупные представители экзистенциализма — М. Хайдеггер, К. Ясперс в Германии, Г. Марсель, Ж. П. Сартр, А. Камю во Франции, Н. Аббаньяно в Италии, У. Баррет в США. «Философия существования» — непосредственная преемница философии А. Бергсона и

\* От латинского слова *existentia* — существование. Все аспекты философии экзистенциализма подробнейшим образом проанализированы в многочисленных работах

марксистских исследователей, советских и зарубежных. В данном разделе автор ставит своей целью рассмотреть методологическую экипировку экзистенциализма и дать краткий обзор результатов, к которым приводит ее применение.

110

---

Ф. Ницше. Свой метод она в значительной мере заимствовала у феноменологии Э. Гуссерля, исходные же идеи ее взяты из сочинений датского религиозного мыслителя С. Киркегора.

В Германии экзистенциализм стал складываться после первой мировой войны. Озлобление и уныние, вызванные крахом кайзеровского милитаризма, страх перед пролетарской революцией в России и революционным движением в Германии, смутные надежды на будущий реванш и истерические неистовства набиравшего силу фашизма — такова была политическая и духовная атмосфера, в которой выросла «философия существования». Новая волна экзистенциализма поднялась во Франции в период оккупации и сразу после второй мировой войны. В философских и публицистических произведениях, в пьесах и романах французских экзистенциалистов отразились противоречия оккупированной и послевоенной Франции, преломленные сквозь призму извращенного индивидуалистического буржуазного сознания. Позор поражения и национального унижения, ужасы пережитого фашистского террора, страстный протест против надругательств над достоинством и подавления свободы человека, с одной стороны, страх французской буржуазии, ее интеллигенции перед подъемом народного движения — с другой, были внутренними мотивами философии французского экзистенциализма и основой его распространения в буржуазной и мелкобуржуазной среде.

После второй мировой войны мода на экзистенциализм распространилась по всему капиталистическому миру. Популярности экзистенциализма немало способствовало то, что его представители обратились к таким проблемам, которые легко нашли отклик в душе многих людей, особенно тех, кто растерялся перед лицом непримиримых противоречий буржуазного общества. Экзистенциалисты остро поставили вопрос о смысле жизни, о человеческой судьбе, о выборе человеком своего жизненного пути и о его личной ответственности.

Человеку, связавшему себя с передовыми силами общества, воспринявшему марксистско-ленинское мировоззрение, не так трудно дать ясный ответ на эти жизненно важные вопросы. Иное дело люди, либо враждебные марксизму, прикованные цепью классового интереса к буржуазному обществу, но чувствующие обреченность этого общества, либо не сумевшие еще сделать свой вы-

111

---

бор, мечущиеся между борющимися силами. К таким-то людям, зараженным всеми предрассудками буржуазного общества и в то же время сознающим крушение его устоев, в первую очередь обращена философия экзистенциалистов.

Буржуазное сознание с самого его возникновения было сознанием индивидуалистическим. В период восходящего развития буржуазного общества индивидуализм был призван способствовать развитию личной инициативы и стремлению к успеху в условиях безжалостной, но свободной конкуренции. Когда же капиталистическое общество стало клониться к упадку, а личность оказалась под гнетом всепоглощающей бюрократической машины государственно-монополистического капитализма, индивидуализм нередко служил формой мелкобуржуазно-интеллигентского протеста против подавления личности безличными силами «свободного» общества. В то же время глубоко укоренившиеся индивидуалистические принципы неизменно противопоставлялись коллективистскому духу научного мировоззрения рабочего класса.

Именно с этой двойственной индивидуалистической позиции «философы существования» пытаются решать поставленные ими проблемы человеческой жизни. Отправной пункт их философствования—индивид, взятый сам по себе, вне его общественных связей, живущий в обществе, но отделяющий себя от него. Как отмечает американский комментатор экзистенциализма Е. А. Аллеи, экзистенциализм представляет собой попытку философствовать не с позиции зрителя, со стороны наблюдающего драматические события, которые происходят на сцене, а с точки зрения самого актера, непосредственно участвующего в разыгрываемой жизненной драме. Аутентичность личного, индивидуального существования, его временность, историчность и конечность, его погруженность в «ничто», неизбежное прекращение существования, или смерть, переживание всех этих способов существования и вечный страх перед смертью — вот главные вопросы, волнующие экзистенциалистов. А. Камю в одном из наиболее известных экзистенциалистских произведений — «Миф о Сизифе» (1942) писал: «Есть только одна действительно серьезная философская проблема: проблема самоубийства» (113,3). Экзистенциалистская философия, или, вернее, человек, о котором пишут экзистенциалисты, не видит смысла ни в науке, ни

---

в общественной деятельности, ни в искусстве. Для него безразлично, вращается ли Земля вокруг Солнца или Солнце вокруг Земли,— имеет значение лишь сам факт существования и его движения к небытию.

Оказанное выше представляет собой довольно традиционную характеристику экзистенциализма. Однако ее не следует абсолютизировать. Применительно к экзистенциализму вдвойне справедлива та мысль, что любое жесткое, однозначное определение в конечном счете оказывается недостаточным. Экзистенциализм — это слишком сложное и противоречивое явление духовной жизни XX в., чтобы его можно было исчерпать каким-либо одним определением. Индивидуализм экзистенциалистского философствования вовсе не равнозначен искейпизму, он не означает отрицания вовлеченности человека в общественную жизнь и даже борьбу (Ж. П. Сартр и А. Камю, например, были участниками движения Сопротивления в оккупированной Франции). Он означает лишь то, что все общественные, в том числе и нравственные, проблемы

рассматриваются как индивидуальные, а вовлеченность в них — исключительно как личное и добровольное дело каждого индивида. Согласно экзистенциализму, ничто и никто не может обязать человека поступать так, а не иначе, никакие общие нравственные нормы над ним не властны, не его поведение в той или иной ситуации определяется свободным выбором.

В собственно философском плане эта индивидуалистическая и эгоцентристская установка получила свое выражение в повороте к крайнему субъективизму. Начало ему было положено еще С. Киркегором. В противовес учению Гегеля, растворявшему индивида в неумолимом развертывании безличных категорий, знаменующем собой абсолютное торжество всеобщего, Киркегор выдвинул идею самодостаточности отдельного, конкретного человека с его личной судьбой и его субъективной истиной. Правда, эта самодостаточность оказалась у него относительной и ограниченной, так как, согласно его взглядам, свое подлинное завершение человеческая личность получала лишь в отношении к богу, реализуемом в безотчетной религиозной вере. Но в пределах мира субъект представлял для Киркегора высшую ценность. То же характерно для экзистенциализма.

У большинства представителей экзистенциалистской философии — как религиозного направления (Л. Шестов, К. Ясперс, Г. Марсель, М. Бубер и др.), так и свет-

113

---

ского (Ж. П. Сартр, А. Камю, М. Хайдеггер) основная философская проблема была обозначена как проблема бытия, или смысла бытия. Понятие бытия сохраняло преемственность традиции в истории философии, объединяло экзистенциализм с прежними философскими учениями. К. Ясперс в предисловии к 1-му тому своего основного труда «Философия» (1938) пишет: «... В современном философствовании, как и в прежнем, речь идет о бытии ... Смысл философствования составляет единственная, как таковая невыразимая мысль: само сознание бытия» (147, IX). М. Хайдеггер в начале книги «Бытие и время» (1927) говорит: «Имеем ли мы сегодня ответ на вопрос о том, что собственно означает слово «сущее» (Seiend)? Ни одним образом. Поэтому нам следует вновь поставить вопрос о смысле бытия» (137, 1).

В то же время действительный пафос экзистенциализма заключается в идее о том, что мировой смысл бытия концентрируется в существовании отдельного индивида, что только взятое в отношении к существованию индивида, или к экзистенции, понятие бытия вообще может иметь смысл. Так в экзистенциалистском философствовании осуществляется сведение метафизической проблематики к проблематике индивидуального существования, а затем уже через нее экзистенциалисты переходят к проблеме человечества как общекультурной проблеме, по их мнению, исчерпывающей содержание философии вообще. Рассмотрим, как это конкретно происходит, на примере философии М. Хайдеггера.

Выдвинув проблему бытия, Хайдеггер подчеркивает, что речь идет не о сущем, или о бесконечном множестве сущих вещей, а о *бытии сущего*, под которым следует понимать некую глубинную основу вещей. Вопреки мнению тех, кто считает понятие бытия вполне

ясным, Хайдеггер заявляет, что скорее оно является «самым темным» (см. там же, 3). Дело в том, что «бытие» есть предельно широкое, всеохватывающее понятие, которое не может получить формально-логического определения через указание на род и видовое отличие. Отсюда следует вывод, что понятие «бытие» является неопределимым и никакой логический анализ его невозможен. Поэтому философия, согласно Хайдеггеру, не может быть наукой о бытии и должна искать иных, вненаучных путей и способов его постижения. Хотя бытие как бытие сущего вообще совершенно неопределимо, все же, рас-

114

---

суждает Хайделгер, есть один вид бытия, достаточно хорошо нам знакомый, — это наше собственное существование. От всех других сущих человек отличается тем, что он сознает свое существование и может сказать «Я есмь». Даже не зная, что такое бытие, я знаю, что я существую, ибо я переживаю мое существование отчетливее, чем что-либо другое. Больше того, в самом своем существовании человек видит некоторую проблему. Человек есть, следовательно, самосознающее бытие. Для обозначения этого бытия Хайделгер пользуется термином *Dasein*, который обычно переводится как «существование», иногда как «бытие-сознание». Таким образом, говорит Хайделгер, «понимание бытия само есть определенная характеристика бытия существования» (там же, 4). Существование, полагают экзистенциалисты, открывает путь к бытию. Однако, с их точки зрения, существование никогда не может быть объектом, ибо мы не в состоянии взглянуть на самих себя со стороны. Поскольку же наука всегда имеет дело только с объектами, существование не может быть предметом научного познания, и обычные методы науки к нему неприменимы. Единственный способ постижения существования состоит в том, чтобы пережить его и описать так, как оно открывается в этом переживании.

Но «существование» — это не единственное понятие в экзистенциализме, служащее для обозначения человека и его сознания. Оно относится скорее к «внешнему», эмпирическому существованию человека — к его жизни среди других людей, когда он выступает как один из многих. Согласно экзистенциалистам, существует более глубокий смысл человеческого существования, раскрывающий его непосредственную связь с бытием. Для обозначения этого смысла употребляется другой термин — «экзистенция». «Само бытие, к которому так или иначе может относиться существование и всегда как-либо относится, мы называем экзистенцией», — пишет Хайдеггер (там же, 12). Мы можем оказать также, продолжает он, что ««сущность» существования лежит в экзистенции» (там же, 42). «Экзистенция» выражает единственность, неповторимость, уникальность каждого человека и его судьбы. Если «существование» представляет человека таким, каков он есть, «экзистенция» указывает на заключенные в нем скрытые возможности: «Существование всегда понимает себя в терминах своей экзистенции — в терминах своей возможности быть или не быть

115

---

самим собой. Эти возможности либо выбраны самим существованием, либо уже вошли в

него, либо выросли в нем» (137, 12).

Вопрос о том, «быть или не быть самим собой», обязательно встает перед каждым, кто задумывается о человеческой жизни вообще и о своей жизни в частности. Так или иначе его затрагивает каждый философ, размышляющий о человеке. Сама постановка этого вопроса свидетельствует о высоком уровне самосознания, о стремлении человека к внутреннему единству, к тому, чтобы быть подлинной личностью. В современном капиталистическом мире, когда человек подвергается бесчисленным и весьма противоречивым воздействиям со стороны государства, всевозможных социальных институтов и групп, не говоря уже о давлении (разного рода экономических обстоятельств, устоять, сохранить свою духовную, интеллектуальную и нравственную ценность — исключительно важная и нелегкая задача. Однако весь вопрос в том, что значит быть самим собой. Мы увидим далее, как экзистенциалисты решают этот вопрос. Пока достаточно сказать, что экзистенция трактуется ими как единственное истинное существование человека, не замутненное никакими влияниями и воздействиями извне. Это как бы существование в его нетронутой первозданности, существование человека вне его исторически определенной общественной сущности.

Но такая постановка вопроса ничем не оправдана. Противопоставление существования человека его сущности неправомерно, так как не только сущность человека есть совокупность общественных отношений, но и само существование его имеет социальный характер. Вне учета социальной природы человека ничего понять в нем нельзя. Экзистенциалисты же склонны рассматривать человека как изначально изолированного от общества, от общественно-исторических связей и обусловленностей, хотя он и вовлекается в общественные отношения. Прежде всего они подвергают анализу эту метафизическую абстракцию.

Такой анализ Хайдеггер и Сартр осуществляют, применяя феноменологический метод Гуссерля. Именно этот метод, по их мнению, позволяет проникнуть в сокровенные глубины человеческого существования, в его эмоциональные структуры. Отметим, что новым моментом, внесенным экзистенциализмом в понимание человека, было, в частности, выделение в качестве предмета

---

философского анализа, а в известной мере и онтологизация эмоциональной жизни человека. Такой подход закономерно вытекал из признания существования человека главным предметам философского рассмотрения. В самом деле, что означает существование и из чего оно складывается?

Когда марксизм говорит об общественном бытии человека, речь идет прежде всего обо всей совокупности экономических отношений, определяемых классовой структурой общества и господствующим типом собственности на средства производства. Анализ общественного бытия требует в первую очередь анализа материальных условий жизни общества, способа производства, классовых отношений. Но экзистенциалисты не знают понятия общественного

бытия или во всяком случае не принимают его; они говорят только об индивидуальном бытии человека, притом понимаемом лишь как бытие сознания, или как бытие-сознание. «Существование есть сознание,— говорит Ясперс,— и я существую как сознание ... Анализировать существование значит анализировать сознание» (147, I, 7). Философы классического периода буржуазной философии, говоря о сознании, имели в виду прежде всего познающее сознание. Экзистенциалисты же делают предметом анализа сознание существования, или сознание, совпадающее с существованием. Такое сознание натравлено в первую очередь не на внешние объекты, а на себя, на свои собственные состояния, характеризующие факт собственного существования и вытекающие из этого факта. Но существование человека — это реальное течение его жизни изо дня в день в отмеренный ему срок. Из этого вытекают важные следствия.

Прежде всего, существование обнаруживает неотъемлемо присущую ему подвластность времени, или временность. Во временности Хайдеггер видит самую фундаментальную характеристику существования и бытия вообще: «Мы хотим указать на временность как на значение бытия того сущего, которое мы называем «существование» ... Бытие может быть схвачено только в том случае, если время принято во внимание... Бытие существования находит свое значение во временности» (137, 17; 19). В трактовке человека классической буржуазной философией время не играло существенной роли. Даже у Гегеля, несмотря на его исторический подход, значение времени для человека не было определяющим.

117

---

Кант рассматривал роль, которую играло время, лишь в гносеологическом плане — в своем учении о схематизме рассудка. Пожалуй, только у Бергсона время выдвинулось на первый план как главная проблема философии. Хайдеггер в этом смысле был бесспорным продолжателем Бергсона, хотя он поставил проблему времени иначе. У Бергсона время рассматривалось как длительность нашей психической жизни, как ее основная ткань. Хайдеггер же, исходя из понимания бытия как простирающегося во времени, основной упор сделал на его временность, или конечность. В прианальном смысле это, разумеется, не было открытием Хайдеггера, но он уловил то значение, которое факт временности существования имеет в жизни человека. Эта далеко не новая истина выступила у него как некое философское озарение, открывающее человеку глаза на тот факт, что временность существования и ощущение ее так или иначе определяют всю его жизнь. Истоки признания Хайдеггером фундаментальной временности бытия надо искать, очевидно, у Ницше. Но это была идея, специфическая для философии XX в. с ее отказом от абсолютов, от всего надвременного и вечного. Если Спиноза (да и не он один) предлагал рассматривать все, в том числе и человека, *sub specie aeternitatis* \*, то для современной буржуазной философии на Западе характерна установка смотреть на все в принципе *sub specie temporis* \*\*. Трудно удержаться от мысли, что этот взгляд в конечном счете обусловлен осознанием временности всей устоявшейся, но обнаружившей свой преходящий характер буржуазной системы вместе с ненадежностью и относительностью идеологии, моральных учений, религий, социальных идеалов и даже слишком многих научных теорий,— осознанием, до которого в результате тяжелых раздумий дошел, наконец, человек в современном буржуазном обществе. Если



существование последовательно разворачивается во времени, то анализировать его, очевидно, следует в тех конкретных условиях, в которых оно протекает. По отношению к существованию, говорит Хайдеггер, «мы должны избрать такой подход и такой вид интерпретации, чтобы это сущее могло показать себя в себе и через себя. А это означает, что оно должно быть показано так, как оно есть в первую очередь и преимущественно в сво-

\* С точки зрения вечности (лат.).

\*\* С точки зрения времени (лат.).

118

---

ей средней повседневности» (137, 16). Таким образом, анализ бытия существования, по Хайдеггеру, должен быть направлен исключительно на будничное существование человека. Хайдеггер говорит, далее, что в повседневности «должны быть выявлены некоторые произвольные, или случайные, но существенные структуры, в любом виде фактического бытия, которым может обладать существование, сохраняющие устойчивость как определяющие бытие» (там же).

Этот тезис заслуживает пристального внимания. Многим критикам такой подход представляется совершенно несостоятельным. Так, В. У. Бабушкин пишет: «Основные понятия фундаментальной онтологии оказываются не чем иным, как результатом экзистенциалистского истолкования повседневного опыта человека и абсолютизацией (априоризацией) основных характеристик этого опыта. Повседневный опыт не анализируется научно, т. е. не выясняются его действительные предпосылки — общественные отношения, лежащие в основе исторически-конкретной ситуации... Попытка онтологического истолкования повседневной жизни помимо и даже вопреки научному знанию не могла дать больше того, что дают абстрактные констатации тривиальностей (вроде «человек смертен»), претендующие, однако, на глубокомыслие и даже на революцию в способе мышления» (7, 92—93). Разъяснение некоторых из этих возражений может до известной степени прояснить позицию Хайдеггера. Верно, что об экономических, политических отношениях в отличие, например, от Сартра Хайдеггер не говорит. Но «исторически-конкретная ситуация», к которой относятся его рассуждения, ясна и сама по себе. Это буржуазное общество начала XX в., и ничего, больше. Я позволю себе здесь одно сравнение: Ф. Ларошфуко писал свои максимы, относя их к человеку вообще, хотя по сути дела имел в виду французскую аристократию эпохи Людовика XIV. Это ясно каждому его читателю, так же как ясно и то, что значение этих максим выходит далеко за пределы общества и культуры феодальной Франции XVII в. Ларошфуко основывался на повседневном опыте и наблюдении господствовавших нравов того времени. Свои обобщения он строил, исходя, в частности, из рационализма Р. Декарта и материалистических идей П. Гассенди. Но подобный анализ — это дело исследователей его творчества, а вовсе не его самого. Сходным образом и Хайдеггер отправляется от духовной

119

---

ситуации своего времени и опирается на жизненный опыт людей своей эпохи. Допустимо ли философу обращаться к «повседневности»? Если он хочет построить всеобъемлющую спекулятивную систему философии наподобие гегелевской, такое обращение дает ему немного. Ему нужно мыслить тогда гораздо более общими и абстрактными (в частности, логическими и общенаучными) категориями. Но Хайдеггер ставит перед собой другую цель — описать существование отдельного человека в его повседневной жизни. Он не ставит задачу «раскрыть действительную природу человека», а пытается рассмотреть в философском плане лишь некоторые аспекты жизни (существования) человека. А то, что он дает этому описанию громкое название онтологии, легко объясняется данью традиции и «гелертерством», нередко отличавшим немецких ученых. Ясперс писал о том же самом, не употребляя понятия онтологии. Впрочем, применение этого понятия должно было подчеркнуть фундаментальный характер тех явлений, которые обнаружил Хайдеггер. Он считал, что найденные им характеристики являются не случайными или поверхностными, а наиболее глубокими, выражающими существенные черты бытия человека.

Что касается тривиальности выводов Хайдеггера, то большинство фактов, на которые он опирается, можно, конечно, считать тривиальными. Так же легко назвать тривиальными, скажем, бесчисленные факты человеческих отношений, объединяемых понятием «любовь». Но тем не менее они остались предметам постоянного внимания писателей и поэтов, и нельзя сказать, чтобы вся мировая литература, посвященная этой теме, когда-нибудь смогла исчерпать ее. Повседневная жизнь человека неизбежно подвергается постоянному воздействию социальных изменений и исторических пертурбации, политических переворотов и войн, экономических кризисов и научных и технических революций и запечатлевает на себе следы всей гражданской, политической и культурной истории страны. Именно эта повседневная жизнь, а не только из ряда вон выходящие события, образует почву для размышлений о жизни, о самом человеке, о его судьбе.

Марксизм, имеющий своей задачей революционное преобразование общества и строительство нового, коммунистического строя, разумеется, отнюдь не принимает за норму и образец повседневную жизнь капиталист<sup>120</sup>

---

тического общества. Для него нормой является жизнь и деятельность, направленные на упразднение капиталистического строя. Поэтому абсолютизация повседневной жизни Хайдеггером и экзистенциалистами противоречит самому духу марксизма и может оцениваться только негативно как форма капиталистической апологетики. Экзистенциалисты (если не считать кратковременного увлечения Сартра марксизмом) никогда и не претендовали на близость к марксизму. Наоборот, они подчеркивали противоположность своей философии революционному учению рабочего класса. Поэтому, давая учению экзистенциалистов классовую партийную оценку, при критическом анализе его мы должны помнить об их реальных теоретических возможностях, определяемых классовой ограниченностью их мышления. Мы не должны ожидать от них того, чего они в принципе дать не могут, и нам следует учитывать ту ситуацию, которую они принимают как бесспорную и на которой возводят свои теоретические схемы.

Но дело в том, что каков бы ни был конкретный характер повседневности, ее социальная значимость, ее наполненность событиями, вызываемый ею интерес и т. д. и т. п., — во всех случаях вовлеченный в нее человек реагирует на нее одним и тем же набором эмоциональных состояний, реализующим его эмоциональные возможности. Хайдеггер и делает предметом своего анализа мир чувств, переживаний и эмоций человека. Он видит в них нечто более фундаментальное, чем, скажем, познавательная деятельность или процесс труда. Говоря об устойчивых структурах повседневного существования, он имеет в виду как раз структуры эмоциональной жизни человека.

Экзистенциализм исходит из того, что человек живет прежде всего эмоциями и что они-то в первую очередь определяют его душевную жизнь. На все происходящее вокруг него и воздействующее на него человек реагирует не только теоретически или интеллектуально, но прежде всего эмоционально, и именно совокупность положительных и отрицательных эмоций непосредственно определяет то, что можно было бы назвать качеством его индивидуальной жизни.

Огромная роль эмоций в жизни человека достоверно установлена современной психологией и медициной, и едва ли можно упрекать экзистенциалистов за то, что они увидели в человеке именно эмоциональное сущест-

121

---

во. Но выделение этой стороны жизни и превращение ее в единственный предмет философского анализа свидетельствуют, конечно, о крайней односторонности и ограниченности экзистенциалистского философствования. Все многообразные жизненные отношения и связи человека они рассматривают только сквозь призму его эмоций.

Но мало этого, из форм жизнедеятельности человека экзистенциалисты фактически исключают определяющий вид деятельности — производственную деятельность и ее влияние на весь душевный мир человека, в том числе и на его эмоциональную жизнь. В результате в их трактовке эта жизнь предстает в чрезвычайно обедненном виде, лишенной важнейших положительных эмоций, связанных с процессом труда. Описание эмоциональной структуры человеческого сознания («существования») составляет содержание той антологии, которую строил Хайдеггер, а затем и Сартр. Ее специфический предмет естественно, требовал и специфического метода, который позволил бы выявить присущие сознанию структуры. Таким методом Хайдеггер, а за ним и Сартр, признал феноменологический метод. Что касается Ясперса, то он не видел возможности создать антологию человеческого существования. Ясперс считал, что мы не в состоянии узнать все о самих себе, что человек до конца непознаваем. Поэтому он полагал, что самое большее, что может сделать философия, — это осветить, или прояснить, человеку его собственное существование, помочь ему проникнуть внутрь себя и увидеть то, что обычно остается скрытым от него самого, — экзистенцию. Но Ясперс не противопоставлял предлагаемую им процедуру феноменологическому методу, так как результаты их не противоречат друг другу\*.

Как же представляет себе феноменологический метод Хайдеггер? Как и Гуссерль, он считает, что этот метод позволяет миновать все посредствующие звенья и искусственные приемы и непосредственно войти в соприкосновение с наследуемым предметом. «Название «фе-

\* Ясперс рассказывает, что в свои молодые годы, когда он занимался психиатрией, он рассматривал феноменологию просто как дескриптивную психологию, которой он пользовался в своих психопатологических описаниях. В 1913 г. в беседе с Гуссерлем он сказал ему, что все еще не понимает, в чем именно состоит феноменология. На это Гуссерль ответил: «Вы превосходно пользуетесь методом. Продолжайте и дальше так. Вам не нужно знать, что это такое, это, право же, трудный вопрос» (см. 147, I, XVII).

122

---

номенология», — пишет он, — выражает некоторую максиму, которая может быть сформулирована так: «К самим вещам!» Она противостоит всем повисающим в воздухе конструкциям и случайным находкам, она противостоит принятию каких-либо мнимо доказанных понятий, противостоит тем поев дов опросам, которые часто «а протяжении целых поколений выступают как «проблемы»» (137, 27—28). Ключевая фраза в этой тираде — «К самим вещам!» — означает обращение к тому, что Гуссерль назвал феноменами. Под феноменом Хайдеггер понимает «то, что показывает себя в себе» (там же, 28), т. е. такое содержание сознания, которое предстает нашему внутреннему взору с полной очевидностью. Как и у Гуссерля, феномен не рассматривается у Хайдеггера как явление чего-то другого, а берется сам по себе, как последняя реальность. «Позади феномена феноменологии ничего существенно иного нет» (там же, 36). В то же время феномен может не лежать, так сказать, на поверхности, а быть скрытым. Именно из-за этой его «скрытости» и нужна феноменология, позволяющая его открыть, усмотреть в самоочевидности. Хайдеггер указывает, что феноменология сама по себе есть только метод, который никак не определяет и не характеризует предмет исследования. Этот предмет определяется, однако, тем, что целью исследования является бытие. «Феноменология есть наш способ подхода и доказательного определения того, что должно быть темой онтологии. Онтология возможна только как феноменология. В феноменологическом понятии «феномена» имеется в виду то, что показывает себя, бытие сущего, его смысл, его модификации и дериваты» (там же, 35). Итак, по своему содержанию феноменология есть «наука о бытии сущих» — онтология.

Хайдеггер существенно дополняет феноменологический метод Гуссерля. Он исходит из того, что феномены не просто созерцаются, как у Гуссерля, — они еще должны быть поняты, интерпретированы, истолкованы. Хайдеггер объясняет это тем, что смысл феномена не всегда открыт. Мы имеем дело с повседневным существованием, где все кажется известным и знакомым. Но Хайдеггер хорошо знает ту особенность нашего сознания, что, хотя мы на многое смотрим, замечаем мы меньше и еще меньше понимаем. Нужно не только видеть тривиальные факты, необходимо понять их смысл, их действительное значение в жизни человека. А для этого требуется осо-

бая философская способность проникновения в смысл — *герменевтика*, значение которой для «наук о духе» было особенно подчеркнуто В. Дильтеем. Поскольку, согласно Хайдеггеру, существование (т. е. человеческое существование) обладает онтологическим преимуществом перед всеми другими сущими, метод его исследования, т. е. герменевтика, становится методологией всех наук о человеке, которые имеют исторический характер.

Раскрытие смысла и основных структур существования, говорит Хайдеггер, открывает более широкий горизонт для онтологического исследования — его предметом становятся и такие сущие, которые не обладают характером существования. Бытие как основная тема философии относится ко всем сущим. Бытие находится по ту сторону каждого сущего и любого его возможного характера. *«Бытие есть transcendens непосредственно и просто. Трансцендентность же бытия существования отличается тем, что она предполагает возможность и необходимость наиболее радикальной индивидуализации. Всякое раскрытие бытия как transcendens есть трансцендентальное знание. Феноменологическая истина (раскрытость бытия) есть Veritas transcendentalism* (там же, 38). Хайдеггер разъясняет, что онтология и феноменология не должны рассматриваться как две различные философские дисциплины наряду с другими: «Эти термины характеризуют саму философию в отношении к ее объекту и к способу трактовки этого объекта. Философия есть универсальная феноменологическая онтология, она берет свое начало в герменевтике существования, которая как аналитика экзистенции закрепляет конец ведущей нити всякого философского выражения там, откуда оно возникает и куда оно возвращается» (там же).

Приведенные рассуждения Хайдеггер а указывают на возможность перехода к исследованию общей проблемы бытия, которое станет предметом многих его более поздних работ. К «аналитике существования» они имеют мало отношения.

Поскольку, согласно экзистенциалистам, существование неопределимо и не может стать объектом рационального анализа, его черты, обнаруживаемые феноменологическим исследованием, не могут быть обозначены как логические признаки, свойства или качества существования. Они рассматриваются как «способы бытия» существования. Среди них экзистенциалисты ищут такой, в котором существование раскрылось бы наиболее под-

но,— им оказывается страх. Вслед за С. Киркегором, а также О. Шпенглером и некоторыми другими представителями немецкой философии жизни экзистенциалисты видят в страхе некую априорную интенцию существования, его изначальную суть. Страх в отличие от боязни, вызываемой какой-либо конкретной опасностью или угрозой, не имеет никакого определенного предмета, он испытывается перед внешним, чуждым и враждебным миром, перед неведомой силой, толкающей существование к его концу; в последнем счете это страх перед ничто, перед смертью. Разумеется, только гипертрофированный субъективизм может привести к отождествлению всего окружающего мира с ничто: внешний мир ограничивает

мое существование, исключает его и в этом смысле есть ничто.

Познавательное значение страха, согласно экзистенциалистам, состоит в том, что существование ставится перед лицом своей конечности, сопоставляет себя со своей противоположностью, с не-существованием, или ничто. В этом отношении к ничто проясняется и само существование. В состоянии страха мир как бы берется в скобки, и человек оказывается наедине с самим собой, со своим существованием, противопоставленным ничто. Страх обнаруживает ничто, говорит Хайдеггер. У Сартра на первый взгляд мы видим иную постановку вопроса. Для него все вещи, кроме человека, представляют собой «бытие-в-себе», а человеческое существование, или «бытие-для-себя», будучи противоположным миру «бытия-в-себе», есть ничто. Если всякое другое бытие возникает лишь из бытия и не может превратиться в ничто, то для человеческого существования, понимаемого как *сознание* или переживание, Сартр не может найти такого бытия, из которого оно могло бы возникнуть и в которое бы оно в конце концов перешло. Поскольку же с обеих сторон существование упирается в ничто, Сартр утверждает, что оно и есть ничто; с человеком ничто приходит в мир. В то же время человек, согласно Сартру,— это существо, способное оказать «нет», способное отрицать все, что угодно, в том числе свое прошлое. Человек как бытие-для-себя носит в самом себе отрицание и есть, таким образом, ничто\*. Хотя Хайдеггер и Сартр вкладыва-

\* Строго говоря, французское слово *neant* следовало бы переводить как «небытие». Однако в нашей литературе о Сартре установился обычай пользоваться словом «ничто» по аналогии с соответствующим термином Хайдеггера (*das Nichts*).

125

---

вают в понятие «ничто» различный смысл, они приходят по существу к одному заключению. Осознавая свое ничтожество, человек испытывает страх, и в страхе ему раскрывается его существование. Поскольку для экзистенциалистов эмоциональные психологические характеристики приобретают онтологическое значение «способов бытия», не приходится удивляться, что в философии экзистенциализма *человек есть его страх*.

К. Ясперс в отличие от Хайдеггера и Сартра несколько расширяет возможности «озарения» существования. Он полагает, что человеческое существование раскрывается в так называемых пограничных ситуациях—в состоянии борьбы и конфликта, подвластности случаю, чувстве вины, страдания и в конечном счете в смерти. «Пограничные ситуации» присущи человеческому существованию как таковому. Конкретные причины таких ситуаций, например страдания, могут быть различными: болезнь, смерть близкого человека, оскорбление и т. д., но избавиться от страдания вообще человек не может. В этих состояниях, согласно Ясперсу, обнаруживаются жестокость и враждебность мира, в котором мы живем, и таким образом человеку открывается его подлинное существование.

Центральное место понятия страха в философии экзистенциализма иногда объясняют слишком упрощенно: страх, о котором без конца твердят экзистенциалисты, рассматривается как страх буржуазных идеологов перед надвигающейся неизбежной гибелью

капиталистического строя. Экзистенциалисты, конечно же, имеют в виду именно страх перед смертью. Но философская система, основанная на этом понятии и объявляющая смерть и страдания ключом к пониманию человеческого существования, могла сложиться лишь в обстановке глубокого духовного кризиса и реального, а не «метафизического» страха отживающего класса перед приближающимся концом его господства.

Предшественник современных экзистенциалистов С. Киркегор считал, что в страхе, обнаруживающем конечность человеческого существования, человек оказывается перед необходимостью выбора своего отношения к смерти, к ничто; возможность выбора в свою очередь указывает на свободу. Страх, писал Киркегор, есть возможность свободы. Мысль о том, что в страхе, а не в активной деятельности, не в преобразовании окружающего мира проявляется свобода человека, была поддева-

126

---

чена экзистенциалистами. Свобода понимается ими как нечто неизъяснимое, не поддающееся выражению в понятиях, иррациональное. Но в той мере, в какой она может получить у них обоснование, таким обоснованием является у экзистенциалистов отделение существования от сущности. У Сартра положение о том, что «существование предшествует сущности», становится важнейшим принципом «сего философствования. Оно означает, что если сущность всех остальных вещей предопределена их происхождением и природой (например, из желудя может вырасти только дуб, а кошка рождается кошкой) и в этом смысле предшествует существованию, то человек начинает существовать, не обладая никакой сущностью, не будучи ничем определенным, т. е. являясь полностью свободным. Сартр при этом использует тот установленный марксизмом факт, что сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду, а складывается в процессе общественной жизни и представляет собой не что иное, как совокупность общественных отношений. Этот факт Сартр истолковывает с позиций крайнего субъективизма и волюнтаризма. Он утверждает, что человек сам свободно выбирает свою сущность, становится тем, кем он себя делает. Человек не является чем-то раз навсегда данным, завершенным. Это нечто незаконченное, это постоянная возможность, замысел, проект. Человек устремлен к будущему и непрерывно проектирует себя в будущее, выходит за пределы самого себя. Он свободно «выбирает себя» и несет полную ответственность за свой выбор. Все экзистенциалисты делают особый упор на свободу, утверждая, что свобода не только присуща человеку, но и составляет самое его существование, так что *человек есть его свобода*. На этом основании многие экзистенциалисты пытаются представить свое учение о свободе как выражение гуманистического характера «философии существования», как возвышение человека. В особенности это относится к Сартру. «Человек,— пишет Сартр,—это прежде всего замысел, который живет своей собственной жизнью, вместо того чтобы быть мхом, плесенью или цветной капустой» (76, 9).

Идеи свободы, свободного выбора и ответственности за него приобрели особенно сильное социальное звучание во Франции в период оккупации ее фашистской Германией; после войны их значение едва ли уменьшилось. Во всех капиталистических странах они имеют

---

значение для миллионов людей, еще не сделавших своего выбора. Поэтому вполне понятен тот широкий отклик, который получили эти идеи. Однако, поставив жизненно важный вопрос о выборе и об ответственности, экзистенциальная философия не помогает человеку правильно решить этот вопрос, а запутывает его и фактически делает все, чтобы он стал неразрешимым. Во-первых, свободу экзистенциалисты противопоставляют (Необходимости, отрицая детерминированность выбора. Во-вторых, свобода мыслится ими как свобода вне общества, как свобода, переживаемая замкнувшимся в себе, отгородившимся от общества индивидом. Свободу они понимают лишь как внутреннее состояние, настроенность, переживание. Если для Киркегора свобода была прежде всего решимостью принять безотчетную веру в бога и тем самым преодолеть страх перед смертью, т. е. интимным делом каждого человека, то экзистенциалисты придают этому пониманию универсальное значение. Они считают, что, только замыкаясь в себе, действуя из самого себя, человек переживает свободу.

Теоретическая несостоятельность этой концепции не вызывает сомнения. Свобода, противопоставленная необходимости и рассматриваемая вне общественной жизни, утрачивает всякое значение, превращается в чисто формальный принцип, в пустую декларацию. Не случайно экзистенциалисты, на каждом шагу твердя о свободе, сводят ее лишь к абстрактной свободе выбора, но не могут и не пытаются раскрыть реальное содержание свободы. При этих условиях, хотя человек может, более того, должен свободно выбирать свое будущее (человек, по словам Сартра, «обречен быть свободным»), экзистенциалистская философия не дает ему никакой надежной точки опоры для его выбора. Ему фактически *нечего* выбирать, любой его выбор ничуть не лучше и не хуже другого и в конечном счете лишен смысла.

Экзистенциалистское понимание свободы слишком расплывчато, чтобы представлять одну, четко определенную политическую тенденцию. В период деятельности организаций Сопротивления страстные призывы французских экзистенциалистов к свободе, идея о свободе выбора, об ответственности человека имели известное положительное значение. В то время ясно было, о каком выборе идет речь и что должен делать каждый честный человек. Но в конечном счете экзистенциалистская концепция свободы несостоятельна, поскольку она

---

признает свободным лишь человека, противопоставляющего себя обществу. Конкретно-историческое содержание свободы экзистенциалисты игнорируют; проблема свободы как проблема *освобождения* людей от рабства, от гнета природных и социальных сил у них по сути дела снимается и каждому индивиду рекомендуется искать свою личную свободу в глубинах собственной экзистенции.



Хотя выбор, совершаемый человеком, является недетерминированным, свободным, тем не менее его свобода, утверждают экзистенциалисты, не абсолютна, она ограничена рамками определенной ситуации, в которой приходится производить выбор. Неотъемлемыми чертами человеческого существования являются «в-мире-бытие» к жизнь среди других людей. Человек помимо его воли «брошен в мир», в свою судьбу, которая определяется принадлежностью к определенному времени, определенному народу, обладанием тем или иным характером, интеллектом и пр.— всеми теми условиями существования, которые каждый человек находит данными и не зависящими от него. От человека не зависят также начало и конец его существования. Все это заставляет экзистенциалистов признать помимо человеческого существования и какую-то внеличную реальность. Философские проблемы для них по сути дела и возникают из вопроса о том, как же быть одинокому смертному человеку в огромном бесконечном и безразличном к нему мире. Для экзистенциалистов нет проблемы реальности внешнего мира: он дан вместе с существованием как изначальный способ бытия.

Допущение экзистенциалистами чего-то трансцендентного, равно как и их положение о «в-мире-бытии» человека, не следует, однако, понимать буквально как признание объективной реальности окружающего мира. «В-мире-бытие» понимается ими лишь как *способ существования*, состоящий в «озабоченности» человека, в чувстве тревоги, постоянно направленной куда-то вне его. «В-мире-бытие есть существенно забота»,— говорит Хайдеггер (137, 193). «В-мире-бытие» означает, что мир вовсе не есть нечто существующее независимо от человека, а представляет собой *его* среду, мир его заботы, окружающий, как облаком, человеческое существование и находящийся в неразрывной связи с ним. Это типичная для современного идеализма точка зрения «принципиальной координации» субъекта и объекта. «До тех

---

пор, пока существование длится (*zeitigt*), есть также и мир... Если нет никакого существования, то нет и никакого мира»,— говорит Хайдеггер (там же, 365).

Из этой по сути дела солипсистской концепции следует отрицание объективности не только пространства, но и времени. С точки зрения экзистенциализма нет никакого объективно текущего времени, есть лишь *временность* существования, выражающая его конечность, его пребывание между двумя ничто. Пространство и время из объективных, общих форм бытия превращаются экзистенциалистами в способы человеческого существования. Время, согласно экзистенциализму,— это просто переживание существованием своей ограниченности, временности. Подлинное время, открывающееся в феноменологическом исследовании, конечно и протекает между рождением и смертью. Представление же о времени, предшествующем началу существования и следующем за его концом, с точки зрения экзистенциалистов, не более как абстракция и произвольная экстраполяция. Говорить о том, что будет после моей смерти, бессмысленно. Экзистенциализм, таким образом, ведет к фактическому отрицанию истории, к релятивистскому признанию лишь того момента, когда бодрствует самосознание. Эта антиисторичность — один из симптомов

страха перед законами истории, которым охвачены идеологи обреченного историей класса.

Таким образом, признание экзистенциалистами какой-то трансцендентной реальности мало оказывается на понимании ими окружающего мира, которое остается в основном субъективно-идеалистическим. У Хайдеггера представление о внешнем субъекту мире приобретает характерные признаки прагматистского волюнтаризма. Согласно Хайдеггеру, окружающие человека вещи не обладают независимым существованием и собственной природой; они даже не вещи, а орудия, возникающие в процессе деятельности человека и используемые в его целях. Характер этих орудий целиком определяется их практическим назначением и способом их использования; все содержание наших понятий о вещах и отношениях между ними изменчиво и сугубо относительно. Поэтому, по Хайдеггеру, надо говорить не о *бытии* вещей, а лишь о «наличии их под рукой», о возможности их использования.

Что же касается Ясперса, то, пытаясь примирить экзистенциалистский субъективизм с религиозной верой,

130

---

он придает особое значение понятию *трансценденции*, т. е. бытия, не зависящего от существования. Однако, рассуждая с позиций общего всем экзистенциалистам агностицизма, Ясперс не допускает мысли о возможности объективного познания трансценденции. С его точки зрения, человек живет в загадочном непознаваемом мире; «существование» окружено со всех сторон таинственными символами и знаками. Мир — это своего рода криптограмма, которую человек тщетно стремится прочесть. Считая все попытки рационального познания мира безнадежными, Ясперс рекомендует обратиться к вере — либо религиозной, общедоступной, либо философской, по его мнению, отличающейся от первой лишь по форме. Ясперс уверяет, что только в «пограничных ситуациях», особенно в момент смерти, завеса бытия несколько приподнимается, и человек может встретиться с трансценденцией, которая, несмотря на неопределенность этого (Понятия, означает у него прежде всего некое высшее бытие, т. е. равнозначна понятию бога.

Будучи «брошенным» в мир, существование, согласно экзистенциалистам, имеет дело не только с вещами, «имеющимися под рукой», и символами трансцендентного бытия. Человек находится среди других людей и не может жить вне общения с ними. Однако экзистенциалисты рассматривают этот факт с позиций крайнего индивидуализма. Общество, которое делает возможной жизнь каждого индивида, в котором складывается его сознание и формируется его личность, изображается ими как всеобщая безличная сила, подавляющая и разрушающая индивидуальность, отнимающая у человека его бытие. Для Хайдеггера общество—это некое «безличное оно» (*das Man*), нивелирующее все индивидуальное и навязывающее личности трафаретные общие вкусы, нравы, взгляды, убеждения.

В рассуждениях экзистенциалистов об обществе в превратной форме выражен тот бесспорный факт, что капиталистическое общество действительно враждебно человеку, угнетает и обезличивает его. Но черты, присущие торгашескому, расчетливо-бездушному

буржуазному обществу, они приписывают общественной жизни как таковой. Естественный и законный протест против подавления индивидуальности в эксплуататорском обществе экзистенциалисты пытаются обратить против всякого общества вообще.

Согласно экзистенциализму, человек, преследуемый

131

---

страхом перед смертью, ищет прибежища в обществе. Растворяясь в безликой толпе, в «оно», он утешает себя тем, что люди вообще умирают, и тем самым отгоняет мысль о своей собственной смерти. Но при этом он ведет неистинное «неаутентичное» существование. Другие отняли у него бытие, превратили его в нечто среднее и всеобщее. В глубине такого поверхностного, внешнего существования человека скрыта экзистенция, т. е. подлинное, одинокое, «аутентичное» существование, которое, правда, открывается лишь немногим людям. Путь к нему экзистенциалисты видят в страхе перед смертью, который доказывает человеку его действительное одиночество и его уникальность, ибо никто не может умереть вместо другого, каждый умирает в одиночку. Таким образом, вновь и вновь в философии экзистенциализма звучит все тот же мотив: человек живет, с тем чтобы умереть. Для Хайдеггера смерть—последняя возможность человека, для Сартра это—конец всех возможностей, но для всех экзистенциалистов высшей трансцендентной реальностью является смерть, а «бытие-для-смерти» — истинное назначение человеческого существования. «Только существование для смерти придает существованию цель и толкает его к его конечности»,— говорит Хайдеггер (там же, 384).

Отрицательная социальная роль экзистенциализма состоит в том, что, превращая смерть в смысл и цель человеческого существования, он навязывает вывод о бессмысленности жизни; проповедуя крайний индивидуализм и одиночество человека, он пытается обесценить всю общественную жизнь и деятельность человека; превознося свободу и отождествляя ее с самим человеческим существованием, экзистенциализм своим индетерминизмом и иррационализмом подрывает реальную основу свободы, так как лишает действия человека элемента необходимости и превращает их в ничем не ограниченный и бессмысленный произвол. Экзистенциалисты противопоставляют личность обществу, классу, вообще любой социальной группе. Они иронизируют над солидарностью трудящихся, их классовой сознательностью, организованностью и партийной дисциплиной. Отрицая общезначимость и общеобязательность любых моральных принципов и норм, экзистенциалисты оказываются безоружными против этического релятивизма.

В популярных работах немало было написано об аморализме экзистенциализма, в особенности экзистен-

132

---

циализма Ж. П. Сартра и А. Камю. Повод для такого упрека дали сами экзистенциалисты, особенно в ранних своих произведениях. Однако было бы ошибочным говорить о том, что

они сознательно проповедают безнравственность, как и аполитичность. Такое впечатление создается потому, что источник этических норм экзистенциалисты ищут не в обществе и общественных отношениях людей и не в «практическом разуме» человечества («а к у Канта»), а лишь в индивидуальном сознании человека. Они настаивают на том, что никто и ничто не может навязать человеку моральные нормы, никто не может обязать его их придерживаться. В своих художественных произведениях они описывают и эгоистов, и глубоко аморальных индивидов, но их симпатии не на стороне таких людей. «Стыдно быть счастливым в одиночку»,— говорит один из героев романа А. Камю «Чума», журналист Рамбер, случайно оказавшийся в зачумленном городе. Приложив огромные усилия, он получает возможность бежать из города, но в последний момент принимает решение остаться, чтобы вести борьбу с чумой. Но почему же стыдно? И что заставляет Рамбера изменить свой первоначальный план? На этот вопрос Камю не дает ясного ответа. Не разум, а скорее какое-то внутреннее чувство породило и укрепило убеждения Рамбера в его долге перед людьми, находящимися в беде. А у главного героя, доктора Риэ, сомнения и не возникало, с самого начала эпидемии он отдавал все свои знания и силы на борьбу с внезапно свалившимся на город несчастьем. Ибо, говорит он, «надо быть сумасшедшим, слепцом или просто мерзавцем, чтобы примириться с чумой» (45, 233). Об этом герое «Чумы» А. Твардовский говорил: «Вы помните поведение героя в зачумленном, закрытом от внешнего мира городе. «Надо быть человеком!» — понимает он. И остается человеком до конца, вызывая симпатию, уважение и глубокое читательское расположение к нему...» (89,246).

В этических взглядах экзистенциалистов имеется неразрешимое противоречие. Гражданское и нравственное чувства заставляют их ценить высокие моральные качества человека, его преданность долгу, его гуманистические стремления. Но индивидуалистическая и субъективистская философия экзистенциализма исключает возможность обосновать такое предпочтение, так же как и осудить все формы аморализма.

---

«Философия существования» всколыхнула весь духовный мир буржуазного общества в то время, которое с полным правом можно назвать «смутным». Это было время, когда, еще не полностью оправившись от потрясений первой мировой войны, человечество столкнулось с новым политическим и идеологическим явлением— итальянским и германским фашизмом, посягнувшим на значительную часть ценностей не только капиталистической, но и вообще всей западной цивилизации. Главными из этих ценностей были свобода, достоинство и неприкосновенность личности. Впрочем, посягательства на них начались значительно раньше, имеем с первыми признаками формирования монополистического капитализма, означавшего, по словам В. И. Ленина, «реакцию по всей линии» (2, 27, 408). В то время, когда Т. Манн еще занимался эпическим повествованием о семействе Будденброков, а Дж. Голсуорси рисовал лирические сцены из жизни викторианской Англии в своей «Саге о Форсайтах», Ф. Кафка уже создавал наводящие ужас повести о маленьком человеке, господине К., беспомощно барахтающемся в паутине анонимных связей и зависимостей общества монополистического капитализма, лишаящих его воли и понимания и неминуемо влекущих к гибели. После окончания первой мировой войны художественная литература

заново пережила все то, что пришлось испытать человеку в условиях грандиозной бойни, устроенной во имя борьбы за мировое господство враждующими группами монополистов. Романы Э. Хемингуэя, Э. М. Ремарка и Р. Олдингтона выразили чувства человека, пропущенного через страшную мясорубку войны и утратившего в ней смысл своего существования. Художественная литература поставила вопрос, который оказался гораздо более значительным, чем представлялось писателям «потерянного поколения». Это был вопрос о том, как вообще жить человеку в этом новом мире, в котором рухнули иллюзии либерально-прогресс-систского XIX века, в котором социальная система государственно-монополистического капитализма подавляла все свободы и права личности, а массовое физическое уничтожение людей становилось нормой.

Философия также не могла не откликнуться на эту ситуацию. И она отозвалась сперва в побежденной Германии, а затем во встревоженной и полной мрачных предчувствий, хотя и победившей, Франции. Воз-

134

---

никла философия, провозгласившая поиск истинного бытия и нашедшая его в существовании отдельного человека. Индивид — абсолютом. Обращение религиозной версии экзистенциализма к трансцендентному богу не меняло дела, ибо речь все равно шла об одиноком, брошенном в чуждый и враждебный мир человеку, о его самочувствии в этом страшном мире, разрушительным силам которого он ничего не мог противопоставить, кроме ощущения своей абсолютной свободы.

После захвата фашистскими ордами значительной части Европы борьба советского народа вместе с народами других стран против коричневой чумы, за спасение человечества была осмыслена философами оккупированной Франции как борьба каждой отдельной личности против попыток уничтожить ее свободу. В то время в сочинениях экзистенциалистов мотив свободы и ответственности человека звучал особенно громко.

Когда фашистская Германия была окончательно разгромлена, истерзанная Европа наконец-то смогла вздохнуть свободно. Но уже очень скоро возникли новые проблемы, над человечеством стали опять собираться темные тучи недоверия и вражды: начался период конфронтации всех реакционных сил капиталистического мира и сложившегося после войны лагеря социализма. Появилась новая угроза войны. Духовная атмосфера накалилась; кризис буржуазного сознания продолжался.

Советский исследователь С. И. Великовский назвал экзистенциализм «самым, пожалуй, законченным миросозерцательным порождением, метафизическим освящением и вместе с тем больной философской совестью острейшего кризиса буржуазной цивилизации на Западе XX столетия» (19, 6). К этому можно добавить, что экзистенциализм — это также способ духовно пережить данный кризис. Это способ освоиться с новой ситуацией и научиться жить в ней, невзирая ни на что. Суметь жить под дамокловым мечом термоядерной войны и уничтожения всей цивилизации не просто. «Философия существования» с ее проповедью абсурдности мира и бессмысленности жизни помогла научиться этому. Человек должен был

осознать, что возможны лагеря смерти, печи Освенцима, систематическое уничтожение многих миллионов людей. И он научился жить с этим новым сознанием. Не следует забывать, что речь все время

136

---

идет о сознании, которое не выходит за пределы буржуазного мировоззрения.

Когда же возникло это новое сознание, экзистенциализм начал изживать себя, он уже не казался шокирующим, его крайности перестали волновать. Его парадоксы стали превращаться в расхожую монету и казаться банальностями. Влияние его стало падать. В работах самих экзистенциалистов (наметились перемены. Интересы М. Хайдеггера переключились на проблемы языка, поэзии, культуры; вместо бытия существования он все чаще стал говорить о бытии вообще. Ж. П. Сартр, не довольствуясь критикой «диалектического разума», пришел к поддержке левацких групп. А. Камю перешел к активному обсуждению вопросов политики, безнадежно запутался в них и впал в творческое бесплодие. Долше всех сохранил цельность своих философских взглядов К. Ясперс. Пройдя сложный и противоречивый путь в своем идейном развитии, он завершил свое творчество выступлением против ограничения демократии и введения чрезвычайных законов в ФРГ и в качестве важнейшей задачи всех честных людей поставил задачу сохранения мира.

Когда же наиболее реакционные и агрессивные силы американского империализма пришли к власти и сделали ядром своей политики необузданную гонку вооружений и подготовку к новой мировой войне, тогда во всем мире началось никогда не виданное в таких масштабах движение за мир. Оно было проявлением совсем других идей и настроений, чем те, что выражались философией существования, оно призывало к коллективному действию, коллективному разуму и совести людей.

Экзистенциализм как самостоятельное философское течение начинает становиться достоянием истории. И все же он оставил неизгладимый след в европейской, а может быть, и мировой культуре. Общую тенденцию «очеловечивания» мира, присущую всей буржуазной философии XX в., он довел до антропоцентризма. Эта крайность вызвала резкую оппозицию, в частности, со стороны структуралистов. Но мысль о том, что отдельный человек с его переживаниями, эмоциями, страстями, достоинствами и недостатками, стремлениями и тревогами есть главная философская проблема,— эта мысль с теми или иными модификациями прочно утвердилась в современной западной буржуазной философии.

---

## ЧАСТЬ II

### ПОИСКИ НОВЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ

Мы рассмотрели пять основных течений западной немарксистской философии XX в., которые определили и в значительной мере все еще определяют лицо буржуазной

философии нашего времени. В рамках каждого из них рассматривались важные проблемы, философские и социальные, затрагивающие разные стороны общественное и индивидуальной жизни человека в нашу эпоху, вопросы, касающиеся места человека в мире, роли науки в жизни общества, путей и способов научного познания. Однако попытки решить эти проблемы оказались бесплодными. Ни одно из этих течений не могло служить надежным руководством в запутанной и сложной жизни современного человека, ни одно из них не сумело оправдать свои претензии на статус общественного мировоззрения.

В 60-е годы оформились по меньшей мере два течения, претендовавшие на новое слово в философском осмыслении мира: структурализм и герменевтика. В качестве предмета своего исследования они рассматривали не природный мир, а мир культуры. В направленности именно на сферу общественной жизни и культуры в широком смысле слова выразилась общая тенденция буржуазной философии второй половины XX в.: дальнейшее ослабление интереса к изучению природы и повышение интереса к человеческой жизни. Слова об ослаблении интереса к природе нельзя понимать упрощенно. Можно сказать, что в известном смысле этот интерес даже возрос, но лишь постольку, поскольку изучение природы непосредственно затрагивает жизнь человека. Такие крупные достижения науки, как, например, расшифровка генетического кода, привлекают внимание не только сами по себе, но и в связи с теми последствиями, которые они могут иметь для человека в плане генной инженерии, борьбы с наследственными заболеваниями и пр. Исследования поведения и психики животных,

137

---

где в последние годы были достигнуты значительные успехи, опять-таки оцениваются в той мере, в какой они могут пролить свет на генезис человеческого сознания и «а понимание биологического аспекта человеческой природы. Огромное значение приобрела экологическая проблема. Несомненный интерес вызывают вопросы космогонии (становление и эволюция метagalaktiki) и происхождения жизни на Земле — прежде всего потому, что эти вопросы непосредственно относятся к космической судьбе человека. Что же касается исследований микромира, микроструктуры материи, а также множества других областей физических, химических и прочих наук, то все они, стимулируя и удовлетворяя законную любознательность специалистов, обнаруживают свою практическую значимость в силу тесной связи современной науки с производством, техникой и, следовательно, с материальным благополучием человека. Не приходится уже говорить о широком фронте специальных научных исследований, так или иначе относящихся к вооружениям. Весьма существенные результаты, достигнутые в этой области, имеют прямое отношение к человеку, к его жизни и смерти. Необходимость социального переустройства мира, усиливающаяся угроза всеистребляющей ядерной войны, надвигающийся экологический кризис — таковы только некоторые глобальные проблемы, делающие человека центром современного философствования.

В 60-е годы оформляется также «критический рационализм» К. Поппера, идеи которого начали складываться еще в период деятельности Венского кружка. В этот же период на одно

из первых мест в буржуазной философии выдвигается Т. Кун с его книгой «Структура научных революций». В конце 70-х годов возникает парадоксальная концепция Р. Рорти. В этой книге ей уделено внимание потому, что она представляет собой независимо от того, окажет она какое-либо влияние на западную философию или нет, квинтэссенцию той тенденции, которая характерна для эволюции буржуазной философии XX в.

## 6. СТРУКТУРА ВМЕСТО ЛИЧНОСТИ

В качестве особого типа философии структурализм получил распространение прежде всего во Франции. Его теоретической предпосылкой были успешные струк-

138

---

турные исследования в лингвистике, производившиеся еще в начале нашего века. Начиная с 40-х годов метод структурного анализа применялся этнологом К. Леви-Стросом для изучения первобытного общества и характерного для «его мифического мышления». Расширяющийся объем этих исследований отчетливо выявил их философское содержание. Литературовед и литературный критик Р. Барт с 50-х годов успешно применял структурный метод в своих многочисленных литературоведческих работах, распространив его также на некоторые другие явления культуры. М. Фуко, интересы которого были сосредоточены на эволюции науки, а также на истории такого социально-медицинского явления, как патологическое мышление, или безумие, на применявшихся в разных эпохах системах наказания и пр., дал, может быть, наиболее обстоятельное изложение структуралистских идей и их философских импликаций. Ж. Лакан посвятил свои исследования главным образом анализу человеческой психики, прежде всего с целью выявления роли бессознательного и складывающихся внутри него структур как фактора, по его мнению, лежащего в основе разнообразных форм и явлений культуры.

Хотя каждый из этих ученых \* избрал своим предметом некоторую особую область культурной жизни, так что их исследования можно рассматривать как носящие частнонаучный характер, направление исследований и применяемый в них метод неминуемо вели к более широким обобщениям, имеющим философское значение. Структурализм противопоставил себя «философии существования» с ее превознесением субъективности и открытым или замаскированным иррационализмом. В отличие от экзистенциалистов представители структурализма не придавали никакого значения отдельному индивиду, а в формах общественной жизни и культуры, в духовном творчестве выявляли главным образом объективные порядки и механизмы, определявшие культурное (в самом широком смысле) творчество европейского человека.

Структуралистский метод необходимо основывается на ряде теоретических, по сути дела философских, постулатов. Главный из них — гипотеза о наличии в многообразных, но в чем-то близких явлениях культуры некоторых общих логических структур. Предполагается,

\* Указанные выше имена, разумеется, не исчерпывают всех представителей структуралистского течения.



---

что такие структуры не лежат на поверхности, а могут быть открыты лишь путем глубокого исследования и тщательного сопоставления этих явлений. Поскольку все явления культуры суть продукты сознательной или бессознательной деятельности людей, считается, что их структуры являются прежде всего структурами психической, или духовной, деятельности, находящей свое выражение также и в практических действиях и их нормах. И наконец, главное: исходя из распространенных в наше время представлений, структуралисты выдвигают тезис о том, что фундаментом всего духовного производства является знаково-символическая, языковая деятельность человека — вся духовная культура так или иначе формируется в языке и через язык, строится по образу и подобию языка. Поэтому структуры, лежащие в основе культурного творчества человека, оказываются бессознательными, знаково-символическими, языковыми или (речевыми структурами, детерминирующими сознательную, прежде всего мыслительную деятельность человека, его социальную и индивидуальную практику.

Согласно К. Леви-Стросу, «всякая культура может рассматриваться как ансамбль символических систем, к которым прежде всего относятся язык, брачные правила, искусство, наука, религия. Все эти системы ставят целью выразить некоторые аспекты физической и социальной реальности и, кроме того, те отношения, которые связывают эти два типа реальности между собой, а также и сами символические системы друг с другом. Эти символические системы внутри каждого данного общества всегда остаются в известной мере несоизмеримыми, они характеризуются различным ритмом эволюции, и именно эта неравномерность изменения различных символических систем и определяет в конечном счете скольжение общественной структуры, переход от одного состояния общества к другому» (цит. по: 5, 112—113). Наибольшее внимание Леви-Строс уделил исследованиям первобытного мифического мышления, которое и в наше время играет значительную роль в жизни некоторых народов, еще находящихся на стадии родового строя. Он показал наличие общей структуры в мифах различных племен и народностей, никогда не общавшихся между собой, и установил, что, несмотря на их кажущуюся произвольность, по сути дела «одни и те же мифы воспроизводятся с буквальной точностью в разных районах мира» (58, 159). В этом нет ничего удивительного, поскольку Левине

---

Строс видит в мифах логический инструмент разрешения фундаментальных противоречий, возникающих в жизни первобытного общества, которое на всех континентах в своем развитии проходит сходные стадии. Больше того, вопреки мнению ряда исследователей «первобытного мышления» (в частности, Л. Леви-Брюля) Леви-Строс пришел к выводу об отсутствии качественного различия между мышлением людей далекого прошлого или современных народов, стоящих на низшей ступени экономического и социального развития, и мышлением нынешних развитых народов. «Логика мифического мышления,— писал он,— кажется нам столь же взыскательной, как и логика, на которой основывается позитивное мышление, и в сущности мало от него отличается. Ибо различие в меньшей степени касается интеллектуальных операций, чем природы вещей, над которыми производятся эти операции»

(там же, 164).

Этот вывод ведет к признанию принципиальной тождественности всего человеческого мышления и имеет огромное значение — не только антропологическое и философское, но и политическое. Утверждение о существовании «неизменных способностей», присущих мышлению всего человеческого рода, подрывает саму основу рассуждений об интеллектуальной неполноценности тех или иных человеческих рас. Однако Леви-Строс заходит слишком далеко, высказывает предположение, что, «возможно, мы откроем однажды, что, одна и та же логика заключается и в мифическом и в научном мышлении и что человек всегда мыслил одинаково хорошо» (там же). Это рассуждение легко может быть использовано для стирания грани между научным и мифическим мышлением и для сведения науки к мифу, примеров чего в новейшей буржуазной философии вполне достаточно. Отсюда ясно, что структурализм Леви-Строса в философском отношении не может считаться самодовлеющим и что интересные и плодотворные исследования этого ученого требуют серьезного философского осмысления с позиций научного материализма.

Наибольший интерес с собственно философской точки зрения представляют взгляды Мишеля Фуко, развитые в его известных работах «Слава и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966) и «Археология знания» (1969). Фуко не считает себя историком науки. По его словам, «археология наук» не исследует возникновение и смену тех или иных научных или философских поня-

141

---

тий, концепций и теорий, а изучает, те правила и нормы научного языка или, точнее, научной речи, или научного дискурса, система которых является предпосылкой и детерминирующим фактором образования некоторых существенных для данной эпохи научных дисциплин. При этом соответствующие дисциплины раоаматриваются прежде всего как языковые образования, или формы научного дискурса. Слово *discourse*, которое пишется и употребляется одинаково в английском и французском языках, не поддается точному переводу. Буквальное его значение — «речь», «беседа», «разговор», «рассуждение». В современной философской литературе, в частности структуралистской, под дискурсом \* понимается научная или философская концепция, поскольку она высказывается в устной речи или на письме, или, иначе, это речь или текст, имеющие научное или философское содержание. При этом обязательно подразумевается их обращенность к слушателю или читателю. Понятие дискурса подчеркивает единство мысли или идеи и слова, значения и знака, знания и его языкового выражения как *социальных* явлений, получающих смысл только в процессе человеческого общения. Таким образом, введение этого термина имело не только техническое, или лингвистическое, значение. Оно означало новое понимание знания не как прямого отношения между человеком и независимым от него познаваемым предметом, но прежде всего как отношения между самими людьми, как некоторого общественного отношения, опосредствующего отношение субъекта к объекту. Понятие дискурса связано с молчаливым признанием того, что наш познавательный аппарат имеет социальную природу — не в том смысле, что он есть родовое достояние человека или что он

сформировался в процессе взаимодействия людей, а в том смысле, что само значение составляющих его научных понятий и категорий социально обусловлено, выражает некоторое общественное отношение к тем или иным сторонам действительности.

Для своего исследования Фуко избирает три области знания: знание живых существ, знание законов языка и знание экономических фактов. В этих трех областях, несмотря на огромное различие между ними, он выявляет некоторый структурный изоморфизм, о существовании которого представители этих наук даже не лодозре-

\* В нашей литературе употребляют также термин «дискурсия».

142

---

вали. «То, что было общим для естественной истории, экономики и грамматики классического периода, конечно, не присутствовало в сознании ученого ... — пишет Фуко.— Сами того не зная, натуралисты, экономисты и грамматики применяли одни и те же правила для того, чтобы определять объекты своего исследования, образовывать их понятия, строить свои теории. Именно эти правила формирования, которые никогда не были сформулированы, но которые должны быть выявлены в весьма различающихся теориях, понятиях и объектах исследования, я и старался раскрыть ...» (167, XI).

Фуко разъясняет, что его исследование является прежде всего синхронистическим, т. е. оно направлено на описание того, что есть общего в различных сосуществующих областях знания \*. Хотя он не упускает из виду и происходивших в них изменений, однако предметом исследования для него является не процесс изменения, а его готовый продукт. Это — новые *состояния*, которые возникали в разных областях знания в результате чрезвычайно быстрой реорганизации науки при переходе от эпохи Возрождения к классическому периоду, охватывавшему XVII и XVIII вв., а также при переменах, происшедших на грани XVIII и XIX вв. и ознаменовавших наступление современной эпохи. Задача, которую ставит перед собой Фуко,— попытаться «описать комбинацию соответствующих преобразований, которые характеризовали появление биологии, политической экономии, филологии, некоторого числа гуманитарных наук и нового типа философии на пороге XIX в.» (там же, 12).

Фуко отмечает также еще одну характерную черту его исследования, впрочем, общую всему структурализму,— отказ от каких-либо ссылок на субъект познания. Это значит, что история науки рассматривается как «спонтанное движение анонимной совокупности знания», что традиционное «х считал, что ...» заменяется на «считалось, что...». «...Я пытался исследовать научные дискурсы,— пишет Фуко,— не с точки зрения говорящих индивидов и не с точки зрения формальных структур того, что они говорят, но с точки зрения правил, которые коренятся в самом существовании такого дискурса: каким условиям должен был удовлетворять Линней (или Петти, или Арно) не для того, чтобы сделать

\* Эта особенность присуща всему структурализму.

143

свой дискурс последовательным и истинным вообще, но чтобы придать ему . . . ценность и обеспечить его практическое применение как научного дискурса или, более точно, как натуралистического, экономического или грамматического дискурса . . . Мне кажется, что исторический анализ научного дискурса, в последнем счете, должен быть подчинен не теории познающего субъекта, а, скорее, теории дискурсивной практики» (127, XIV).

В работе «Слова и вещи» Фуко вводит понятие *эпистемы*, которое характеризует типичное для определенной эпохи «эпистемологическое поле», в котором происходит формирование знаний. Эпистемы — это «основополагающие коды любой культуры, управляющие ее языком, ее схемами восприятия, ее обмена<sup>\*</sup>, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями, иерархией ее практик» (101, 37). Они «сразу же определяют для каждого человека эмпирические порядки, с которыми он будет иметь дело и в которых будет ориентироваться» (там же).

Фуко подчеркивает, что в культуре в данный момент всегда имеется лишь одна *эпистема*, определяющая условия возможности любого знания, проявляется ли оно в теории или незримо присутствует в практике. Понятие эпистемы вызывает ассоциацию с понятием парадигмы у Т. Куна. Но «эпистема» — понятие более широкое, оно характеризует не принимаемые учеными данного периода основные идеи той или иной науки и существующие в ней принципы научного объяснения и формирования теорий, а самые общие правила и предпосылки научного познания, одинаково действующие в разных областях знания и культурной жизни. Фуко видел свою задачу в обнаружении и описании «некоторых скрытых в бессознательном инвариантных оснований, схем или моделей, по которым строятся самые различные культурные образования той или иной исторической эпохи» (цит. по: 5, 62).

Как уже указывалось выше, М. Фуко выделил для своего анализа три области знания (знание о языке, о живых организмах, об экономических отношениях в обществе). Эти три области формировались, утверждает он, в соответствии с тремя эпистемами, действовавшими в эпоху Возрождения, в классический период науки и в современную эпоху. Поскольку можно сказать, что в

<sup>\*</sup> Имеется в виду обмен товаров, совершающийся в данных социально-исторических условиях.

---

самом общем виде проблема познания есть проблема соотношения слов и вещей, три эпистемы, пишет Фуко, различаются между собой именно пониманием этого соотношения. По его мнению, в эпоху Возрождения научный дискурс подчинялся принципу сходства слов и вещей. В классический период в нем господствует принцип репрезентации, согласно которому знак (слово) непосредственно представляет вещь в пространстве мышления. Здесь категория сходства уступает место категориям тождества и различия, определяющим порядок вещей и мыслей. В современную эпоху основное отношение слов к вещам усложняется еще больше, *порядок* сменяется *историей* как основной идеей знания.

Факторами же, опосредствующими связь слов и вещей, выступают труд, жизнь и язык; соответственно этому возникают политическая экономия, биология и филология.

В книге М. Фуко подробно раскрывается содержание этих тезисов. В ходе изложения, иногда, правда, слишком многословного, порой недостаточно ясного, автор высказывает много интересных мыслей и замечаний, относящихся к истории науки, культуры, языка и философии Нового времени. К сожалению, рассматривать здесь первые две эпистемы нет возможности. О том же, как Фуко понимает современную эпистему, ниже будет сказано несколько подробнее.

Что касается общего замысла Фуко, то он поражает своей претенциозностью и обнаруживает весьма ограниченный и упрощенный взгляд на историю и характер научного познания. Видимо, это связано с характерной для буржуазной философии XX в. переоценкой значения и роли языка. Фуко сознает, что «само стремление анализировать сразу и целиком всеобщую грамматику, естественную историю и экономию, соотнося их с общей теорией знаков и представления, предполагает вопрос, который может возникнуть только в нашем веке . . . Однако эта система была . . . той фундаментальной сетью отношений, которая определяла внутреннее, но неизбежное единство знания» (101, 129).

Программа Фуко выглядит заманчиво. В чем-то она плодотворна, поскольку позволила ему выявить определенную реальную общность основных типов мышления в весьма различных областях знания и тем самым показать некоторые аспекты и способы функционирования научного мышления вообще. Фуко полагает, что если единство так называемых точных наук обеспечивается

145

---

применением всеобщего языка математики, то «знание неколичественных порядков» также может быть приведено к единству на основе некоторых общих правил дискурса, т. е. общей структуры знаково-символических систем, составляющих логико-семиотическую основу различных областей знания. Язык при этом понимается как тот общий знаменатель, к которому приводятся все явления культуры независимо от их собственной предметности, как то мерило, на основе которого они могут сравниваться и оцениваться. Поэтому Фуко и связывает свои эпистемы, или «культурные априори», именно с языком. Для него эти эпистемы априорны по отношению к каждой науке и к каждому ученому. Как и почему они возникают, он не объясняет. Однако у него достаточно определенно вырисовывается направление дальнейшего возможного анализа. Либо этот анализ должен вести к логическому и гносеологическому априоризму и принятию существования некоторых изначальных, укорененных в мышлении и языке структур типа врожденных идей Декарта или врожденных грамматических структур Н. Чомского (в этом случае, однако, изменение эпистемы будет совершенно непонятным), либо он должен показать социально-культурные истоки эпистемы, их всецело историческую детерминированность, ибо познавательные структуры составляют часть всей жизни общества и обусловлены общим уровнем экономики, политики, культуры данной эпохи.

Общая для современной буржуазной философии тенденция социологизации философии и знания вообще проявляется в том, что на первый план выдвигается язык как сугубо социальный фактор (язык всегда есть явление коллективное, общественное\*). Тезис «Все относится к социуму» при этом переводится в тезис «Все относится к языку», поскольку язык есть наиболее очевидная и явная форма духовной и практической связи между людьми. Сам Фуко говорит, правда, не об эпистеме, как таковой, а об исследованиях человеческого познания вообще, которые показывают, что «познание имеет свои исторические, социальные или экономические условия, что оно возникает внутри складывающихся между людьми отношений, что оно не может не зависеть от тех конкретных форм, которые принимают эти отношения, короче — что существует некая *исто-*

\* Идея Л. Витгенштейна о «личном языке», по общему признанию, оказалась неудачной.

146

---

рия человеческого познаний, которая одновременно и дается в эмпирическом знании, и предписывает его формы» (там же, 410—411).

Этот подход, однако, таит в себе серьезную опасность: он легко может привести к умалению и даже к отрицанию отражательной функции знания за счет абсолютизации его социально-коммуникативной функции. Нечто подобное произошло, как мы увидим дальше, с парадигмами у Т. Куна и с пониманием философии у Р. Рорти. У Фуко такой ход мысли намечается достаточно отчетливо, когда он характеризует эпистему и знание, сложившиеся на рубеже XIX и XX вв. и получившие свою завершенную форму в XX в.

Правда, Фуко усматривает и другую тенденцию, именно эмпирические исследования, которые устанавливают, «что формы познания никак нельзя отделить от особенностей функционирования тела, короче — что существует некая *природа* человеческого познания, определяющая его формы и выявляющаяся в собственных эмпирических содержаниях» (там же, 410). Однако и этот вариант не обеспечивает выполнение основного требования к научному знанию — требования его объективности и достоверности. Для исследования Фуко в целом характерно то, что, весьма подробно анализируя формы знания и его обоснования, он фактически обходит вопрос о его истинности. Так, говоря о том, что в классической эпистеме «познание и язык тесно переплетены между собой» (там же, 141), Фуко замечает, что эта особенность означает следующее: «знать — значит говорить так, как нужно, и так, как это предписывает определенный подход ума; говорить — значит знать нечто и руководствоваться тем образцом, который навязан окружающими людьми. Науки — это хорошо организованные языки в той же мере, в какой языки — это еще не разработанные науки» (там же, 142). Что же значит «говорить так, как нужно»? Как именно нужно говорить? Может быть, так, чтобы слова соответствовали действительности, описывали то, что есть? На сей счет Фуко хранит полное молчание. Но ведь хорошо известно, что как раз в классическую эпоху развития науки вопрос об истинности знания и его критерии был наиболее важным. В изложении Фуко от него не остается никаких следов. Очевидно, это объясняется сознательной установкой на то, чтобы не замечать данную проблему. Концепция

---

которых доктрин, связанных с философией жизни и экзистенциализмом.

Рассмотрим его взгляды более подробно. Фуко считает, что перелом, который совершился в западной эпистеме к концу XVIII в., заключался прежде всего в том, что на смену характерным для классического периода естественной истории с ее статичной классификационной таблицей растительных и животных организмов, всеобщей грамматики и анализа богатств пришли такие науки, как биология, филология и политическая экономия. В философии же установились две основные формы рефлексии. «Одна из них исследует отношение между логикой и онтологией, развертываясь на путях формализации и сталкиваясь под новым углом зрения с проблемой *матезиса*. Другая же исследует связи обозначения и времени; она занимается дешифровкой, которая не завершена и, несомненно, никогда не будет завершена, и развертывает темы и методы *интерпретации*» (там же, 281). Так Фуко констатирует наличие в современной философии противоречия между сциентистской и антисциентистской тенденциями. Он считает, что самый фундаментальный вопрос, который может возникнуть перед современной философией, касается отношения между этими двумя формами рефлексии.

Как указывалось выше, главной идеей всего знания в современную эпоху, согласно Фуко, становится *история*. Речь идет здесь, конечно, не о естественной истории, а прежде всего об историческом бытии человека. Именно оно становится посредствующим звеном между словами и вещами в различных формах дискурса. При этом сама история понимается, во-первых, как эмпирическая наука о происшедших событиях и, во-вторых, как коренной способ бытия, предписывающий судьбу всем эмпирическим существам и нам самим. В таком ее понимании история, говорит Фуко, стала «неминуемой для человеческой мысли». Это значит, в частности, что естественная история, занимавшаяся распределением организмов по клеткам классификационной таблицы, сменяется наукой о жизни как процессе, протекающем во времени, имеющем начало и конец. Учение о богатстве, его распределении и обмене превращается в анализ процесса человеческого труда, создающего стоимость товаров. Наконец, всеобщая грамматика уступает место филологии как науке о языке в его историческом развитии и функционировании. «Труд, жизнь, язык, таким образом,

---

выявляются как «трансценденталии», которые делают возможным объективное познание живых существ, законов производства, форм языка. Находясь в своем бытии вне сознания, они тем самым являются условиями познания ...» (101, 323). Фуко говорит, что эти «трансценденталии» соотносятся с кантовским трансцендентальным полем; они отличаются от него, во-первых, тем, что располагаются на стороне объекта, и, во-вторых, тем, что относятся к апостериорным синтезам. «Второе отличие . . . объясняет появление «позитивизма»: всякий пласт феноменов дается в опыте, рациональная связность которого

покоится на объективном основании, выявить которое невозможно; познанию доступны не субстанции, а феномены, не сущности, а законы, не живые существа, а их закономерности» (там же, 324). Это означает, согласно Фуко, не исчезновение метафизики объекта, а возникновение своеобразной корреляции трех существенно различных моментов: «На треугольнике «критика — позитивизм — метафизика» объекта строится европейское мышление с начала XIX века и до Бергсона» (там же).

Опуская многие, подчас весьма интересные соображения Фуко об обосновании и способах формулирования различных видов знания в XIX—XX вв., обратимся к его анализу проблемы человека, которую он считает фокусом научно-философского мышления этой эпохи. Для эпистемы XIX—XX вв., отмечает Фуко, характерно то, что «эмпирические области оказываются связанными с рефлексией о субъективности, о человеческом существе и конечности его бытия и тем самым приобретают значение и роль философии ...» (101, 328). Все рассматриваемые Фуко области знания так или иначе концентрируются вокруг проблемы человека, озаряются исходящим от нее светом. Роль, которую эта проблема, по его мнению, играет в современной эпистеме, позволяет ему заявить, что в эпистемологическом смысле в прошлые эпохи человека не было вовсе, что возникновение человека относится лишь к рубежу XVIII—XIX вв. «Вплоть до конца XVIII века человек не существовал,— пишет он.— Не существовал, как не существовали ни сила жизни, ни плодотворность труда, ни историческая толща языка. Человек — это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад . .. Верно, что естественные науки рассматривали человека как род или

---

как вид: свидетельство тому — спор о расах в XVIII веке ... Однако в эпистемологическом смысле человек, как таковой, не осознавался» (там же, 398). Фуко, конечно, хорошо знает, что философия всегда видела в человеке едва ли не главный предмет своих исследований. Ему знакомы такие трактаты, как «О человеке» Т. Гоббса, «Этика» Б. Спинозы, «О человеке» К. А. Гельвеция. Однако он хочет сказать, что философы до указанного им периода пытались разобраться в человеческой природе, устанавливая «позитивное отношение между природой вообще и человеческой природой» (там же, 401), но им было неведомо «неопровержимое и загадочное существование человека» (там же). Лишь на рубеже XVIII и XIX вв., утверждает Фуко, «появляется человек в его двусмысленном положении познаваемого объекта и познающего субъекта» (там же, 402). Иными словами, человек становится проблемой для самого себя, причем такой проблемой, которая придает сомнительный характер всем другим проблемам познания.

Фуко прав, указывая на принципиально новое понимание человека, которое начало складываться в конце XVIII в. и окончательно оформилось в XIX в. Прежде человеческая природа выступала как вечная и неизменная, человек рассматривался *sub specie aeternitatis*, понятие времени фактически не входило в представление о человеке как экземпляре рода. Лишь Кант ввел время как неотъемлемый элемент структуры человеческого сознания. Гегель же, утвердив историзм в качестве основного методологического принципа всякого научного



подхода, слишком мало интересовался индивидуальным существованием, чтобы изменить традиционную картину человека. Пожалуй, только в XIX в. некоторые философы обратили пристальное внимание на факт конечности человеческого существования, а в XX в. у экзистенциалистов этот факт был сделан отправным пунктом философствования и оценки всей человеческой деятельности и ее результатов. Несмотря на то что Фуко противопоставляет свою концепцию экзистенциализму, он, как и экзистенциалисты, исходит из того, что мысль о конечности человеческого бытия пронизывает все знание, за исключением точных наук. «Конечное бытие человека выявляется ... в позитивности знания, о том, что человек конечен, мы узнаем, изучая анатомию мозга, механизмы издержек производства или систему индоевропейского спряжения. Можно сказать, что на всех

---

этих прочных, веских, позитивных изображениях запечатлена, как водяной знак, конечность человеческого бытия и налагаемые ею ограничения, и мы видим все то, что они делают невозможным ... В основе всех эмпирических позитивностей... обнаруживается конечность человеческого бытия...» На место старой метафизики в современной философии, согласно Фуко, приходит «аналитика конечного человеческого бытия, столь тесно связанная с судьбою всего современного мышления ...» (там же, 406).

Фуко не ограничивается констатацией факта существования человека в современном знании и культуре. Он рассматривает следствия из этого факта. Главным из них оказывается необходимость исследования переживания, в котором сливаются пространственный *опыт тела* и временной *опыт культуры*. Анализ переживания, выдвинутый философией жизни, а за ней и феноменологией, говорит Фуко, утверждается как протест против позитивизма и эсхатологии, под которой он имеет в виду прежде всего марксизм \*. Далее Фуко задает парадоксальный вопрос о том, существует ли на самом деле человек, или он представляет собой иллюзию современной эпохи. «Ведь мы так ослеплены человеком в его недавней очевидности,— пишет он,— что не сохраняем даже воспоминания о тех временах — не столь уж и отдаленных,— когда существовали мир, миропорядок, человеческие существа, но не существовал человек» (101, 414). Совершенно очевидно, что эти слова свидетельствуют о неуверенности Фуко в правомерности того центрального места в современной культуре, которое, как он пытался показать, занимает человек. Вслед за этим Фуко напоминает пророчество Ф. Ницше о предстоящем исчезновении человека и пришествии сверхчеловека, которое Ницше понимал вовсе не в переносном, а в буквальном смысле. И эта накладка у Фуко заставляет думать, что он не всегда проводит четкое различие между культурным значением и реальным существованием. О том, что это действительно так, свидетельствуют и некоторые другие его высказывания. Так, он говорит, что люди XVII—XVIII вв. рассуждают о богатстве, природе или языках, «исходя из общей структуры, которая предписывает им не только понятия и методы, но на бо-

---

\* В данном случае Фуко остается в плену вульгарного буржуазного сознания, отождествляющего учение марксизма о необходимости и закономерности общественного развития с эсхатологией.

лее глубоком уровне определяет способ бытия языка, природных особей, объектов потребности и желания; этот способ бытия есть способ бытия представления» (там же, 282). Если эпистема (а надо полагать, что, говоря об общей структуре, Фуко имеет в виду именно ее) определяет «способ бытия ... природных особей» и если «способ бытия есть способ бытия представления», то перед нами в лучшем случае кантианская позиция, которую отмечали многие критики Фуко (см., например, предисловие Н. С. Автономовой к кн. «Слова и вещи» — 101). В другом месте, говоря о смене «даосической эпистемы современной, Фуко заявляет: «На рубеже веков изменилась, подвергнувшись необратимому сдвигу, именно само знание как некий способ бытия, нераздельно предсуществующий и познающему объекту и познаваемому объекту» (101, 331). Если знание есть способ бытия, то позволительно опросить: бытия чего или какого бытия? Очевидно, речь идет о бытии представления, мысли или неких априорных логико-семантических структур, предшествующих и актуальному знанию, и самому познаваемому объекту. Вновь перед нами кантианская в своей основе точка зрения.

Идеализм Фуко необходимо отметить, в частности, для того, чтобы избежать оценки его исследования лишь как конкретно-научного. Оно, конечно, является философским по своей методологии, задачам и установке, хотя в него включен богатый фактический материал, относящийся к частным наукам. Но было бы упрощением вопроса ограничиться констатацией идеалистических моментов у Фуко. В современной философии вообще весьма непросто выделить чисто идеалистические течения. Очень часто материалистические положения включаются в идеалистические концепции, но нередко можно подумать, что их надо понимать не буквально, а скорее метафорически. Создается впечатление, что о последовательности своей позиции философы заботятся очень мало. Но это как раз и свидетельствует об их склонности к идеализму. Идеализм может быть непоследовательным, оставаясь идеализмом. Современному материализму это едва ли позволительно, так как тем самым подрывается его научный характер. Буржуазные философы, видимо, хорошо разобрались в этой ситуации, и материализм, оставаясь их идейным противником, перестал быть для них жупелом.

У Фуко (материалистический элемент вводится, око-

рее, шносказательно, три помощи понятия «не-мыслимого». Человек, говорит он, есть особый способ бытия, характеризуемый двойственностью, неким «открытым пространством» между тем, что им мыслится, и тем «нагромождением эмпирии, беспорядочным накоплением содержаний, лрузом опыта, не дающегося самому себе, безмолвным горизонтам всего того, что предстает в зыбкой протяженности не-мысли» (там же, 415). Человеческое бытие, согласно Фуко, развертывается в промежутке между мыслью и ненмыслимым, так что сам человек представляет собой некоторое двуединство

эмпирического и трансцендентального. В отличие от Канта Фуко полагает, что необходимость трансцендентальной рефлексии вызывается не существованием науки о природе, а существованием того непознанного, что беспрестанно призывает человека к самосознанию. Вопрос теперь не о том, как «опыт природы» допускает необходимые суждения, а о том, «как человек может мыслить то, что он не мыслит» (там же), т. е. каким образом совершается таинственный переход не-мыслимого в мыслимое. Этот вопрос в современной эпистеме разворачивается, полагает Фуко, в вопросы о том, как человек может быть живым существом, трудящимся индивидом и говорящим субъектом. При этом, если в XIX в. жизнь и труд были главной заботой теоретической мысли, то в XX в. «вся любознательность нашей мысли вмещается теперь в вопрос: что такое язык?» (там же, 396). Фуко откровенно признается в том, что совокупность возникающих в связи с этим вопросов остается для него неясной. Быть может, предполагает он, важнейшей задачей нашей культуры является нахождение такого способа мышления, который позволил бы «без разрывов и противоречий «размышлять о бытии человека и бытии языка» (там же, 433).

Приходится и в самом деле признать, что повальное увлечение проблемой языка, охватившее чуть ли не всю буржуазную философию XX в., господствующее в ней представление о языке как истоке философских размышлений и средоточии человеческой мудрости, больше того, смутное предположение о тождестве бытия человека и бытия языка может показаться загадочным и, возможно, уходящим своими корнями в глубины социальной психологии современного человека буржуазного общества.

Наше столетие, которое буржуазные философы назва-

153

---

ли «веком анализа» (в отличие от XIX в.— «века идеологии»), они с таким же успехом могли бы назвать «веком пропаганды». Именно в этот век ясно обнаружились социальная роль слова, о которой говорил еще софист Горгий, его способность мистифицировать и подчинять себе массы людей, формировать не только их убеждения, но и весь строй их мысли. Правда, для этого понадобилась фантастическая техника нашего времени, которая позволила средствам массовой информации приобрести огромную власть над умом, волей и чувствами людей. Естественно, что этот величайшего значения социальный факт не мог не привлечь внимание к языку и к вопросу о месте слова в жизни людей.

Фуко действительно удалось выделить существенные черты буржуазной философской мысли нашего времени. В центре ее, еще раз подчеркнем, находится бытие человека. В свою очередь «человек проявляется как нечто конечное, определенное, вобранное в толщу того, что им (не мыслится, подчиненное из самом своем бытии рассеянию времени» (там же, 433). С центральным положением человека в современном мышлении Фуко связывает и возникновение гуманитарных наук. Он утверждает, что гуманитарные науки возникли тогда, когда в западной культуре появился человек, а вместе с тем и потребность не только размышлять о человеке, но и по возможности изучать его в качестве своеобразного культурного явления. Особенность гуманитарных наук Фуко усматривает в том, что их

предметом являются не различные стороны бытия человека, как таковые, а скорее то, как человек представляет их себе. По его мнению, гуманитарные науки — это [«науки-двойники», «они как бы дублируют науки, в которых человеческое бытие дается как объект (экономика и филология занимаются только им, биология — отчасти им) ...» (там же, 450)]. Такими науками Фуко считает психологию, социологию, историю культуры, историю идей и наук и др. Он видит их отличительную черту в том, что они «вовсе не стремятся к установлению формализованной дискурсии; напротив, они погружают человека ... в конечность, в относительность, в перспективу, в (бесконечное действие разъедающего Времени» (там же, 451). Начиная с XIX в., говорит Фуко, обнаруживается историчность человека. Этим и объясняется то, что «история образует среду гуманитарных наук» (там же, 469). Строго говоря, Фуко даже не признает их подливыми науками, скорее он видит в «их

154

---

такие области знания о человеке, которые в наибольшей степени насыщены философским содержанием.

Анализом природы гуманитарных наук Фуко завершает свое исследование. Не следует думать, что антропологизация культуры рассматривается им как последнее и высшее завоевание Запада. Ничего подобного! Современную эпистему он вовсе не считает лучшей или более совершенной, чем предшествующие. Сложившаяся к началу XIX в., она уже развила все содержащиеся в ней тенденции, определившие характер современной мысли и духовной культуры. Но, полагает Фуко, еще Ницше предвидел и предсказал ее конец. Объявив о смерти бога, Ницше провозгласил и грядущее исчезновение самого человека. Это предсказание определило те выводы, к которым создатель «археологии знания» подвел свое исследование. Правда, и сам факт, что с эпохи Возрождения уже сменились две эпистемы, не позволял Фуко считать, что третья эпистема сможет устоять перед разрушительным воздействием времени.

Но дело не только в этом. В нашу эпоху сознание неизбежности коренных социальных перемен все шире распространяется среди мыслящих людей — от логического вывода из научного и политического анализа до туманного предчувствия неотвратимости наступления новой эры. Не мог избежать такого предчувствия и Фуко с его развитым чувством историзма, каковы бы ни были его политические симпатии. В конце своей книги он говорит, что «ощущение завершенности и конца» заставляет нас «верить, будто вот-вот начнется нечто новое, пока лишь еще засветлившееся на горизонте,— и это чувство, и это впечатление, быть может, не лишены оснований» (там же, 485). Приближение другой культуры, Пишет Фуко,— «грозная неизбежность, которой мы заранее страшимся и которую встречаем как опасность...» (там же).

Именно это настроение и это ожидание Фуко должен был ввести в контекст своей «археологии знания». Нет нужды подробно анализировать его попытку объяснить предполагаемый «закат человека» изменением роли языка в современной культуре, в современной эпистеме. Это изменение Фуко связывает, в частности, с возникновением того, что он называет литературой, понимая под этим что-то вроде использования языка в

качестве некоторой игры, имеющей цель в самой себе. Здесь язык служит не для выражения и сообщения фактов, формулировки

155

---

научных предложений и т. д., а для создания словесных образов, которые ценны сами по себе, если, конечно, брать формальный аспект литературы (видимо, только он и интересует Фуко). «... Литература,— говорит Фуко,— все более и более отличает себя от дискурсии мыслей и замыкается в своей глубинной самозаминутости ... становится простым проявлением языка, который знает лишь один закон — утверждать вопреки всем другим типам дискурсии свое непреклонное существование» (там же, 390). По справедливому замечанию Н. С. Автономовой, у Фуко «между человеком и языком в культуре устанавливаются как бы отношения взаимодополнительности» (см. 101, 19). Возвышение языка, наблюдающееся в конце господства современной эпистемы, сопровождается упадком в ней человека, означает приближение конца «антропологического сна». Фуко заканчивает свою книгу получившим широкую известность образом: «...человек исчезает, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» (101, 487).

Спорить с этим пророчеством так же бессмысленно, как и с пророчеством Ницше о приходе сверхчеловека. Но стоит указать на вопиюще неверное утверждение Фуко о том, что никогда прежде человек не был предметом человеческого познания. Если взять только западную культуру, то, начиная с семи мудрецов Древней Греции, человек в самых различных аспектах своего бытия и деятельности не переставал быть предметом размышлений. Философия во все времена являлась попыткой ответить на вопрос о месте и значении человека в космосе, о его способности познавать мир и самого себя, о его отношении с другими людьми и обществом и т. д. И не случайно предрекаемый конец человека в западной культуре Фуко связывает с исчезновением философии. «В течение всего XIX века,— пишет он,— конец философии и предварение будущей культуры были, несомненно, едины с мыслью о конечном человеческом бытии и с самим появлением человека в знании...» (там же, 486).

Подведем итога. Буржуазная философия обычно движется через крайности. Позитивизм в конце XIX в. сменяется абсолютным идеализмом. На смену абсолютному идеализму приходят релятивизм и субъективизм прагматизма. Эти установки прагматизма в свою очередь отвергаются неореализмом и ранней феноменологией. Логицизму и формализму неопозитивизма противополо-

156

---

гается иррационализм «философии существования». Как

противоположность личностному характеру экзистенциалистского философствования возникает безличный формальный анализ структурализма. В той мере, в какой его представители занимаются специальными вопросами культуры (в самом широком смысле) и ее истории, им удастся получить интересные и ценные результаты. В общепhilosophическом же

плане их результаты гораздо беднее. К ним можно отнести довольно туманный анализ общего состояния современной философии и ее перспектив, который выявляет точку зрения, не очень распространенную, однако разделяемую не только Фуко.

Общую тенденцию развития философии Фуко определяет следующим образом: «Антропология представляет собою, пожалуй, основную диспозицию, которая направляет и ведет философскую мысль от Канта и до наших дней» (там же, 438). В современной философской литературе это, пожалуй, утверждение, самое близкое к действительности. Но оно все же слишком узко, так же как и вся концепция современной философии, предложенная Фуко. Не отдельный человек, рассматривается ли он как эмпирический индивид прагматизма или как трансцендентальное «эго» феноменологии, является центром притяжения современной философии. Такой центр образует социум, и к нему сходятся векторы различных течений буржуазной философии XX в. Антропологизм, о котором говорит Фуко,— либо частный случай, либо незавершенный еще путь, ведущий через антропологию к социологии, хотя это слово в данном случае весьма неудачно из-за груза других значений, в которых оно употребляется.

## 7. ОПРОВЕРЖЕНИЕ РАДИ ОПРОВЕРЖЕНИЯ

Своеобразным отпрыском логического позитивизма явился «критический рационализм», начало которому было положено в работах австрийского философа Карла Поппера. Идеи К. Поппера затем частично подверглись критике, а частично были развиты в работах его учеников и последователей И. Лакатоса, У. Бартли, Т. Куна, П. Фейерабенда и др. «Критический рационализм» получил особенно широкое распространение в США, Англии и ФРГ и в последние два десятилетия сделался одним из наиболее влиятельных течений буржуазной философии.

157

---

Успех «критического рационализма» в современном буржуазном мире объясняется не столько предпринятой им реконструкцией позитивистской философии науки, сколько детально разработанной Поппером псевдонаучной методологией антикоммунизма. Именно поэтому в условиях современной все более обостряющейся идеологической борьбы это учение пришлось по вкусу как откровенно консервативным, так и правым социал-демократическим кругам буржуазного общества.

Основные идеи «критического рационализма» были выдвинуты К. Поппером в ходе обсуждения идей Венского кружка и в полемике с его ведущими деятелями. Хотя Поппера обычно причисляют к неопозитивистам, сам он не без оснований решительно отрицает принадлежность к этому течению, называя себя «метафизическим реалистом». Поппер отвергает целесообразность тех операций со значением слов и выражений обыденного или научного языка, которые как представители логического позитивизма, так и позднейшие витген-штейнианцы объявили единственным законным занятием философа. Он настаивает на существовании действительных философских проблем, куда относит и традиционные для философии вопросы, отказываясь рассматривать их как псевдопроблемы.

Тем не менее ведущие темы «критического рационализма» выросли из проблематики логического позитивизма, хотя и претерпели при этом серьезные изменения. Разделяя стремление сторонников логического позитивизма отыскать критерий научности высказываний и теорий, Поппер вместо характерного для них противопоставления научных и метафизических высказываний разграничивает научные и псевдонаучные высказывания и вводит свой критерий этой демаркации. Он подвергает убедительной критике основополагающий принцип логического позитивизма — принцип верификации и его варианты (принцип верифицируемости и принцип подтверждаемости). Впоследствии Поппер говорил, что именно эта критика в немалой степени способствовала крушению логического позитивизма.

Помимо изложенных в главе 3-й недостатков принципа верификации Поппер отмечает несостоятельность лежащего в его основе метода индукции. Исходя из аргументации Юма, он заявляет, что никакое сколь угодно большое количество фактов, подтверждающих какое-либо общее высказывание или теорию, не может дать их

158

---

достоверного подтверждения. Индукцию как метод научного познания Поппер начисто отвергает, утверждая, что из отдельных фактов, как бы многочисленны они ей были, логически не вытекает какого-либо общего суждения или вывода. То обстоятельство, что индуктивный метод широко и успешно применяется эмпирическим естествознанием в течение ряда столетий, истолковывается Поппером как чисто психологический факт, находящийся за пределами логики научного познания.

В противоположность принципу верификации в качестве критерия научности Поппер предложил принцип *фальсификации*. Согласно логическому позитивизму, теория считается верифицированной тогда, когда ее положения можно свести к предложениям, доступным непосредственной чувственной проверке. Поппер же полагает, что теорию можно считать научной лишь в том случае, если (удастся указать такие возможные в принципе события, которые бы ее опровергали, или фальсифицировали. Принцип фальсификации представляет собой ядро всего учения Поппера; на нем держится вся концепция «критического рационализма» как в его собственно научном, так и в социально-политическом аспекте.

Каждое философское (и, в частности, гносеологическое) учение, поскольку оно неизбежно затрагивает проблемы общественной жизни, общественного сознания, так или иначе связано с определенными социально-политическими установками. С точки зрения классового анализа буржуазных философских учений «критический рационализм» представляет особый интерес, поскольку эта связь здесь не только бросается в глаза, но и откровенно провозглашается Поппером. Как явствует из признаний самого Поппера, принцип фальсификации он первоначально сформулировал для обоснования своего отрицания марксизма, а построенная на этом принципе теория познания была затем уже использована не только для попыток опровержения марксизма, но и для конструирования субъективистски-агностической концепции истории науки.

В философской автобиографии К. Поппер рассказывает, что он стал антимарксистом еще в 1919 г. и тогда же предпринял попытку изобразить марксизм как в принципе чуждую науке доктрину. Его поразило, что сторонники марксизма постоянно ссылались на многочисленные факты общественной жизни, которые дейст-

159

---

вительно подтверждали это учение \*. Осознав, что имение, будто марксизм не подтверждается фактами, несостоятельно, Поппер решил обратить против марксизма именно то обстоятельство, что это учение подтверждается многочисленными фактами. Он заявил, что научная теория не может согласовываться со всеми фактами; она носит научный характер лишь постольку, поскольку исключает некоторые факты, т. е. явно не согласуется с ними. Теорию делает научной ее способность не допускать некоторые возможные события. Чем больше возможных фактов запрещает, исключает теория, тем более она научна. Марксист же, заявляет Поппер, готов объяснить *все* факты общественной жизни, он никогда не согласится признать, что возможны не согласующиеся с его теорией факты или события. Поэтому Поппер объявляет марксизм ненаучной, догматической доктриной.

Не приходится возражать против общего утверждения о том, что по отношению к любой научной эмпирической теории логически возможно представить себе такие факты, которые будут ей противоречить. Однако из этого, конечно, не следует, что научная теория лишь постольку является таковой, поскольку она опровержима. Теория относительности не опровергла классическую механику как таковую, хотя, указав на факты и закономерности, которые с ней не согласуются, она опровергла мнение об ее универсальности. Принцип фальсифицируемости (опровергаемости) искажает действительную историю научного познания и субъективистски извращает само понятие научности. Попытки Поппера доказать, что марксизм исключает возможность фактов, которые не подтверждают его положений, носят явно софистический характер. Марксистское учение о борьбе классов является действительным, поскольку существуют классы и борьба между ними. К будущему бесклассовому обществу учение о классовой борьбе, конечно, неприменимо. Марксистское требование творческого развития теории как раз и имеет в виду новые факты, которые могут быть объяснены лишь путем разработки новых теорети-

\* «В Австрии произошла революция; воздух был напоен революционными лозунгами, идеями и новыми, часто дикими теориями... Марксист не мог открыть газету без того, чтобы найти на каждой странице свидетельство в пользу его интерпретации истории (не только в новостях, но и в способе, которым они были представлены, раскрывая классовую тенденциозность газеты). Если ваши глаза были открыты, вы везде видели подтверждающие инстанции: мир был полон верификаций теории» (165, 156—157).

160

---

ческих положений. Следовательно, марксизм ни в малейшей мере не отрицает того, что новые факты могут не согласовываться с прежними теоретическими положениями.



Английский философ-марксист М. Корнфорт в своей работе, разоблачающей антимарксистские упражнения Поппера (см. 50), приводит многочисленные примеры, показывающие полную произвольность утверждений последнего о догматическом характере марксизма. Марксизм чужд какого-либо догматизма, он чутко реагирует на изменения в общественной жизни, отбрасывает или корректирует устаревшие положения, осмысливает и обобщает новые факты и развивается на незыблемой основе своих фундаментальных принципов.

Отношение научной теории к фактам, которые ее подтверждают, так же как и к фактам, которые не находят в ней своего объяснения, носит гораздо более сложный, диалектический характер, чем это представляется метафизически мыслящему К. Попперу. Недостаточность фальсификационизма была в известной мере вскрыта уже последователями этого философа. Как показал И. Лакатос, практически не существует таких теорий, которые соответствовали бы всем без исключения экспериментальным данным. С другой стороны, и сам Поппер в конечном счете вынужден был признать, что научные теории могут быть «иммунизированы» против противоречащих им фактов с помощью некоторых вспомогательных гипотез. «Все это показывает не только то, что некоторая степень догматизма плодотворна даже в науке, но также и то, что с логической точки зрения фальсифицируемость или проверяемость не могут рассматриваться как очень жесткий критерий» (160, I, 32).

Нетрудно понять, что выдвинутый Поппером принцип фальсификации оказывается чреватым далеко идущими последствиями. Неопозитивистский принцип верификации был статичен, он устанавливал научную осмысленность высказывания или системы высказываний (теории) либо, напротив, отсутствие в них научного смысла. Опираясь на этот принцип, представители логического позитивизма исследовали структуру *готового* научного знания. Принципу фальсификации (фальсифицируемости) в отличие от неопозитивистского принципа свойственна определенная динамичность. Это позволило Попперу перейти от рассмотрения структуры готового научного знания к изучению его *развития*, которое он интерпретировал как смену одних гипотез другими;

---

Опровержение некоторой теории новыми эмпирическими данными, пишет Поппер, приводит к отказу от нее и ставит задачу объяснения этих новых фактов, для чего создается новая теория, которая рано или поздно будет опровергнута новыми, пока еще неизвестными фактами. Таким образом, история науки в его изложении становится в основном историей заблуждений.

В отличие от сторонников логического позитивизма, в центре внимания которых было естественнонаучное познание, Поппер имел в виду также, а может быть, и прежде всего, общественные науки. Он утверждал, что для ученого, для прогресса науки вообще гораздо важнее понимание научной критики как опровержения существующих теорий. Такого рода критику Поппер объявляет важнейшим принципом научного, рационального мышления вообще. Более того, он нередко попросту отождествляет рациональную позицию с критической (см., например, 163, 16).

(Поппер соглашается с тем, что истина предполагает соответствие высказываний или теорий действительности. Но он считает, что такое соответствие в принципе недостижимо, вследствие чего наука располагает не истинами, а мнениями, убеждениями ученых. Истина как достоверность научной теории, с его точки зрения,— ложный идеал, она является лишь регулятивной идеей, направляющей мысль ученого. Правда, Поппер признает, что на уровне обыденного знания мы можем высказывать действительные истины. Однако такого рода истины, по его мнению, не имеют отношения к содержанию науки. Наука имеет дело с теориями, а теории, утверждает он, всегда погрешимы, всегда подлежат критике и опровержению. Самая хорошая теория та, которая уже опровергнута, так как она уступает место новой, и таким образом наука может бесконечно прогрессировать. Извращая диалектическое положение о приближительности, относительности научного знания, Поппер заключает, что опровержение теории — большой успех для ученого, чем ее подтверждение. Таким образом, оказывается, что все научное знание отличается от обыденного своим гипотетическим характером.

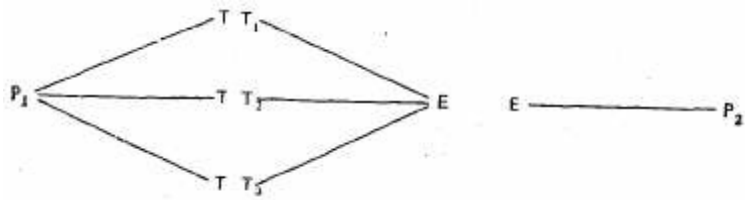
Для марксиста очевидна несостоятельность попперовской спекуляции на относительности научного знания. У Поппера полностью отсутствует понимание диалектического соотношения абсолютной и относительной истины и того, что относительность знания ни в коей мере

162

---

не исключает его объективности. Хотя никакая научная теория не может охватить исследуемое явление целиком и полностью, исчерпать его до конца, она тем не менее выявляет некоторые присущие ему объективные черты и закономерности. Поппер же абсолютизирует один из аспектов научного знания, видя в нем лишь некое скрытое или потенциальное заблуждение. В. И. Ленин писал, что «пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания» (2, 18, 137). Это положение означает, что само соотношение между гипотезой и принятой научной теорией не является раз навсегда данным и постоянным, и это — главное для понимания развития науки. Поппер же исходит из субъективистского и агностического тезисов. Понятие истины, объявляемой принципиально недостижимой, он заменяет понятием *правдоподобия*, которое имеет степени, позволяющие отдавать предпочтение одной теории перед другой.

Для наглядной иллюстрации своей концепции роста научного знания Поппер предложил следующую схему:  $P_1$ —ТТ—ЕЕ— $P_2$ . Здесь  $P_1$ —исходная проблема, ТТ — предварительная теория, ЕЕ — процесс критического обсуждения этой теории и отбрасывания заблуждения,  $P_2$  — новая проблема, возникающая после опровержения предварительной теории. Поскольку таких теорий может быть предложено несколько, в более полном виде схема выглядит так:



Таким образом, «наука начинается с проблем и заканчивается проблемами» (160, /, 105). При этом проблемы, даже практические, всегда имеют теоретический характер. В свою очередь теории могут быть поняты как предварительные решения проблемы, как относящиеся к проблемным ситуациям. Каким же образом осуществляется выдвижение теорий или гипотез (для Поппера эти понятия по существу совпадают)? Поппер указывает, что это происходит путем проб и ошибок.

Итак, метод науки есть «критический метод, метод

163

проб и ошибок: метод выдвижения смелых гипотез, которые должны подвергнуться суровой критике для того, чтобы выявить наши заблуждения» (там же, 68). Поэтому метод науки, в представлении Поппера, предполагает постоянную конкуренцию теорий, нечто вроде дарвиновской борьбы за выживание, отбор лучших теорий, т. е. теорий, имеющих большее содержание и большую объяснительную силу по отношению к проблемам, которые мы пытаемся решить. Так изображается Поппером процесс развития науки. Сам он не употребляет термин «развитие», а говорит лишь о «росте знания», скрывая за этим неопределенным, возможно, заимствованным у Дж. Дьюи термином свой отказ от идеи *преемственности* в науке, от идеи углубления нашего знания объективного мира. Поппер признает «объективность» научного знания, но лишь в том смысле, что теории подлежат публичному обсуждению и получают всеобщее признание, т. е. в смысле, близком к традиционному субъективно-идеалистическому понятию общезначимости.

В (Методологической концепции К. Поппера, несомненно, есть некоторые интересные мысли, получившие развитие у последующих исследователей методологии науки. Положительную роль сыграл переход от анализа структуры готового знания к анализу его развития. Важен был акцент на значении отрицания старых теорий, на роли фальсификации (опровержения) в становлении научного знания. Однако серьезные пороки общей концепции Поппера и предложенной им схемы развития науки состоят в том, что он отказывается включить сюда отношение познающего субъекта к объективной реальности. Нередко Поппер рассматривает познавательную деятельность в биологических терминах, представляя ее субъект в виде индивидуального организма, озабоченного необходимостью приспособления к внешним условиям. В его теории полностью отсутствует идея общественно-исторического субъекта, познавательная деятельность которого необходимо включена в процесс исторически определенной социальной деятельности людей, совершающейся в определенных материальных и культурных условиях. Основополагающий критерий

практики, который только и позволяет раскрыть механизм познавательной деятельности и определить истинность ее результатов, у Поппера отсутствует. Поэтому вся его «логика научного исследования» отмечена печатью крайней односторонности и субъективизма.

164

---

В конце 60-х годов К. Поппер выдвинул концепцию *третьего мира*. «Первый мир», в его терминологии, — это вещи, или физические объекты; «второй мир» — сфера субъективного опыта, ощущений, мыслей; «третий мир» — мир утверждений, теорий, проблем, критических рассуждений и их содержания в логическом смысле. «Третий мир», пишет Поппер, создан человеком, «о становится затем независимым от него, так как содержит в себе много непредвиденного, не являющегося результатом преднамеренной деятельности людей. Так, в натуральном ряде чисел обнаруживается много такого, о чем человек не знал и чего не предвидел. Все свойства натуральных чисел должны быть открыты так же, как открываются новые физические явления. «Второй мир» взаимодействует с «первым», «третий» взаимодействует непосредственно со «вторым» и только через него — с «первым». Теория «третьего мира» свидетельствует о попытке соединить субъективистски-агностическую гносеологию с объективным идеализмом.

Как уже отмечалось выше, концепция Поппера имеет самое прямое отношение к его воинствующему антикоммунизму. Идеологию антикоммунизма он пытается обосновать в книгах «Открытое общество и его враги» (1945) и «Нищета историцизма» (1957) именно с помощью своих философских концепций. Об этих книгах сам Поппер писал, что «обе они выросли из теории познания «Логики исследования», а «Нищета историцизма» явилась применением новой «Логики исследования» к методам социальных наук» (там же, 90—91)\*. Замысел Поппера состоял, во-первых, в том, чтобы показать неправомерность исторического детерминизма, а следовательно, и принципиальную невозможность предвидеть ход истории; таким образом, он намеревался опровергнуть учение марксизма о неизбежной смене капитализма социалистическим и коммунистическим обществом. Фактически Поппер отрицал саму возможность исторической науки как науки о закономерностях общественного развития, следуя в этом вопросе за А. Шопенгауэром и нео-

\* Эти работы К. Поппера подверглись глубокому и тщательному критическому разбору в работе М. Корнфорта «Открытая философия и открытое общество» (см. 50). Английский марксист не оставил камня на камне от надуманных, нередко просто клеветнических рассуждений Поппера, разоблачил непонимание и грубую фальсификацию им идей марксизма, полную несостоятельность его «критики». К этой работе я и отсылаю читателя для более полного изучения вопроса.

165

---

кантианцами. Во-вторых, он пытался опровергнуть научный статус марксистской теории как не соответствующей принятым в его «Логике исследования» стандартам научного мышления, хотя сами эти стандарты, как доказано выше, были не более чем субъективистским

раздуванием некоторых особенностей познания и извращением действительного метода науки. В-третьих, целенаправленной революционной борьбе рабочего класса капиталистических стран и неоспоримому факту существования и развития нового, социалистического строя Поппер противопоставил беспочвенные утверждения о безнадежности любых попыток выйти за пределы капиталистического общества и преодолеть раздирающие его противоречия \*. В-четвертых, классовой определенности политической деятельности коммунистической партии, опирающейся на монизм марксистской теории, Поппер противопоставил плюралистический «метод проб и ошибок», ориентирующий на бесконечные дискуссии и постоянное опровержение принятых взглядов и делающий невозможным достижение единства мысли и действия.

По справедливому замечанию немецких марксистов М. Бура и И. Шрейтера, «Поппер оставляет в обществе лишь постепенное изменение, согласно методу проб и ошибок, мелкие поправки ошибок, пробное введение реформ, и — что важно подчеркнуть — все это на основе и в рамках данного, т. е. капиталистического, общества» (112, 32). Нет ничего удивительного в том, что идеи Поппера были, включены в идеологический арсенал консервативной политики. Особое значение им придали правые социал-демократические лидеры ФРГ и деятели английской лейбористской партии. Как известно, в своей Бад-Годесбергской программе Социал-демократическая партия Германии официально отреклась от марксизма и вступила на путь чистейшего реформизма. Новая стратегия потребовала и нового философского обоснования. Правые идеологи германской социал-демократии нашли его прежде всего в «критическом рационализме» Поппера с его резкой антимарксистской направленностью и апологией реформизма. Правда, в результате острой борьбы различных политических течений внутри социал-демократической партии принятая в Мюнхене в 1975 г.

\* «Мы всегда должны будем жить в несовершенном обществе»; «...Всегда существуют неразрешимые столкновения ценностей: имеется множество моральных проблем, неразрешимых из-за конфликта моральных принципов» (160, 91) и т. д. и т. п.

---

«Программа экономически-политической ориентации на 1975—1985 гг.» не признала идеи Поппера официальной доктриной СДПГ. И все же «критический рационализм» продолжает оставаться философской основой взглядов правого крыла социал-демократических партий. Вот что говорит, например, лейбористский деятель Б. Мэйджи: «ПредставляЕТСЯ ВСе более очевидным, что . . . критический рационализм Поппера есть социал-демократическая философия, столь же антиконсервативная, с одной стороны, сколь антитоталитарная (и в качестве таковой антикоммунистическая) — с другой. Ибо она является прежде всего философией способа изменения, и притом такого изменения, которое в отличие от революции путем насилия прежде всего применяет масштаб человечности и разума» (цит. по: 112, 64). Эти похвалы в адрес Поппера говорят сами за себя.

Таким образом, «критический рационализм» К. Поппера отнюдь не отличается критическим отношением к капиталистическому строю, который изображается им как абсолютный

эталон рациональной организации общественной жизни. Весь критический пафос его концепции направлен против признания строгой научности марксизма. Для борьбы против коммунизма Поппер создал субъективистски-агностическую теорию науки, противопоставив ее марксизму. Это разоблачает реакционный идеологический смысл и теоретическую несостоятельность «критического рационализма».

## 8. НЕСОИЗМЕРИМОСТЬ ПАРАДИГМ

Как мы видели, К. Поппер положил начало историческому направлению в философии науки. Вместо анализа структуры готового знания, чем занимались представители логического позитивизма, он сосредоточил свои усилия на анализе возникновения нового знания, на смене научных теорий, на развитии науки. Однако самый значительный шаг в этом направлении был сделан американским историком науки Томасом Куном. Его известная книга «Структура научных революций», вышедшая в 1962 г., переведена на русский язык и многократно комментировалась в советской печати. Поэтому я лишь вкратце напомню ее основные идеи и постараюсь выяснить ее значение для последующего развития буржуазной философии.

Согласно Т. Куну, развитие науки проходит две фазы: эволюционную и революционную. В эволюционный

167

---

период (науку этого периода Кун называет «нормальной») в науке господствует система основных идей, принципов и образцов научного объяснения, принятая профессиональным сообществом ученых и до поры до времени не подвергающаяся сомнению. Кун называет ее парадигмой \*. Все развитие нормальной науки, вызванное новыми открытиями и необходимостью объяснения новых фактов, осуществляется в рамках определенной парадигмы. В случае открытия таких фактов, которые не согласуются с принятыми теориями или даже противоречат им, старые теории, утверждает Кун, не отбрасываются, вопреки Попперу, а либо подвергаются некоторым усовершенствованиям, либо дополняются теориями *ad hoc*, позволяющими включить объяснение новых фактов в систему общепризнанных теорий. Поэтому Кун не согласен с утверждением Поппера о том, что достаточно одного факта, фальсифицирующего теорию, чтобы она была отвергнута. Он отмечает, во-первых, что «ни одна парадигма, обеспечивающая базис научного исследования, полностью никогда не разрешает все его проблемы» (56, 113), и, во-вторых, что «если бы каждая неудача установить соответствие теории природе была бы основанием для ее опровержения, то все теории в любой момент можно было бы опровергнуть» (там же, 193). Парадигма всегда отличается устойчивостью. Развитие нормальной науки носит кумулятивный характер: в рамках данной парадигмы происходит приращение знаний.

Однако в истории науки, говорит Кун, неизбежно наступает такой момент, когда данная парадигма представляется сообществу ученых как уже не удовлетворяющая его цели, не способная обеспечить эффективное решение научных задач. Возникший в науке кризис преодолевается путем отказа от прежней парадигмы и замены ее новой. Происходит

революция в науке, существенно изменяющая взгляд на мир и способы решения теоретических головоломок (puzzles), составляющего, согласно Куну, основное дело ученого. Если Кун может привести основания для признания старой парадигмы неудовлетворительной, то от попыток объяснить, как и почему складывается новая парадигма, он воздерживается. По его мнению, она добровольно принимается научным сообществом на основании многих трудноулови-

\* Понятие парадигмы у Куна неоднозначно. Парадигма может быть общей, характерной для целой научной эпохи, а может быть и частной, присущей той или иной науке.

168

---

мых факторов не только собственно научного, но и социально-культурного и психологического характера.

Смена парадигм, по Куну, знаменует появление новых научных задач, нового типа научных теорий, новых, более эффективных методов решения головоломок. Она не означает углубления нашего знания о мире и приближения к истине. Кун спрашивает: «Действительно ли мы должны считать, что существует некоторое полное, объективное, истинное представление о природе и что надлежащей мерой научного достижения является степень, с какой оно приближает нас к этой цели?» (там же, 223—224). Это чисто риторический вопрос, так как ответ на него для Куна самоочевиден: «Мы можем для большей точности отказаться здесь от дополнительного предположения, явного или неявного, что изменения парадигм ведут за собой ученых и студентов и подводят их все ближе и ближе к истине» (там же, 223). Знание, согласно Куну, не углубляется и не расширяется, оно лишь становится другим, ибо парадигмы и складывающиеся на основе разных парадигм теории отличаются «несоизмеримостью способов видения мира и практики научного исследования в этом мире» (там же, 19). Отсюда следует, что «некогда общепринятые концепция природы не были в целом ни менее научными, ни более субъективистскими, чем сложившиеся в настоящее время. Устаревшие научные теории нельзя в принципе считать ненаучными только на том основании, что они были отброшены» (там же). О прогрессе науки, согласно Куну, можно говорить не в смысле приближения к истине, а лишь в смысле совершенствования способности решать головоломки. «Я не сомневаюсь...— пишет он,— что ньютоновская механика улучшает механику Аристотеля и что теория Эйнштейна улучшает теорию Ньютона в том смысле, что дает лучшие инструменты для решения головоломок. Но в их последовательной смене я не вижу связного и направленного онтологического развития ... \* Хотя вполне понятно искушение охарактеризовать такую позицию как релятивистскую, это мнение кажется мне ошибочным. И наоборот, если эта позиция означает релятивизм, то я не могу понять, чего не хватает релятивисту для объяснения природы и развития наук» (56, 269—270).

\* Кун разъясняет, что он имеет в виду «увеличение соответствия между теми сущностями, которыми теория «населяет» природу, и теми, которые в ней «реально существуют»» (там же).

Сказанного, очевидно, достаточно для понимания сути концепции Т. Куна. В ней следует выделить и подчеркнуть два основных момента. Прежде всего, приверженность к прагматистской традиции: задача и цель науки усматриваются в «решении головоломок» (Дж. Дьюи говорит о «решении проблем»). Затем нежелание связывать парадигму с проблемой истины как соответствия содержания научных теорий объективному положению вещей. Познавательную проблему Кун рассматривает формально, отвлекаясь от ее содержащий, просто как головоломку, как некое упражнение для ума, которое, правда, может иметь и практическое значение. Он соглашается признать прогресс науки, но видит его лишь в открытии более эффективных способов решения головоломок. Кун сравнивает научный прогресс с биологической эволюцией, совершающейся без какой-либо цели. Однако эволюция органического мира бессознательна, а ученые в своей деятельности вполне сознательно стремятся к одной общей цели — познанию природы, окружающего нас мира. Легко привести любое количество заявлений и свидетельств крупнейших ученых, подтверждающих эту главную цель науки. Но релятивистски настроенный «философ науки» (да и не один только Кун!) ничтоже сумняшеся считает, что он лучше самих, ученых знает, что они делают и к чему стремятся...

Понятно, что последовательно провести свою субъективистскую линию Кун не может. Нередко ему приходится признавать, что научные теории все-таки должны соответствовать природе вещей. Так, например, он говорит: «Чтобы осуществить переход к эйнштейновскому универсуму, весь концептуальный арсенал, характерными компонентами которого были пространство, время, материя, сила и т. д., должен был быть сменен и вновь создан в соответствии с природой» (там же, 197). Но ведь ничего другого, кроме «соответствия с природой», истина для ученого и не означает. Справедливости ради следует сказать, что подобные отступления у Куна встречаются не часто. В общем он последовательно проводит (мысль о несоизмеримости парадигм и о невозможности рассматривать их с точки зрения приближения к истине).

Более важным и имевшим далеко идущие последствия было понятие научного сообщества \*. Разработкой

\* Авторы послесловия к русскому переводу книги Куна С. Р. Микулинский и Л. А. Маркова справедливо замечают, что «ключевым понятием в концепции Куна является не парадигма, как об этом часто пишут, а понятие научного сообщества» (см. 56, 281).

этого понятия и определением роли сообщества ученых в развитии науки определяется значение Куна для буржуазной философии второй половины XX в. Влияние Куна легко прослеживается в ряде учений, которые сложились после выхода в свет его книги. Роль научного сообщества, по Куну, состоит не только в том, что оно организует научную работу, влияет на выбор тем исследования, определение его задач, делает возможной совместную



деятельность больших научных коллективов или групп. Более существенно другое, именно установление или принятие научным сообществом тех или иных теоретических принципов, парадигм, «дисциплинарных матриц», методов, которые являются обязательными для всех его членов. Главное здесь то, что согласие научного сообщества является и критерием истинности тех или иных теорий. Эта мысль могла быть заимствована Куном у Ч. Пирса, но она была разработана на фактическом материале современной науки и на опыте научной работы, ведущейся в современных научных коллективах того или иного рода.

Нетрудно увидеть, что способ общественного признания, или принятия, какого-то высказывания, идеи, теории, взгляда и т. п. подменяет у Куна определение истины. Такое смешение составляет типичную черту многих субъективно-идеалистических концепций. Специфика позиции Куна состоит в том, что именно научное сообщество наделяется способностью создавать, формировать, отбирать научные проблемы и их решения, рассматривается как субъект познания. Для Куна научное сообщество есть и та почва, на которой взращивается наука, и тот тигель, в котором выплавляются научные теории, и та высшая инстанция, которая их принимает или отвергает. «Как в политических революциях, так и в выборе парадигмы,— говорит он,— нет инстанции более высокой, чем согласие соответствующего сообщества» (56, 131). Можно оказать, что Куна интересует не столько вопрос о том, как возникает, формируется и растет научное знание как таковое, а вопрос о том, как складываются представления научного сообщества о мире или его частях и как и почему они меняются. Согласно Куну, внешний мир, конечно, существует. Говоря о сторонниках различных парадигм, что они видят мир по-разному, он замечает: «В то же время нельзя сказать, что они могут видеть то, что им хочется. Обе группы смотрят на мир, и то, на что они смотрят, не изменяется»

171

---

(там же, 198). Однако то, как они воспринимают мир, зависит, согласно Куну, от установки, от принятой парадигмы, от расположенности научного сообщества видеть то или другое.

Совершенно очевидно, что такое понимание функций и роли сообщества — прямое следствие ошибочного убеждения в недостижимости истины вообще. По-видимому, оно сложилось прежде всего применительно к социальным вопросам, а затем уже приобрело и общегносеологический характер. Именно в социальном плане вопрос об истине всегда представлял наибольшие трудности, и знаменитые слова Пилата «Что есть истина?» относились, конечно, к человеческим проблемам. Многие современные философы на Западе готовы повторить и фактически повторяют их и сейчас. Представление о недостижимости истины в религиозных, нравственных, политических и других социальных вопросах, имеющих самое прямое отношение к человеческой жизни, набрасывает тень и на понятие истины вообще, несмотря на претензии большинства философов на обладание ею. Этот факт был осознан Ф. Ницше, который заявил, что никакой истины нет и что ложь более полезна для жизни. Конечно, эти слова сами были буржуазной ложью, выдвинутой в противовес истине набравшего силу учения К. Маркса, и именно поэтому они стали получать все большее признание в капиталистическом обществе.

Ковда же в результате научных открытий конца XIX — начала XX в., последовавшей ломки научных понятий и кризиса в физике среди части ученых возникли сомнения в достижимости объективной истины, зерна этих сомнений пали на подготовленную почву, и плодами их были релятивизм и агностицизм, характерные для столь многих философских учений этого периода. Неопозитивисты и К. Поппер наряду с прагматистами явились своего рода связующим звеном между релятивистами начала века (Э. Мах, Р. Авенариус и др.), взгляды которых подверглись сокрушительной критике в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», и современной постпозитивистской философией науки. На рубеже XIX и XX вв. как закономерный результат отрицания объективной истины сформировалась и концепция конвенционализма, остающаяся неотъемлемой частью идейно-концептуального багажа современной буржуазной философии. Если объективная истина отрицается, то наиболее естественно считать истиной все то, во что

172

---

сейчас верит сообщество, что оно согласилось считать истиной.

Такова и точка зрения Т. Куна. Поскольку цель ученого — решение головоломок, то «его успех в этом предприятии вознаграждается признанием других членов его профессиональной группы, и только их» (160, 2, 815). В данном случае сообщество понимается Куном как группа ученых. Иногда же Кун рассматривает сообщество в более широком смысле: он говорит о том, что данное им описание развития науки имеет свои аналоги и в других областях. «Историки литературы, музыки, изобразительного искусства, общественного развития и многих других видов человеческой деятельности давно описали свои предметы исследования таким же образом» (56, 272). Кун отмечает необходимость сравнительного изучения соответствующих сообществ в других областях культуры. Идея о роли научного сообщества оказалась настолько созвучной настроениям и установкам многих буржуазных философов, что была незамедлительно подхвачена ими.

И наконец, последнее. Кун сравнительно мало затрагивает проблему языка. Тем не менее то научное сообщество, о котором он говорит, объединяется общим языком, и все, что оно делает и принимает, также выражается в определенном языке и через него. Каждая парадигма предполагает свой язык. Следовательно, научное сообщество можно рассматривать как *языковое сообщество*, так что концепция Куна легко включается в господствующую в современной буржуазной философии лингвистическую стихию.

Все это в немалой степени способствовало тому, что идеи Куна стали играть чуть ли не решающую роль в реализации коммунологической тенденции современной философии.

## 9. «ПОНЯТЬ ВСЕ, ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ ПОНЯТО»

Герменевтика, пожалуй, самое последнее по времени возникновения самостоятельное течение идеалистической философии. Оно приобрело большое влияние в ряде европейских стран (в ФРГ, во Франции, в Италии, Австрии и др.), а также вызвало живейший интерес и стало предметом активных дискуссий за океаном. Можно считать, что оформилось оно

---

(1960). В 60—70-е годы герменевтика привлекает к себе внимание все большего числа философов и во многом определяет характер современного идеалистического философствования на Западе. В русле герменевтики пишут такие философы, как Х. Кун (ФРГ), Э. Хайнтель (Австрия), Э. Бетти (Италия), П. Рикёр (Франция) и многие другие.

Из всех современных философских учений герменевтика имеет, пожалуй, самую долгую предысторию. Ее название происходит от имени бога Гермеса — в древнегреческой мифологии посланника богов и толкователя их воли, доводившего ее до понимания людей. Это значит, что герменевтика с самого начала была связана с идеями интерпретации и понимания. В христианской теологии она выступила как искусство и метод толкования Священного писания, которые были необходимы из-за наличия в нем множества иносказаний, неясных мест и просто противоречий. Потребность разобраться в библейских текстах стала особенно настоятельной в период Реформации, когда Библия была признана настольной книгой каждого верующего-протестанта. В Новое время герменевтика стала пониматься также как искусство истолкования и критики светских литературных текстов. Своему конституированию в самостоятельную научную дисциплину герменевтика обязана немецким философам Ф. Шлейермахеру (1768—1834) и В. Дильтею (1833— 1911). Шлейермахер видел цель герменевтического понимания в том, чтобы как бы заново повторить творческий акт создания данного текста его автором. Согласно Дильтею, для понимания текстов и любых памятников прошлого необходимо войти в ту культурно-историческую атмосферу, в которой творил их создатель, и постараться как можно точнее воспроизвести ее в переживании и вообще в сознании исследователя. Герменевтика прекрасно вписывалась в контекст философии жизни. Дильтей не придавал значения познанию природы, которое, по его мнению, носит символический характер. Он считал, что из всех вещей только человек может быть понятен человеку, все же остальное мы понимаем по аналогии с ним.

Во времена Дильтея герменевтика не получила еще широкого распространения. Новую жизнь в нее вдохнул М. Хайдеггер. Как мы уже видели, основой метода аналитики человеческого существования у Хайдеггера является соединение герменевтики с феноменологическим ме-

---

годам Э. Гуссерля. Однако герменевтика играла у Хайдеггера хотя и важную, но все же вспомогательную роль.

Г. Г. Гадамер многое заимствовал у Хайдеггера, и прежде всего идею историчности и конечности человека, понимание бытия как времени, хотя он не ставил задачей ни открытие

структуры человеческого существования, ни поиски смысла бытия сущего. Он универсализировал проблему понимания, превратив ее в философскую проблему *par excellence*, в самую суть философии. У Гадамера герменевтика превратилась в самостоятельную дисциплину — она приобрела значение не только философского метода, но и самого философствования как такового. Иными словами, философия была отождествлена им и его последователями с герменевтическим истолкованием и пониманием. Как и почему это могло произойти?

Ответить на этот вопрос можно, только учитывая идеологическую, и в частности философскую, ситуацию на Западе и ту общую тенденцию буржуазной философии, о которой уже неоднократно говорилось выше. Можно сказать, что в настоящее время герменевтика представляет собой одну из наиболее полных реализаций этой тенденции. Предметом философского знания с точки зрения герменевтики является мир человека, понимаемый как область человеческого общения. Именно в этой области протекает повседневная жизнь людей, создаются культурные и научные ценности, формируются общественные и политические институты, образуются различные формы человеческих взаимоотношений, складываются нормы права и принципы научного и философского рассуждения.

Правда, эта область не является самодовлеющей, она предполагает в качестве своей основы и необходимого элемента общественную производственную деятельность, которая в конечном счете, пусть даже весьма опосредованным образом, оказывает детерминирующее влияние на все остальные виды деятельности человека и их результаты. Однако мысль идеалиста Гадамера фактически никогда не останавливалась на производственной практике, и понимание ее базисной роли в жизни общества осталось для него недоступным. Исследовательский горизонт этого философа совпадает с той предметной областью, которую В. Дильтей отвел для «наук о духе».

175

---

Таким образом, идея герменевтики была подсказана Гадамеру с двух сторон: Хайдеггером как метод проникновения в феномены индивидуального человеческого существования и Дильтеем — как метод анализа культуры и истории, или социума вообще. Итак, само имманентное развитие немецкой буржуазной философии XX в. подводило к выдвиганию герменевтики на первый план философских дискуссий. К этому надо добавить, что, хотя в системе взглядов Дильтея вопросы языка не играли значительной роли, герменевтика оказалась весьма восприимчивой к языковой проблематике, как она сложилась к середине XX в. у Л. Витгенштейна и особенно у М. Хайделгера и их последователей.

Герменевтика впитала в себя ряд важнейших философских идей XX в., так что сторонники соответствующих учений не имели серьезных оснований противопоставлять ей свои концепции. Но это лишь одна, чисто теоретическая сторона дела. Были и другие, идеологические причины, способствовавшие признанию герменевтики.

После кратковременного сплочения стран — участниц антифашистской коалиции и их

объединения с Советским Союзом для борьбы против фашизма уже вскоре после окончания второй мировой войны, напуганные революционными преобразованиями в Восточной Европе, наши бывшие союзники во главе с США вступили на путь открытой конфронтации с лагерем социализма, которая получила яркое выражение в обострении идеологической борьбы. Кроме того, возник новый фактор — угроза ядерной войны и тотального уничтожения человечества. Значение этого фактора не было осознано сразу, и лишь постепенно, по мере ухудшения международной обстановки и роста консервативных сил в главных странах капиталистического мира роковой смысл этой угрозы стал доходить до сознания все большего числа людей. Наряду с усилением международной напряженности в развитых капиталистических странах продолжали углубляться социальные противоречия. Острота социальных конфликтов и явный провал идеологических концепций, направленных на сглаживание и примирение как глобальных, так и внутренних противоречий, заставили буржуазных философов обратиться к поискам философских объяснений, ответов и прогнозов, чтобы попытаться достигнуть примирения хотя бы в области философских понятий.

176

---

Сумятица идей и растущий разрыв между политикой правящих кругов и требованиями широких масс, разрыв между теми, кто принимает решения, и теми, кого они в первую очередь затрагивают, осознавались, в частности, как ситуация всеобщего непонимания и взаимного отчуждения людей, имеющая чуть ли не онтологический характер. Буржуазная философия увидела свою задачу в обосновании возможности восстановить утраченную общность вопреки сохраняющемуся различию точек зрения, вопреки традиционному плюрализму воззрений. Проблема понимания закономерно выдвинулась на первый план, и это вызвало огромный интерес к герменевтической философии.

(Предполагаемую социальную функцию герменевтики и связанные с нею надежды удачно охарактеризовал западногерманский философ А. Димер: «Путем понимания— к истинному человеку в истинном мире, т. е. в истинном обществе» (121, 240). Это краткое высказывание дает очень много для понимания современной философской ситуации на Западе. Во-первых, философия рассматривается не как сфера абстрактного незаинтересованного мышления, а как средство социального преобразования (сколь бы иллюзорным оно ни было). Во-вторых, считается, что это преобразование возможно (осуществить через установление понимания между людьми. Конечно, это не более как очередная буржуазно-либеральная утопия, выражающая, однако, сильнейшую общественную потребность. В-третьих, Димер отождествляет «истинный мир» с «истинным обществом», и в плане рассмотрения путей буржуазной философии это, пожалуй, самое главное. Это значит, что для человека, а следовательно, и для философии нет никакого подлинного мира, кроме самого общества, кроме мира социального. Существование природного мира имеет значение лишь постольку, поскольку он в той или иной степени входит в социальный мир, так что говорить о физическом мире «в себе» не имеет смысла. Что Димер имеет в виду именно это, подтверждается другим его высказыванием: «Существует плюрализм мировоззрений, который занимает место мира. Это и есть актуальная герменевтическая ситуация, можно

сказать, историческая ситуация для проблемы «герменевтики». На место единого смысла встает теперь множество смыслов и тем самым конкуренция смысловых допущений и толкований смысла» (121, 73—74). Если сопоставить это высказыва-

177

---

ние с общими установками герменевтики, получится примерно такая картина.

Философия не имеет дела с единым объективным миром и вообще не знает его. Она сама включена в целый спектр мировоззрений, сформулированных с различных точек зрения, выражающих различные настроения, интересы и цели и детерминированных соответствующими социальными и личными ситуациями. Иначе говоря, все философские воззрения социально обусловлены, и, хотя в них могут быть включены те или иные идеи метафизического или «космического» масштаба, корни их все равно следует искать в социуме. Но многообразие точек зрения на мир требует если не примирения, то во всяком случае опосредования, без которого едва ли возможна единая жизнь общества. Это опосредование должна обеспечить герменевтика. Ее назначение состоит в том, чтобы дать людям возможность достигнуть понимания друг друга, а также понимания культурных явлений, социальных институтов, исторических событий. Поскольку же в современном философском лексиконе одним из наиболее употребительных терминов стал «смысл», герменевтическое истолкование имеет дело с интерпретациями и доведением до сознания различных смыслов.

Обращает на себя внимание одно существенное обстоятельство. Хотя создателем современной герменевтики является Г. Г. Гадамер, более четкая социальная характеристика ее принадлежит А. Димеру— философу, примыкающему к герменевтическому течению и обладающему достаточно широким теоретическим кругозором, чтобы оценить место герменевтики в современной философской ситуации на Западе. Этому не приходится удивляться, так как действительный общественный смысл той или иной философии нередко лучше виден, так сказать, со стороны — не ее создателю, а ее критику или интерпретатору. В данном случае это не означает, что Димер дал действительно объективную оценку герменевтике. Скорее он увидел ее глазами буржуазного теоретика, оценивающего ее со своей классовой позиции.

Мы подошли теперь к характеристике самой герменевтической процедуры в том варианте, в котором она описана у Гадамера. Следует еще раз подчеркнуть, что понимание, которое имеет в виду Гадамер, есть не просто понимание текстов, или памятников, или каких-либо событий культурной жизни, а понимание их *смыслов*.

178

---

Ибо имению смысл раскрывает человеческое значение всех явлений, их обязательную отнесенность к человеку и обществу. Герменевтику не интересуют факты как таковые. Ее представители готовы повторить вслед за Ф. Ницше, что нет фактов, а есть только

интерпретации. Интерпретация же и означает с точки зрения герменевтики установление и прояснение смысла.

Предметом познания для герменевтики выступает человеческий культурный мир. Этот мир имеет всецело исторический характер, во-первых, потому, что он вовлечен в поток времени и не может существовать без постоянных изменений; во-вторых, потому, что современная культура есть продукт нескольких тысячелетий культурного развития человечества и включает в себя его вечные творения. Современная культура в целом лишь в незначительной степени создана нашими современниками. Мы можем говорить о современной живописи, имея в виду только нынешних художников, но, как явление человеческой культуры, она предполагает и помпейские фрески, и картины итальянских и фламандских мастеров, и произведения французских импрессионистов, и вообще все, что было создано прошлыми поколениями живописцев. В таком смысле современная живопись — это содержимое всех музеев мира, так же как современная литература — это все его библиотеки. То же справедливо и по отношению к исторической науке, и по отношению ко всем гуманитарным наукам вообще. Таким образом, получается, что огромная доля культуры относится к истории, запечатлена в исторических текстах и памятниках, подлежащих истолкованию и, следовательно, составляющих предмет герменевтики. Более того, если В. Дильтей рассматривал герменевтику как наиболее адекватный метод гуманитарных наук, выделяя из них философию, то для Гадамера герменевтика и есть философия, ибо никакой другой области, помимо сферы человеческого общения и культуры, полагает он, у философии нет. Философия приобретает у Гадамера характер некоторой культурологии, или, если позволительно ввести такой термин, коммунологии.

Что касается естественных наук, то, несмотря на все их отличие от гуманитарных, они также включаются Гадамером в общую сферу человеческой жизни и культуры. «Моя единственная забота, — говорит он, — обеспечить теоретический базис, который позволил бы нам иметь дело с основным фактором современной культуры,

179

---

а именно с наукой и ее индустриальным, технологическим использованием» (130, 11).

То объединяющее, синтезирующее знание, которое всегда составляло отличительную черту философии и стремление к которому отнюдь не чуждо и герменевтике, реализуется в ней в таком всеобщем элементе культуры и знания, как *язык*. Лингвистическая природа философии обнаруживается, по Гадамеру, прежде всего в ее *диалогическом* характере, впервые еще на заре философии блестяще показанном у Платона. «Только в живой действительности разговора, в котором «люди с настоящим отношением к предмету» понимают друг друга,— пишет Гадамер, — может осуществиться познание истины. Вся философия становится, следовательно, диалектикой» (128, 24). Диалектика понимается здесь прежде всего как искусство задавать вопросы, а следовательно, и как способность видеть вопросы там, где нефилософский ум не заметит ничего проблематического. «Действительная сила герменевтического сознания состоит в нашей способности видеть то,

что сомнительно», — замечает создатель современной герменевтики (130, 13). В другом месте он говорит: «Искусство задавать вопросы есть искусство дальнейшего вопрошания, и это означает, что оно есть искусство мышления» (131, 349). Это значит, что ответ на вопрос неизбежно порождает новый вопрос, и процесс философского рассуждения, или разговора, продолжается.

Конечно, связь философствования с умением ставить вопросы была открыта задолго до Гадамера и, вообще говоря, давно уже стала общим местом в современной философии. Однако Гадамер, идя по пути, указанному Хайдеггером, стремится придать процедуре вопросов и ответов онтологический характер. Диалог, утверждает он, не ограничен языковым общением двух лиц. Диалогический характер приобретает также отношение между исследователем, или интерпретатором, и предметом исследования. Интерпретируемый текст рассматривается как ответ на какой-то вопрос, восстановление которого необходимо для того, чтобы иметь возможность понять данный исторический текст. «Логика наук о духе является логикой вопроса» (там же, 352). Однако вопросы интерпретатора должны быть обращены не к автору текста, а к самому тексту. Согласно Гадамеру, важно вовсе не то, что хотел сказать автор (как думали Шлейермахер и Дильтей), а то, что фактически говорит сам

180

---

текст. Герменевтический разговор начинается тогда, когда интерпретатор «открывается» тексту — позволяет ему говорить и прислушивается к нему. С другой стороны, герменевтика предполагает «открытость» самого текста, доступность его для интерпретации или, точнее говоря, для интерпретаций. Существенная черта герменевтики Гадамера — признание плюрализма интерпретаций, отрицание возможности достигнуть однозначного результата. Онтологической основой этого является, по Гадамеру, конечность человека, обуславливающая его неспособность достигнуть абсолютно достоверных и окончательных результатов в чем бы то ни было.

Шлейермахер и Дильтей стремились элиминировать влияние личности интерпретатора и временной дистанции, отделяющей текст от современной исторической ситуации, в которой осуществляется интерпретация. Они полагали, что влияние нынешней исторической ситуации может иметь только негативное значение для исследования. Такое методологическое отчуждение интерпретатора, или познающего субъекта, от его собственной историчности вызвало резкую критику со стороны Гадамера.

Абстрактно-философским основанием этой критики был воспринятый Гадамером тезис Хайдеггера о том, что «бытие есть время», из которого следует, что люди целиком подчинены времени. Мы не можем находиться вне исторического времени, стать над ним. Мы включены во время, в историю, и эта включенность есть наша онтологическая характеристика.

Поскольку, рассуждает Гадамер, нынешняя ситуация интерпретатора не есть просто дело случая, а исторически обусловлена и в социальном, и в культурном (а мы бы добавили: и в



идеологическом) отношении, то можно сказать, что интерпретация всегда осуществляется в рамках определенной традиции, порвать с которой в принципе невозможно. Это значит, что интерпретатор всегда подходит к своему предмету с некоторым предпониманием или предубеждением, ибо «не столько наши суждения, сколько наши предубеждения (Vorurteile) конституируют наше бытие» (130, 9). Гадамер настаивает на том, что вопреки мнению Р. Декарта и просветителей беспредпосылочного мышления нет и быть не может — это вытекает из онтологической конечности и историчности человека. Кроме того, «предубеждения, — говорит Гадамер, — не являются необходимо не об основанными и ошибочными, так что они неизбежно извращают истину».

181

---

Фактически из историчности нашего существования следует, что предубеждения в буквальном смысле слова образуют первоначальную направленность всей способности к опыту. Предубеждения суть склонности нашей открытости миру. Они просто условия нашего опыта, посредством которых то, с чем мы встречаемся, говорит нам что-то» (там же).

Итак, наше понимание прошлого зависит не только от нас самих — но в значительной мере детерминировано и нашим настоящим, и той традицией, к которой мы принадлежим. Но не будет ли все же нынешняя ситуация интерпретатора оказывать искажающее влияние на наше понимание текстов или памятников прошлого? Гадамер отвечает на этот вопрос отрицательно. Хотя мы воспринимаем и толкуем их с нашей сегодняшней точки зрения, сама-то она есть продукт, или результат, той же единой истории, в которую включен и интерпретируемый текст. К тому же иное понимание, нежели с нынешней позиции, нам и недоступно.

В рассуждении Гадамера, несомненно, есть доля истины. Исторически сложившаяся ситуация, в которой находится исследователь, или интерпретатор, не может не оказывать влияние на его восприятие и толкование историко-культурных явлений, будь то политические события, произведения философской и научной мысли или художественного творчества. Но означает ли это неизбежность плюрализма интерпретаций и бессмысленность самой идеи истинной интерпретации? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно внести ясность в понятие исследовательской установки, определяемой «нынешней ситуацией». Согласно марксизму, это прежде всего классовая, партийная позиция исследователя, которая в первую очередь определяет видение им предмета, заинтересованность в объективном или тенденциозном освещении объекта исследования и соответственно способность достигнуть более или менее правильного его понимания. Гадамер говорит, что «наш действительный опыт исторического сознания за последнее столетие настойчиво учит нас тому, что имеются трудности, заключенные в его претензии на историческую объективность» (там же, 6). Трудности в историческом познании, конечно, есть. Но они могут быть преодолены, если личное стремление историка к объективности совпадает с потребностью и заинтересованностью представляемого им класса или социального слоя или по крайней мере если здесь нет

182

---

противоречия. Это обстоятельство полностью итерируется Гадамером.

Выше уже говорилось, что, согласно Гадамеру, лингвистическая природа философии проявляется в ее диалогическом характере. Но роль языка в герменевтике гораздо более значительна. Хотя предмет понимания может быть внелингвистическим, его интерпретация носит лингвистический характер. Поскольку же с точки зрения герменевтики вне понимания ничто не может иметь для нас значение, весь мир предстает в его лингвистическом выражении. «Принцип герменевтики,— говорит Гадамер,— означает просто, что мы должны пытаться понять все, что может быть понято. Это я имел в виду, утверждая: «Бытие, которое может быть понято, есть язык»» (там же, 31). Идея о том, что «бытие есть язык», заимствованная у Хайдеггера, поднимает герменевтику до уровня универсальной философии, точнее, подводит под такое ее понимание онтологическое основание. «Бытие есть язык» означает утверждение о «лингвистическом строении мира», иными словами, мысль о том, что «мир всегда есть мир уже интерпретированный, уже организованный в своих основных отношениях» (там же, 15). Мир в его непосредственной первовданности нам недоступен. Мы можем иметь дело только с «лингвистически оформленным» миром — миром, запечатленным в языке. В этом смысле Гадамер говорит, что «мы живем внутри языка» и в нашей сознательной жизни ни на минуту не можем выйти из него. Эта связь человека с языком и прямая зависимость от него определяют «универсальный лингвистический характер отношения человека к миру» (там же, 19). В этих высказываниях Гадамер а бросается в глаза поразительное на первый взгляд сходство с идеями позднего Витгенштейна и лингвистических философов. Здесь явственно обнаруживается единство их фундаментальных положений, скрытое за внешними различиями. Гадамер замечает, что «не случайно ... в последние десятилетия феномен языка стал центром философских исследований. Может быть, даже можно сказать, что под этим знаменем началась наведение моста через глубочайшую философскую пропасть, существующую сейчас между народами: пропасть между англосаксонским номинализмом, с одной стороны, и метафизической традицией на континенте—с другой» (там же, 76).

Удивительно, что Гадамер как бы не замечает про-

---

пасти между современным материализмом и идеализмом, присущим большинству течений философской мысли на Западе, в том числе и герменевтике. Когда он утверждает, что «реальность не находится позади языка ... реальность находится именно внутри языка» (там же, 35), с полной отчетливостью выявляется субъективно-идеалистическая суть герменевтики. Она подтверждается также другими подобными высказываниями Гадамера. Так, например, он говорит, что «иллюзия, будто вещи предшествуют своему появлению в языке, скрывает фундаментальный лингвистический характер нашего опыта мира» (там же, 77—78). Иными словами, оказывается, что вещи не существуют до того, как они входят в язык, т. е. до того, как они получают название.

Однако, поскольку язык, согласно Гадамеру, не зависит от отдельного человека, ситуация несколько усложняется. «Соглашение о вещах, имеющее место в языке,— пишет он, — не означает ни первичности вещей, ни первичности человеческого ума, использующего инструмент лингвистического понимания. Скорее соответствие, получающее свою конкретизацию в лингвистическом опыте мира, как таковое, является первичным» (там же, 78). Совершенно очевидно, что Гадамер приближается здесь к идее «принципиальной координации», реализуемой на основе признания первичности языка. Однако эта идея становится у него еще более расплывчатой, чем у Р. Авенариуса, из-за неизменно присутствующего в его философии религиозного элемента. «Наш конечный опыт соответствия между словами и вещами ... указывает на нечто подобное тому, что метафизики некогда говорили о первоначальной гармонии всех сотворенных вещей, в особенности о соизмеримости сотворенных душ с сотворенными вещами. Этот факт, как мне кажется, гарантируется не «природой вещей» ... а скорее «языком вещей», который хочет быть услышанным в той мере, в какой вещи выражают себя в языке» (там же, 81).

Идея «принципиальной координации» субъекта и объекта у Р. Авенариуса, «соответствия слов и вещей» у Г. Г. Гадамера, объекта как коррелята сознания у Э. Гуссерля, «в-мире-бытия» у М. Хайдеггера — все это различные варианты одной и той же идеи о неразрывности субъекта и объекта. Хотя она представляет собой по сути дела видоизменение тезиса Дж. Беркли «быть — значит быть воспринимаемым», здесь содержится и нечто новое, составляющее специфическую особенность

184

---

современной буржуазной философии: согласно этой идее не только нет объекта без субъекта, но и нет субъекта без объекта. Нет мира без человека, но человек необходимо находится в мире.

Такой трактовкой отношения между субъектом и объектом можно объяснить упадок, который в буржуазной философии XX в. претерпевает теория познания. Об этом упадке говорит и сам Гадамер: «Эпистемология, в эпоху неокантианства все еще представлявшая собой основную дисциплину, которую должен был в первую очередь изучать каждый желающий заниматься философией, теперь исчезает» (там же, 117). Если сознание и его объект не являются двумя отдельными мирами, то основной вопрос эпистемологии, вопрос о том, «как мы можем пользоваться созданными нами же понятиями для познания вещей и описания опыта» (там же, 117—118), отпадает. Картезианский дуализм субъекта и объекта еще Гуссерль заменил понятием «корреляции». Вместо того чтобы осмысливать познавательную ситуацию в терминах субъекта, существующего самого по себе и выбирающего свои объекты, «он изучал установку сознания, находящегося в корреляции с феноменальными объектами интенциональности» (там же).

Не подлежит сомнению, что в философской герменевтике Гадамера поставлены важные вопросы: проблемы, связанные с пониманием в гуманитарных науках; вопрос о специфических особенностях применяемых в них методов исследования и рассуждения и др. О серьезности этой проблематики писал П. Н. Федосеев при подведении итогов XV

Всемирного философского конгресса: «Проблема понимания, интерпретации, на которую обратила внимание герменевтика, действительно имеет важное значение в ходе этнографических, культурно-исторических и т. п. исследований» (92, 13).

Однако, как это нередко происходит с буржуазными философами, поставив какую-то интересную проблему, они, во-первых, раздувают, абсолютизируют ее значение настолько, что она заслоняет все остальные вопросы, а во-вторых, предлагают ее идеалистическое решение и противопоставляют его диалектико-материалистическим взглядам. Это и произошло с герменевтикой Гадамера. Проблема интерпретации и понимания у немецкого философа и его последователей, попросту говоря, вытеснила из философии теорию познания. Она была также противопоставлена марксистско-ленинской теории отраже-

185

---

ния, без которой любые попытки рассматривать проблемы познания оказываются бесплодными.

Современная герменевтика, в частности герменевтика Гадамера, опирается на идеалистическую абсолютизацию и гипостазирование языка. Язык признан в ней единственным посредником между человеком и миром, превращен в некое самостоятельное и независимое от человека начало, в непосредственное выражение бытия, а возможно, и в само бытие. Не случайно Гадамер усматривает прямую аналогию между языком и гегелевским абсолютным духом: «Понятие духа, трансцендирующего субъективность эго, имеет своего истинного двойника в феномене языка, который все в большей степени становится центром современной философии. Это объясняется тем, что в противоположность понятию духа, которое Гегель развил на основе картезианской традиции, феномен языка имеет то достоинство, что он соответствует нашей конечности. Он бесконечен, как дух, и все же конечен, как любое событие» (130, 128).

В заключение отметим, что, хотя Гадамер избегает прямо высказываться в пользу какой-либо политической программы, он приписывает герменевтике чрезвычайно широкую, универсальную функцию, затрагивающую и политику. «Философская герменевтика,— говорит он,— видит свою задачу в открытии герменевтического измерения в его полном объеме, показывая его фундаментальное значение для всего понимания мира и, таким образом, для всех различных форм, в которых это понимание себя выявляет: от межчеловеческой коммуникации до манипулирования обществом; от личного опыта индивида в обществе до путей, на которых он сталкивается с обществом; от традиции, слагающейся из религии и права, искусства и философии, до революционного сознания, которое разрушает традицию посредством эмансипирующей рефлексии» (там же, 18). Этот объявленный Гадамером универсализм не может, однако, скрыть того, что герменевтика ориентируется именно на традицию; такая ориентация коренится в самом существе ее гадамеровской трактовки. Установка на сохранение и поддержание традиции, на связь с прошлым однозначно определяет неизменно консервативную идеалистическую тенденцию современной герменевтики.

---

ОТ МИРА К СОЦИУМУ

10. КОММУНОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ

В предыдущих главах были рассмотрены основные течения буржуазной философии XX в. При рассмотрении каждого из них указывалось «а одну более или менее отчетливую тенденцию, присущую им и позволяющую увидеть, по какому пути движется основной поток современной буржуазной философии. Эту тенденцию кратко можно передать словами «от мира к социуму», хотя они нуждаются в разъяснении. Однако прежде всего надо напомнить, как эта тенденция выражается у представителей различных течений.

При обзоре интуитивизма А. Бергсона бросаются в глаза его разрыв с наукой, склонность к антропоморфистскому истолкованию природных процессов, стремление придавать наблюдаемым им явлениям внутренней, психической жизни человека некоторое надчеловеческое, космическое значение. Так, сознание изменчивости душевных состояний, переживание человеком течения времени как определяющей, черты его психологической жизни в качестве «длительности» оказались у Бергсона основой всего мирового процесса. Его утверждение «эволюция допускает в каждый момент психологическое толкование» свидетельствует о том, что для Бергсона человек и его психическая жизнь были образцом для построения картины мира. Следуя Ницше, согласно которому природа может быть представлена лишь по аналогии с человеком, Бергсон в XX в. сделал первый серьезный шаг в направлении к антропоморфизации философии.

Значительно более весомый вклад в формирование рассматриваемой тенденции внесло прагматистское течение. В практическом человеческом интересе прагматизм увидел ключ к тайнам философии, ко всем загадкам бытия и познания. Всякие попытки достигнуть объективной истины, узнать о том, что представляет собой окружающий нас мир сам по себе, независимо от наших

---

целей, намерений, потребностей, средств и способов их удовлетворения, являются, с точки зрения прагматистов, совершенно бесплодными и, более того, бессмысленными. Искать объективную истину, считают они, нелепо. Истина — это просто то, во что нам лучше всего верить. Единственный мир, доступный нам и имеющий для нас смысл,— мир человеческих интересов, страстей, проблем. Нет никаких абстрактных философских вопросов, есть только человеческие проблемы, порожденные различными жизненными ситуациями. Все наши теоретические построения, как частнонаучные, так и философские, суть только изобретенные нами способы, инструменты и приспособления, созданные для того, чтобы решать проблемы и оправляться с проблематическими ситуациями. Никакого иного значения они не имеют.

Следующий шаг на «пути «от мира к социуму» был сделан аналитической философией. Одним из главных принципов этого течения стал конвенционализм, т. е. принцип произвольного соглашения исследователей о принятии некоторых основополагающих для познания тезисов, правил и определений. Тем самым познавательная деятельность определялась уже не отнесенностью ее результатов к познаваемому предмету, а согласием познающих субъектов, или, выражаясь словами Ч. Пирса, согласием сообщества исследователей, которое оказывалось подлинным носителем истины. Но это было лишь начало. Еще большее значение имело введенное поздним (Витгенштейном) понятие «языковых игр» и абсолютизация им и его последователями роли языка. Хотя значение языка для процесса познания, для культуры и человеческой жизни вообще трудно преувеличить, лингвистическая философия превысила всякую допустимую меру в его оценке. Во-первых, язык был признан источником и причиной возникновения философских проблем, а его анализ — единственным методом их разрешения, или элиминации. Во-вторых, научные теории и сами науки стали рассматриваться просто как особые языки, а создание какой-либо научной гипотезы или теории — как создание некоторого нового языка, позволяющего более успешно объяснять и предвидеть события. В-третьих, язык как одна из форм и важнейшее условие человеческого общения был фактически отождествлен с этим общением, во всяком случае все формы общения были редуцированы к одной — языковой. Иными словами, формы человеческой жизни оказались эквивалентными

188

---

формам языка, понимавшимся как лингвистические игры, подчиняющиеся условно принятым правилам. В-четвертых, «значение» теперь стало пониматься как способ употребления слова в языке, т. е. опять-таки лишалось какого-либо внеязыкового содержания.

В результате вся познавательная деятельность была сведена к языковой деятельности, к пользованию языком, а вся окружающая реальность была отождествлена с тем, что мы, как сообщество людей, говорим о ней. Иными словами, с этой точки зрения нет никакого мира, помимо того, что мы о нем говорим или пишем.

Сходное направление мысли, хотя и выраженное более туманно, обнаруживается и в феноменологии Гуссерля. Прежде всего оно проявляется в понятии «жизненного мира» как мира изначальных дорефлексивных очевидностей, возникающих в процессе повседневной человеческой жизни. Именно «жизненный мир», согласно Гуссерлю, является основой, на которой зарождается и складывается наука. Ее мир специфически научных объектов и самоочевидностей представляет собой лишь результат абстрагирования и идеализации очевидностей «жизненного мира». Однако и сам «жизненный мир» не есть, по Гуссерлю, нечто первичное. Феноменология неизбежно приводит к деятельности трансцендентального «это», трансцендентальной субъективности, в конечном счете конституирующей мир, который может быть только коррелятом сознания, продуктом интенциональной деятельности Я.

Поскольку же Гуссерль сознает грозящую его философии опасность солипсизма, он от индивидуального Я переходит к сфере intersubjectивного общения множества

трансцендентальных сознаний, которые образуют ткань или «субстанцию» «жизненного мира». Таким образом, оказывается, что трансцендентальная субъективность, в которой растворяется вся объективность, тождественна всей совокупности индивидуальных сознаний, или человечеству. Правда, у Гуссерля в этом вопросе имеется явная двусмысленность. Иногда он говорит о «духе» вообще, не связывая его ни с каким носителем. Однако свое конкретное воплощение дух получает именно в сознании человечества, которое оказывается и все создающим началом, и последней реальностью.

В таком философском течении XX в., как экзистенциализм, тенденция очеловечивания мира была доведена до одной из возможных крайностей — до антропо-

189

---

центризма. В этой философии вся традиционная метафизическая проблематика была сведена к проблематике индивидуального человеческого существования, и лишь (через нее) наметился выход к более широкой социальной проблематике. Индивидуальный человек и его существование были признаны философской проблемой *par excellence*. Экзистенциалисты не только заставили весь мир вращаться вокруг человека, но и бытие мира поставили в зависимость от существования человека \*. «В-мире-бытие» человека у М. Хайдеггера означало не нахождение человека в объективном мире, но лишь способ бытия самого человека, и если нет никакого существования, то нет и никакого мира. В этом учении Хайдеггера раскрывается подлинный смысл абстрактного положения Р. Авенариуса о «принципиальной координации». Мир в трактовке Хайдеггера выступает лишь как мир заботы и интереса человека. Он существует лишь постольку, поскольку имеет значение для человека, поскольку находится в каком-либо отношении к нему, важном и значительном для него. О мире вне отношения к человеку говорить бессмысленно.

Структурализм, который рассматривался в этой книге главным образом на примере М. Фуко, выступил как открытая оппозиция к гипертрофированному субъективизму философии существования. В противовес понятию «для-себя-бытия» у экзистенциалистов он выдвинул в качестве основного предмета исследования безличные структуры духовной культурной деятельности человечества в их исторической обусловленности. Структурализм стал рассматривать культурную деятельность прежде всего и преимущественно как языковую деятельность, а различные науки — как формы научного разговора, обсуждения, или дискурса, имеющие всецело социальный характер. Знание и его получение как важнейший вид культурного творчества человека стали пониматься не столько как отношение между человеком и независимым от него познаваемым предметом, сколько как отношение между самими людьми, как (некоторое общественное явление, опосредствующее отношение человека к человеку. Познавательному категориальному аппарату была приписана теперь чисто социальная природа, в том смысле, что значение категорий и вообще всех форм рациональ-

---

\* Признание религиозными экзистенциалистами внемирового абсолютного бытия по сути дела не оказывало влияния на понимание отношения мира к человеку.

ного рассуждения оказалось не трансцендентально, как у Канта, а социально детерминированным.

Согласно Фуко, наше восприятие окружающего мира, характер научных понятий и способов мышления, методы построения научных теорий, а тем самым и результаты познания — все это обусловлено исторически сложившимися языковыми схемами, эпистемами, или дисциплинарными матрицами, выражающими исторически сложившиеся структуры дискурса как основополагающего явления культуры. Что же касается нашей эпохи, которая, согласно Фуко, начинается с конца XVIII в., то все ее гуманитарное знание пронизывает ощущение историчности и конечности человека. Фуко полагает, что антропология представляет собой основную установку, характерную для философской мысли со времени И. Канта до наших дней. Таким образом, и мысль Фуко развивалась в русле общей тенденции буржуазной философии XX в.

«Критический рационализм» К. Поппера, его фальсификационистская концепция развития науки послужили (Подкреплением этой тенденции с другой стороны. Методология Поппера исходит из отказа от идеи преемственности в науке, углубления научного знания объективного мира. С точки зрения Поппера, истина не присуща научной теории, поскольку все научное знание имеет лишь гипотетический характер, а все гипотезы рано или поздно опровергаются. Поппер соглашается говорить об «объективности» научного знания лишь постольку, поскольку научные теории обсуждаются публично и могут на какое-то время получить всеобщее признание.

Т. Кун, идя по пути, намеченному Поппером, высказал две идеи, ставшие фундаментальными для последующей эволюции немарксистской философии: идею несоизмеримости научных теорий и идею научного сообщества как высшей инстанции для вынесения суждения об их принятии и их истинности. Кун еще более решительно, чем Поппер, отверг мысль о поступательном развитии науки и о приближении ее ко все более адекватному отражению объективной реальности. Тезис о несоизмеримости научных теорий он попытался обосновать соответствующим образом интерпретированными фактами из истории науки, что способствовало превращению его в одну из догм современной буржуазной философии.

Признав же научное сообщество абсолютным авторитетом и арбитром в вопросах истинности научных тео-

рий, Кун подчеркнул, что выбор научным сообществом как самых общих принципов науки, или парадигм, так и более частных научных теорий обусловлен не только чисто научными соображениями, но и многими историческими, социальными и культурными факторами, т. е. в конечном счете имеет социальный характер. Кун пришел все к той же идее социума как источника и критерия концептуальных построений науки.



В герменевтике коммунологическая тенденция современной буржуазной философии еще более усилилась. Герменевтика признала единственно доступным и единственно ценным миром мир человеческого общения. Внутри его возникает мир культуры, мир ценностей и смыслов, основу которых составляет язык. Все создания человека, все культурные достояния человечества, включающие всю его историю, должны быть поняты и подлежат истолкованию. В этом состоит задача герменевтики, которая в своем наиболее широком значении совпадает с философией, ибо нет таких философских проблем, которые не были бы культурными проблемами.

Если же попытаться выяснить общепhilософскую базу этих идей, то окажется, что с точки зрения герменевтики никакая реальность не имеет места, ничто не случается вне языка, но только внутри его. Вещи не предшествуют своему появлению в языке, а существуют лишь в «лингвистическом опыте мира», который для герменевтики выступает как нечто абсолютно первичное. Это значит, что весь внечеловеческий мир должен рассматриваться лишь как аспект лингвистического мира, т. е. мира человеческого общения.

Таким образом, все рассмотренные течения весьма различными путями подходили к признанию того, что в конечном счете есть только социальный мир, мир человеческого общения, или социум, из которого, как из алеярона Анаксимандра, все возникает и в который все разрешается. С этой точки зрения мир философии есть мир языка и человеческой культуры, частью которого является и она сама. Природа же и ее познание как важнейшие проблемы философии XVII и начала XVIII в. остались где-то на периферии сознания как нечто, может быть, и существенное для космической судьбы человека и человечества, но в то же время во всех своих

192

---

качественных и количественных характеристиках всецело обусловленное уровнем человеческой культуры и понимания.

Если то, что было сказано выше, верно, то должен возникнуть вопрос, как случилось, что эволюция буржуазной философии XX в. приняла такое направление, почему все ее пути вели к социуму. Я позволю себе предложить возможное объяснение этого явления.

Одной из самых общих черт, а может быть, и закономерностей развития западноевропейской культуры Нового времени было распадение ее на естественнонаучную и гуманитарную. Начиная со второй половины XVII в., когда оформилась современная наука, основывающаяся на механике Галилея — Ньютона, когда естествознание стало во все большей степени математизироваться (процесс, продолжающийся и поныне), начал складываться особый тип научного мышления, характерный для ученых-естествоиспытателей. Естественнонаучное мышление все сильнее отличалось от мышления в гуманитарных науках и мышления деятелей гуманитарной культуры вообще.

В XIX в. возникла идея о коренной противоположности характера и методов естествознания и история, наук о природе и наук о культуре, наук о природе и наук о духе, закреплявшая их

разрыв. Обособлению естественнонаучного и гуманитарного знания немало способствовали осознание ценностного характера гуманистики и введение в научно-философский категориальный аппарат понятия ценности. Естественные науки стали противопоставляться гуманитарным как науки о фактах, начисто лишённые ценностного элемента, в отличие от гуманитарных, которым он неотъемлемо присущ.

Правда, ещё в первой половине XIX в. возникла интеллектуальная тенденция к интеграции естественных и общественных наук. Она выявилась в позитивизме О. Конта, который не только включил социологию в общую классификацию наук, но и объявил: «Все наши реальные знания, в сущности, составляют одну единую науку, науку о человечестве, введение и развитие которой составляют все наши позитивные умозрения» (49, 77). Хотя эта мысль не получила у Конта дальнейшего развития, всё же в XIX в. позитивизм попытался взять на себя роль общей философской и методологической основы всех наук. В области общественных наук позитивизм достиг некоторого успеха, в частности, в широко из-

193

---

вестных в то время работах Г. Т. Бокля и И. Тэна. Но к концу века стала явной несостоятельность позитивистской методологии (отказ от объяснения и замена его описанием, неспособность оправиться с ломкой физических понятий, неспособность включить ценностный момент в научные исследования и т. д.).

Мы знаем, однако, что первая половина XIX в. ознаменовалась величайшей теоретической революцией — созданием материалистического понимания истории и материалистической диалектики основоположниками марксизма. Тем самым и была подведена прочная научная база под все общественные науки, так что в этом решающем вопросе естественные и общественные науки как бы сравнялись. Единому материальному миру (как природному, так и социальному) в принципе в самом широком смысле должна была соответствовать и единая наука. Не случайно К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «Мы знаем только одну единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, её можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга» (1, 3, 16). Классики марксизма предвидели то время, когда «естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна наука*» (1, 42, 124).

Но идеи марксизма долгое время, на протяжении почти всей второй половины XIX в., оставались для буржуазных учёных и философов малоизвестными. В первой половине XX в. они были почти исключительно объектом предвзятой критики, хотя некоторые из них, вырванные из контекста, были восприняты и использованы идеологами капиталистического класса. Пожалуй, только в третьей четверти века они стали также источником для обильного заимствования.

Одна из довольно рано воспринятых и использованных буржуазной философией идей — идея о *социальной обусловленности* различных форм общественного сознания. На её

произвольной интерпретации была построена «социология познания» — учение о детерминированности формы и теоретического содержания знаний (идеологии и науки) социальными причинами, условиями жизни людей в обществе, короче — социальным бытием человека (М. Шелер, К. Мангейм и др.). Однако социология по-

194

---

знания оставалась и остается социологической дисциплиной, слабо затрагивающей собственно философские учения и концепции.

Таким образом, естественные и общественные науки продолжали оставаться разъединенными. Их разделение приобрело настолько резкий характер, что появилась возможность говорить о «двух культурах», как это сделал Ч. Сноу (см. 78) \*.

Даже в нашей социалистической стране разрыв между естественными и гуманитарными науками, известный, в частности, как конфликт между «физиками» и «лириками», давал и все еще дает о себе знать. Тем временем все очевиднее становилась недопустимость и опасность такого разрыва. Начались длительные дискуссии об отношении между наукой и моралью, между наукой и обществом, о социальных последствиях развития науки и т. д. и т. п.

Проблема единства общественных и естественных наук уже находится в центре внимания советской общественности, и сейчас речь идет о конкретных способах преодоления разрыва между ними. «Гуманизация и гуманитаризация науки,— говорит советский философ И. Т. Фролов,— это и ее внутренняя потребность, поскольку у нее нет другого пути для решения ее собственных глобальных задач. Это и насущная общественная потребность, поскольку дальнейшее развитие науки в том направлении, в каком она вчера двигалась, может привести человечество на грань катастрофы» (100, 30). Эта давно набравшая объективную потребность современного научного развития в широких масштабах была осознана и получила всеобщее признание только в последнее время. Но философия, которая нередко бывает способна замечать еще только зарождающиеся общественные тенденции и нужды, уловила и почувствовала ее огромное социальное значение уже давно. По-видимому, это и была та реальная проблема, которая послужила основой коммунологической тенденции, о которой шла речь выше. Но в буржуазном философском сознании она могла быть осмыслена только в иллюзорной форме. По-

\* Следует отметить, что этот разрыв вовсе не обязательно затрагивал крупнейших ученых, которые сочетали величайшие естественнонаучные достижения с занятиями философией и увлечением искусством. Пример А. Эйнштейна наглядно показывает противоестественный по сути дела характер этого разрыва.

195

---

степенно нараставший протест против взаимного отчуждения естественнонаучного и

гуманитарного знания, против разрыва между «фактами» и «ценностями», между сущим и должным принял неадекватную идеалистическую форму. Осознание этой проблемы сочеталось также с некоторыми другими тенденциями, которые направляли движение буржуазной философии в сторону субъективного идеализма. Прежде естественные науки претендовали на абсолютную достоверность своих выводов, теперь их привилегия достигать объективной истины была поставлена под сомнение и в конечном счете отрицалась вообще. Научное знание было признано только гипотетическим. Науки претендовали на объективность, на полное исключение влияния субъекта, на познание вещей такими, каковы они сами по себе. Философы же заявили, что мы знаем вещи только такими, какими мы сами их представляем и мыслим с помощью наших познавательных средств, и что воображать, будто мы можем узнать, каковы они сами по себе, нелепо. Этот же взгляд был выражен и по-другому: мир и все объекты в нем даются нам только в языке и через язык, поэтому говорить о какой-то внелингвистической реальности бессмысленно.

Поворот к субъективному идеализму и релятивизму как отличительная черта буржуазной философии на рубеже XIX и XX вв. общеизвестен. Он детально проанализирован в книге В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», а затем и в основывающихся на ней многочисленных работах советских философов. Но для нашей цели важно отметить дальнейшее движение этой философии, достижение ею некоторого своеобразного завершения в форме социоцентристского, или коммунологического, идеализма.

Гносеологические корни этой метаморфозы идеалистической философии можно увидеть, во-первых, в абсолютизации значения социального фактора, социалиных условий для формирования научного знания, его проверки и обоснования; во-вторых, в тенденциозной интерпретации реальной общественной потребности в гуманизации естественных наук, в преодолении их отрыва от наук общественных и в направлении их на реализацию позитивных целей общества, в конечном счете — на благо людей; в-третьих, нельзя упускать из виду той роли, которую в построениях философов XX в. играет язык. Осознание в полной мере его значения сразу же внесло

---

весьма существенный социальный момент в трактовку буржуазными философами любых философских проблем, в понимание предмета и функций самой философии. Язык есть от начала до конца социальное явление (хотя он предполагает определенную физическую способность), «выражающее саму социальную сущность человека. Поскольку все познавательные вопросы возникают и формулируются в языке, так же как и ответы на них, от характера их формулирования зависит и та форма, в которой мы их осознаем; язык как бы запечатлевает свою социальную природу на тех проблемах и их решениях, которые предстоят нашему сознанию и рождаются в нем.

Тащим образом, разрыв между естественными и общественными науками буржуазной философии удалось «преодолеть» благодаря тому, что естественные науки были лишены их привилегированного положения в системе человеческого знания. Была признана социальная природа всего знания, в том числе естественного. Ни его математический характер,

ни его притязания на отношение к внечеловеческой объективной реальности не могли спасти его от полной релятивизации, от признания того, что его методы и результаты подчинены социальному контролю, а все его истины зависят от общественной санкции.

Этот пересмотр статуса естественных наук был связан с происходившим изменением положения индивида в обществе. Раз согласие общества рассматривается как высший критерий познания, то отдельный познающий субъект теряет ту автономию духа, которую приписывал ему Р. Декарт. Основоположник философии Нового времени боролся против ходячих предрассудков, распространенных, но ложных мнений, фальшивых авторитетов, т. е. против социальных заблуждений. Он провозгласил суверенитет индивидуального разума, способного благодаря присущему ему естественному свету достигать достоверного знания и абсолютной истины. В XX в. роль познающего субъекта (ученого) была сведена к тому, что он предлагает гипотезы, а общество (сообщество исследователей) решает, принять их или отвергнуть. Его собственное суждение перестает играть решающую роль. Его разум не обладает безошибочной способностью усматривать истину. Его личное убеждение должно отступить перед коллективным, общим, социальным мнением. Это означает падение значения индивидуального ученого

191

---

л возвышение организации, института, учреждения, сообщества.

Не следует думать, будто падение гносеологического значения субъекта и замещение индивидуального познающего субъекта коллективным, или социальным, было каким-то уникальным явлением в буржуазной культуре XX в. Напротив, его следует рассматривать как частное проявление более общего процесса, характерного для социальной жизни буржуазного общества и его культуры этого периода в целом. Нечто аналогичное происходило и в социально-психологической, и в политической сферах.

Многими буржуазными исследователями это явление характеризуется как кризис традиционного индивидуализма — основной черты всей буржуазной идеологии. Особенно остро этот процесс происходил в США, т. е. в стране, в которой в силу особенностей ее социально-исторического развития индивидуализм достиг наивысшей степени, превратившись в определяющую черту сознания типичного американца, пронизывающую все стороны его жизни. О месте, которое занимал индивидуализм в американской культуре первой половины XIX в., можно судить хотя бы по учению известного философа и писателя того времени Р. У. Эмерсона. В этическом учении Эмерсона содержится своего рода апология стихийно установившегося в американском обществе индивидуалистического принципа «self-reliance» (опоры на самого себя). Он исходил из убеждения в том, что американская действительность предоставляет каждому человеку равные возможности для достижения успеха любого уровня и масштаба, что каждый человек — кузнец своего счастья. Эти идеи в начале XX в. пропагандировал другой известный философ — прагматист У. Джемс.

Однако быстрый переход американского капитализма на монополистическую стадию и бурное развитие корпораций привели к фактическому подчинению им сперва области

экономики, а затем, с возникновением государственно-монополистического капитализма и обслуживающей его огромной бюрократической машины, и в той или иной степени всех других сфер общественной жизни. Процесс возрастающего подчинения человека организациям и институтам, выступающим как регуляторы и нормодатели по отношению к отдельному чело-

198

---

веку, а также становящаяся все более жесткой иерархическая имущественная структура общества, в огромной степени затормозившая социальную мобильность (возможность продвижения человека из низов вверх по социальной лестнице), фактически закреплявшая социальное неравенство, — все это нанесло сокрушительный удар по традиционным устоям индивидуализма, (вызвало его перманентный кризис. Перманентным он стал потому, что индивидуализм составляет неперенную особенность всякого капиталистического общества, имеющего либерально-демократическую структуру социально-политической организации, потому, что за приверженностью индивида к любым формам капиталистического «коллективизма» всегда проглядывают его индивидуалистические интересы.

Противоречие между исконным индивидуализмом и навязываемыми извне различными видами «коллективизма» составляет одно из постоянных противоречий современного капиталистического общества. Американский социолог и публицист Р. Миллс писал по этому поводу: «Американцы склонны считать себя самым индивидуалистическим народом в мире, а между тем обезличенные корпорации достигли у них наивысшего развития и проникают в настоящее время во все области, во все мелочи повседневной жизни» (63, 163). С каждым десятилетием XX в. индивидуализм оказывался вынужденным сдавать свои позиции могущественным силам организации и бюрократии. Индивиду приходилось приспособливаться к новой обстановке, если он хотел выжить и преуспеть. Одна из существенных перемен в его ориентации состояла, однако, в том, что раньше его целью было процветание в качестве самостоятельного предпринимателя, сейчас же пределом мечтаний становится блестящая карьера в рамках существующих корпоративных и бюрократических организаций. Частного предпринимателя с его прямым индивидуализмом в корпоративно-бюрократической системе сменяет «человек компании», «вынужденный соразмерять свои частные индивидуалистические интересы ... с интересами корпорации как единого целого, когда он принужден выражать свои интересы в форме, определяемой задачами управления такой крупной бюрократической организацией, какой является корпорация, а также своей ролью (должностью) в корпорации» (42, 69).

Американский экономист и социолог Дж. Гэлбрейт

199

---

подчеркивает необходимость отождествления интересов и мнений индивида с интересами и взглядами корпорации. Попытки ставить перед собой какие-то цели, не предлагаемые

техноструктурой \*, он считает обреченными на неудачу. «Отдельный человек,— пишет Гэлбрейт,— служит техноструктуре, исходя из сложной совокупности мотивов, среди которых крайне важную роль играют отождествление и приспособление интересов...» (33,365).

Одним из чрезвычайно важных сопутствующих этому процессу изменений в американской жизни является рост конформизма и насаждение его всеми возможными способами. Ю. А. Замошкин замечает в этой связи: «Анализ различных форм деятельности, которую государственно-монополистическая организация США осуществляет до отношению к личности рядового американца, убедительно доказывает, что все они как бы работают в одном направлении — в направлении обеспечения конформизма» (42, 80). Конформизм означает отказ от собственных мнений и взглядов (или по крайней мере от их выражения) и принятие тех взглядов, вкусов и норм поведения, которые получили одобрение в соответствующих политических, идеологических и прочих высших инстанциях. Он означает готовность человека отказаться от своей уникальности и стать «таким, как все».

И наконец, необходимо отметить еще одну психологическую и в то же время идеологическую черту, свойственную конформисту. ««Внешне ориентированная» личность, — пишет Ю. А. Замошкин, — чувствует себя песчинкой в мире, который представляется ей страшным и хаотичным. Она еще острее ощущает пустоту, зыбкость, непрочность своего существования. Для конформиста очень характерен внутренний моральный релятивизм» (там же, 87). Это совершенно естественно и закономерно. Конформист — человек, которому, в сущности говоря, безразлично, какие именно взгляды исповедовать. Ему важно только, чтобы они были санкционированными, одобренными, общепринятыми.

Таковы некоторые особенности кризиса традиционной, сложившейся еще на заре капитализма индивидуалистической ориентации человека буржуазного общества. Они прослежены здесь на примере США. Если в

\* Под «техноструктурой» здесь понимается иерархическая система административного и инженерно-технического персонала корпорации.

---

XIX в. Англия была стратой, самой типичной с точки зрения действия законов капиталистической экономики, то во второй половине XX в. справедливо оказать, что все болезни капитализма и все его противоречия получили свое наиболее яркое воплощение именно в США.

Я вовсе не хочу сказать, что имеется непосредственная причинная связь, скажем, между ростом монополий, корпораций и бюрократии и идеями философов, которые отдают примат социуму, сообществу ученых перед «естественным светом разума» индивидуального познающего субъекта, подменяют объективную истину общим согласием, а объективный мир — разговорами или представлениями о нем. Подобный взгляд был бы серьезным упрощением вопроса в духе вульгарного социологизма. Дело здесь в гораздо более сложных и

многоступенчатых процессах и зависимостях. Можно сказать, что в современном высокоразвитом капиталистическом обществе есть тенденция к преодолению разъединенности людей, движения к тому, что К. Маркс назвал «обобществившимся человечеством» (см. 1, 3, 4). В нашу эпоху человек во все большей мере перестает быть атомом (если он вообще когда-либо был им!), он становится частью общего целого, и его социальное значение определяется тем, насколько успешно он функционирует в качестве такой части, насколько его теоретическая и практическая деятельность направлена на осуществление общественных, коллективных целей и имеет общественный характер. Это относится и к деятельности ученого и философа, равно как и писателя и художника.

В основе этой общей тенденции лежит прежде всего объективная потребность в обобществлении основы человеческой жизни — материального производства, которое может теперь нормально функционировать лишь в качестве обобществленного, освобожденного от воздействия частных интересов и частного произвола. Кроме того, следует отметить гораздо более полно реализованную особенность развития науки — то, что в наше время она не может быть личным делом отдельного ученого, но по необходимости стала общественным, коллективным предприятием, требующим и весьма сложных технических устройств, и четкой организации всех участвующих в научной работе. Однако в условиях антагонистического общества индивид не становится равноправным членом социального коллектива, а подчиняется власти господствующих над ним как бы безличных сил, сокрушающих

201

---

его личность, делающих его лишь наполнителем чужой воли.

Общая тенденция изменения положения человека в обществе, его отношения к обществу отражается в буржуазной социологии либо негативно, как осознание растущей власти социальных сил над индивидом, усиливающегося отчуждения человека и пр., либо позитивно, как представление о превращении индивида в «человека компании», «игрока в команде» и т. п. Эта же ситуация получает свое отражение в наиболее абстрактной форме и в философии, в решении важнейших философских проблем.

Таким образом, по-видимому, можно сказать, что коммунологическая, или социоцентристская, тенденция в современной буржуазной философии представляет собой искаженное проявление общекультурной тенденции изменения положения индивида в обществе и их взаимоотношений. Речь идет о тенденции социализации человека, трансформации его в подлинно общественного человека, не отделяющего себя от общества, а живущего одними целями и интересами с ним. Речь идет и о потребности в едином (по крайней мере в своих основных принципах) мировоззрении, которое могло бы духовно объединить человечество единой системой ценностей. Это духовное объединение действительно необходимо в наш век, когда возникли острейшие глобальные проблемы, решение которых возможно лишь при общих целенаправленных усилиях всех народов и правительств. В нашу эпоху возникли такие общечеловеческие проблемы, как исключение войн во взаимоотношениях между государствами, предотвращение дальнейшего углубления



экологического кризиса, уничтожение голода во многих регионах земного шара, решение проблемы источников энергии и невозстановливаемого минерального сырья, проблемы освоения космоса и многие другие, не говоря уже о проблеме социальной справедливости и социального равенства людей. Перед лицом всех этих Проблем, имеющих жизненно важное значение для продолжения и развития человеческой цивилизации, человечество должно выступать как единое целое, как «обобществившееся человечество».

В полной мере все эти задачи могут быть решены только обществом без классовых антагонизмов, на основе научного коммунистического мировоззрения. Такова объективная потребность исторического развития чело-

202

---

веческого рода. Научный анализ ее существа дан в марксистско-ленинском учении. Эта потребность смутно предчувствовалась и философами немарксистской ориентации и даже враждебными марксизму. Естественно, что в буржуазном сознании она неизбежно претерпела искажение и приняла извращенную форму.

Осознание этой потребности имело место не в идейном вакууме, не на нейтральной почве, а в условиях идеологической борьбы, духовного противоборства марксистской и буржуазной идеологий. Поокольку речь идет о собственно философском сознании, ее осмысление было неразрывно связано с упорными усилиями буржуазных философов опровергнуть материализм в его современной научной форме, с попытками дать идеалистическую интерпретацию важнейших философских проблем. Смутное ощущение огромной важности рассматриваемой исторической тенденции побудило буржуазных философов использовать ее в сфере гносеологии для обоснования своих релятивистских и субъективистских склонностей. Отсюда и принижение познавательных способностей человека, проявляющихся всегда в чувственной и теоретической деятельности индивидуального субъекта, вследствие того что предпочтение отдается коллективному мнению, общему согласию (независимо от мотивов, которыми оно продиктовано). Отсюда и отказ от самого понятия объективной истины в пользу социально приемлемых идей, и отказ от объективной реальности в пользу социально значимого представления о ней, так что социально принятая картина мира полностью подменяет и замещает сам материальный мир, существующий вне человека и независимо от его сознания. Отсюда, наконец, и трактовка любых научных понятий, законов и теорий как некоторых социально принятых символов, служащих для предвидения и контроля различных частей социального опыта.

Так собственно научное и философское движение XX в. связывается с социальными и социально-психологическими процессами, наглядно демонстрируя единство и взаимосвязь явлений культурной, общественной жизни.

Сколь бы парадоксальной ни казалась коммунологическая тенденция, она имеет корни в самом процессе (познания, в природе науки как явления социального, как определенного аспекта человеческой культуры, творческой интеллектуальной деятельности людей.

---

## 11. ФИЛОСОФИЯ КАК «ГОЛОС В РАЗГОВОРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА»

В предыдущей главе коммунологическая тенденция рассматривалась как определенное явление духовной культуры буржуазного общества в свете тех реальных проблем, с которыми столкнулось буржуазное сознание в эпоху государственно-монополистического капитализма и научно-технической революции, в условиях ожесточенной борьбы против неуклонно растущего влияния Марксистско-ленинской идеологии.

Естественно возникает вопрос: к чему же приводит или может привести эта тенденция? Философия — слишком сложный продукт всего идеологического, научного и культурного развития человечества, чтобы было возможно составлять сколько-нибудь точные прогнозы. Здесь следует держаться фактов. Однако именно факты (Свидетельствуют о том, что по крайней мере один возможный вариант реализации коммунологической философии уже появился. С ним стоит познакомиться, чтобы увидеть, на что оказалась способной современная немарксистская философия на Западе. Речь идет о концепции американского философа профессора Ричарда Рорти, изложенной им в книге «Философия и зеркало природы» (см. 169), которая вызвала весьма противоречивые мнения и породила многочисленные рецензии в американских и европейских философских журналах. На мой взгляд, работа Рорти интересна тем, что коммунологическая тенденция выражена в ней очень четко. А ведь одно дело — тенденция, которую можно обнаружить лишь путем тщательного анализа, и другое дело — выражаемое ею явление в чистом виде.

Чтобы воссоздать подлинный облик того, к чему пришла современная философия, как он ее понимает, Рорти применяет два подхода: во-первых, он исследует ее исторические истоки и делает вывод о том, что современная философия, вырастая из картезианской традиции, приходит к полному ее отрицанию, строится на прямо противоположных картезианству принципам; во-вторых, он детально разбирает аналитическую философию как наиболее влиятельное течение в англоязычной философии второй половины XX в. и стремится показать, что, хотя в ее рамках был высказан ряд тезисов, фундаментальных для современной философской мысли, все же на рубеже 80-х годов она окончательно показала свою

---

неспособность быть парадигмой современного философствования.

Некоторые критики обвиняли Рорти в том, что он не доказывает логически свои положения, а лишь декларирует их. Хотя это возражение справедливо, оно по сути дела бьет мимо цели. Дело в том, что, вообще говоря, чисто логические доказательства, к которым когда-либо прибегали философы, за немногими исключениями, не имеют большого значения. Бели не считать апорий Зенона и антиномий Канта, трудно привести из истории философии логические доказательства, с которыми стоило бы считаться. Дать такие доказательства философских положений в силу самой их природы едва ли возможно. Философия имеет дело

с основоположениями, а они не подлежат доказательству, так как сами являются основанием всякого доказательства. Сила и значение той или иной философии не столько в доказательности, сколько в глубине ее прозрений, в способности ставить новые проблемы, достигать лучшего понимания важных сторон человеческого бытия и человеческой деятельности, наконец, в способности быть источником и стимулом дальнейшего движения философской мысли и методологическим средством научного познания. Поэтому обвинениям Рорти в недоказанности его утверждений нельзя придавать большого значения. Оценивать их нужно, пользуясь иными критериями: прежде всего по тем задачам, которые он перед собой ставит, по целям, которые хочет достигнуть, и по средствам, которые при этом использует.

Рорти пытается поставить под сомнение не те способы, которыми философы в прошлом и в настоящем пытались и пытаются решать различные проблемы, а само существование и значение этих проблем. Такая постановка вопроса сразу же вызывает ассоциацию с некоторыми уже знакомыми нам учениями. Это, конечно, прагматистско-позитивистская традиция, из которой Рорти фактически вышел и которая прежде всего (хотя далеко не только она) определяет характер его философствования. В то же время о марксистской философии Рорти не имеет почти никакого представления. Он не пытается прямо критиковать ее, но делает это косвенно, стремясь опровергнуть теорию отражения.

Рорти говорит, что цель его книги скорее терапевтическая, чем конструктивная. Она состоит в том, чтобы «подорвать доверие читателя к «сознанию» (mind) как

205

---

чему-то такому, на что следует иметь «философский взгляд», к «познанию» как чему-то такому, о чем должна быть «теория» и что имеет «основания», и к «философии», как она понималась со времени Канта» (169,7). При этом Рорти воспринимает философию не как некое самодовлеющее явление, а как часть западной культуры. Философия стран Востока, видимо, ему совершенно незнакома. Он постоянно пытается соотносить деятельность философа и ее значение с культурным развитием западного мира. Постановка вопроса о связи философии с культурой в целом сама по себе заслуживает одобрения, ибо анализ философии в изоляции от остальных областей духовного творчества человека обречен на односторонность и неадекватность. Все дело, однако, в том, как рассматривается эта проблема и какие выводы делаются.

Рорти разъясняет далее, что понятием теории познания, основанной на понимании «ментальных процессов», мы обязаны XVII веку и в особенности Док. Локку. Понятие о «сознании» как отдельной сущности, в которой (происходят некоторые процессы, по его мнению, унаследовано нами от Р.Декарта. Наконец, наше понятие философии как трибунала «чистого разума», поддерживающего или отрицающего остальную культуру, восходит к XVIII в. и, более конкретно, к Канту. В XIX в., полагает Рорти, понятие философии как основополагающей дисциплины, которая обосновывает претензии на знание, было сформулировано в сочинениях неокантианцев. Отдельные протесты против понимания культуры как нуждающейся в обосновании и против претензий теории познания на то, чтобы

представить такое обоснование (например, у Ф. Ницше и У. Джемса), оставались без внимания. Философия, говорит Рорти, заменила для интеллектуалов религию. Это была сфера культуры, в которой, так сказать, доходили до самых глубин, где человек находил словарь (язык) и убеждения, позволявшие ему объяснять и оправдывать свою деятельность в качестве интеллектуала и таким образом открывать значение своей жизни.

На интеллектуальном фоне XX века Рорти выделяет трех наиболее значительных, по его мнению, философов: Л. Витгенштейна, М. Хайдеггера и Дж. Дьюи. Каждый из них, пишет он, первоначально пытался найти новый способ сделать философию «основополагающей», а затем убеждался в обманчивости этой цели и отказывался

206

---

ся от нее. Все они были согласны в том, что необходимо отказаться от понятия познания как точного репрезентирования, от представления о философии как имеющей дело с основаниями познания, так же как и от самой идеи «теории познания». Наконец, они отказались и от общего Декарту, Локку и Канту понятия о «сознании» как особом предмете изучения. Они не выдвинули альтернативных «теорий познания» или «философии сознания», а устранили вообще теорию познания и метафизику как возможные дисциплины. Они предвидели возможность такой интеллектуальной жизни, в которой философский словарь, доставшийся нам от XVIII в., стал бы бессмысленным.

Рорти говорит, что он в известном смысле продолжает дело этих трех мыслителей, опираясь также на работы У. Селларса, У. Куайна, Д. Дэвидсона, Г. Райла, Н. Малколма, Т. Куна и Х. Патнэма. Но он считает необходимым развить диалектику, содержащуюся в аналитической философии, несколько дальше. Видимо, все же основным источником мудрости Рорти считает Дж. Дьюи. Основываясь на его понимании знания как того, во что мы имеем основание верить, пишет Рорти, «мы будем рассматривать «обоснование» скорее как социальный феномен, чем как транзакцию между познающим субъектом и реальностью» (там же, 9). Такова в общем виде программа, намечаемая Рорти.

Рорти начинает с проблемы «сознание — тело» (mind-body problem). В последнее время этой психофизической проблеме, представляющей собой по сути дела особую форму постановки основного вопроса философии, в работах аналитических философов уделяется огромное внимание. Однако вопрос ставится не о первичности сознания или тела, а преимущественно об определении сознания в его отношении к телесным процессам — как сознаваемым человеком, так и лежащим в основе самого его сознания. Аналитические философы, исследовавшие эту проблему, открыли в ней множество трудноразрешимых вопросов. На некоторые из них ссылается Рорти. Различие между сознанием и телом, пишет он, усматривается интуитивно, и каждый знает, что здесь имеется в виду. Однако определить, что такое сознание и каков его онтологический статус, представляется почти невыполнимой задачей. В качестве отличительного признака сознания не раз указывалось на его феноменальный и интенциональный характер, на его непространст-

207

---

венность, способность существовать отдельно от тела, способность схватывать универсалии, на «привилегированный доступ» к ментальным процессам и явлениям, т. е. их непосредственную достоверность для человека, как, например, при ощущении боли. «Каковы же все-таки признаки ментального?» — спрашивает Рорти.

Он считает, что источник «путаницы» в вопросе «сознание — тело» надо искать еще у Декарта. Декарт «изобрел» сознание в том смысле, что после него проблема сознания стала для философии 'центральной. Он ввел понятие духовной субстанции (в отличие от протяженной) и утвердил дуализм двух субстанций, который стал источником многих других дуализмов и который за 300 с лишним лет философы так и не смогли преодолеть, постоянно возвращаясь к нему при обсуждении проблемы сознания. Декарт заявил, что «нет ничего более легкого для сознания, чем познать самого себя». С тех пор «непогрешимость» и «привилегированный доступ» стали считаться признаками ментального.

Развитие науки о мозге и биохимии, говорит Рорти, позволило установить связь процессов в нейронах с ментальными процессами (например, с ощущением боли при ожоге, ушибе и т. д.). Но остается неясным, является ли боль определенным состоянием нейронов или же она есть еще и нечто имеющее место в каком-то «сознании», существующем наряду с физическими состояниями нейронов. Рорти предлагает считать всю проблему «сознание — тело» надуманной и отбросить ее вообще. «Мы не должны быть,— заявляет он,— ни дуалистами, ни скептиками, ни бихевиористами, ни «теоретиками тождества»» (169, 97). Рорти пытается перевести весь вопрос в иную плоскость, именно в плоскость языка.

Он предлагает вообразить «антиподов», т. е. существ, живущих по другую сторону галактики и во всем подобных людям, за одним только исключением: вместо того чтобы говорить «я испытываю (ощущаю) боль», они говорят: «У меня стимулированы С-фибры», т. е., вместо того чтобы говорить о своих ощущениях, переживаниях и прочих аналогичных вещах, они говорят о различных состояниях нервных клеток. Понятие о сознании и о ментальных процессах у них начисто отсутствует. «Все понятие «эпистемологического субъекта» или личности как духа не имеет места ни в их описаниях самих себя, ни в их философиях» (там же, 73). Такая постановка вопроса, считает Рорти, снимает саму проблему «сознание —

---

тело» и носит материалистический характер. Материалист, пишет он, убежден в том, что «никакая способность предвидения, или объяснения, или описания не была бы потеряна, если бы мы всю жизнь говорили на языке антиподов» (там же, 120).

Но как же быть в этом случае с тезисом о том, что обладать сознанием — то же самое, что обладать непогрешимым знанием? Рорти отвечает, что все вопросы подобного рода отпадут, «если мы будем думать о безошибочном знании просто как о вопросе социальной практики — об отсутствии нормального возражения в нормальном разговоре против некоторого притязания на знание ...» (там же, 96). Ту же мысль Рорти выражает в несколько иной форме.

Вопрос о непогрешимом знании, говорит он, был «просто вопросом о том, какая практика обоснования была принята нам подобными (позиция, которую я буду называть эпистемологическим бихевиоризмом)» (там же, 99). По его мнению, окончательное решение всех гносеологических вопросов сводится к указанию на то, что принято в обычной практике языкового общения людей, что признают, что считают верным участники разговора. К этому взгляду нам придется еще возвращаться не раз.

Стремление Рорти преодолеть дуализм сознания и тела, ментальных и некрологических процессов можно было бы приветствовать, если бы это «преодоление» не сводилось у него к отрицанию самой проблемы. Обращение Рорти к материалистическому истолкованию сознания — не как активности, функции, особого ментального вещества, или сущности, субстанции, а как функции особого телесного органа, мозга, и составляющих его клеток, нейронов, свидетельствует о том, что в данном вопросе он в принципе идет в верном направлении. Не случайно советский автор Н. С. Юдина относит его к группе так называемых научных материалистов (см. 107). Но материалистическая тенденция у Рорти ограничивается весьма узкими пределами вопроса о материальной основе психических, или ментальных, процессов.

Рорти, конечно, заблуждается, полагая, что ему удалось снять проблему «сознание — тело» вообще или показать ее бессодержательность. Предложив говорить на «языке антиподов» о стимулировании нейронов вместо обычного языка, включающего термины для обозначения ощущений, он фактически предложил вульгарно-мате-

---

риалистическое решение проблемы, сведя ментальные явления к нейрофизиологическим. Кроме того, он не учел, что никто не мог бы говорить на таком языке с самого начала: возможность перейти к нему возникла после того, как наука достигла столь высокой ступени развития, что открыла нейроны и поняла их функционирование и их роль в жизни человеческого организма, объяснив механизм возникновения ощущения боли и т. п. Только тогда оказалось возможным предложить ту замену терминологии, за которую так ратует Рорти. Однако возможность говорить на разных языках еще ни в коей мере не снимает самой проблемы.

«Устранив» проблему «сознание — тело», Рорти делает следующий шаг, переходя к элиминации связанной с нею идеи знания как отражения, осуществляемого через различные репрезентации (представления) сознания.

Суть эпистемологии Рорти видит в попытке создать теорию *обоснования* знания, выраженного в предложениях, прежде всего в предложениях науки. Специфическое отличие и вместе с тем коренной порок эпистемологии он усматривает в смешении вопроса о генезисе и о каузальном объяснении возникновения знания с вопросом о его обосновании. Рорти же считает необходимым их строгое размежевание. Происхождение знаний его не слишком интересует, так же как не интересует эта тема и всю аналитическую философию. Во всяком случае он считает невозможным говорить о каком-либо начале знания, очевидно,

следуя в этом вопросе за Ч. Пирсом, который считал, что всякое знание происходит из другого предшествующего ему знания, так что никакого абсолютного начала знания не существует.

Резкое противопоставление вопроса о возникновении знания вопросу о его обосновании, распространенное в современной западной философии науки, совершенно ошибочно. Ведь речь идет здесь не только о догадках, но и о систематическом приобретении научного знания, опирающемся на научные методы наследования и научные критерии. Совершенно очевидно, что способ приобретения знания должен учитываться и при решении вопроса о его надежности, достоверности и обоснованности, во всяком случае на каком-то этапе его обоснования. Точка зрения Рорти становится понятной, если принять во внимание прагматистскую ориентацию не на историю, генезис, а только на последствия.

210

---

До недавнего времени, говорит Рорти, считалось, что эпистемологическое обоснование знания, выраженного в предложениях, предполагает либо ссылку на достоверность непосредственно данного \*, засвидетельствованного в базисных предложениях, предложениях наблюдения и т. д., либо ссылку на некоторые необходимые истины, лежащие в его основе. С понятием данного Рорти связывает идею отражения или представления в сознании, или идею сознания как «зеркала природы». А это как раз есть та идея, в опровержении которой он видит свою главную задачу. В истории аналитической философии понятие данного, или интуиции, в противопоставлении логическим понятиям, так же как и разделение на эмпирическое, случайное, и аналитическое, необходимое, знание имело огромное значение. В то же время это противопоставление вызывало и возражения, которые использует Рорти. Он ссылается главным образом на работы У. Селларса и У. Куайна. Согласно Рорти, Селларс нанес смертельный удар «мифу о данном», показал, что нет ничего непосредственно данного уму в отличие от постулируемого им. А раз нет ничего данного, то сама идея отражения становится совершенно бесполезной. Что касается Куайна, то, согласно Рорти, он убедительно показал несостоятельность противопоставления необходимых, аналитических истин истинам эмпирическим. Рорти полагает, что, хотя сами Селларс и Куайн в своих выводах не пошли достаточно далеко, из сделанного ими следует, что никакое эпистемологическое обоснование знания невозможно.

Рорти говорит, что «если мы будем думать о «рациональной достоверности» скорее как о вопросе победы в споре, чем как об отношении к объекту познания, то мы будем скорее смотреть на наших собеседников, чем искать объяснение феномена» (там же, 156—157). Например, если мы возьмем теорему Пифагора, то ее достоверность «будет скорее делом разговора между людьми, чем вопросом взаимодействия с всечеловеческой реальностью. Таким образом, мы не будем видеть различия в роде между «необходимыми» и «случайными» истинами. Самое большее — мы увидим различие в степени легкости, с какой можно оспаривать наши верования. Короче говоря, мы будем там, где были софисты, до того

\* Для Локка такими данными были «простые идеи ощущения».

как Платан выдвинул свой принцип и изобрел философское мышление» (там же, 157).

Эта ссылка на софистов весьма знаменательна. В истории прагматизма она не нова. Еще английский прагматист Ф. Шиллер назвал Протагора родоначальником этого учения, а тезис «Человек есть мера всех вещей» — его ядром. Но прагматизм Рорти все же отличается от традиционного. Рорти не придерживается прагматистской теории значения и вообще не считает вею проблему значения интересной и существенной. Он мало говорит и об истине как полезности, используя лишь одно из многих ее определений, данных Джемсом, именно как того, во что нам лучше верить. В формулировке Рорти истина — это то, веру во что общество считает наилучшей, ибо, согласно Рорти, «мы нанимаем познание, когда мы понимаем социальное обоснование верования, и, таким образом, у нас нет нужды рассматривать его как точное репрезентирование» (там же, 170). Именно таковы, считает Рорти, взгляды Куайна и Селларса. «... По Куайну, необходимая истина есть просто такое утверждение, которому никто не дал какой-либо интересной альтернативы, способной поставить его под сомнение. Для Селларса сказать, что сообщение о появившейся мысли непогрешимо, значит оказать, что никто до сих пор не предложил хорошего способа предсказывать и контролировать человеческое поведение, который не принимал бы искренние личные сообщения о мыслях за чистую монету» (там же, 175). Коль скоро разговор замещает конфронтацию, продолжает Рорти, понятие сознания (mind) как зеркала природы может быть отброшено. «Тогда понятие о философии как о дисциплине, которая ищет привилегированных репрезентаций среди тех, которые образуют зеркало, становится неразумным» (там же).

Если мы рассматриваем познание скорее как дело разговора и социальной практики, чем как попытку отражать природу, то, полагает Рорти, мы получим, «как обстоятельно аргументировал Куайн и мимоходом заметил Селларс, понятие философии, которой нет дела до поиска достоверности» (169, 171). Рорти замечает, что ни Куайн, ни Селларс не развили в деталях это новое понимание философии, которое логически вытекает из их идей. Эту задачу он берет на себя и делает это очень ясно и откровенно. «Объяснение рациональности и эпистемического авторитета ссылкой на то, что нас застав-

ляет говорить общество, а не наоборот, есть сущность того, что я называю «эпистемологическим бихевиоризмом». Эта позиция является общей для Дьюи и Витгенштейна» (там же, 174).

Принцип социальной обоснованности Рорти применяет также и к другим сферам человеческой жизни и используемым в них понятиям. Так, например, мораль, согласно Рорти, обосновывается не человеческой природой или чем-то внешним по отношению к человеку, но лишь социальной практикой. В этом он, очевидно, прав, и вполне возможно, что



его мысль о полной социальной обусловленности всех элементов и сторон научного познания есть в действительности распространение ситуации, подмеченной именно в социально-культурной сфере, на область познания. Рорти исходит из признания единства всей культурной жизни и деятельности человечества, и протест против обособления науки и противопоставления ее остальным частям культуры составляет важный мотив его философской работы. В этом, бесспорно, оказывается и отмеченное в главе 10 современное сознание необходимости преодолеть разрыв между естественными и гуманитарными науками, доходящее, однако, до преувеличений, до отказа видеть специфику каждой сферы культуры. Рорти говорит, что «мы более не думаем о каком-либо типе утверждений как обладающем привилегированным эпистемологическим статусом, но о всех утверждениях как работающих на благо [человеческого] рода... Почему бы единицей эмпирического исследования не могла быть скорее вся культура (включая и Natur- и Geisteswissenschaften \*), чем только вся физическая наука?» (там же, 201). Для Рорти это риторический вопрос, и тут он расходится с Куайном, утверждавшим о невозможности однозначного перевода с одного языка на другой. Рорти недоумевает также, «с какой стати мы думаем, что история поиска истины должна отличаться от истории поэзии, или политики, или одежды» (там же, 267).

Но тут уже отчетливо проявляется отсутствие у него диалектического подхода, приводящее к замене одной крайности другой: либо полный разрыв между частями культуры (наукой, с одной стороны, и всеми остальными — с другой), либо стирание и отрицание какого-либо существенного гносеологического различия между ними.

\* Науки о природе и науки о культуре (нем.).

213

---

Цель Рорти состоит здесь в том, чтобы уничтожить всякое воспоминание об эпистемологии и ее проблематике. Ибо, если признано, что обоснование наших знаний ничем не отличается от обоснования наших нравов, моральных норм и эстетических вкусов \*, что все оно является социальным от начала и до конца, т. е. вопросом о принятии людьми той или иной веры, то нужда в особом эпистемологическом обосновании отпадает сама собой.

Поскольку же эпистемология считалась сердцевиной философии, то очевидно, что элиминация первой неизбежно должна сказаться и на понимании второй. Рорти постепенно пытается ввести новое понимание философии. Прежде всего он заявляет, что «понятие философии языка как «первой философии» \*\* ... ошибочно не потому, что какая-то другая область является лервой, а потому, что понятие философии, имеющей основания, так же ошибочно, как и понятие знания, имеющего основания» (там же, 264). Иными словами, никакого незыблемого достоверного основания философского или любого другого знания нет. Все знание, как учил еще Пирс, имеет прошлое и будущее, все оно текуче и относительно. «Согласно этому пониманию,— продолжает Рорти,— философия .. . есть некоторый культурный жанр, некоторый «голос в разговоре человечества»\*\*\* ... который концентрируется скорее на одной теме, чем на другой, не по диалектической необходимости, но в результате различных вещей, происходящих где-то в разговоре (новая наука, французская революция, современный роман), или в результате того, что отдельные гениальные люди

начинают думать о чем-то новом..., или, может быть, в результате действия нескольких таких сил. Интересная перемена в философии ... происходит не тогда, когда находят новый способ обращаться со старой проблемой, Но когда появляется новый набор проблем, а старые начинают отмирать» (там же).

Из этой тирады видно, что понимание философии у Рорти весьма нечеткое и расплывчатое. Даже если фи-

\* «...То, что годится для моральной или правовой ответственности, годится также для эпистемической ответственности — обоснованная вера организма в то или в это» (там же, 246).

\*\* Он ссылается в данном случае на английского философа М. Даммита.

\*\*\* По аналогии с названием работы М. Окшота «Поэзия как голос в разговоре человечества».

214

---

лософия понимается как один из голосов в разговоре

человечества, отсюда вовсе не следует, что этот голос может говорить о чем попало. Но создается впечатление что именно такова точка зрения Рорти. На вопрос о том чем же все-таки занимается философия, Рорти не отвечает. Он больше заботится о том, чтобы показать, чем она не занимается и чем она не является. Рорти ссылается на то, что философию считали, например, «бдительным стражем» рациональности, защитником ее от сил мрака. Но поскольку рационально для Рорти то, что общество считает таковым, надобность в такой функции философии, очевидно, отпадает. Он говорит даже, что «со времен Канта философия считала своим делом представлять постоянную нейтральную схему (framework) для культуры. Эта схема построена на четком различии между исследованием реальности — дисциплинами, находящимися на «надежном пути науки»,— и остальной культурой» (169, 269). Предпосылкой этого взгляда была уверенность, что наука обладает способностью устанавливать прямой контакт с реальностью и использовать этот контакт «как пробный камень истины» (там же). Рорти говорит, что работы Куайна, его критика противопоставления факта языку подорвали эту веру и, казалось, создали угрозу самой философии, не говоря уже о привилегированном статусе науки. Ибо «если бы было признано, что Ньютон лучше Аристотеля не потому, что его слова лучше соответствовали реальности, но просто потому, что Ньютон позволил нам лучше действовать (соре), то не осталось бы ничего, что могло бы отличить науку от религии или политики» (там же).

Эти неприятные для философов результаты, пишет Рорти, заставили их искать ответ на вопрос о том, «имеется ли у Ньютона и Аристотеля общий референт (и если да, то каков же он). Это желание было причиной возникновения того, что стало называться «теорией референции» \* и обострило проблему значения» (там же, 270). Теперь встал вопрос о том, придавали ли Аристотель и Ньютон одно и то же значение таким словам, как, например,

«движение». Призыв к «теории референции», продолжает Рорти, сблизился с требованием «реалистической» философии науки, которая восстановила бы до-куновское и до-Фейерабандовское представления

\* Под теорией референции здесь понимается теория, исследующая соотношение языковых выражений и внеязыковых объектов.

216

---

о том, что научное исследование протрассирует, открывая все больше и больше нового в тех же самых объектах. «Дело не в том,— говорит Рорти,— что Кун или Фейерабанд отрицали это, но скорее в том, что их взгляды о несоизмеримости альтернативных теорий предполагали, что единственные понятия об «истине» и «референции», которые мы действительно понимаем,— это те, которые отнесены к некоторой «концептуальной схеме»» (там же, 276).

Рорти, конечно, разделяет эти взгляды Куна и Фейерабенда, но он вынужден считаться с тем, что они могут быть поняты и были поняты в идеалистическом духе — так, что, «возможно, ничего реально и не существует помимо таких схем» (там же). Естественно, что Рорти не считает (возможным открыто принять этот тезис и не желает прослыть идеалистом, ибо сейчас мало кто соглашается им называться. Он пускается в софистическую полемику с американским философом Х. Патнэмом, отстаивавшим «старомодную» реалистическую позицию против Куайна, Куна, Фейерабенда с их идеалистическими утверждениями.

(Позиция Рорти в этой полемике двусмысленна. С одной стороны, в соответствии со своими натуралистическими взглядами на сознание он пытается выступить с защитой общего материалистического тезиса — признания объективной реальности единого физического мира, природы. «... В одном очевидном смысле мы прекрасно знаем—до всякой теории — что все они [ученые] ссылались и (Ссылаются на одни и те же вещи. Все они пытались оправиться с одной и той же вселенной и ссылались на нее» (169, 286). В весьма абстрактном смысле Рорти признает существование вселенной, к которой мы как-то относимся, о которой мы что-то говорим. Но дальше этого признания, в своем отрицании идеализма он не идет, никаких содержательных выводов из него не делает. Вселенная есть, но о том, какова она, мы, согласно Рорти, можем строить самые различные предположения, не будучи в состоянии сопоставить ни одно из них с «фактами», с реальностью. Все подобные предположения Рорти считает равноправными способами говорить о реальности и описывать ее, «ибо «мир», как он известен теории, есть мир, как он известен сегодняшней науке» (там же, 287). Все это по сути дела пересказ У. Джемса, который говорил, что факт существования мира нам дан, но, что он представляет собой, всецело определяет-

216

---

ея нами — нашими интересами, нашим выбором нашей волей.

Рорти считает, что весь «шум об идеализме» поднятый вокруг взглядов Дуайна, Куна и других, совершенно неоправдан. Оказать, как они говорят, что истина и референция «релитивны по отношению к концептуальной схеме», означает, по его мнению, лишь то, что «наша концептуальная схема берется просто как отнесение к тому, во что мы сейчас верим, — к собранию взглядов, образующих нашу сегодняшнюю культуру. Это и есть все, что любое рассуждение, предложенное Куайном, Селларсом, Куном или Фейерабевдом, позволяло бы нам считать «концептуальной схемой»» (там же, 276).

В вышеизложенных взглядах Рорти по сути дела нет ничего нового по сравнению с уже известными взглядами его философских героев. Все они основаны на преувеличении той действительной роли, которую человеческая субъективность — в самом широком смысле — играет в процессе познания. Совершенно очевидно, что ни одна теория, тем более сложная и абстрактная, не описывает явления мира абсолютно такими, каковы они на самом деле. Всякая теория неполна и до известной степени приближительна. Всякая теория создает свои идеализованные объекты, пользуется более или менее произвольными символами, нередко даже обращается к метафорам (вроде «странности»). Всякая теория формулируется в значительной мере в уже принятых наукой терминах и относится к некоторым концептуальным схемам. Почти каждая теория могла бы быть сформулирована по-другому. Поэтому вряд ли какому-либо современному ученому придет в голову утверждать, что та или иная формула или вся теория изображает мир точно таким, каков он есть.

Все это так, и все же едва ли какой-либо ученый согласится сказать, что он так-таки ничего не знает и не стремится узнать о том, каков мир в действительности. Суммируя многочисленные высказывания ученых на эту тему, Ч. Сноу говорит: «Как бы то ни было, истина в прямолинейном понимании самих ученых, — это то, что они пытаются узнать. А узнать им нужно, что же находится *там*. Без этого стремления наука не существует.

В нем заключена та движущая сила, которая вызывает к жизни научную деятельность. Это стремление внушает ученым непререкаемое уважение к истине на каждом этапе их работы» (78, 132).

---

Только философ в тиши своего кабинета может иронизировать над «контактом», или «соприкосновением», науки или теории с реальностью. Хотя наблюдения всегда делаются в свете какой-то теории, хотя нет «чистых» наблюдений, эксперимент, наблюдение все же есть в первую очередь именно связь с внешним миром, с познаваемой реальностью. В процессе наблюдения и эксперимента происходит открытие чего-то нового, относящегося к этой реальности, хотя оно должно быть еще осмыслено и понято в свете теории.

Многие факты из развития современной науки при соответствующей идеологической установке получают искаженную интерпретацию и ведут к идеалистическим философским конструкциям, которым отдал дань и Р. Рорти. Ссылаясь на совокупность мнений, разделяемых в данное время обществом, как на высший окончательный критерий и авторитет, Рорти, однако, не задается вопросом, почему общество принимает в данное время

одну систему верований, а не другую, почему одна система верований, норм и стандартов мышления в конце концов сменяется другой. Рорти освобождает себя от необходимости отвечать на подобные вопросы, ссылаясь на то, что они должны решаться историей науки и, что весьма существенно, социологией науки. Это, конечно, самый простой способ уклониться от ответа, переложив его на плечи другой дисциплины.

Но эта уклончивость как раз и демонстрирует один из самых слабых пунктов его концепции. Даже такой восторженный поклонник Рорти, как американский философ-прагматист Р. Беристайн, видит главный недостаток его книги в игнорировании различия и своеобразия «социальных практик», факта их изменения и необходимости для нас анализировать виды социальной практики и делать свой выбор между ними. «Каковы социальные практики, к которым мы должны обращаться? Как мы должны различать между лучшей и худшей? Какие из них должны быть отброшены, подвергнуты критике и реконструированы?» (111, 768). Именно эти вопросы, согласно Бернстайну, настойчиво ставил Дьюи, и их как будто совсем не замечает Рорти. Но, говорит Беристайн, «вопросы не могут быть разрешены просто обращением к существующим социальным практикам, ибо ядро противоречия заключено в подлинном и серьезном конфликте конкурирующих социальных практик (там же, 771),

218

---

Строго говоря, взгляды Рорти на познание, истину и объективность были давно предвосхищены русским махистом А. Богдановым, который рассматривал объективность как «общезначимость» и утверждал, что «истина есть идеологическая форма — организующая форма человеческого опыта» (цит. по: 2, 18, 124). Как известно, В. И. Ленин подверг сокрушительной критике эту точку зрения.

Богданов писал, например, что «объективность физических тел ... устанавливается в конечном счете на основе взаимной проверки и согласования высказываний различных людей» (там же, 125), т. е. утверждал почти то же, что утверждает Рорти. Ленин справедливо называет рассуждение Богданова неверным и идеалистическим, ибо объективность физического мира состоит не в том, что он существует «для всех», как утверждает Богданов, а в том, что он существует *независимо* от «всех». «... Физический мир существовал тогда, когда никакой «социальности» и никакой «организации» человеческого опыта быть не могло ...» (2, 18, 125).

Рассуждения Рорти более сложны и основываются на крайнем преувеличении роли языка в процессе познания и в человеческой жизни вообще, характерном для современной буржуазной философии на Западе. Но суть их остается той же, что и у Богданова. В конечном счете взгляды и того, и другого восходят к учению Бетакли, который выдвинул общее согласие как критерий истинности чувственных восприятий. Рорти же говорит, что истинными являются вообще все взгляды, которые принимаются «подобными нам», которые получают общее признание, не вызывают возражений в нормальном разговоре и т. д. И конечно, этот явный субъективный идеализм сводит на нет его отдельные «натуралистические» высказывания.

До сих пор Рорти определял свои собственные взгляды как эпистемологический бихевиоризм и прагматизм. Теперь оказывается, что в них можно выделить еще один аспект — герменевтический. Одновременно в его книге появляется новая фигура, определяющая лицо современной философии и взгляды самого Рорти,— Г. Г. Гадамер.

Рорти предупреждает против ошибочного мнения, будто герменевтика приходит на смену эпистемологии и занимает освободившееся после нее место. Напротив, герменевтика, согласно Рорти, есть выражение надежды

---

на то, что культурное пространство, освободившееся после элиминации эпистемологии, ничем не будет заполнено\*. Эпистемология, говорит Рорти, исходит из предположения о том, что все вклады в человеческий дискурс в целом соизмеримы. Под «соизмеримостью» он имеет в виду возможность найти некоторое общее основание, некоторый набор правил, которые позволяют достигнуть общего согласия и делают дискурс рациональным. Этому взгляду Рорти противопоставляет свой тезис о том, что «не существует никакого общего основания» (169, 317), а следовательно, и соизмеримости различных дискурсов. Такое «антифундаменталистское, прагматистское понимание познания и значения . . . мы находим у Дьюи, Витгенштейна, Куайна, Селларса и Дэвидсона ... Все они отбрасывают поиск соизмеримости» (там же).

Как полагает Рорти, те, кто считает, что эпистемология нужна нашей культуре, смешивают две возможные роли философа. Первая — это роль «сократического посредника между различными дискурсами». В его салоне разногласия между дисциплинами и дискурсами примиряются и преодолеваются в ходе разговора. Вторая роль — роль «(Культурного надзирателя), «платоновского философа — царя, который знает, что делают все остальные ... потому что ему известен последний контекст (форма, сознание, язык), в котором они действуют» (там же). Первая роль присуща герменевтике, вторая — эпистемологии. Герменевтика имеет дело с различными дискурсами, разговором, «который не предполагает никакой дисциплинарной матрицы, объединяющей говорящих, но в котором надежда на соглашение никогда не исчезает, пока разговор продолжается» (169, 318). Это не надежда на открытие общей основы, а «просто надежда на соглашение». С таким пониманием герменевтики, полагает Рорти, хорошо согласуется понятие культуры скорее как разговора\*\*, чем как структуры, воздвигнутой на некотором фундаменте.

Поскольку герменевтика связана с понятием несоизмеримости дискурсов, Рорти в терминах Куна разъясняет, что различие между соизмеримостью и несоизмеримостью означает различие между нормальным и ано-

\* Как будет показано ниже, понимание отношения между герменевтикой и эпистемологией у Рорти весьма неоднозначно.

\*\* Термин «разговор» применяется Рорти в широком смысле — в смысле языкового общения людей вообще.

мальным дискурсами. Нормальный дискурс ведется внутри принятого набора соглашений о том, что считать релевантным, что значит ответить на вопрос, что признается удовлетворительным доводом, и т. п. Аномальным дискурс становится тогда, когда кто-нибудь либо вступает в него, будучи незнакомым с этими конвенциями, либо отказывается их принять. «Результатом аномального дискурса может быть все что угодно, от чепухи до интеллектуальной революции» (там же, 320). Аномальный дискурс и составляет, по Рорти, область герменевтики. Рорти подчеркивает, что герменевтика не нуждается ни в какой эпистемологической парадигме. Герменевтика есть то, что мы получим, когда перестанем заниматься эпистемологией. Отказ от эпистемологии означает, между прочим, и невозможность какого-либо алгоритма для выбора между различными теориями, что, по мнению Рорти, было убедительным образом показано Т. Куном.

А это означает для Рорти, что для такого выбора нет никаких рациональных оснований даже в том случае, если сталкиваются научная и теологическая доктрины. Примером для него служит известный эпизод с оппозицией кардинала Беллармина гелиоцентрической теории Коперника, воспроизведенный Куном в книге «Структура научных революций». Беллармин допускал возможность того, что теория Коперника представляет собой удачное эвристическое изобретение для навигационных целей и других аналогичных практических надобностей, но считал, что за этими пределами мы должны исходить из Священного писания и принимать Птолемееву систему. Можно ли считать, спрашивает Рорти, что соображения, выдвинутые Беллармином против коперниканской теории, были «алогическими и ненаучными»? Кун не дает определенного ответа на этот вопрос, хотя Рорти считает, что содержание книги Куна говорит в пользу отрицательного ответа, с которым вполне согласен и он сам. Но сказать прямо, что взгляды Галилея и взгляды Беллармина в принципе совершенно' равноправны или просто несоизмеримы, он не может: это вызвало бы упрек не только в релятивизме, но и прямо в обскурантизме. Поэтому Рорти начинает рассуждать о том, что научные критерии во времена Галилея и Беллармина еще только вырабатывались, и дает понять, что *в то время* доводы Беллармина не могли быть квалифицированы как «ненаучные». «Если мы принимаем ценнос-

ти ... общие Галилею и Канту,— говорит он,— тогда, в самом деле, Беллармин рассуждал «ненаучно». Но, конечно, почти все мы (включая Куна, хотя, может быть, исключая Фейерабенда) рады принять их. Мы наследники трех веков риторики (!) вокруг важности резкого различия между наукой и религией, наукой и политикой, наукой и искусством, наукой и философией и т. д. Эта риторика сформировала культуру Европы. Она сделала нас тем, что мы есть сейчас ... Но заявить о нашей лояльности к принимаемым нами различиям не значит сказать, что имеются «объективные» и «рациональные» стандарты для их принятия. Мы можем просто сказать, что Галилей *создавал* понятие о «научных ценностях»... что это было прекрасно и что вопрос о том, был ли он «рациональным», делая

это, вообще неуместен» (там же, 331).

Верно, что понятие рациональности является историческим, верно и то, что понятие научности с предполагаемыми им критериями и нормами мышления во времена Галилея еще только вырабатывалось. Но из этого вовсе не следует, что взгляды Галилея не были научными, а взгляды Беллармина — ненаучными или что мы не имеем права так квалифицировать их. Нет ни малейшего основания отказываться от достигнутого понимания научности в пользу преднаучных представлений, так же как нет оснований отказываться, скажем, от современного понимания атома в пользу его понимания Дальтоном или Больцманом при оценке взглядов этих ученых. По мнению Рорти же, рассматривать и оценивать идеи какого-либо ученого или философа можно только с точки зрения тех взглядов, которые господствовали в его время. Непонятно, однако, какое право тогда имеет Рорти критиковать Декарта или Платона с точки зрения современной западной философии, что он делает постоянно.

Р. Бернштайн в своей рецензии на книгу Рорти решительно возражает против подобной позиции. «Наша задача ... — говорит он, — попытаться разобраться, какой довод является лучшим, а какой худшим. Это не вопрос произвольного признания одного набора ценностей против конкурирующих ценностей, а скорее попытка дать наиболее сильные «исторические основания» в поддержку того или другого. Вопрос не может быть решен просто обращением к существующим социальным практикам, ибо ядро противоречия и есть подлинный и серьезный конфликт социальных практик» (111, 771).

222

---

Рорти, разумеется, не принял критику Бернштайна, так как это подорвало бы всю его концепцию. Мне кажется, что здесь есть один секрет, которого не увидел Бернштайн, но который содержит разгадку странной позиции Рорти. Этот секрет состоит в принципиальном конформизме Рорти, в привязанности его к существующей официальной практике, какова бы она ни была. Ссылки на согласие общества, на общественно принятые стандарты и нормы, на верование «равных нам» имеют глубоко конформистский характер. Именно на общепринятые взгляды ориентируется Рорти во всех своих рассуждениях. Поэтому вопрос о различии социальных практик, который так тревожит Бернштайна, для него не существует. Поэтому-то он и не может назвать доводы Беллармина а «иррациональными» или «алогическими»: они были в то время господствующими, официально принятыми и одобренными. О какой же иррациональности может идти речь?

Рорти совершенно чужда идея о соответствии научного познания объективной реальности; или идея познания как отражения. Он согласен признать, что идея отражения может быть справедлива в случае такого пресловутого высказывания, как «Кошка на коврике». Но это понимание истины Рорти считает «тривиальным» и «неинтересным». Он полагает, что оно неприменимо к более интересным случаям с дифференциальными уравнениями квантовой механики или моральным законом. Сторонников теории отражения, говорит Рорти, должен беспокоить вопрос о том, «в каких отношениях ценности, числа и волновые пакеты



напоминают кошек» (169, 335). На этот вопрос легко можно ответить: во-первых, что ценности в данном случае не имеют отношения к делу; во-вторых, что, хотя волновые пакеты и числа ничем не похожи на кошек, истинные высказывания о тех и других имеют то общее, что они верно сообщают о том, как обстоит дело с объектом высказывания, независимо от того, почему дело обстоит именно так. Высказывание о том, что «числа бывают четными и нечетными», в этом смысле в принципе не отличаются от высказывания о том, что «кошки бывают серые и черные», хотя причины этих двух фактов совершенно различны.

Что касается замечания о «тривиальности» и «неинтересности» тех высказываний, которые, бесспорно, отражают реальность, то оно сильно отдает интеллектуальным снобизмом. Это — демонстративное нежелание

## §23

---

заниматься проблемой истинности того подавляющего большинства высказываний, на которых держится вся совместная жизнь людей, которые определяют их труд,

их материальную производственную деятельность и их общественную практику. Без подобных «тривиальных» истин было бы невозможно человеческое общение, люди не смогли бы обмениваться никакой информацией и никакими знаниями, стали бы невозможными и наука, и вся система среднего и высшего образования.

В абсолютном большинстве случаев идея соответствия совершенно понятна каждому простому человеку и каждому ученому, и значение ее ни у кого не вызывает сомнения. Только в некоторых исключительных случаях — в случаях особо сложных научных теорий — может возникнуть вопрос, чему, собственно, соответствует та или иная формула или понятие и не являются ли они просто частью, скажем, математического символизма. На такие случаи чаще всего ссылаются противники теории отражения, выдавая их за опровержение и всей предметной практики человечества, и всей практики его языкового общения.

Конечно, было бы нелепым самодовольством утверждать, что нам ясны все виды функционирования теоретического разума, всего нашего познавательного механизма. Было бы наивно думать, что мы уже точно знаем, что и как происходит в мире независимо от всех применяемых нами познавательных средств, схем, моделей и т. д. Но о том, что наука стремится узнать именно то, что есть в самом мире, и нам это во всевозрастающей степени удается, свидетельствует и вся история науки, и вся преобразующая объективную действительность практика человечества.

Утверждение же, что наука учит нас лишь тому, *как* действовать в физическом мире, чтобы достигать своих целей, но ничего не сообщает, не дает никаких знаний о том, *что* действительно существует и происходит в мире, есть не более как сафизм, обусловленный идеалистической установкой философа, желанием во что бы то ни стало уклониться от признания материализма во всей полноте и многосторонности этого учения, которых оно достигло в наше время.

Надо оказать, однако, что позиция Рорти в споре материализма и идеализма весьма противоречива. Развиваемая им концепция, бесспорно, тяготеет к идеализму. Но сам он чуждается идеализма и, достигнув некоторых

224

---

критических пунктов, стремится отгородиться от этого достаточно скомпрометировавшего себя философского направления, вводя ряд материалистических оговорок. Пожалуй, можно сказать, что в гносеологическом плане Рорти развивает идеалистические взгляды, в онтологическом же — стремится удержаться на материалистических позициях.

Говоря о познании, Рорти решительно отвергает мысль об отражении, об объективности результатов познания в смысле их соответствия фактам. Он заявляет, что «применение таких почетных титулов, как «объективный» или «познавательный», всегда выражает не более как наличие согласия среди исследователей или надежду на согласие» (там же, 335). Далее он говорит: «Наше единственно применимое понятие «объективности» есть скорее «согласие», чем отражение» (там же, 337). В то же время Рорти считает неудачным предложение, что «при смене парадигмы перед нами оказывается новый мир», которым Кун заменил классическую фразу о том, что «мы пользуемся новым описанием мира». «Сказать, что изучение истории науки, подобно изучению остальной истории, должно быть герменевтическим и отрицать... что есть нечто внешнее, называемое «рациональной реконструкцией», что может узаконить нынешнюю научную практику,— это все же не значит сказать, что атомы, волновые пакеты и т. д., открытые учеными-физиками, суть создания человеческого духа ... Если сказать вместе с Сартром, что человек делает себя и что этим он отличается от атомов и чернильниц, то это будет вполне совместимо с отказом от любого утверждения о том, что часть его «самосоздания» состоит в «конституировании» атомов и чернильниц» (там же, 345—346).

Из этих замысловатых рассуждений очевидно должно быть одно: Рорти считает, что человек не создает физический мир, атомы, волновые пакеты и пр., а только открывает их и говорит о них по-разному в разное время и в разных условиях. Но он не хочет видеть того, что мы можем говорить о мире верно и неверно. Рорти отказывается допустить, что физика может быть объективной в ином смысле, кроме общезначимости. Он упускает из виду то обстоятельство, что физики пришли к выводу о существовании атомов на основании косвенных свидетельств опыта в результате коллективного обсуждения и осмысления некоторых экспериментальных данных.

225

---

Что же касается волновых пакетов, они-то как раз и являются теоретическими конструктами, выражающими двойственную ('корпускулярную и волновую) природу микрочастиц. Иными словами, с точки зрения Рорти, они-то и должны быть первыми кандидатами на статус продуктов социальной практики и согласия ученых. Что же дает ему основание считать их объективными и в то же время отказывать в объективности

установившей их существование науке? Здесь у Рорти явно не сходятся концы с концами, и это свидетельствует об искусственности и надуманности его концепции. Быть материалистом и идеалистом в одно и то же время еще никому не удавалось.

Но противоречия у Рорти на этом не заканчиваются. Неожиданно выясняется, что при некоторых оговорках он ничего не имеет против эпистемологии. Оказывается, что герменевтика лучше всего подходит к духу и к наукам о человеке, в то время как методы «объективирующих» и «позитивных» наук применимы к природе. «Если мы проведем линию между герменевтикой и эпистемологией так, как я ее провожу, — как контраст между дискурсом о нормальном и аномальном дискурсе, — то тогда, кажется, ясно, что они не конкурируют друг с другом, а помогают друг другу» (там же, 346). Герменевтика, говорит Рорти, была определена, вообще говоря, как описание нашего изучения незнакомого, а эпистемология — как описание знакомого. Поскольку же очевидно, что природу мы знаем лучше, чем дух, пишет он, «я могу теперь согласиться с традиционным взглядом, согласно которому герменевтика описывает наши исследования духа, в то время как эпистемология есть описание нашего исследования природы. Но я думаю, что было бы лучше вообще отбросить различие дух — природа» (там же, 353).

К чему же было тогда поднимать такой шум об эпистемологии и тратить столько страниц на ее уничтожение, если в конце концов ее право на существование все же восстанавливается? Видимо, в данном случае «натуралистическая» струя в мышлении Рорти взяла верх над субъективно-идеалистической. Не случайно он говорит, что «физикализм, вероятно, прав, говоря, что когда-нибудь мы сможем «в принципе» предвидеть каждое движение человеческого тела (включая и движение его гортани и его пишущей руки), обращаясь к микроструктурам внутри нашего тела» (там же). Эти сверхоптимис-

226

---

тические ожидания лишний раз свидетельствуют об ограниченности «натурализма» Рорти и о той огромной дистанции, которая отделяет его от научного понимания такого сложнейшего существа, как человек.

В заключительной главе книги (она называется «Философия без зеркал») Рорти вводит различие между двумя типами философии, которые он называет систематическим и образовательным.

Систематическая философия ориентирована на познание, она видит свою задачу в нахождении способа его обоснования, следовательно, в разработке эпистемологии. Эталоном для нее являются естественные науки с их установкой на объективность, на достижение истин о физическом мире, на его достоверное описание. Область систематической философии — нормальный дискурс.

Обоснование философии второго типа он приписывает Гадамеру. Образовательная (edifying) философия ставит перед собой совсем иные задачи. Она стремится к образованию нас самих и других, к расширению возможностей человека, к устранению препятствий для их развития,

к выявлению и пробуждению его многообразных потенций. Она может выражаться в герменевтической активности по установлению связей нашей культуры с некоторыми экзотическими культурами или историческими периодами, но она может проявляться и в «поэтической активности продумывания новых целей, новых миров, новых дисциплин» (169, 360). Образовательная философия занята проектом нахождения новых, лучших, более интересных, более плодотворных способов говорить, ибо «предполагается, что образовательный дискурс должен быть аномальным, должен извлекать нас, благодаря силе странного (power of strangeness) из наших прежних самостей (selfs), должен помочь нам стать новыми существами» (там же). Какими именно, Рорти предоставляет догадываться читателю.

Рорти говорит, что, согласно Гадамеру, противоречие между стремлением к образованию и стремлением к истине не требует разрешения или примирения. Поиск истины — не самое главное для человека, это лишь один из многих способов достижения образованности. Гадамер, отмечает Рорти, отдает должное Хайдеггеру за то, что он сумел «взглянуть на стремление к объективному знанию... как на один человеческий проект среди дру-

227

---

гих» (там же, 360). Еще более резко, по его мнению, выразил эту мысль Сартр, «рассматривавший попытку человека достигнуть объективного знания мира, а тем самым и самого себя, как попытку избежать ответственности за выбор своего проекта» (там же, 361).

Какое же взаимоотношение образовательной и систематической философии, а следовательно, и герменевтики и эпистемологии вырисовывается в результате последних рассуждений Рорти? Оказывается, «что аномальный и «экзистенциальный» дискурс всегда паразитирует на нормальном дискурсе, что возможность герменевтики всегда паразитирует на возможности (и, быть может, на действительности) эпистемологии и что образование всегда использует материал, который представляет сегодняшняя культура. Пытаться вести аномальный дискурс *de novo*, не будучи способным признать нашу собственную аномальность, есть сумасшествие в самом буквальном и ужасном смысле» (там же, 365—366). Настаивать на герменевтике там, где годится эпистемология, по Рорти, — свидетельство необразованности. Занимать общую для Сартра, Хайдеггера и Гадамера «экзистенциалистскую» позицию по отношению к объективности и рациональности имеет смысл, только если это сознательное уклонение от хорошо понятых норм. ««Экзистенциализм» есть некоторое внутреннее реактивное движение мысли, такое, которое имеет значение лишь в оппозиции к традиции» (там же, 366).

Это очень интересные признания. Речь идет фактически о том, что все разговоры об отмене теории познания, о тривиальности и неинтересности «отражения» и «соответствия», как и многие другие звонкие парадоксы любимых философских героев Рорти, — все это по сути дела лишь поза, занятая по отношению к «нормальным» (традиционным) взглядам, без противопоставления которым она полностью теряет свой смысл. Ситуация здесь та же, что и с прагматистской теорией истины, которую сами прагматисты на деле почти никогда не применяют, поскольку они говорят об истинных высказываниях в самом обычном,

«тривиальном» смысле. Рорти пишет, например, что «мы должны отбросить понятие соответствия для предложений, так же как и для мыслей, и рассматривать предложения скорее как связанные с другими предложениями, чем с миром» (там же, 371—372). Мы должны видеть в словах «соответствуют тому, каковы вещи», утверждает Рорти, лишь комплимент в адрес

228

---

успешного нормального дискурса, но не отношение, которое следует изучать. Пытаться же распространить эти слова на аномальный дискурс — это все равно что сделать комплимент судье за его мудрое решение в виде хороших чаевых. «...Думать о Витгенштейне и Хайдеггере, что у них имеются взгляды о том, каковы (вещи, не значит ошибаться... это просто плохой вкус. Это значит поставить их в положение, в котором они не хотят быть и в котором они выглядят смешно» (там же, 372).

Получается, что и эти философы, как и все другие люди, конечно, высказывают о вещах объективно истинные утверждения в самом обычном смысле, но мы должны делать вид, будто это не так, поскольку бестактно и безвкусно замечать подобные тривиальности. Надо придавать значение лишь тем их высказываниям, в которых они бросают вызов здравому смыслу и говорят вещи, непонятные человеку, ведущему нормальный разговор. По мнению Рорти, эти философы могли бы сказать: «Мы можем просто *говорить что-либо*, скорее участвуя в разговоре, чем делая вклад в исследование» (там же, 371). Поэтому надо считать, что они говорят *что-то*, но не о *чем-то*, не о том, каковы вещи. Трудно сказать, кого может прельстить такая философия. Во всяком случае авторы рецензий на книгу Рорти стыдливо обходят подобные откровения.

Итак, теперь окончательно определилось, что «смысл (point) образовательной философии скорее в том, чтобы поддерживать разговор, чем в том, чтобы искать объективную истину. Такая истина, с точки зрения, которую я защищаю, есть нормальный результат нормального дискурса. Образовательная философия не только аномальна, но и реактивна. Она имеет смысл только как протест против попытки закрыть разговор, предложив универсальную соизмеримость, достижимую посредством гипостазирования некоторого привилегированного набора описаний» (169, 377). Неминуемое в этом случае замораживание культуры в глазах образовательной философии означало бы, опасается Рорти, неминуемую «дегуманизацию человека». Поэтому, говорит он, «образовательные философы» вслед за Лессингом выступают за бесконечное *стремление* к истине в противовес «всей Истине».

Следовательно, «видеть в поддержании разговора достаточную цель философии, видеть мудрость в способ-

229

---

ности поддерживать разговор — значит видеть в человеческих существах скорее генераторы

новых описаний, чем такие существа, которые можно точно описать» (там же, 378). В этом случае, полагает Рорти, человек был бы только en-soi (в себе), вместо того чтобы быть одновременно en-soi и pour-soi (для себя). Воспроизводя известную экзистенциалистскую мысль, Рорти говорит, что образовательная философия выполняет важную социальную функцию, «предохраняя человека от самообмана, возникающего из представления, будто он знает себя или что-либо еще иначе, чем в рамках возможных описаний» (там же, 379).

Попробуем суммировать заключительные размышления Рорти, подводящие итог идеям, развитым в его книге. Их реальной основой, очевидно, является охвативший довольно широкие круги западной интеллигенции протест против засилья сциентизма, против одностороннего увлечения естественными науками и призыв к преодолению разрыва между «двумя культурами», призыв к восстановлению в своих правах, к возрождению и расширению гуманитарного образования и подлинной гуманитарной культуры хотя бы за счет естественнонаучной. Эту заботу Рорти можно понять и правильно оценить, учитывая общую культурную ситуацию на Западе, распространение бессмысленной «массовой культуры», развлекательных и пустых бестселлеров, пошлых телепередач, пропаганды насилия и разврата в кинофильмах и т. д. и т. п.

Рорти выступает за развитие гуманитарного образования, за возрождение подлинных моральных, художественных и других гуманистических ценностей. Но свой идеал гуманистической культуры он открыто противопоставляет идеалу Просвещения. Просвещение строило свою модель человека и человеческих отношений на основе понятий разума и истины. Для просветителей образование базировалось на истинном познании мира, которое позволяет правильно понять самого человека и составляет основу всей культуры и высшую интеллектуальную ценность. Рорти вслед за своими философскими героями пытается низвести познание на низший уровень духовной деятельности, а достижение истины объявляет отнюдь не самым важным стремлением и призванием человека. В чем тут дело? Почему истина, бывшая на протяжении двух с половиной тысячелетий едва ли не главным интеллектуальным и моральным идеалом, мог-

---

ла так внезапно утратить свое значение для человека? Впрочем, оказать «для человека» неверно. Рорти не может говорить от имени человечества, хотя бы и только западного. Его голос — это голос сравнительно небольшого слоя западной интеллигенции, отношение которого к истине «к науке действительно резко изменилось. Почему? Может быть, потому, что за последние полтора века, с тех пор как утвердилась капиталистическая система, в мире так много ложных пророков и «учителей человечества» навязывали доверчивым людям свои иллюзорные, а то и просто фальшивые идеи как истинные? Может быть, потому, что люди убедились в лживости буржуазной пропаганды и политики и перестали не только доверять фальшивым претензиям на истину, но и верить в возможность существования ее самой? Может быть, они стали страшиться истины, ибо истинное знание положения дел в мире так пугает их своими мрачными перспективами, что им кажется, будто закрыть глаза и не видеть ничего реального — это единственный способ выжить? Ведь еще в прошлом веке

Ф. Ницше писал, что «истина безобразна», и утверждал, что ложь более необходима человеку. Может быть, потому, что некоторые ученые, не умея диалектически разобраться во всей сложности стоящих перед наукой проблем, запутались и перестали видеть, где истина и где заблуждения? А может быть, в смутном предчувствии правоты марксистского учения им кажется, что лучше всего вообще отречься от истины?

Рорти опасается того, что уверенность в обладании всей истиной и даже в возможности ее достижения может затормозить развитие культуры и положить конец плодотворному «разговору» человечества, т. е. взаимному общению мыслящих людей, которое представляет собой среду, или стихию, их духовного творчества. Он выступает против самодовольной уверенности в том, что мы уже все знаем и о мире, и о самих себе. Такая опасность действительно существует, и попытки некоторых философов даже в XX в. представить свои взгляды как окончательные и абсолютные свидетельствуют о ее реальности. А разве нет таких ученых, которые верят в то, что нам осталось узнать еще совсем немного, чтобы полная физическая картина мира предстала в своей завершенности? Но в бесконечно сложном и загадочном мире для конечного человека, упорно стремящегося к абсолютной истине, не может быть гарантии ее достижения.

231

---

Мы справедливо говорим, что марксизм дает нам единственно научный и универсальный метод познания мира, включая и нас самих. Но сам научный метод не представляет собой алгоритма, механически применимого к любым проблемам и задачам. Напротив, он требует творческого воображения, фантазии, теоретической и экспериментальной смелости, интуиции, способности к догадкам и созданию новых «сумасшедших» идей и прочих не поддающихся предвидению факторов. Антисциентистские критики науки, видимо, забывают о том, что научное познание является не менее созидательным процессом, требующим и таланта, и напряжения всех творческих сил человека, чем процесс художественного творчества. В этом смысле наука в такой же мере способствует развитию культуры, как и поэзия.

Впрочем, Рорти, несмотря на все его филиппики против превращения научного познания в парадигму всей культуры, отнюдь не склонен представлять науку как опасность для культуры. Возможно, его «натуралистическое» чутье предохраняет его от этой ошибки. Он полагает, что опасности для нормального дискурса исходят не от науки или натуралистической философии. «Они исходят от недостатка питания и от тайной полиции. При наличии досуга и библиотек разговор, начатый Платоном, не закончится самообъективацией — не потому, что различные аспекты мира или человека не смогут стать объектами научного исследования, а просто потому, что свободный и ведущийся в условиях досуга разговор порождает аномальный дискурс по мере того, как искры взлетают ввысь» (169, 389).

Поэтому, полагает Рорти, что бы ни случилось, нет опасности, что философия придет к концу. Люди будут читать Платона, Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Витгенштейна и Хайдеггера. Какую роль эти мыслители будут играть в разговоре наших потомков, никто не

знает, так же как никто не знает, сохранится ли различие между систематической и образовательной философией. Все спекуляции на сей счет Рорти считает праздными. «Единственный пункт, на котором я бы стал настаивать, — пишет он, — состоит в том, что моральной заботой философов должно быть скорее продолжение разговора на Западе, чем требование представить место для традиционных проблем философии Нового времени в этом разговоре» (там же, 394). Такова последняя фраза в книге. Рорти не указывает, о чем должен ве-

232

---

стись разговор. Раньше он также писал, что безразлично, о чем философия будет вести свой разговор. Эти слова можно понять как чрезмерно заостренное выражение мысли о новом характере и назначении философии, о ее роли в культурном сообществе. Для Рорти важно подчеркнуть свое определение философии как «голоса в разговоре человечества», а на все остальное он в данном контексте готов не обращать внимания.

Но ведь если речь зашла о человечестве, то ему вовсе не безразлично, о чем его идеологические представители поведут свой разговор. Перед человечеством стоит сейчас столько острейших проблем, касающихся самого его дальнейшего существования, что игнорировать их не может ни один мыслитель, считающий себя гуманистом. Уход от них означает искейпизм, желание замкнуться в тихой интеллектуальной обители и предаваться чему-то вроде «игры в бисер». Концепция Рорти кажется рассчитанной на некую духовную элиту, что, впрочем, иногда прорывается и у него самого. «Сказать, что мы становимся другими людьми, что мы «переделываем» себя, по мере того как больше читаем, больше говорим и больше пишем, — это только драматический способ сказать, что предложения о нас, которые становятся истинными благодаря такой активности, часто более важны для нас, чем предложения о нас, которые становятся истинными, если мы больше едим, больше зарабатываем и т. д. События, которые делают нас способными говорить новые и интересные вещи о нас самих, являются в этом неметафизическом смысле более «существенными» для нас (во всяком случае для нас, обладающих относительным досугом интеллектуалов, живущих в устойчивой и процветающей части земного шара), чем события, которые изменяют наш образ и наш уровень жизни («переделывающие» нас менее «духовным» образом)» (там же, 359). Приведенные слова кажутся выписанными из знаменитого романа Германа Гессе.

В целом взгляды Рорти весьма противоречивы. Начав с попыток обосновать необходимость элиминации проблемы «сознание — тело», проблемы познания и эпистемологии, отвергнув идею познания как отражения внешней реальности, а истины — как соответствия фактам, «разгромив» всю многовековую историко-философскую традицию, которая «придумала» все эти проблемы, он в конце концов признал возможность философии,

233

---

занимающейся всеми этими «крамольными» вещами, правда, только в виде «нормального»,



но необходимого дискурса. Однако, согласно Рорти, «нормальный» характер философии определяется не тем, что ей удастся открыть основания нашей познавательной деятельности в природе самого человека (как у Канта) или в соотношении человеческих способностей с внешним миром (как у Локка), — он определяется исключительно социальной практикой, приводящей людей к временным соглашениям о принятии как тех или иных истин, так и стандартных способов и приемов их достижения. Философия другого типа, ставящая своей целью не познание и не обоснование его возможности и достоверности, а продолжение разговора как такового, изобретение новых способов говорить о чем угодно и тем самым развивать способность к человеческому общению — эта коммунологическая философия выдвигается им в качестве противостояния нормальному дискурсу, как некий аномальный дискурс, претендующий на то, чтобы быть лишь одним из многих голосов в разговоре человечества.

Несмотря на оговорки Рорти о том, что философии ничто не угрожает, главная опасность для нее состояла бы в принятии его собственной концепции философии и ее функции в системе человеческой культуры. Рорти видит роль философии лишь в том, чтобы побуждать человечество к разговору. Это, конечно, весьма почетная роль. Философия, согласно Рорти, должна будоражить человека, не давая ему закоснеть, успокоиться в умственном бездействии, она должна вечно звать его к поискам нового, необычного. Но эту роль философия выполняла всегда. С самого начала своего существования философия всегда стремилась вывести человека за пределы обыденного, ошеломляла его парадоксами, апориями, антиномиями. Она удивляла человека неожиданными открытиями того, что в мире и в нем самом все не так просто, как могло казаться, что человек живет в загадочном мире и очень плохо знает и его, и самого себя. Она ставила перед человеком загадки и побуждала его мысль искать их решения и неустанно двигаться дальше. Куда? К познанию мира и самого себя!

Философия стимулировала не просто потребность общаться и говорить о чем-нибудь. Она всегда определяла направление разговора, давала ему темы и содержание. Она обращала внимание человека на бесконеч-

---

ную сложность мира и приобщала его к этой бесконечности. Она призывала его развивать и пользоваться его уникальным даром — способностью познания. А. Эйнштейн говорил, что самое непонятное в мире — это то, что он понятен. Не менее верно сказать, что самое удивительное в человеке то, что он способен удивляться и стремиться узнать все. Эта его способность, конечно, реализуется в науках, которые всегда дают частное знание чего-то. Философия поддерживает и развивает потребность в знании как таковом. Она заставляет человека стремиться не только к знанию истин, но и к знанию Истины. Это стремление поддерживает пламя человеческой мысли, не давая ему угаснуть при решении очередной практической задачи. Поэтому не случайно философия после утраты религией того центрального места, которое она занимала в духовной жизни в средние века, составляет интеллектуальное ядро человеческой культуры.

Вопреки утверждениям Рорти о познании лишь как об одном из видов культурной деятельности, не имеющем никаких преимуществ перед другими, следует сказать, что именно познавательная деятельность лежит в основе всего духовного и материального творчества человека, составляет необходимый элемент любой культурной деятельности.

Даже в возникновении мифологии как первоначальной формы сознательного отношения человека к миру огромную роль играет стремление узнать и объяснить, как устроен мир, почему он стал таким, каким его видит человек и каково его место в этом мире. Нормы взаимоотношения людей в обществе, первоначально складывавшиеся стихийно, а затем получавшие религиозное и этическое обоснование, предполагали понимание различия между добром и злом, между тем, что можно, и тем, чего нельзя, т. е. опять-таки некоторую форму знания. Вся практическая деятельность людей требовала знания того, как именно нужно действовать, чтобы осуществить поставленную цель. Проводимое прагматистски мыслящими философами различие между знанием «что» и знанием «как» в известных границах правомерно, но абсолютизировать его недопустимо. Хотя вполне возможны такие частные случаи, когда человек умеет делать нечто или знает, как нужно действовать, чтобы получить желаемый результат, но не знает, что, собственно, происходит в действительности и какова природа тех вещей и

235

---

явлений, с которыми он оперирует, однако утверждение о том, что он может лишь научиться пользоваться природными процессами, но не в состоянии узнать ничего достоверного о них, противоречит фактам истории.

Если же взять поэтическое или художественное творчество вообще, то очевидно, что и оно предполагает самые разнообразные виды знания, начиная от анатомии человека до знания и понимания всей области человеческих отношений, характеров, чувств, эмоций и пр. Короче говоря, познание — пусть относительное — было и осталось неотъемлемым и основополагающим фактором и условием всей культурной деятельности человечества. Другое дело, что наука не исчерпывает всех познавательных средств и возможностей человека, так что отождествлять человеческое познание с научным познанием было бы ошибкой.

Но философия, по выражению К. Маркса, представляет собой «живую душу культуры» (1, /, 105). Нормы, ценности и идеалы, если они принимаются людьми независимо от религиозных верований, требуют своего обоснования, и его пытается дать философия. Рорти утверждает, что они не нуждаются ни в каком обосновании или что таким обоснованием должен служить сам факт их принятия сообществом. Однако мыслящего человека такое рассуждение удовлетворить не может. Он не станет довольствоваться утверждением о том, что такова уж сложившаяся «социальная практика», что люди просто согласились их принять. Он обязательно будет спрашивать, почему они согласились принять именно эти, а не другие нормы, ценности или стандарты мышления. Если в средние века было достаточно сослаться на волю божью, выраженную в Священном писании, то сейчас только завязатого конформиста может удовлетворить ссылка на «социальную практику» или общее согласие,

тем более что теперь уже классовая обусловленность ценностей и идеалов ни для кого не является секретом.

Анализ книги Рорти позволяет сделать вывод о том, что коммунологическая тенденция в своем чистом виде заводит буржуазную философию в теоретический тупик, за которым не видно никаких путей для дальнейшего движения вперед. Философия утрачивает у Рорти не только «метафизическую» проблематику (как это было у позитивистов и иррационалистов), но и свой специфический предмет и всю свою проблематику

236

---

вообще. Будучи сведена к беспредметному «разговору», содержание которого безразлично, она лишается какого бы то ни было познавательного значения и по сути дела означает самоотрицание философии.

Философия всегда выполняла мировоззренческую функцию. В наше время это функция сугубо идеологическая. Рорти ее фактически отрицает. Он хотел бы изъять философию из сферы идеологической борьбы. Однако эта цель в принципе неосуществима. Никому не удастся уклониться от выбора между марксистской и буржуазной идеологией.

---

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Какие же выводы можно сделать из критического анализа основных течений буржуазной философии XX в.?

Современная философия играет весьма значительную роль в духовной жизни буржуазного общества, выполняя четкие классовые функции по защите основных устоев капиталистического общества и принципов буржуазного мировоззрения.

Еще в начале века В. И. Ленин писал: «...за гносеологической схоластикой эмпириокритицизма нельзя не видеть борьбы партий в философии, борьбы, которая в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества. Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями по сути дела, прикрываемой геллертерски-шарлатанскими новыми кличками или скудоумной беспартийностью, являются материализм и идеализм» (2, 18, 380). Эти слова Ленина полностью сохраняют свое значение и в наше время. Современная буржуазная философия принимает активное участие в идеологической борьбе двух систем, противопоставляя последовательно материалистической философии марксизма релятивистские, иррационалистические и иные варианты и оттенки идеалистического миропонимания. Отсюда вытекает необходимость в непримиримой, принципиальной критике этой философии, исключающей какие-либо идеологические компромиссы.

В то же время эта философия, как необходимый продукт интеллектуального развития общества, выполняет и свою общекультурную функцию, состоящую в теоретическом,

концептуальном осмыслении как самого человеческого бытия в ту или иную историческую эпоху с точки зрения ценностных критериев и норм, так и опыта познавательного отношения человека к окружающему его природному и социальному миру и к самому себе на достигнутом им в данную эпоху уровне. Она ставит многие вполне реальные методологические, социально-психологические и иные проблемы, которые

238

---

возникают в общественной жизни в ходе развертывания социальных противоречий и научного, технического и культурного развития стран и народов.

Подчас она прибегает к их весьма тонкому и изощренному анализу с использованием средств, предоставляемых современной логикой, психологией, биологией, этнографией, лингвистикой и другими науками. Но, будучи жестко детерминированной и ограниченной своей реакционной идеологической установкой, она способна дать лишь превратную трактовку этих теоретических проблем и предложить лишь мнимые, иллюзорные решения. Можно сказать, что в этой философии, как в кривом зеркале, отражаются методологические проблемы естественных и гуманитарных наук и насущные вопросы общественной практики и человеческого общения.

Подобно тому как «империализм неспособен справиться с социальными последствиями небывалой по глубине и масштабам научно-технической революции, когда миллионы и миллионы трудящихся обрекаются на безработицу, на нищету» (4, 24), так и буржуазная философия неспособна справиться с множеством фундаментальных проблем, связанных с положением человека в современном мире и изменением этого мира. В целом она является выражением и свидетельством глубокого кризиса буржуазного общества и его культуры.

---

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., изд. 2-е.
2. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч.
3. Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981.
4. Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС 14—15 июня 1983 года. М., 1983.
5. *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977.
6. *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963.
7. *Бабушкин В. У.* О природе философского знания. М., 1978.

8. *Бергсон А.* Длительность и одновременность. Пг., 1923.
9. *Бергсон А.* Собр. соч., т. 1—5. СПб., б. д.
10. *Бергсон А.* Творческая эволюция. М. — СПб., 1914.
11. *Богомолов А. С.* Буржуазная философия США XX века. М., 1974.
12. *Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 г. М., 1969.
13. *Богомолов А. С., Мельвиль Ю. К.* Основные течения буржуазной философии, вып. 1—2. М., 1969; вып. 3. М., 1970.
14. *Брайович С. М.* Герменевтика: ее метод и претензии.— «Философские науки», 1976, № 6.
15. *Брудный А. А.* Понимание как философско-психологическая проблема.— «Вопросы философии», 1975, № 10.
16. *Брудный А. А.* Проблема языка и мышления — это прежде всего проблема понимания.— «Вопросы философии», 1977, № 6.
17. Буржуазная философия кануна и начала империализма. М., 1977.
18. *Великовский С. И.* В поисках утраченного смысла. М., 1979.
19. *Великовский С. И.* Грани несчастного сознания. М., 1973.
20. *Венцковский Л. Э.* Философские проблемы развития науки. М., 1982.
21. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958.
22. *Волков Г.* Истоки и горизонты прогресса. М., 1976.
23. *Габитова Р. М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972.
24. *Гайденко П. П.* Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции.— «Вопросы литературы», 1977, № 5.
25. *Гайденко П. П.* От экзистенциализма к герменевтике и философской антропологии.— Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978.
26. *Геворкян А. А.* О природе понимания.— «Вопросы философии», 1980, № 1.
27. *Грецкий М. Н.* Марксистская философская мысль во Франции. М., 1977.
28. *Грецкий М. Н.* Структура структурализма,— «Философские науки», 1973, № 1.

29. *Грецкий М. Н.* Французский структурализм. М., 1971.

30. *Григорьян Б. Т.* Философская антропология. М., 1982.

240

---

31. *Гуссерль Э.* Логические исследования, ч. I. СПб., 1909.

32. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука.—«Логос», 1911 кн. I.

33. *Гэлбрейт Дж.* Новое индустриальное общество. М., 1969.

34. *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.

35. *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950.

36. *Джемс У.* Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911.

37. *Джемс У.* Зависимость веры от воли. СПб., 1904.

38. *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910.

39. *Джемс В.* Прагматизм. СПб., 1910.

40. *Джемс У.* Существует ли сознание? — «Новые идеи в философии». 1913, № 4.

41. *Дьюи Дж.* Психология и педагогика мышления. М., б. д.

42. *Замошкин Ю. А.* Личность в современной Америке. М., 1980.

43. *Ильенков Э. В.* Гегель и герменевтика.— «Вопросы философии», 1974, № 8.

44. *Какабадзе З. М.* Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Гуссерля. Тбилиси, 1966.

45. *Камю А.* Избранное. М., 1969.

46. *Карнап Р.* Значение и необходимость. М, 1959.

47. *Киссель М. А.* Судьба старой дилеммы. М., 1974.

48. *Киссель М. А.* Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л., 1976.

49. *Конт О.* Общий обзор позитивизма. — Родоначальники позитивизма, вып. 4—5. СПб., 1912.

50. *Корнфорт М.* Открытая философия и открытое общество. М., 1972.
51. Критический рационализм. Философия и политика. М., 1981.
52. *Кронер Р.* Философия «творческой эволюции» (Анри Бергсон).— «Логос», 1910, кн. I.
53. *Кузнецов В. Н.* Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М., 1969.
54. *Кузнецов В. Н.* Французская буржуазная философия XX века. М., 1970.
55. *Кузьмина Т. А.* Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979.
56. *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1977.
57. *Леви-Стросс К.* Колдун и его магия.— «Природа», 1974, № 9.
58. *Леви-Стросс К.* Структура мифов.— «Вопросы философии», 1970, № 7.
59. Личность в XX столетии. Анализ буржуазных теорий. М., 1979.
60. *Малиновская К. В.* Понимание и его роль в науке.— «Философские науки», 1974, № 1.
61. *Мамчур Е. А.* Проблема выбора теории. М., 1975.
62. *Милетинский Е. М.* Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа.— «Вопросы философии», 1970, № 7.
63. *Миллс Р.* Властвующая элита. М., 1959.
64. *Молчанов Н. Н.* Генерал де Голль. М., 1980.
65. *Мотрошилова Н. В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.
66. *Ницше Ф.* Поли. собр. соч., т. 9. М., 1910.
67. *Новиков А. В.* От позитивизма к интуитивизму. М., 1976.
68. *Овчинников В.* Корни дуба. Впечатления и размышления об Англии и англичанах, М., 1980.

- 
69. *Ойзерман Т. И.* Идеологическая функция новейшей идеалистической философии.—«Коммунист», 1982, №11.
70. *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1982.

71. *Панин А. В.* Диалектический материализм и постпозитивизм М., 1981.
72. Природа философского знания, ч. II. Современная феноменология, т. 1—2. М., 1977.
73. *Ражо Г.* Ученые и философия. СПб., 1912.
74. *Сартр Ж.-П.* Пьесы. М., 1967.
75. *Сартр Ж.-П.* Слова. М., 1966.
76. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953.
77. *Свасьян К. А.* Эстетическая сущность интуитивной философии А. Бергсона. Ереван, 1978.
78. *Сноу Ч.* Две культуры. М., 1973.
79. Современная буржуазная философия. М., 1978.
80. Современный субъективный идеализм. М., 1957.
81. Современный экзистенциализм. М., 1966.
82. *Соколов В. В.* Метафизический этап в истории диалектики. Готфрид Вильгельм Лейбниц.— «Вопросы философии», 1981, № 12.
83. Социальная философия Франкфуртской школы. М., 1975.
84. *Стрельцова Г. Я.* Критика экзистенциалистской концепции диалектики. М., 1974.
85. Структурализм: «за» и «против». М., 1975.
86. *Сэв Л.* Современная французская философия. М., 1968.
87. *Тавризян Г. М.* Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977.
88. *Такман Б.* Августовские пушки. М., 1972.
89. *Твардовский А.* Речь на конгрессе европейского сообщества писателей.— «Иностранная литература», 1966, № 1.
90. Укреплять взаимосвязь общественных, естественных и технических наук.— «Коммунист», 1977, № 1.
91. *Фаркаш Л.* Экзистенциализм, структурализм и философия марксизма. М., 1977.
92. *Федосеев П. Н.* Итоги XV Всемирного философского конгресса.— «Вопросы философии», 1973, № 12.



93. *Филиппов Л. И.* Структурализм и фрейдизм.— «Вопросы философии», 1976, № 3.
94. *Филиппов Л. И.* Философская антропология Жан-Поля Сартра. М., 1977.
95. *Философия в современном мире.* Философия и наука. М., 1972.
96. *Философия и ценностные формы сознания.* М., 1978.
97. *Философия марксизма и экзистенциализм.* М., 1971.
98. *Финкельстайн С.* Экзистенциализм в американской литературе. М., 1967.
99. *Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию.* М., 1953.
100. *Фролов И. Т.* Наука гуманности и гуманизм науки,— «Знание—сила», 1982, № 2.
101. *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977.
102. *Хюбшер А.* Мыслители нашего времени (62 портрета). М., 1962.
103. *Швырев В. С.* Неопозитивизм и проблема эмпирического обоснования науки. М., 1966.

542

---

104. *Швырев В. С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978.
105. *Швырев В. С., Юдин Б. Г.* Мировоззренческая оценка науки: критика буржуазных концепций сциентизма и антисциентизма. М., 1973.
106. *Эбер М.* Прагматизм, исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских и его религиозного значения. С приложением ответа Джемса. СПб., 1911.
107. *Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978.
108. *The Age of Analysis. Twentieth Century Philosophy.* Boston, 1955
109. *Barrett W.* Irrational Man. New York, 1958.
110. *Bergson H.* Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1937.
111. *Bernstein R.* Philosophy in the Conversation of Mankind.— «Review of Metaphysics», 1980, N 3.
112. *Buhr M., Schreiter J.* Erkenntnistheorie — Kritischer Rationalismus — Reformismus. Berlin, 1979.

113. *Camus A.* The Myth of Sisyphus. New York, 1955.
114. *Carnap R.* The Logical Syntax of Language. London, 1937.
115. *Dewey J.* Democracy and Education. New York, 1916.
116. *Dewey J.* Experience and Nature. Chicago, 1925.
117. *Dewey J.* Human Nature and Conduct. New York, 1922.
118. *Dewey I.* Logic: The Theory of Inquiry. New York, 1938.
119. *Dewey J.* The Quest for Certainty. New York, 1929.
120. *Dewey J.* Reconstruction in Philosophy. Boston, 1957.
121. *Diemer A.* Elementarkurs Philosophie: Henneneutik. Diissel-dorf —Wien, 1977.
122. «Erkenntnis». 1930, Bd. 1, Hft. 1.
123. «Erkenntnis». 1931, Bd. 2, Hft. 4.
124. Existential Phenomenology and Political Theory: a reader. Chicago, 1972.
125. *Farber M.* Phenomenology and Existence. New York, 1967.
126. *Feyerabend P.* Against Method. Wiltshire, 1982.
127. *Foucault M.* The Order of Things. An Archeology of Human Sciences. New York, 1973.
128. *Gadamer H. G.* Hegels Dialektik. Fiinf hermeneutische Studien. Tübingen, 1971.
129. *Gadamer H. G.* Kleine Schriften. 1. Philosophie in Hermeneu-tik. Tübingen, 1971.
130. *Gadamer H. G.* Philosophical Hermeneutics. Berkeley, 1977.
131. *Gadamer H. G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960.
132. *Hare R.* Freedom and Reason. Oxford, 1963.
133. *Hare R.* The Language of Morals. Oxford, 1975.
134. *Heidegger M.* The End of Philosophy. New York, 1973.
135. *Heidegger M.* On the Way to Language. New York, 1971.
136. *Heidegger M.* The Questions Concerning Technology and Other Essays. New York, 1977.

137. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 1963.
138. *Heineman F. H.* Existentialism and the Modern Predicament. New York, 1958.
139. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana, Bd. I. Haag, 1950.
140. *Husserl E.* Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology. New York, 1972.
- 243
- 
141. *Husserl E.* Ideen zu einer Phanomenologie und Phanomenologischen Philosophie Bch. I. Husserliana, Bd. III. Haag, 1950.
142. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie. Husserliana, Bd. VI. Haag, 1954.
143. *Husserl E.* Logische Untersuchungen, Bd. 2, Teil I. Tübingen, 1968.
144. *James W.* Essays in Radical Empiricism. New York, 1912.
145. *James W.* The Principles of Psychology. Vol. I—II. London, 1891.
146. *Jaspers K.* Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1960.
147. *Jaspers K.* Philosophie, Bd. I—III. Berlin, 1956.
148. *Jaspers K.* Der Philosophische Glaube. München, 1951.
149. *Kaplan A.* The New World of Philosophy. New York, 1961.
150. *Kuhn Th.* The Essential Tension. Chicago, 1977.
151. *Kuhn Th.* The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1970.
152. *Kuklick B.* The Rise of American Philosophy. Harvard 1860— 1930. New Haven — London, 1977.
153. The Linguistic Turn. Chicago — London, 1967.
154. Logical Positivism. London, 1959.
155. *Malcolm N.* Moore and Common Language.— The Philosophy of G. H. Moore. La Salle, 1942.
156. Moral Problems. New York — London, 1971.
157. *Peirce Ch. S.* Collected Papers of Ch. S. Peirce. Vol. 1-6, Cambridge, 1960; vol. 7, 8,

Cambridge, 1958.

- 158. *Peirce Ch. S.* Values in a Univers of Chance. New York, 1958.
- 159. *Perry R. B.* The Thought and Character of William James. Boston, 1936.
- 160. The Philosophy of Karl Popper, vol. I—II. La Salle, 1974.
- 161. Philosophie und Sprachwissenschaft. Berlin, 1963.
- 162. *Popper K.* Conjectures and Refutations. New York — Evan-ston, 1968.
- 163. *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. London, 1959.
- 164. *Popper K.* Objective Knowledge. Oxford, 1974.
- 165. *Popper K.* Philosophy of Science.— British Philosophy in the Mid-Century. London, 1957.
- 166. *Quine W.* From a Logical Point of View. New York—Evan-ston, 1961.
- 167. *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, 1971.
- 168. The Revolution in Philosophy. London, 1956.
- 169. *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1980.
- 170. *Sartre J.-P.* Being and Nothingness. London, 1957.
- 171. *Strawson P.* Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. London, 1959.
- 172. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce. Cambridge, 1952.
- 173. Truth. Englwoods Cliffs, 1964.
- 174 *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford, 1958.

---

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аббаньяно Н. ПО Авенариус Р. 12, 172, 184 Автономова Н. С. 152, 156 Айдукевич К. 63 Айер А. Дж. 63, 81, 83,86 Аллен Е. А. 112

Бабушкин В. У, 119

Баррет У. 110

Барт Р. 139

Бартли У. 156

Бентли А. 61

Бергман Г. 63

Бергсон А. 13—30, 32—34, 97,

118, 187 Беркли Дж. 40, 43, 68 Бернстайн Р. 218, 222 Бетти Э. 174 Богданов А. (Малиновский А. А.)

219 Бокль Г. Т. 194 Бохеньский Ю. М. 6 Brentano Ф. 96 Бриджмен П. У. 61 Брэдли Ф. Г. 12 Бубер М. 113

Вайсман Ф. 77 Великовский С. И. 135 Витгенштейн Л. 63, 64, 69, 77—

80, 146, 183 Гадамер Г. Г. 173—176, 178—

186 Гегель Г. В., Ф. 117, 150 Гемпель К. 70 Гёдель К. 75 Голль Ш. де 33, 34 Гуссерль Э. 91 — 107, 109, ПО,

122, 123, 184, 189 Гэлбрейт Дж. К. 199—200

Даммит М. 83

Декарт Р. 39, 47, 197

Джемс У. 35, 36, 44—56, 198,

212 Джойс Дж. 31

Дильтей В. 124, 174, 176, 179, 180

Димер А. 177, 178

Дьюи Дж. 35—37, 44, 55—61

Замошкин Ю. А. 200

Камю А. ПО, 112—114, 133

Кант И. 9, 47, 99, 150

Карнап Р. 63, 65, 66, 69, 71,

73—77 83 Киркегор С. 9, 12, 113, 125—

128 Копт О. 12, 63, 118, 193 Корнфорт М. 165 Куайн У. 62, 70 Кун Т. С. 138, 144, 147, 157,

167—173, 191, 192 Кун Х. 174

Лазеровиц А. 68

Лакан Ж. 139

Лакатос И. 157, 161

Ларошфуко Ф. де 119

Леви-Строс К. 139—141

Ленин В. И. 15, 52, 53, 71, 134,

172, 196, 219. 238 Локк Дж. 207 Льюис К. И. 62

Малколм Н. 80, 81 Мангейм К. 194 Маркс К. П, 194, 201, 236 Марсель Г. О. 5, ПО, 113 Мах Э. 12, 63, 172 Миллс Ч. Р. 199 Милль Дж. Ст. 12, 92 Молчанов Н. Н. 33 Моррис Ч. 61, 75

Нейрат О. 63, 72 Нибур Р. 5

Ницше Ф. 9, 12, 13, 17, 47, 118, 151, 172, 187, 231

Овчинников В. В. 108 Остин Дж. 77

245

---

Пап А. 70

Папини Дж. 35

Пирс Ч. С. 35—46, 56, 58, 108,

210 Платон 96 Политцер Ж- 13, 14 Поппер К. Р. 138, 157—167, 172,

191 Преццолини Дж. 35 Пруст М. 13

Райл Г. 63, 77

Рамзей Ф. 81, 82

Рассел Б. 63—65

Рейхенбах Г. 63

Рене А. 32

Рикёр П. 174

Ройс Дж. 12

Роле Дж. 90

Рорти Р. 138, 147, 204—237

Сартр Ж. П. 31, 44, ПО, 113, 114, 116, 121, 122, 125—128, 132, 133

Сноу Ч. П. 195

Соколов В. В. 29

Спенеер Г. 12, 54

Спиноза Б. 118

Стейнбек Дж. Э. 109

Стивенсон Ч. 86

Стросон П. Ф. 77, 82—85

Такман Б. 32 Тарский А. 63, 75 Твардовский А. Т. 133 Твардовский К. 63 Тиллих П. 5 Тэн И. А. 194

Уайлд Дж. 108 Уайтхед А. Н. 64 Уиздом Дж. 77 Уорнок П. 83

Фарбер М. 91

Федосеев П. Н. 185

Фейерабенд П. 157

Феллини Ф. 32

Фихте И. Г. 9, 47

Фишер И. 35

Фолкнер У. 31

Фома Аквинский 12

Франк Ф. 63

Фролов И. Т. 195

Фуко М. П. 139, 141—157, 191

Хайдеггер М. 44, ПО, 114—126, 129—132, 136, 174, 181, 184, 190

Хайнтель Э. 174

Хан Г. 63

Хеар Р. 86—88

Хуа Иол Янг 107

Хук С. 62

Хюбшер А. ПО

Чапек К. 35

Шелер М. 194

Шестов Л. (Шварцман Л. И.)

113 Шиллер Ф. К. С. 35, 44, 212 Шлейермахер Ф. 174, 180 Шлик М. 63 Шоу Дж. Б. 13

Шпенглер О. 125

Эйнштейн А. 195, 235 Элиот Т. С. 31 Эмерсон Р. У. 198 Энгельс Ф. 25, 194

Юлина Н. С. 209 Юм Д. 15, 47

Ясперс К. 5, 110, 113, 117, 120, 122, 126, 131, 136

---



---

## СОДЕРЖАНИЕ

От автора.....	3
Введение .....	4
Часть I. Главные пути современной буржуазной философии	11
1. «Преодолеть точку зрения разума».....	13
2. «Как сделать наши идеи ясными».....	35
3. «Слова, слова, слова...».....	62
4. «К самим вещам».....	91



5. Апофеоз субъективности.....	110
Часть II. Поиски новых возможностей.....	137
6. Структура вместо личности.....	138
7. Опровержение ради опровержения.....	157
8. Несоизмеримость парадигм.....	167
9. «Понять все, что может быть понято».....	173
Часть III. От мира к социуму.....	187
10. Коммунологическая тенденция.....	—
11. Философия как «голос в разговоре человечества».....	204
Заключение .....	238
Литература.....	240
Указатель имен.....	245

---

---

## **Мельвиль Ю. К.**

Пути буржуазной философии XX века: (критич. очерки). — М.: Мысль, 1983. —247 с.

В книге содержится критический анализ основных проблем, методов, течений буржуазной философии XX в. (интуитивизм, прагматизм, феноменология, неопозитивизм, экзистенциализм, структурализм и др.). Особое внимание уделено методологическому аспекту рассматриваемых философских течений.

Для преподавателей, аспирантов, студентов, для широкого круга идеологических работников.

---

---

**Юрий Константинович Мельвиль**

**ПУТИ**

**БУРЖУАЗНОЙ**

**ФИЛОСОФИИ**

**XX ВЕКА**

Заведующая редакцией **Л. В. ЛИТВИНОВА**

Редактор В. П. **ГАЙДАМАКА**

Младший редактор С. О. **КРЫШТАНОВСКАЯ**

Оформление художника С. С. **ВЕРХОВСКОГО**

Художественный редактор С. М. **ПОЛЕСИЦКАЯ**

Технический редактор Т. В. **ЕЛМАНОВА**

Корректор Т. С. **ПАСТУХОВА**