

НИКОЛО
АББАНЬЯНО



МУДРОСТЬ
ФИЛОСОФИИ

НИКОЛО
АББАҢЬАНО



МУДРОСТЬ
ФИЛОСОФИИ



ABBAGNANO N.



LA SAGGEZZA DELLA FILOSOFIA:
I PROBLEMI DELLA NOSTRA VITA

Milano
Rusconi
1987

НИКОЛО АББАТЬЯНО



МУДРОСТЬ ФИЛОСОФИИ И ПРОБЛЕМЫ НАШЕЙ ЖИЗНИ

Перевод с итальянского,
вступительная статья, комментарии
и именной указатель
А. Л. Зорина

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000

ББК Ю3(4Ит)6
УДК 1(45)(09)
А 13

Н. Аббаньяно

А 13 **Мудрость философии. — СПб.: Алетейя, 2000. — 311 с.**
ISBN 5-89329-064-X

«Что могут нам сказать философы о проблемах, интересующих человека? Среди этих проблем центральной и господствующей как раз и является сам человек, т. е. его роль, его природа, его судьба». Эти слова выдающегося итальянского философа Н. Аббаньяно (1901–1990) являются лейтмотивом его «Мудрости философии». 24 очерка, написанные им в конце 70-х – начале 80-х гг., представляют собой нечто вроде собеседования ее автора с представителями различных школ и течений философской и научной мысли, являющихся, если не считать Ницше, его современниками. Панорама развития философии XX века освещается изнутри самого процесса философствования и по каждой персоналии (Хайдеггер, Шпенглер, Сартр, Витгенштейн, Фрейд и многие другие) отдельно.

Перевод с итальянского выполнен по изданию: *Nicolo Abbagnano. La saggezza della filosofia: I problemi della nostra vita. Milano: Rusconi, 1987.*

На русском языке публикуется впервые.
Для самого широкого круга читателей.

ББК Ю3(4Ит)6
УДК 1(45)(09)

ISBN 5-89329-064-X



9 785893 290646

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 1998 г.
© Зорин А. Л., 1998 г.



ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА И СОЦИАЛЬНЫЕ УТОПИИ

Итальянский философ Никола Аббаньяно (1901–1990) считал, что философия — это диалог между свободными людьми, которые вправе занимать свои собственные позиции относительно насущных проблем современной жизни, а также предельных вопросов бытия. В этой связи двадцать четыре очерка, написанные им в конце 70-х — начале 80-х годов и составившие книгу «Мудрость философии», представляют собой нечто вроде со-беседования ее автора с представителями различных школ и течений философской и научной мысли, являющихся, если не считать Ницше, его современниками. Безусловно, Аббаньяно не ставил своей целью дать панораму развития философии XX века во всей ее полноте, скорее, он создал некие зарисовки и эскизы, где рассматриваемые им персоналии предстают иногда перед нами в неожиданном ракурсе или в нетрадиционной трактовке. Но при всей мозаичности полотна постоянно ощущается проходящий через всю книгу лейтмотив, заданный еще в пре-

дисловии. Делая упор на том, что философия должна иметь человека не только в качестве адресата, но и своего главного объекта исследования, итальянский философ обосновывает это тем, что «во всех аспектах современной жизни сегодня явственно возникают проблемы, за решение которых нельзя браться, не учитывая возможности человека».¹ А это невозможно сделать, не прояснив, в чем состоит сущность человеческой природы.

Эта проблема была одной из основных для философии на протяжении всего ее развития. Уже начиная с древних времен мыслители пытались дать дефиницию человека и определить то место, которое он занимает в мироздании. Ставя себе проблему человека, они стремились не только прояснить, что он есть на самом деле, но и то, чем он должен быть, каковы возможности его совершенствования. Желание дать прогноз развития человека и человечества в будущем приводило к созданию моделей идеального общества, где индивиду не всегда отводилась главенствующая роль (вспомним концепцию совершенного государства у Платона). Эта же ситуация сохранилась и в XX веке; крупнейшие мыслители нашего времени пытались понять человеческий мир, для того чтобы ука-

¹ *Abbagnano N. La saggezza della filosofia. Milano, 1987. P. 6.*

зять пути выхода из тупиков истории и гарантировать прогресс и достойное существование человека; более того, в нашем столетии были предприняты усилия воплотить в реальность модели общественного развития, которые, по мнению их авторов, должны были привести к обществу без конфликтов и классовых антагонизмов, создать предпосылки для безмятежного существования человека. Но действительность опровергла эти радужные надежды: вместо земного рая человечество пережило две мировые войны, унесшие миллионы человеческих жизней; установление тоталитарных режимов; его постоянно мучат локальные конфликты, взрывы национальных и социальных противоречий, непрерывные вылазки террористов; Земле грозит экологическая катастрофа, истощение природных ресурсов; во всей остроте встают демографические проблемы.

Почему же предложенные проекты не осуществляются? Какова причина того, что они становятся утопическими? Эти моменты как раз и пытается проанализировать Аббаньяно, подвергая рассмотрению и критике концепции крупнейших философов XX века.

Основной причиной, порождающей утопии, итальянский философ считает романтическое видение реальности, которое было доминирующим в прошлом столетии, но еще сохранило свои рецидивы и в наше время. Под романтизмом

Аббаньяно подразумевает такое мировидение, согласно которому судьба человека в мире гарантируется некой бесконечной силой; последняя может называться по-разному: Абсолют, Высший Дух, Человечество, Разум, Материя, но в любом случае особенность ее состоит в том, что она действует с неизменной неукоснительностью. Исходя из этого утверждается непрерывный и почти что фатальный прогресс человечества, а сам человек понимается всего лишь как проявление этой силы.

На рубеже XIX—XX веков главными направлениями, положившими в свою основу подобное мировидение, были, с одной стороны, неоидеализм, следовавший главным образом по стопам Гегеля, а с другой — позитивизм или материализм. Несмотря на их явный антагонизм — первый стремился все свести к Духу, а второй к Материи — эти философские течения объединяло то, что они оба верили в непрерывный и неукоснительный прогресс во всех областях — в природе, в социальной жизни и в культуре.

Одной из теоретических предпосылок, которыми они пользовались, была картина мира, основывающаяся на ньютоновской физике. Отвергая финалистические теории и пытаясь объяснить все, исходя из законов механики, действующих в природе, Ньютон все же придерживался деистических позиций, признавая наличие Бога как творца мира и источника существую-

щего в нем движения. Но, получив движение извне, мир развивается дальше уже по своим собственным законам, носящим необходимый характер; а наука является отражением этого мира, своеобразным «божественным оком». Вера в непогрешимость научного познания и неукоснительность действия природных законов, основанных на жестком детерминизме, порождает представление о том, что наука может осуществлять безошибочные предсказания не только относительно физических, но и социальных объектов. Так, Конт полагался на неукоснительное действие закона трех стадий в общественном развитии, а Маркс — на незыблемость законов диалектики, приспособив гегелевскую триаду для объяснения перспектив развития человечества. Неоидеализм в лице Кроче и Джентиле растворял индивида в Духе, который развивается по имманентным ему законам.

Но переворот в физике, совершенный Эйнштейном, коренным образом изменил представление о мире и о познавательных способностях самой науки. Оказалось, что результаты научного исследования, которое всегда претендовало на объективность, обуславливаются не только изучаемым объектом, но и используемым при этом методом; но выбор метода во многом зависит от установок самого ученого, поэтому субъективный элемент неустраним из научного познания. Таким образом, наука является лишь вероят-

ностным знанием, а ее прогнозы оказываются весьма проблематичными. Особенно это заметно там, где действуют статистические, а не динамические закономерности. Итак, «наука Эйнштейна, — делает вывод Аббаньяно, — устранила утопию абсолютного знания, но сделала более эффективным знание человека. Если удастся устранить утопию совершенного общества и абсолютной свободы, жизнь станет более достойной и счастливой, а свобода — более надежной».¹

Но чтобы сделать это, надо коренным образом избавляться от романтических допущений. Так, всю сложность общественной жизни нельзя объяснять лишь воздействием какого-то одного фактора или сферы — будь то экономика, политика или что-то другое. И здесь Аббаньяно во многом следует теории многофакторности М. Вебера. Достоинством веберовской социологии он считает то, что в ней понятие необходимости, которое еще довольно часто используется в естественных науках, заменяется понятием «возможности»; это предполагает, что каждое событие открывает пространство другим возможным событиям, одно из которых в конечном счете реализуется. Поэтому всякое событие, хотя оно и обусловлено другими, не является их фатальным продуктом.

¹ *Abbagnano N. La saggezza... P. 86.*

Следуя веберовской теории, Аббаньяно развивает свою концепцию «обусловленности», которая, по его мнению, должна противостоять как строго детерминистическому пониманию истории, ведущему к фатализму, так и всяким попыткам сделать человеческую свободу безграничной. Итальянский философ считает, что нужно делать различие между «условием» и «причиной»; ибо из причины следствие должно вытекать с необходимостью, так что если она отсутствует, то отсутствует и следствие; условие же — это лишь то, что ограничивает число наличных возможностей. Как в истории нельзя обнаружить какого-то постоянно доминирующего фактора развития, так и человеческое поведение нельзя объяснять, исходя из какой-то одной способности индивида. В попытках интерпретировать человека, по Аббаньяно, существуют две крайности, которые в равной мере пагубны. Прежде всего это — теории, сводящие человека к каким-то безличным структурам. В связи с этим итальянский философ подвергает критике марксистскую концепцию, растворяющую человека в классе, шпенглеровскую «морфологию истории», где индивид безоговорочно подчинен неисповедимой и таинственной судьбе, неразрывно связанной с судьбой расы, к которой он принадлежит. Близка к этим взглядам и позиция немецких экзистенциалистов М. Хайдеггера и К. Ясперса. Так, например, Хайдеггер как будто бы признает, что че-

ловек изначально свободен, поскольку экзистенция — это способность строить проекты и планы на будущее посредством выбора возможностей. Но так как все эти возможности уже обоснованы в прошлом, которое постоянно довлеет над индивидом, все его попытки возвыситься над ситуацией, преодолеть существующие условия обречены на неудачу; стало быть, по Хайдеггеру, человеку не дано покорить Судьбу или изменить ее, поэтому его свобода состоит в безропотном принятии этой судьбы.

Аббаньяно не приемлет теории, считающие человека «преходящим продуктом истории или судьбы». Но он критически относится и к тем концепциям, которые, признавая ценность и значение человека, пытаются, однако, объяснить его сущностные черты, исходя из какого-то одного фактора. Так, одни превозносят в человеке инстинкт, а другие разум; но ни один, ни другой в человеческом индивиде не является абсолютной детерминантой. Человек, иронически замечает Аббаньяно, разумен не так, как треугольник имеет три стороны, а квадрат — четыре. Разум для него всего лишь возможность, которой он может воспользоваться, а может и не воспользоваться; и он может применить его как во благо, так и во зло. Безусловно, что в человеке находят свое проявление инстинкты, но нельзя сказать, что они действуют неукоснительно; ведь индивид может подавлять, приглушать и даже

блокировать их. Так какова же тогда природа человека? Можно ли сказать, что он «разумное животное», как считали древние? В какой-то мере да, отвечает итальянский философ, но эту его способность нельзя абсолютизировать, ибо человек в своем поведении далеко не всегда руководствуется доводами разума. Поэтому он, скорее, не разумное, а способное к разумению существо, как считал Кант. Но если человека нельзя считать совершенно разумным существом, то столь же неправомерно сводить его природу к какому-то инстинкту, как это делали Фрейд и Лоренц.

Люди различных эпох, конечно же, чем-то отличаются друг от друга. Но можно ли сказать, что человек сугубо историческое существо? Если это верно, то тогда надо признать, что современный человек имеет мало чего общего со средневековым и античным. Но, с другой стороны, можно указать на такие черты, которые являются общими для людей разных эпох; поэтому в определенном смысле правомерно говорить о «неизменной природе» человека. И все же, считает Аббаньяно, следует сделать вывод, что «человек не является ни чисто историческим образованием, ни неизменной природой».¹ В силу этого если и можно говорить о «природе» человека, то под

¹ *Abbaniano N. Fra il tutto e il nulla. Milano, 1973. P. 13.*

этим термином нужно иметь в виду «не неизменную сущность или непреодолимый инстинкт, а совокупность устойчивых поступков, постоянных способов действия...».¹ Таким образом, по своей природе человек — неопределенность, проблематичность; это создает шаткость и неустойчивость его положения в мире, но одновременно является основой его свободного выбора.

Размышляя над проблемой человека на протяжении многих лет, Аббаньяно в «Мудрости философии» подводит некоторый итог своим изысканиям. Именно здесь он дает наиболее полное и исчерпывающее определение человека, которое мы считаем необходимым привести. «...Человек, — пишет он, — это всегда отдельно взятый индивид, единственная и неповторимая реальность, не сводимая ни к какой коллективной или безличной силе; он также никогда не замкнут в самом себе, в непреодолимых глубинах сознания. Он находится в постоянных отношениях с миром, т. е. с вещами, с другими людьми и, более того, по сути дела конституируется этими отношениями, которые проявляются в его потребностях, в использовании им вещей для их удовлетворения, в сообществе, которое он создает с другими людьми, и в формах общения, которые он устанавливает с ними».²

¹ *Abbagnano N. Fra il tutto...* P. 13.

² *Abbagnano N. La saggezza...* P. 46.

Признавая неразрывную связь человека с миром, итальянский философ особо подчеркивает роль наследственных зачатков и социальной среды в жизни человека, но в то же самое время он выступает против попыток их абсолютизации. При всей их важности, считает он, нельзя сказать, что они неукоснительно детерминируют жизнь индивида; они лишь условия, очерчивающие поле свободных выборов, которые в жизни людей играют решающую роль. Жизнь человека неразрывно связана с ситуацией, в которой он находится, и в этом смысле совершенно справедливы слова Х. Ортеги-и-Гассета: «Я — это я и мои обстоятельства». Но в любой ситуации индивид имеет альтернативы выбора и, стало быть, он в определенной мере свободен. С этим согласны многие философы современности. Но каков диапазон этой свободы и в чем ее предназначение? В отношении этих вопросов мнения часто расходятся.

Аббаньяно на стороне тех, кто отрицает абсолютный характер человеческой свободы; в противном случае человек был бы равен Богу, для него не существовало бы ничего невозможного. Но на самом деле это далеко не так; поэтому человеку необходимо анализировать свои возможности, отделяя пустые фантазии от проектов, которые могут быть реализованы. Абсолютизация свободы несостоятельна не только в теоретическом плане, она пагубна прежде всего

в сфере реальной человеческой практики, особенно если под свободой подразумевают абсолютную спонтанность, взрыв инстинктов, неконтролируемых витальных побуждений. Такое ее одностороннее понимание становится основой для оправдания вседозволенности, нетерпимости к порядку и дисциплине, что ведет к разрыву межличностных связей и в конечном счете к рабству, ибо тогда индивид находится в плену у своих собственных инстинктов, сиюминутных влечений, неистовых страстей, ничем не сдерживаемых желаний. Подобную свободу Аббаньяно называет «парализующей», ибо она фактически тождественна произволу; будучи свободой ко всему, она в итоге становится свободой к ничто, сеющей вокруг себя распри и конфликты.

В чем же состоит подлинная свобода?

Согласно Аббаньяно, поскольку экзистенция человека по сути дела конституируется отношениями с другими людьми, то истинно свободным выбором может быть назван лишь тот, который упрочивает и гарантирует возможность отношений с ними. И тогда подлинная свобода является не свободой делать все, что заблагорассудится, а «точным и конкретным долгом, который необходимо исполнять». И этот долг в общих чертах состоит в том, чтобы формировать себя как неповторимую личность в солидарном сообществе и упорядоченном мире.

Итак, с точки зрения Аббаньяно, человека нельзя считать ни абсолютным господином самого себя, ни механической производной условий его существования. «Человек — не Бог-творец самого себя и не строго запрограммированный робот».¹ Если под свободой подразумевать безграничную и необусловленную творческую деятельность, то такой абсолютной свободой человек, безусловно, не обладает; если же под ней подразумевать возможность выбора, проявляющуюся в различной степени в различных ситуациях, то человек по большей части свободен. Но даже признав это, нужно отметить, что человеческая свобода не может быть решена раз и навсегда. Свобода никогда не существует как изначальная данность, как достигнутое однажды состояние, которым индивид может безмятежно наслаждаться. Человек должен постоянно противостоять ситуациям, в которых ему случается оказываться; должен постоянно осуществлять усилия по ее реализации, т. е. он постоянно должен делать себя свободным. Итак, «не абсолютная, а обусловленная и тем не менее всегда наличная и активная свобода...»² — вот что является, по Аббаньяно, характерной чертой человека и что делает его в подлинном смысле человеком.

¹ *Abbagnano N. La saggezza...* P. 155—156.

² *Ibid.* P. 33.

Но именно эту свободу игнорируют современные мифы и утопии. Они либо растворяют человека в безличных структурах, не придавая его свободе и достоинству вовсе никакого значения; либо, абсолютизируя какую-то из его способностей, пророчат ему безмятежное и счастливое будущее, полное радостей и наслаждений.

К утопиям первого вида можно отнести теории, которые возвещают скорый конец человека, отрицая при этом все, что он сотворил в своей истории. К подобному выводу приходит, например, М. Фуко в своей книге «Слова и вещи», заявляя, что человек — «это изобретение недавнее», что он «построил свой образ в промежутках между фрагментами языка»,¹ а поскольку язык теперь стремится к своему единению, то «человек должен вернуться к тому безмятежному небытию, где его удерживало всевластное единство Дискурсии».² Со взглядами Фуко созвучны концепции Ж. Делеза и Ф. Гваттари, а также других авторов, которые проповедуют «теологию Анти-Бога».

Второй вид социальных утопий представляет концепция Г. Маркузе, разработанная им в книге «Эрос и цивилизация». Немецкий философ исходит из учения Фрейда о том, что в человеческой жизни определяющим является половой

¹ Фуко М. Слова и вещи. СПб, 1994. С. 404.

² Там же. С. 403.

инстинкт (или в терминологии самого Маркузе, «Эрос»). В современном обществе Эрос подавлен, это и составляет основу отчуждения; и главная задача «тотальной революции» состоит в том, чтобы освободить его. Это создаст возможность избавить человека от тяжелого труда и превратит его жизнь в созерцание красоты и игру. Решающую роль в осуществлении освободительной революции Маркузе отводит маргиналам, наиболее эксплуатируемым и обездоленным слоям общества, которым, как говорится, терять нечего. Аббаньяно называет его позицию «наивным оптимизмом» и сомневается в том, что освобождение инстинктов могло бы вести к общественному процветанию. По его мнению, также очень проблематично и то, что «отбросы общества» могли бы стать главной движущей силой избавления от отчуждения. В противовес Маркузе итальянский философ считает, что на первый план должно быть выдвинуто «требование спасти в человеке не инстинкт, а свободу и сделать возможным для каждого реализацию собственной индивидуальности в сообществе, которое бы положило конец разрушению и ненависти».¹ Таким образом, освобождение индивида немислимо без совершенствования общественных отношений: «новый человек» и «новое общество» взаимообуславливают друг друга. В противовес немецким

¹ Фуко М. Слова и вещи. С. 118.

и французским экзистенциалистам, которые считали, что общественные связи обезличивают индивидов и делают их существование «неподлинным», Аббаньяно, хотя он далек от идеализации современного общества, все же подчеркивает, что подлинная личность может формироваться лишь в подлинном сообществе, ибо как общество не может измениться без изменения индивидов, так и индивиды не могут измениться без изменения общества.

В общем Аббаньяно весьма негативно относится к критике современной цивилизации, если она осуществляется во имя создания новых мифов или утопий. Миф всегда односторонен: он превозносит какую-то одну черту человека в ущерб другим, а в обществе связывает достижение идеального состояния либо с прошлым, которого никогда не существовало, либо с будущим, которое вряд ли когда-нибудь станет возможным. К мифам современной цивилизации он относит миф Науки и Техники, которые якобы должны решить все проблемы человека. Но научные истины, будучи сами по себе нейтральными, могут использоваться людьми в своих корыстных целях, а технические достижения могут быть обращены как во благо, так и во зло человеку. Так, исследования в области субатомарных частиц, с одной стороны, дали в руки человека неисчерпаемый источник энергии, а с другой — позволили создать атомную бомбу, которая в со-

стоянии уничтожить все живое на Земле. Поэтому в конечном счете все зависит от самого человека, от его ответственного выбора.

Человек и человеческое общество постоянно развиваются, и перед ними непрерывно встают новые проблемы, которые необходимо решать путем поиска эффективных средств. Социальные прогнозы, безусловно, необходимы, ибо они позволяют как-то предугадывать будущее развитие общества, но они никогда не являются надежными и безукоризненными, поскольку невозможно учесть все факторы и интенсивность их действия в будущем. А создание всяких моделей совершенного общества не только малоэффективно, но и даже вредно, потому что, увлекая человека прекрасными мечтами, оно отвлекает его от решения насущных проблем современной жизни.

И все же Аббаньяно, критикуя современные утопии и футурологические концепции, стремится указать свой путь «оптимального развития» человечества на ближайшие десятилетия. И делает он это в книге «Человек: проект 2000 года», вышедшей в свет в 1980 году, т. е. немного ранее «Мудрости философии».

Прежде чем строить какие-то прогнозы на будущее, Аббаньяно считает необходимым разобраться, в каком состоянии находится современное общество. А поскольку в то время существовали две социальные системы — капиталистическая и социалистическая — он подвергает

их критическому рассмотрению. Несмотря на их существенное различие, общим для них оказывается то, что, как в одной, так и в другой, человек находится в отчужденном состоянии. Проявления этого отчуждения видны повсюду: это и сфера экономических отношений, где на одном полюсе скапливаются несметные богатства, а на другом — ужасающая нищета; где развитие новых технических систем вместо того чтобы облегчать труд человека, все больше угнетает его и делает ничтожным винтиком огромной и безжалостной машины; это и сфера социальных отношений, пропитанных бюрократизмом и конформизмом; это — рост преступности и насилия; это — распад семейных отношений и утрата индивидом взаимопонимания даже с самыми близкими ему людьми. Одним словом, отчуждение — это «результат превращения человека из цели в средство, из личности в инструмент безличного процесса».¹ Причем сведение человека «всего лишь к орудию», согласно Аббаньяно, свойственно как капиталистической, так и социалистической социально-политической модели.

Основное зло капитализма состоит в абсолютизации производства, в превращении всего в товар, всеобщее подчинение закону прибыли.

¹ *Abbagnano N. L'uomo: progetto duemila. Roma, 1980. P. 154.*

Капиталистическая система, безусловно, далека от совершенства, поскольку «действующие внутри нее экономические группы не стремятся реализовать какую-то моральную цель».¹ Капитал изначально исключает всякое моральное вдохновение, он не ищет «оправдания» вне себя. Но при всех своих недостатках капитализм, по Аббаньяно, обладает одной положительной чертой: здесь средства производства сосредоточены в руках разных групп, соперничающих между собой, и, следовательно, создаются предпосылки для плюрализма. А «плюрализм — это единственная гарантия, на которую может рассчитывать человек».²

Рассматривая социалистическую модель, которая в отличие от капитализма, возникшего спонтанно, строилась на основе теории Маркса, итальянский философ считает необходимым подвергнуть критике как теорию марксизма, так и практику социалистического строительства.

Основные пороки социалистической системы, которая по идее должна была снять отчуждение человека, а на деле его еще более усугубила, во многом были predeterminedены уже самой теорией Маркса. В марксизме, несмотря на то что он развивается как критика гегелевского учения, еще очень много остается от Гегеля. В частнос-

¹ *Abbanano N.* L'uomo: progetto duemila. P. 179.

² *Ibid.* P. 178.

ти, Маркс механически переносит гегелевскую триаду на объяснение развития человеческой истории и в особенности форм собственности. Исходя из непреложного характера законов диалектического развития Маркс обосновывает неизбежность наступления «царства свободы», и ход истории становится у него почти что фатальным.

Поскольку основой общественной жизни, по Марксу, является экономика, а точнее, производственные отношения, то главные изменения должны быть осуществлены именно здесь: революция лишает буржуазию средств производства и передает их в руки государства. Родоначальник научного социализма считал, что это позволит уничтожить эксплуатацию, ибо пролетарское государство («диктатура пролетариата») будет действовать в интересах трудящихся масс. Такая убежденность была во многом связана с тем, что в зрелых работах человек рассматривался Марксом как сугубо социальное существо. Отсюда делался вывод, что с изменением общественных отношений коренным образом изменится и человек: у него будут доминировать общественные интересы и коллективистские установки. Маркс напрямую связывал эгоистические устремления человека с наличием частной собственности и поэтому считал, что с уничтожением последней они исчезнут сами по себе.

Реальный процесс строительства социализма показал обратное: появляется новая партийная и государственная бюрократия, которая часто свои собственные интересы ставит выше общенародных и национальных. И в этой системе существует борьба за власть, амбиции политических деятелей, т. е. все те страсти, которые обуревали человека прошлого. Счастливый и свободный труд на благо общества оборачивается ГУЛАГа́ми. На деле создается тоталитарная система, где отчуждение не только не устраняется, а еще более возрастает. И важную роль в этом играет коммунистическая идеология. Она становится инструментом строгого контроля над всеми сферами общественной жизни и над отдельными индивидами. «Таким образом, социализм там, где он реализовался, дал жизнь тоталитарному государству, которое не оставляет никакой сферы свободы индивиду. И в самом деле, это государство хочет быть всем: хозяином средств производства, воспитателем, хранителем единой спасительной идеологии».¹

Предлагаемое равенство, которое якобы реализовал коммунизм, — миф. В действительности как в Советском Союзе, так и в странах, входящих в социалистическую систему, сформировался и упрочился класс бюрократов и интеллектуалов, поддерживающих режим, кото-

¹ *Abbagnano N. L'uomo: progetto duemila. P. 163.*

рые пользовались привилегиями и возможностями, недоступными для остального населения. Экономическая монополия государства обнаружила себя фатальной для всех человеческих свобод.

Итак, согласно Аббаньяно, ни капиталистическая, ни социалистическая модель не избавили человека от отчуждения. Напротив, в связи с установлением тоталитарных режимов в ряде стран свобода и достоинство человека находятся в еще большей опасности. Не решена эта проблема полностью и в так называемых демократических странах. Здесь также осуществляются постоянные поползновения со стороны правящей элиты ущемить права человека, предпринимаются попытки манипулировать сознанием людей через средства массовой информации.

Неудовлетворенный реально существующими формами социального устройства, итальянский философ в то же время весьма скептически относится к тому, что когда-нибудь удастся создать идеальную социальную модель и воплотить ее в жизнь. «Не существует совершенной социальной системы, которую достаточно принять, чтобы достичь счастья. Напротив, все социальные системы являются несовершенными, ущербными, нуждающимися в бесконечных пересмотрах».¹

¹ *Abbagnano N. L'uomo: progetto duemila. P. 191.*

Свои надежды он возлагает не на социальные модели, а на самого человека. Эту альтернативу он называет «третьим путем», который не может быть ни вариантом капитализма, ни вариантом социализма. Он вообще не может отождествляться с какой-то экономической системой, ибо человек не сводится к homo oeconomicus; он ни в коем разе не может быть представлен в виде какой-то абстрактной схемы, разработанной в тиши кабинетов. Все, что является абстракцией, все, что стремится сделать из человека не субъект, а объект истории, не является «третьим путем». На деле «третий путь» начинается там и тогда, где и когда человек обретает самого себя, собственную меру, смысл собственного существования в мире.

«Третий путь» — это прежде всего возвращение к человеку, к конкретным ценностям индивида, поэтому без преувеличения можно сказать, что это «этический путь».

В области экономики он связан с созданием новой «этики производственной деятельности».

Прежде всего нужно стремиться к созданию равновесия, которое бы мешало эксплуатации человека человеком. Сама по себе продажа собственного труда со стороны наемного работника еще автоматически не ведет к непримиримому конфликту между ним и работодателем, если соблюдается определенная мера вознаграждения за проделанную работу. Честно выполненная работа должна соответственно оплачиваться, и

размер заработной платы должен быть таким, чтобы работник не влачил жалкое существование, а мог сполна удовлетворять свои насущные потребности.

Социальная справедливость не должна отождествляться с экономическим равенством: экономическое равенство — это миф, который никогда не может быть осуществлен, ибо для этого нужно было бы устранить биологическое неравенство, существующее между индивидами.

Но если экономическое равенство невозможно, нужно ли тогда бороться за справедливость? Безусловно, нужно, считает Аббаньяно; при невозможности устранить неравенство следует все же искать некую меру потребления и прибыли. Каждому индивиду должна быть предоставлена возможность пользоваться хотя бы минимумом благ, чтобы поддерживать свое человеческое существование. Общество обязано гарантировать каждому из своих членов «жизненный минимум, который бы не позволял опускаться до одичания и нищеты». ¹ Таким образом, нужно найти механизмы, которые бы устранили чрезмерное несоответствие между доходами бедных и богатых.

В политической области достоинство и свобода личности должны гарантироваться демократическим устройством государства, которое включает в себя следующие моменты:

¹ *Abbagnano N. L'uomo: progetto duemila. P. 198.*

а) периодический контроль граждан над самим государством посредством выбора лиц, которые должны им руководить;

б) наличие действительных альтернатив (идеологических, экономических, политических), которые должны направлять этот выбор и без которых контроль является невозможным;

в) совокупность гражданских свобод, делающих возможным действительное наличие этих альтернатив в обществе и позволяющих их защищать и пропагандировать;

г) безопасность, гарантируемая гражданам, чтобы осуществлять без риска для их жизни и собственности права, которые следуют из этих свобод.

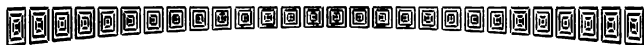
Но основной упор Аббаньяно делает на личность, на ее моральные качества. Человек должен осознать, что единственный путь преодоления отчуждения — это «путь ясности и человеческой меры». Основой «третьего пути» является отказ как от абсолютизации индивида, так и отказ от абсолютизации общества и государства. Это в определенной мере означает возвращение к индивидуализму, но не к классическому его типу, а к «неоиндивидуализму», который «не игнорирует и не недооценивает неразрывную связь индивида с другими людьми». ¹

¹ *Abbagnano N. L'uomo: progetto duemila. P. 214.*

Таким образом, «третий путь» — это путь «оптимальной гуманизации» общества, главным проводником которого являются не какие-то социальные структуры или государственные институты, а сам индивид, осознавший свою ответственность за историю. Человек и общество могут совершенствоваться, но путь к этому совершенству не будет непрерывным и неукоснительным прогрессом. Поскольку все основано на выборе индивида, гуманизация общества всегда является проблематичной: здесь могут наблюдаться взлеты и падения, движение вперед и откаты назад. Но это должно лишь увеличивать ответственность человека за свое будущее и за будущее человечества, которое — Аббаньяно позволяет себе на это надеяться — «будет принадлежать людям и будет для людей».¹

А. Л. Зорин

¹ *Abbagnano N. La saggezza... P. 26.*



ПРЕДИСЛОВИЕ

Что могут сказать нам философы о проблемах, интересующих человека? Среди этих проблем центральной и господствующей как раз и является сам человек, т. е. его роль, его природа, его судьба. Подлинные философы прошлого никогда не пренебрегали этой проблемой. Самые абстрактные умозрительные построения, которые иногда кажутся туманными и приводят в замешательство, не должны вводить в заблуждение относительно своей истинной природы. Можно размышлять о Мировом или о Бытии, об Истине или о Справедливости, можно тщательно анализировать методы познания и науки, которыми располагает человек, можно пытаться уяснить, что такое Абсолютное Добро или Абсолютное Зло, строить монументальные и смелые теории, которые должны были бы ответить на все мировые проблемы, но в любом случае единственным адресатом всех этих умозрительных построений является человек, который должен извлечь из них какой-то свет для руководства своей жизнью.

Но человек не только адресат философий, он также один из главных объектов, природу которого они пытаются понять. И в самом деле, каждая философия давала какую-то дефиницию человека, выдвигая таким образом на первый план тот аспект, который она считала главным. Дефиниция человека как «разумного животного», наиболее часто встречающаяся в обыденном языке, была дана философами античности (Платоном и Аристотелем), и ею в той или иной форме пользовались многие древние и современные философии. Но философы не забывали о том, что замечают все, т. е. о том, что человек разумен не в том же смысле, в каком квадрат имеет четыре стороны, а треугольник — три. Разумность — это черта, которой его мысли, его действия, все его способы существования могут обладать или не обладать, потому что он свободен мыслить и действовать по своему усмотрению. И эта свобода — способность человека выбирать свой путь и так или иначе проектировать свою жизнь.

На этих чертах, пусть даже со многими сомнениями и оговорками, настаивают философия Нового времени и современная философия. И это — черты, которые позволяют лучше понять не только человека вообще, в его природе и в его неизменной сущности, подобной сущности математических величин, но конкретного человека, человека, которого каждый чувствует живущим в себе и встречающимся в других.

От философии сегодня прежде всего требуют понимания человеческого мира таким, каков он есть, чтобы искать пути, которые могут устранить из этого мира вредоносные и деструктивные черты и гарантировать в нем мир и прогресс. Во всех аспектах современной жизни сегодня явственно возникают проблемы, за решение которых нельзя браться, не учитывая возможности человека. Эти проблемы порождены не только негативными сторонами общественной жизни, невежеством, нищетой, ненавистью и насилием, но и позитивными, теми усовершенствованными инструментами, которые она выковала. Развитие техники, кажется, в определенной степени сковывает человеческую активность и усыпляет разум. Спрашивают, до какой границы медицина может располагать человеческим телом как неким объектом, с которым она имеет право обращаться, как ей заблагорассудится. Ищут мораль, которая спасет достоинство человека и гармонию человеческих отношений, не будучи репрессивной и формальной системой. В политике постоянно рождаются трудности при примирении воли и требований групп граждан и отдельно взятых граждан с государственной властью, которая должна гарантировать порядок и справедливость. В семейной жизни часто возникают трудности при примирении ее эмоционального и практического единства с автономией ее членов. В труде, тре-

бующем одновременно дисциплины и уважения к человеку, в дружбе и во всех формах человеческих отношений, даже случайных и мимолетных, человек постоянно сталкивается с проблемами и трудностями, которые следует решать и преодолевать наиболее подобающим образом, для того чтобы не сделать невозможным тот минимум гармонии, без которого между людьми существует лишь непонимание и ненависть.

На страницах этой книги читатели увидят, что философы часто пытались разрешить эти проблемы, признавая наличие в человеке какой-то доминирующей силы, такой, как инстинкт или естественная склонность, на которую он может опереться, чтобы преодолеть опасности и продолжить жить как социальное существо. Но также увидят, что подобные силы, присутствующие в других животных и детерминирующие с определенным автоматизмом их реальное поведение, не проявляются в человеке с той же мощью как раз благодаря разумности и свободе, являющимися его главными характерными чертами. Кроме того, увидят, что из этого признания не следует делать какого-то пессимистического или негативного вывода. Разумность и свобода означают проектирование и выбор на основе возможностей, которыми располагает человек и которые определяются условиями его жизни. Человек не всезнающ, не всемогущ, он должен проявлять постоянную осмотрительность отно-

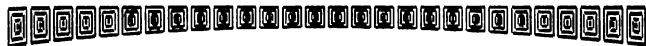
сительно того, чем он выбирает быть и что он выбирает делать, чтобы не превратить свою разумность в заблуждение, а свою свободу — в рабство.

Способы осуществления этой осмотрительности многочисленны и по большей части постоянно подвергаются пересмотру и проверке. В науке посредством эксперимента осуществляется надзор за достоверностью формулируемых ею теорий и регистрируемых ею фактов. В повседневной жизни опыт дает нам информацию об успехе или неудаче наших инициатив и наших отношений с другими, побуждая нас идти одними путями и предостерегая идти другими. Мораль и религия зафиксировали в максимах уроки фундаментального жизненного опыта, опыта, через который проходят все люди и который составляет основу самой жизни. Но моральные максимы и религиозные предписания не следует рассматривать как императивы или заповеди, получающие свою достоверность лишь из традиционных устоев, которые их устанавливают, т. е. как некие формальности, навязываемые приземленной реальностью повседневной жизни. Именно в повседневной жизни и иногда в незначительных на первый взгляд событиях, в которых она проходит час за часом и минута за минутой, должно учитывать результаты того фундаментального опыта, которые мораль и религия зафиксировали в своих ко-

дексах и которые направлены на устранение потенциальных противоречий, возникающих не только между людьми, но и, в первую очередь, в самом человеке.

Диалог с философами, примером которого и являются очерки, составляющие настоящую книгу, может и должен служить как раз тому, чтобы уяснить себе или не забыть результаты человеческого опыта, который они зафиксировали, а также чтобы подвергнуть их проверке в собственной личной жизни, дабы она получила от них какой-то луч света, который бы служил ей путеводной нитью.





«СМЕРТЬ БОГА» И НОВАЯ МОРАЛЬ (*Ницше*)

1. «ОСВОБОЖДЕНИЕ»

Когда 25 августа 1900 года Фридрих Ницше умирал в немецкой психиатрической клинике, его слава едва брезжила. Восемьдесят лет спустя она являет себя в своем полном блеске, и не существует философского или идеологического течения, которое бы не искало в работах Ницше какой-то жизненно важной закваски, из которой оно могло бы черпать свои силы и получать оправдание. Расисты и марксисты, аморалисты и моралисты, атеисты и теологи с одинаковым рвением пытались завладеть некоторыми опорными пунктами ницшеанской крепости, чтобы с бóльшим успехом вести свои сражения. И опорный пункт, за который пытались ухватиться все, — «освобождение», зачинщиком которого стал Ницше в Западном мире после веков порабощения пред-

рассудками и ложью. В качестве знамени этого освобождения было взято знаменитое высказывание, посредством которого Ницше провозгласил конец религиозного аскетизма: «Бог мертв».

Под этим высказыванием Ницше имел в виду конец традиционной и начало новой морали, основанной на полном, радостном и свободном принятии ценностей жизни. Не только Бог, но и душа, сознание, дух, субъективность и, следовательно, разум и вера, абсолютные истины и наука являются, согласно Ницше, масками рабского отказа жить полной грудью, быть самими собой, принимать неравенство и жизненные невзгоды такими, как они есть, не проклиная их и не надеясь на их преодоление.

2. МАСКИ

И в самом деле Ницше хотел быть великим «разоблачителем» всех иллюзий и предрассудков рода человеческого, тем, кто дерзко осмеливается смотреть на то, что скрывается за принятыми всеми ценностями, за прекрасно обоснованными большими и малыми истинами, за идеалами, лежавшими в основе цивилизации и направлявшими ход истории. И таким образом, мораль и наука, религия и политика являются для него всего лишь масками, скрывающими беспокойную и угрожающую реальность, взгляд которой трудно вынести.

Мораль — это прежде всего наиболее легкий путь, чтобы избавиться от подлинного видения жизни и чтобы прожить жизнь, отвергая ее. Ницше отождествляет мораль с христианством и выносит им безапелляционный приговор. Но в христианстве он видел лишь аскетизм, который превозносит добродетель отречения: смирение, повиновение, умерщвление потребностей, жертвенность, являющиеся, согласно Ницше, антитезой подлинным добродетелям, которые, напротив, состоят в превознесении жизненных ценностей. Однако весьма сомнительно, чтобы христианскую мораль можно было отождествлять с аскетизмом и рассматривать как отрицание этих ценностей. Но Ницше считает, что эта мораль является бунтом низших индивидов, подчиненных классов и рабов против высшего и аристократического класса, который, впрочем, под влиянием этой самой морали страдает от угрызений совести и строит себе иллюзию, что повеление само является повиновением. Наука с ее претензией на объективность, с ее почитанием фактов и отказом от свободы интерпретации — это лишь крайнее проявление аскетизма, уход в мир, отличный от реального. Предательством мира жизни является религия, которая сводит к иллюзии телесную реальность и аскетически стремится к мнимой чистой духовности. И что касается политики, Ницше равным образом осуждает тех, кто считает, что трудится ради царства справедливости и согласия (что якобы является «царством по-

средственности и формалистики»), и тех, кто одержим национализмом и расовой ненавистью и травляет один народ на другой.

На самом деле Ницше пытался уничтожить две наиболее почитаемые «маски» европейской цивилизации — Бога и человеческую личность. Он провозгласил «смерть Бога», потому что в мире, где господствует случай и хаотично действуют иррациональные силы, нет для него места; и он отрицал всякую реальность отдельной личности, рассматривая ее просто как выражение каких-то особых склонностей или местопребывание конфликта между различными склонностями. Знаменитый принцип Картезия *Cogito ergo sum**, который должен был установить по ту сторону сомнения существование индивидуального Я, представляется ему грамматической уловкой, применением правила, согласно которому, если существует субъект, должен существовать и предикат; в то время как единственное, что он позволяет сказать, следующее: «если мыслят, существуют мысли» (великолепное открытие!).

3. ЖИЗНЕННЫЕ ЦЕННОСТИ И СВЕРХЧЕЛОВЕК

Но к чему эти маски? Ответ Ницше таков: маски делаются неизбежными благодаря самой жизни, являющейся взрывом неупорядоченных и неистовых сил и поэтому всегда неопределен-

ностью и риском. Жизнь может быть сохранена и продолжена только посредством непрерывной войны между живыми существами, посредством борьбы между побежденными, которые хотели бы быть победителями, и победителями, которые в любой момент могут стать побежденными и иногда уже себя считают таковыми. В этом смысле жизнь — это воля к господству или к власти, воля, которая не знает ни покоя, ни отдыха и поэтому создает себе маски, чтобы иметь возможность действовать. Маски делают ее более сносной, но искажают, умерщвляют, обедняют ее и в конечном счете создают опасность ее уничтожения. Для того чтобы спасти ее, необходимо сорвать с нее маски и принять ее такой, как она есть; не для того, чтобы подчиниться ей или принять ее со смирением; а для того, чтобы вернуть ей ее ликующий ритм, ее радостный порыв.

По Ницше, нет среднего пути между принятием жизни и отказом от нее и, следовательно, между подлинными ценностями самой жизни и мнимыми ценностями христианской традиции. Человек — земное существо, стало быть, он тело и воля не только к выживанию, но и к порабощению. Его истинными «добродетелями» являются «гордость, радость, здоровье, половая любовь, вражда и война, почитание, хорошие привычки, прекрасные манеры, сильная воля, дисциплина высших интеллектуальных способ-

ностей, воля к власти, признательность земле и жизни — всему, что богато и хочет дать, хочет отблагодарить жизнь, позолотить ее, увековечить и обожествить ее». Но эти добродетели принадлежат лишь немногим, и этими немногими творится жизнь. Ницше против всякого вида или типа эгалитаризма, поэтому его пророчество направлено к «сверхчеловекам», которые смогут увидеть жизнь такой, как она есть, и взять ее судьбу в собственные руки. Для других, для рабов, нет альтернативы, нет надежды. Как и Платон, Ницше хотел, чтобы руководство человечеством было возложено на философов, но не на философов, таких, как сам Платон, или Кант, или Гегель, которых он считал простыми «рабочими философии», а на философов, которые были бы также «законодателями и властителями» и принимали истину в целях власти.

Таким образом, провозвестие новой морали в работах Ницше тесно связано с провозвестием нового человечества, а аристократии, питающейся и руководствующейся волей к власти, освобожденной от пут традиционной морали. Таков, как он есть сегодня, человек — это лишь «канат, натянутый между бестией и сверхчеловеком, канат над пропастью». Этот канат сам по себе не дает никакой гарантии; о том, что находится на другом конце, нельзя ничего сказать. Ницше всегда оставался враждебным или безразличным к интерпретациям природы сверхчеловека, кото-

рые были ему известны. Всякая биологическая или политическая интерпретация им исключалась. Сверхчеловек оставался для него фигурой, в которой торжество жизненных ценностей и воли к власти могли быть сплавлены вместе.

4. ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ

И все же будущее сверхчеловека, согласно Ницше, гарантировано самой судьбой мира. Антропология и космология были всегда тесно связаны в мысли Ницше, которая обретала свое вдохновение вовсе не в греческой философии. Истолкования, которые стремятся придать ницшеанской антропологии по преимуществу политический смысл, абстрагируются от космологии и вследствие этого уже выказывают свою пристрастность. С другой стороны, Карл Левит в своей работе «Ницше и вечное возвращение» (итал. перев. Nietzsche e l'eterno ritorno. Bari, 1982) рассматривал космологию как центр ницшеанской мысли. Учение о сверхчеловеке и воле к власти, выражающейся в сверхчеловеке, становится таким образом предпосылкой концепции вечного возвращения, потому что только человек, который превозмог самого себя, может хотеть посредством вечного возвращения повторения до бесконечности собственной жизни и всех мировых событий. Даже смерть Бога, возвещенная Ницше, является лишь усло-

вием вечного возвращения, потому что она означает конец нынешнего мира и провозглашение нового, осознанного в его пространственно-временной тотальности и поэтому достойного бесконечного повторения. Следовательно, вечное возвращение — это, по Ницше, судьба мира. Не существует ни порядка, ни совершенства в мире, в котором господствует непредвиденная случайность, а вместе с ней конфликты, насилие и войны. Осознание этой истины и в то же самое время принятие и желание ее — отличительная черта сверхчеловека, который несмотря ни на что превозносит и благословляет жизнь, в то время как другие пытаются позабыть о ней или скрыть ее посредством отказа или жертвования. Если дело обстоит таким образом, освобождение, предсказанное Ницше, есть лишь сознательное принятие довлеющей судьбы, судьбы вечного повторения всех событий мира. Подлинные философы или сверхчеловеки хотят лишь того, что мир сотворит сам, без вмешательства всякой человеческой или сверхчеловеческой воли.

5. НИЦШЕ И МАРКСИЗМ

Как «философ освобождения» Ницше часто рассматривался в расхожей литературе в качестве предшественника социализма, несмотря на критику, направленную им против этого учения.

Подобная критика, считают, была связана с враждебностью Ницше к христианству (исходом которого якобы является социализм) и с выступлением против стандартизации буржуазного общества, pendant* которому является социализм. Но если под социализмом подразумевается марксизм, будет уместно сопоставление основных положений марксизма и Ницше в отношении фундаментальных тем, касающихся человека, мира и истории.

1) По Марксу, человек по сути дела детерминируется отношениями производства и труда, а поскольку эти отношения исторически изменяются с развитием общества, то человек — это «социальное существо» и все, что он мыслит или делает, является проявлением или утверждением социальной жизни. По Ницше, человек — это по существу жизненная энергия, воля к власти, которая может быть угнетена, подавлена и принять маски отказа и аскетизма, но которая в любом случае остается смыслом и движущей силой жизни; ограничения и установки общества остаются чуждыми как маски, от коих можно и должно освобождаться. Кажется, что Маркс и Ницше согласны, по крайней мере, в признании материальности, «телесности» человека. Но по Марксу эта телесность есть подчинение потребностям и труду, который должен удовлетворять их; по Ницше, это — радостный взрыв жизненной энергии, активная реализация ценностей,

которые ее освобождают от нигилистического отречения. Маркс, по всей видимости, считал бы Ницше «идеалистом» и, возможно, назвал бы его «Святым Фридрихом», подобно тому, как он назвал Штирнера «Святым Максом», потому что он обвинил бы его в незнании истинной «телесности» человека.

2) По Марксу (и прежде всего по Энгельсу), мир, в котором живет человек, — это органическое совершенно упорядоченное целое, подчиненное необходимым законам, которые Энгельс считал обладающими «диалектической» природой. По Ницше, в мире отсутствуют порядок, структура, форма и мудрость; в нем вещи «пляшут на ногах случая». Только искусство, согласно Ницше, может превратить беспорядок мира в красоту и сделать приемлемым все, что проблематично и ужасно в жизни.

3) По Марксу, над историей господствует экономический базис общества, и все происходящие в нем изменения связаны с изменениями этого базиса. Поэтому «способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процесс жизни вообще». По Ницше, история творится высшими индивидами, которые могут понять доводы прошлого и предвосхитить доводы будущего; властителями и законодателями, для которых познание равнозначно творению, творение — созданию законов, воля к истине — воле к власти.

4) По Марксу, история — это необходимый прогресс, конечной стадией которого будет неизбежное преобразование капиталистического общества в коммунистическое. Людям остается лишь сообразовываться с ходом истории, благоприятствовать ему и трудиться ради него; всякая противоположная попытка оказалась бы тщетной. По Ницше, история — это замкнутый круг, который вечно повторяется со своими событиями, со своим беспорядком и со своим злом. По отношению к нему для человека возможны лишь две позиции: отрицание, т. е. пессимизм и нигилизм, и утверждение, т. е. радостное принятие мира таким, как он есть во всех его аспектах. Но на вторую позицию способны лишь сверхлюди, т. е. избранные индивиды, которые не позволяют себя сломить или сбить с пути обстоятельствам.

6. НИЦШЕ И РОМАНТИЗМ

Если уяснить себе эти основоположения, многие ссылки, которые сегодня делаются на мысль Ницше в поддержку негативных или «революционных» учений, являют себя произвольной путаницей. Так, сегодня возвещают о «смерти человека» как неизбежном результате космического развития, лишённого порядка и целесообразности, что уже выявил Ницше. Но Ницше возвещал не смерть человека, а уничтожение пут, которые

препятствуют проявлениям жизни в человеке и подавляют его волю к власти. А с другой стороны, сторонники смерти человека делают не что иное, как провозглашают преобладание в мире универсальных и абстрактных сил, обретающих свой прообраз в Абсолютном духе Гегеля; но осуждение этих сил было уже включено Ницше в его провозглашение смерти Бога.

И все же, несмотря на все различия и противоположности, должно признать общий исток, скрытую, но активно действующую подоплеку, которая связывает с Ницше тех, кто сегодня пытается использовать его голос для изложения своих учений. Этот общий исток — душа романтизма XIX века с его жаждой Бесконечного, с его неудовлетворенностью, ограниченностью и обусловленностью человека. В творчестве Ницше этот исток явно выходит на свет в его учении о вечном возвращении и воле к власти как истинной сущности человека. Именно воля к власти — подлинный, даже если и скрытый фактор человеческой истории, и именно необходимость космического становления обеспечивает его торжество. У Ницше, как и у других, жажда Бесконечного ведет к отрицанию и игнорированию конечности человека, ограниченных, даже если действительных и способных реализоваться посредством усилия и постоянной борьбы возможностей, и рассмотрению его лишь как продукта универсальной космической силы, которая не

желает знать границ и условий. По Ницше, несмотря на провозглашенную смерть Бога, человек является уже потенциальным Богом. Согласно Сартру, он будет несостоявшимся Богом, согласно Гароди и другим марксистам — в полной мере реализовавшимся Богом; согласно многим теологам антитеологии — земным и историческим Богом.

До тех пор пока идут по этому пути, философия сходит с ума в поиске мифов или утопий, которые бы возвестили или подготовили божественность человека. Но человек становится рабом этих мифов или утопий; он склонен видеть в самом себе лишь орудие их силы, безоговорочно уступать насилию, провозглашающему себя творцом нового мира. В повседневной жизни и в политической практике все это ведет к утрате человеческого достоинства и к угрозе уничтожения.

7. БЕЗУМИЕ НИЦШЕ

Символом этого уничтожения можно считать судьбу самого Ницше; безумие, которое привело его к смерти.

Это безумие всегда составляло проблему для истолкователей его философии и его личности. Может ли философия считаться выражением, пусть даже гениальным, его больного ума? Тезис, утверждающий это, защищали многие из тех, кто

находил философию Ницше отталкивающей или опасной. Ницше, который провозглашает себя врагом религии и морали; Ницше, который не признает достоверности ни одной из истин и ненавидит саму истину, провозглашая ложь единственно возможным путем для человека и Сверхчеловека; Ницше, который превозносит силу и насилие в противовес любви и милосердию, легко может быть истолкован как гениальный поэт, принимающий свои большие фантазии за предвестие жизни и победы. Но, с другой стороны, сила его критики в отношении традиционной философии, восхваление им жизненных ценностей и, стало быть, инстинкта и спонтанности, признание случайности в истории и во всех человеческих перипетиях, возрождение темы вечного возвращения как судьбы мира сделали из него мыслителя, с которым все другие должны были в той или иной степени соизмерять себя и который продолжает оказывать сильное влияние на современную философию.

В третьем томе «Жизни Ницше» Курта Пауля Янца (итал. перев. Curt P. J. Vita di Nietzsche. Bari, 1982), основанном, как и другие, на исчерпывающем и обстоятельном документальном материале, описываются последние годы жизни философа (1889—1900) и протекание его болезни. Нет сомнения, что эта болезнь была прогрессирующим параличом, вызванным сифилитической инфекцией. Кажется, что этот пророк свобо-

ды инстинкта не знал иных женщин, кроме проституток, и от одной из них он заполучил сифилис. Все симптомы подтверждают этот диагноз, относительно которого врачи, посещавшие Ницше, не сомневались. Мания величия, которая сопровождает этот прогрессирующий паралич, обнаруживается уже в ранних книгах: «Антихрист» (написанный в 1888 году) завершается провозвестием новой эры, которая должна якобы начаться как раз с этой книги.

8. ФИЛОСОФ И ПАЯЦ

И все же нельзя списывать все творчество Ницше на счет его безумия. В книге Йохана Гоудсблома «Нигилизм и культура» (итал. перев. Goudsblom J. Nichilismo e cultura. Bologna, 1982) подчеркиваются культурные корни нигилизма Ницше. Прежде всего он разделяет требование философии Нового времени подвергать всякую установленную истину решительной критической проверке. И эта критическая проверка как раз и свела его лицом к лицу с нигилизмом и поэтому заставила его считать невозможной и расточительной всякую веру в какой-то смысл, цель или ценность жизни. Но при всем при том, добавляет Гоудсблом, инстинкт к истине продолжал в нем жить, несмотря на предпринимаемые им лихорадочные попытки освободиться от него. Сама

теория Сверхчеловека развязывает нигилистический узел, который делает проблематичными все культуры; превознесение Сверхчеловека и воли к власти непримиримо с нигилизмом. Если нигилизм истинен, ни одна теория не может быть подтверждена, в том числе и теория Сверхчеловека.

Последняя, освещенная Гоудсбломом, безусловно, является одним из тупиков, куда Ницше оказался загнанным самой своей философией. Невозможно отрицать истину вообще, всякую истину, и в то же самое время утверждать с пророческим энтузиазмом собственную. Но конечно же, последний является не единственным тупиком, в который оказался поставленным Ницше. В свою философию он вкладывал самого себя, все свое существование, свою надежду и свою силу. И его философия, если и провозглашала смерть Бога, провозглашала также с такой же силой обожествление человека. Человек, свободный от всяких религиозных или политических пут, человек — господин самого себя и других, человек, презирающий всякую установленную истину или истину, которую следует установить, и склонный выражать во всех своих актах максимальную жизненную силу, был не только идеалом, на который Ницше указывал как на будущее, но и реальностью, которую он сам пытался воплотить в себе. Именно эта реальность ускользала от него, потому что меньше всего подходила к его подлин-

ной личности писателя и поэта. В определенный момент прогрессирующий паралич и возникающее осознание собственного краха как Сверхчеловека обрели свое место встречи и фатальный исход в безумии. Еще в письме к другу, написанном в июле 1888 года, он утверждал, что после выхода в свет «Заратустры» он на самом деле занимался шутловством, чтобы иметь возможность господствовать над непреодолимой экспансивностью и уязвимостью.

Этот паяц, которым он стал, отправится затем на бесполезные поиски самого себя, будучи не в состоянии опознать себя даже в своих творениях. Возможности, которые, как он полагал, открыл людям и прежде всего самому себе, окажутся для него закрытыми. Именно такова судьба безумия. В последней работе выдающегося психиатра Микеле Торре «Существование и проект. Основы психодинамики» (Torre M. *Esistenza e progetto. Fondamenti per una psicodinamica*. Torino, 1982) показано, что психическое расстройство рождается из чувства «возможности ничто», т. е. отсутствия всякой конкретной возможности, даже возможности неудачи, которую субъект мог бы выбрать или принять. Таков был как раз случай Ницше, который в определенный момент не увидел перед собой ни одного открытого пути и почувствовал себя обреченным быть несчастным паяцем. И это происходит неизбежно, когда человек утрачивает чувство своей ограничен-

ности, игнорирует собственные действительные возможности и связывает свою жизнь с неосуществимыми фантазиями, которые предопределяют невозможность всякого его отношения с самим собой и с другими людьми.

Нельзя полностью отделять философию Ницше от судьбы, на которую его существование было обречено сифилитической инфекцией. Безусловно, эта философия может содержать в себе жизненные поучения, которые касаются человека, его обусловленности и его свободы, но не может быть принята в качестве пророческого предвестия новой эры, в которую человек оказывается Богом. Если судьба Ницше берется в этом смысле, она становится типичным образцом его окончательного краха.





КОНЕЦ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ (Шпенглер)

1. ЧЕЛОВЕК КАК ЭКЗЕМПЛЯР ВИДА

Освальд Шпенглер в своей нашумевшей книге «Закат Европы», опубликованной после первой мировой войны, исследовал (как говорит подзаголовок) «морфологию космической истории», т. е. рождение, развитие и смерть цивилизаций, которые следуют друг за другом в истории. Рассматривая цивилизации как живые организмы, он считал неизбежным их конец и поэтому предрекал конец Западной цивилизации, которая уже достигла своего пика и над которой уже господствуют симптомы упадка. После этой работы Шпенглер публиковал преимущественно политические труды (фашистского настроения), но продолжал трудиться над второй работой, которую ему не удалось за-

вершить до смерти (1936) и которая будет им озаглавлена «Urfragen», т. е. «Основополагающие вопросы».

Этими основополагающими вопросами являются вопросы, касающиеся происхождения и последней природы человека во всех ее аспектах и во всех ее отношениях с миром. Шпенглер излагает их на манер Ницше посредством рассуждений, состоящих из отрывочных наблюдений и мыслей, но не обладающих бодростью и поэтическим вдохновением, свойственным Ницше. По его задумке это изложение составляет «морфологию человека», которой была предпослана «морфология истории», ставшая темой «Заката Европы», оправданием и основанием которого она, следовательно, должна была быть. Шпенглер ставил своей целью не пересмотр своих тезисов относительно истории, а лишь окончательное их подтверждение на основе исследования природы того существа, которое живет и действует в истории, т. е. человека. Поэтому в этих фрагментах вновь появляются краеугольные понятия предшествующего труда. Человек безоговорочно подчинен судьбе, господствующей над историей. Его воля — лишь выражение судьбы, которая неисповедима и таинственна и не может быть определена, а только прочувствована и прожита. Вне человека, в природе, судьба — это то, что наука

называет каузальностью, и она является неизбежной необходимостью, которая связывает природные факты между собой. Внутри человека судьба сохраняет свой непостижимый лик, и ее истолкования диктуются лишь страхом. На самом деле человек — лишь эпизод универсальной судьбы, и его трагедия теперь близится к концу: его благородство состоит исключительно в осознании этой самой судьбы.

Над всеми «вопросами» Шпенглера доминирует эта фундаментальная тема. Жизнь — случайная форма «бесконечного становления» и, следовательно, преходящий феномен, связанный с историей нашей планеты; таинственный факт, в основе которого, считает Шпенглер (вместе с древним Гераклитом), лежит противоречие между огнем и холодом. Она как бы пламя, которое борется против холода, т. е. против смерти. Направление пламени — продвижение жизни в будущее, а его движение — история. В человеке, являющемся искрой живого пламени, дуализм огня и холода предстает как дуализм *Я* и «мира», из которого вытекают все другие различия: чувство и восприятие, душа и тело, пространство и время и даже принадлежность к дворянству и духовенству. Но как преходящий продукт универсального становления *Я* — не индивидуальная реальность, а лишь экземпляр истинного индивида,

каковым является вид. Человек как экземпляр вида испытывает ужас одиночества и стремится к общению, чтобы избежать этого ужаса. Страстное желание, устремленность, агрессивность составляют сущность индивида, поскольку он часть универсального пламени жизни. И как пламя, которое разгорается и все уничтожает, угасает и вспыхивает вновь, жизнь не имеет цели, и не существует «смысла человечества». Цели, навязываемые моралью, являются лишь выражением нравов, господствующих в группе. Над этой моралью Шпенглер ставит *ethos**, т. е. аристократическую этику, основанную на чувстве собственного достоинства. «Ни один народ как целостность не обладает *ethos*'ом, но им обладает армия, знать, класс и т. д.».

2. АНТИГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ

Фантазия, миф и идеология переплетаются в этих мыслях Шпенглера, которые пренебрегают порядком и силой доказательства и апеллируют к интуиции и вкусу. И быть может, не стоило бы труда упоминать о них, если бы в последующие десятилетия они не нашли широкого отзвука среди сторонников радикального антигуманизма, который лежал и лежит в ос-

нове некоторых философских и политических направлений. Это — антигуманизм разочарованных теологов, отрицающих существование Бога и человека лишь для того, чтобы поставить на их место загадочных уродов. Они не отказываются, в силу своего теологического склада ума, от догматического утверждения последней реальности и высшего принципа, но последней реальностью они считают хаос, а не порядок, высшим принципом — судьбу, а не божественное провидение. Быть может, Шпенглер — первый представитель этой антитеологии, желающей быть дьявольской или трагической теологией, но это лишь выход на поверхность разочарования или скрытой идеологии. Вдохновением для Шпенглера служила идеология господствующей расы или класса. Идеология его последователей, потрудившихся много (и незря) в только что прошедшие десятилетия, — идеология низшего класса, который хочет стать господствующим и считает, что уже им стал. Это — идеологии, вынужденные уже при их закладке отрицать ценность и значение человека, считать его преходящим продуктом истории или судьбы, продуктом, о котором сама история или судьба позаботятся, чтобы стереть его с лица Земли. Подобный антигуманизм делает невозможной совместную человеческую жизнь, делает из человека материал, который можно

использовать для самых грязных предприятий, одобряет насилие и разрушение. За многими подобного рода зрелищами, при которых сегодня присутствуют и которыми может быть провергнута любая личность или строй, можно обнаружить руку режиссера этого антигуманизма, который стремится быть знаменосцем будущего. Но будущее не позволит идеологиям подобного рода ни предвидеть его, ни манипулировать им. Будущее, дозволительно на это надеяться, будет принадлежать людям и будет для людей.





ФАКТОРЫ, ДЕЙСТВУЮЩИЕ В ИСТОРИИ (Вебер)

1. ИСТОРИЯ, СОЦИОЛОГИЯ И СВОБОДА

В период, подобный настоящему, когда история уже не рассматривается как развитие Абсолютного разума, который определяет и оправдывает каждое событие в своем неизбежном прогрессе, творчество Макса Вебера обретает особое значение. Представитель того немецкого историзма, который находился в полемике с Кроче, Вебер был не только историком, но и проницательным и прозорливым критиком историографической методологии, т. е. критериев, которые должны направлять творческую деятельность историка и руководить ею, чтобы она обладала объективной достоверностью, независимой от индивидуальных оценок и предрассудков. Можно сказать, что в исследованиях Вебера было два

объекта критики. Первый — исторический материализм, т. е. тезис марксистского происхождения, что над всеми событиями истории доминирует экономический фактор и что поэтому формы культуры — это лишь «надстройки» над экономическим базисом, его отражения или вторичные проявления. Для второго характерен диаметрально противоположный тезис, что экономика всегда является в истории вторичным или производным фактором, продуктом «расового духа» народа или религии, которая в нем господствует и упорядочивает его жизнь. Вебер всегда считал, что в многообразии факторов, детерминирующих исторические события, нет ни одного, который бы действовал самостоятельно, и что поэтому в любую эпоху или период один или другой из них может играть решающую роль, но не в своей изоляции, а всегда в сочетании с другими. Изучение этого взаимодействия факторов, формирующих историю, и более или менее решающей роли, которую каждый из них играл в определенный период, — вот что понимает Вебер под социологией.

Но ни социология, ни история, по Веберу, не управляются необходимой каузальностью, согласно которой события образуют цепь, где каждое является неизбежным продуктом другого. Понятие необходимости (которое господствовало в естественных науках его времени) Вебер за-

меняет понятием возможности, допуская, что каждое событие открывает поле для других возможных событий, из которых в конечном счете реализуется лишь одно. Поэтому каждое событие обусловлено другими, не будучи их фатальным продуктом. С другой стороны, это исключает то, чтобы история была неизбежным прогрессом, который бы шел к предсказуемому конечному исходу, и поэтому Вебер не считал достоверными ни предвидения диалектического материализма, ни его исходные посылки. С другой стороны, эта точка зрения признавала решающую роль человеческой свободы в истории. Именно сами индивиды и, следовательно, различие ценностей, к которым они апеллируют при своих выборах, конфликты между их жизненными установками, а не согласие, однообразие и типичные действия, являются факторами, определяющими внешнюю запутанность истории, в которой социология может выявить однообразие и повторение типов, а не необходимые и неизменные ритмы.

2. КРИТИКА ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

В области самой социологии, по Веберу, существует потребность в свободе, являющейся основой достоверности этой науки, в свободе от вся-

кой предвзятой оценки. Безусловно, ценности составляют неотъемлемую часть социологии, потому что они являются неотъемлемой частью человеческого поведения, но они интересуют эту науку лишь как таковые, а не как нормы, которым она сама обязана следовать. Выбор ценностей — решение, которое касается каждого человека и от которого ни один человек не может освободиться; социология описывает часто встречающиеся типы этого выбора, но сама не может обязывать к какому-то определенному выбору, не перестав при этом быть наукой.

Именно это требование составляет силу и ценность социологического исследования в первый период его утверждения в современном мире культуры, но оно постепенно сходит на нет при распространении и популяризации этой науки, часто разрабатываемой сегодня в зависимости от идеологий или господствующих политических интересов. Для Вебера характерен отказ от «всеобщей истории», т. е. от веры в то, что над всем историческим развитием господствуют немногие фундаментальные ценности, которые постепенно утверждаются и совершенная реализация которых — фатальный итог самой истории. Сегодня существуют также и те, кто верит во всеобщую историю навыворот, как состоящую лишь из подавления и насилия и все же неизбежно направленную к конечному возрождению. В лю-

бом случае всеобщая история оправдывает все, что происходит, и допускает предвосхищения и пророчества, которые претендуют быть достоверными. Вебер находится на полюсе, противоположном всему этому. А социологи, которые считают, что их теории служат оправданию или осуждению чего-то и, следовательно, используют их как орудия пропаганды или разрушения, находятся на полюсе, противоположном Веберу. Естественные науки стали для человека мощным орудием познания и действия, когда они освободились от всякой идеологической ангажированности. Гуманитарные науки смогут похвастаться подобной привилегией лишь тогда, когда также окончательно избавятся от политической ангажированности, которая сегодня пытается господствовать над ними, и станут придерживаться поучения Вебера.

Наряду с критикой всеобщей истории у Вебера есть также критика всеобщего права. Исходная посылка теории естественного права, безусловно, давно рухнула. То, что над системами различных юридических законов находится, как говорил Цицерон, «закон единой, вечной, неизменной природы, который правит всеми людьми и в любое время», конечно же, сегодня не является отправной точкой правовых исследований, направленных скорее на человеческое общество, в котором действуют или должны действовать

управляющие им нормы, и поэтому видящих в этих нормах социальные образования, не отделимые от определенных контекстов.

В это направление социологии права внес фундаментальный вклад сам Вебер, согласно которому право принадлежит к категории тех «предписаний», которые направляют и контролируют человеческую деятельность и которые отличаются от других, т. е. от религиозных и моральных предписаний, потому что их практическое соблюдение гарантируется возможностью физического и психического принуждения, осуществляемого особым аппаратом.

Поэтому Вебер видит в историческом развитии права его постепенную «рационализацию», которая, с одной стороны, заставляет видеть в современном государстве аппарат, способный гарантировать наибольшую устойчивость юридического порядка, а с другой — делать из самого права логически строгую, но абстрактную формальную технику, используемую юристами и непонятную большинству людей. В этот момент право становится неспособным идти навстречу социальным изменениям, новым требованиям, конфликтам и идеалам, которые будоражат общество, и, следовательно, утрачивает ту сакральность, которая привносится в него самой его рациональностью, и свою специфическую «ценность», т. е. свою способность

контроля. Этот упадок неизбежен, поэтому, согласно Веберу, судьба права — впадать в сферу иррационального.

3. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИЙ

Монументальная «Социология религии», вышедшая в 1920 году (итал. перев.: *Weber M. Sociologia della religione. Milano, 1982*, с введением Пьетро Росси, одного из крупнейших исследователей Вебера), важна не только как вклад, относящийся к специфической области, но также и потому, что показывает в действии эффективность и силу метода, которому следовал Вебер. Работа открывается знаменитым исследованием «Протестантская этика и дух капитализма», уже известным и переведенным в Италии, составляющим принципиальную оппозицию Вебера историческому материализму, потому что он стремится доказать, что современный капитализм является не причиной, а следствием определенной религиозной веры — веры протестантизма. Как хорошо разъясняет Росси, капитализм, о котором говорит Вебер, это — «дух» капитализма Нового времени, т. е. не примитивный и грубый капитализм, состоящий в получении прибыли и эксплуатации, а капитализм, видящий в обретении богатства плод

личного труда, благословение Бога и поэтому превозносящий неустанный, постоянный, систематический профессиональный труд как самое высокое аскетическое средство и самое надежное подтверждение подлинности религиозной веры. В этой религиозной этике, вдохновляющейся не столько лютеранством, сколько кальвинизмом, пиетизмом и анабаптистскими сектами, Вебер обнаруживает силу, которая привела капитализм к рационализации и экспансии, став фундаментальной структурой современного мира.

Вторая часть работы направлена на разъяснение экономической этики универсальных религий, в число которых Вебер включает конфуцианство, индуизм, буддизм, учение ислама и иудаизма; но изложение завершается древним иудаизмом, потому что оно было прервано смертью автора. Экономическую этику, по Веберу, можно выводить не только из сугубо моральных предписаний религии, но также и прежде всего из практических побуждений к деятельности, основанных на различных элементах политико-исторической природы. Вебер стремится выявить прежде всего те черты экономической этики, которые позволяют установить ее сходство с экономическим рационализмом Нового времени на Западе, поэтому он по существу выделяет три способа, в которых может выражаться от-

ношение между религией и экономикой. Во-первых, религия может быть безразличной к экономической деятельности и приспособливаться к традиционным правилам, которым она повинуетя, как в случае с конфуцианством. Во-вторых, она может осуждать экономическую деятельность, потому что она приковывает человека к миру и препятствует его спасению, и, стало быть, превозносить бедность и нищету, как в случае с индуизмом и в особенности с буддизмом. В-третьих, она может стремиться регулировать саму экономическую жизнь и действовать как сила, преобразующая ее структуры, как в случае с кальвинизмом. В древнем иудаизме, который сосредоточивается на ожидании освобождения еврейского народа от угнетения, Вебер обнаруживает отсутствие подлинной экономической этики и поэтому преобладание менталитета, который стремится использовать без опосредований всякую возможность получения прибыли. Вывод Вебера следующий: в великих религиях нет ничего, что могло бы быть сопоставлено с экономической этикой протестантского христианства.

4. ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ РЕЛИГИИ

Это, конечно же, не означает со стороны Вебера отрицания исторической роли, которую эти религии играли в мире, и еще меньше их осуждение. Но влечет за собой признание господствующей исторической роли, которую христианская этика в ее кальвинистском варианте играла в формировании современного мира, поскольку она поставила человека в положение автономно действующего субъекта, пытающегося господствовать в мире, в котором он живет, а не отдаваться на милость его событий или рассматривать его в качестве временного убежища, из которого лучше как можно быстрее удалиться. Таким образом, параллельно с самостоятельной ролью, которую эта этика признавала за экономикой, другие сферы человеческой деятельности могли добиться своей автономии и противопоставить себя религиозной сфере, стремившейся подчинить их. Таков случай с политикой, повинующейся «доводу государства»; с искусством, понимаемом как «космос автономных ценностей»; с эросом и интеллектуальной деятельностью. Но таким образом, благодаря этому непрерывному сочетанию факторов, формирующих жизнь, и благодаря поочередному исполнению ими господствующей роли, сферы человеческой деятельности, ставшие автономными, ог-

раничивали пространство, предоставленное религии, и сами ее ожидания освобождения, в значительной мере переносившиеся на политическую почву.

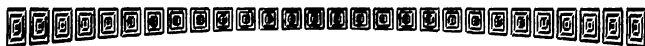
Но это (как справедливо отмечает Росси) является для Вебера «фактом», а не необходимостью, потому что ничто не исключает возможность выживания и возрождения религии, даже если подобную возможность нельзя, с точки зрения исторического исследования, предвидеть или предрекать.

Таким образом, Вебер всегда оставался верным задаче анализировать и понимать без предосуждения переплетение и борьбу различных факторов, составляющих существование человека, и он смог остаться верным этой задаче, потому что видел в этих факторах не безличные и действующие с необходимостью силы, а реальные возможности, последний и решающий выбор среди которых всегда принадлежит человеческой субъективности. Не абсолютная, а обусловленная и тем не менее всегда наличная и активная свобода является одновременно предпосылкой и результатом его анализа.

Среди решающих факторов истории Вебер справедливо поместил религию, не делая ее единственной господствующей силой. Когда он разворачивал свою деятельность между концом XIX и первыми двумя десятилетиями XX века, по-

требность в религии как помощи, данной высшей силой, для преодоления слабости и убожества человека, казалось, полностью удовлетворялась политикой и наукой, которые были уверены, что дадут человеку надежное пристанище. По крайней мере такое чувство испытывали или так думали образованные слои общества. Вебер не считал, что эта уверенность является окончательной, и поэтому его нет среди тех, кто говорил (и все еще говорит) о «смерти Бога». Ход времени показал его правоту и в этом. Человек все более обостренно осознает неустойчивость своей судьбы в мире. Он продолжает верить в науку и политику, которые ему необходимы, но если он хочет еще помочь себе посредством твердой надежды на спасение, он обращается к религиозной вере.





БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И СЕКСУАЛЬНОСТЬ (Фрейд)

1. ОБЩИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

В течение десятилетий, прошедших со дня смерти Зигмунда Фрейда (23 сентября 1939 г.), его творчество оказывало решающее влияние на жизнь и культуру современного мира. Рожденное в области психиатрии, оно превратилось в философское истолкование человека и его отношений с миром; терапия психозов была возведена в ранг терапии всех болезней, которыми страдало и страдает человеческое общество. Сегодня большие (и наивные) надежды, которые эта терапия породила и питала на протяжении нескольких десятилетий, померкли. Как метод лечения психоанализ еще энергично вдохновляется творчеством Фрейда, но трактует его в самых различных и несходных между собой фор-

мах. В западных странах он находит еще многочисленных страстных сторонников и огромное количество пациентов (среди состоятельных слоев), которые ожидают от него благотворных эффектов, а некоторые, может быть, и получают их. Но также признают, что ему не поддаются наиболее тяжелые из умственных болезней (подобно шизофрении), для лечения или сдерживания которых применяются по преимуществу наркотики. Но за рамками индивидуальной терапии психоанализ стал сначала благодаря работам самого Фрейда, а затем трудам его последователей и интерпретаторов концепцией человека и мира, которая претендует на то, чтобы разрешить все проблемы; и в этой форме ему удалось взять под свое руководство большую часть неудовлетворенности и конфликтов современного общества.

2. БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И СЕКСУАЛЬНОСТЬ

Считалось, что великим открытием Фрейда было открытие бессознательного, т. е. тех психических факторов, до осознания которых не доходят и которые, следовательно, остаются вне актуального поля сознания, хотя и действуют в нем скрыто. Но уже в 1869 году Эдуард фон Гартман опубликовал «Философию бес-

сознательного», которая имела большой успех в германской культуре и за которой следовали затем многочисленные работы вплоть до первых лет XX столетия. Гартман (который открыто заявлял о том, что он исходит из Шеллинга и Шопенгауэра) видел в бессознательном абсолютное начало человеческой жизни во всех ее проявлениях, начало, которое обнаруживается в человеке как воля, но которое есть проявление Бога и как таковое неизбежно ведет человека к прогрессу и счастью. Открытие Фрейда состоит в том, что он показал противоречие, в которое бессознательное вступает с волей человека и с окружающей его реальностью. Бессознательное предстает как совокупность стремлений или «побуждений», которые пытаются иметь доступ к сознанию, но могут получить его лишь в форме компромисса, потому что они деформированы цензурой, налагаемой на них сознанием. Все побуждения без разбору стремятся к удовольствию и поэтому являются проявлениями изначальной силы или инстинкта, в общих чертах сексуальной природы, называемого *libido**. Второе открытие Фрейда состоит как раз в приписывании сексуальности фундаментальной роли при детерминации всех человеческих поведенческих установок, и даже тех, которые, кажется, не имеют с ней ничего общего. Это открытие исходит из допущения, что жизнь человека имеет свой

последний корень в единой и изначальной Энергии, в Инстинкте (а именно: в *libido*), дающем силу всем ее проявлениям. Но речь идет не об инстинкте, подобном инстинкту животных, который подчиняется однообразным схемам и неизбежно выплескивается вслед за соответствующими стимулами, а о тенденции, которая может принимать различные формы и подавляться и блокироваться. Следовательно, сексуальность не ограничивается генитальной сферой или деятельностью половых органов, а включает в себя также различные устремления и установки, сводимые, однако, к сексуальности, поскольку они стремятся к удовольствию и включают в себя любовь или ненависть к кому-то или к чему-то. В этих формах ее можно обнаружить уже на ранних стадиях жизни ребенка, в которой присутствуют не только первичные потребности человека, но и эмоции, предпочтения, положительные или отрицательные аффекты, сопровождающие стремление к их удовлетворению.

Именно это, второе, открытие Фрейда получило наиболее широкий резонанс в современной жизни прежде всего в десятилетия, последовавшие за его смертью. Оно способствовало тому, чтобы снять с сексуальности тот характер осуждения и принижения, который приписывали ей господствующие нравы, и признать

ее в качестве нормального выражения жизненной энергии человека. Тем самым постыдный характер самой сексуальности (даже в ее извращенных формах) отрицался, и стало возможным защищать или превозносить полную «вседозволенность», т. е. неконтролируемую свободу сексуальных проявлений. Изменения, произошедшие в этом плане в современных нравах, безусловно, нашли свой стимул и свое оправдание в работах Фрейда.

И все же нельзя делать Фрейда непосредственно ответственным за эти изменения. Он никогда не считал ни возможным, ни желательным отсутствие всякого контроля за сексуальностью и ее позывами, потому что это отсутствие означало бы низведение *Я* до инстинктивных побуждений, т. е. делало бы человеческую личность рабой конфликтов, которые порождают в своей беспорядочности эти позывы. Поэтому «защита» *Я* опирается на «устранение» некоторых позывов, т. е. на оставление их в сфере бессознательного, которое мешает им проявляться в сознательной жизни *Я*, порабощать его и делать неспособным вступать в отношение с другими людьми. Поэтому патологические феномены вызываются не защитой, которую *Я* оказывает этим побуждениям, а скорее слабостью или отсутствием этой защиты.

3. КОМПЛЕКСЫ И СУБЛИМАЦИЯ

Стало быть, не следует возводить непосредственно к Фрейд те положения, которые господствовали в детской психологии и педагогике последних десятилетий, положения, усматривавшие в любом ограничении или контроле за произвольными импульсами «запрет», непременно вызывающий пагубные расстройства или «комплексы». А что касается комплексов, которые за эти годы умножились и которые видят повсюду, то Фрейд допускал лишь некоторые (главный из которых «Эдипов комплекс») как обычные стадии развития ребенка, непременно преодолеваемые и побеждаемые защитой Я. Впрочем, комплекс, согласно Фрейд, это лишь относительно устойчивое ядро пропитанных любовью или враждой желаний, которые способствуют формированию человеческой личности и направленности ее отношений с другими. Но в любом случае Фрейд обнаруживает в глубине человеческой личности всегда возможный конфликт между любовью и ненавистью, т. е. между противоположными устремлениями, которые действуют в бессознательном и оспаривают друг у друга область сознания. Когда он предстает в явно неразрешимой форме психоза, психоаналитическая терапия может высветить скрытые причины конфликта (обнаружившиеся прежде всего в детстве), т. е. побуждения, между которыми он суще-

ствуется, и сделать таким образом возможным ослабление и опосредование самого конфликта, устраняя его патологический характер.

Но существует и другой фундаментальный пункт учения Фрейда, который обычно игнорирует или недооценивает вульгарный психоанализ, испытывающий удовольствие от того, что, используя фрейдовские термины, находит объяснение и оправдание всех человеческих поступков. Этот пункт — теория сублимации, посредством которой Фрейд стремился объяснить образование высших форм деятельности человека, относя их к первичным сексуальным побуждениям. Сублимация происходит тогда, когда эти побуждения направлены на объекты или цели, не имеющие никакого отношения к сексуальной сфере, но обладающие решающим значением и ценностью для жизни человеческого рода. При этом отклонении либидозная энергия остается количественно постоянной, но ее качество коренным образом изменяется, потому что ее объекты и ее способы действия иные. Художественное творчество, интеллектуальный труд — результаты сублимации, с которыми в силу этого связаны искусство, наука и высшие формы культуры и человеческой солидарности. Сам гений, по Фрейду, лишь сублимированная сексуальность. Жизнь и прогресс общества, в котором живет человек, стали возможными благодаря этому процессу.

При всем этом Фрейд никогда не удавалось разъяснить, в чем же на самом деле состоит процесс сублимации и каков тот фактор, который приводит его в действие. В этом месте его учение (которое не случайно имело гораздо меньший резонанс, чем все другие) остается неясным, кто или что может в человеке осуществить чудесное превращение побуждений, возводящее их с уровня слепых устремлений в ранг бескорыстной и сознательной творческой деятельности, в которой первичная энергия импульсов присутствует лишь как количественная масса.

4. ЭРОС И ТАНАТОС

Когда в зрелых работах Фрейд подобрал новые термины для своего учения, проблема осталась нерешенной. Тогда он увидел действующими в человеке три различные силы: Es, т. е. совокупность либидозных побуждений; Super-Ego, т. е. совокупность запретов, раз за разом внушаемых человеку с первых лет жизни и сопровождающих затем ее всегда в более или менее осознанной форме, составляя то, что называют «моральным сознанием»; и Ego — личность, являющееся результатом прилаживания и частичного и неустойчивого равновесия двух других элементов, находящихся в противоречии. Но здесь также все трудности остаются на своих

местах. Как может Ego сформироваться как таковое и воздействовать на Es, если оно лишь «организованная часть Es»? И как может сформироваться Super-Ego и моральное сознание как общественное образование, если единственной всеобщей и постоянной силой, которая действует в людях, является сила Es?

Быть может, осознание этих трудностей подтолкнуло Фрейда в последние годы его жизни к тому, чтобы дать новую формулировку своему учению, в которой всегда вдохновлявший его дуализм вводится в само Es, т. е. в область бессознательных побуждений. Тогда Фрейд сделал допущение, что побуждения бывают двух видов: те, которые стремятся сохранить и объединить и, следовательно, являются «эротическими» как раз в смысле Эроса из платоновского «Пира» или, обобщенно говоря, сексуальными; и те, которые, напротив, стремятся разрушить и убить, подпадая под название агрессивных или деструктивных. Таким образом, в борьбе между Эросом и Танатосом Фрейд видел сконденсированной всю историю человеческого рода. И когда Эйнштейн, перед лицом разнузданного насилия национал-фашизма и надвигающейся опасности мировой войны, спросил у Фрейда, существует ли возможность управлять психической эволюцией людей так, чтобы они стали способны сопротивляться психозам разрушения и ненависти, Фрейд ответил, что нет надежды

полностью подавить агрессивную тенденцию, но можно лишь пытаться господствовать над ней, препятствуя ей находить выражение в войне. «Идеальным состоянием, — писал Фрейд, — естественно, было бы человеческое сообщество, которое бы подчинило собственную импульсивную жизнь диктатуре разума. Ничто иное не смогло бы осуществить столь совершенного и столь прочного единения между людьми даже при отсутствии эмоциональных связей между ними. Но, по всей видимости, это — утопическая надежда». Она действительно утопическая и, более того, абсурдная, если придерживаться точки зрения Фрейда. Что такое некий «разум» и откуда он может взяться, если в человеке существуют и действуют лишь две инстинктивные силы — Эрос и Танатос? Конфликт между любовью и ненавистью, согласно Фрейду, должен будет длиться вечно, как уже изрек в V веке до н. э. Эмпедокл из Агригента.

5. ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

За сорок лет, прошедших со дня его смерти, постепенно исчез тот аспект учения Фрейда, который он считал необходимым для жизни индивида и сообщества, — присутствие и действие Super-Ego и защита, которую, вдохновляясь им, Ego должно выставлять против импульсов, борю-

щихся в бессознательном. Это случилось потому, что в Super-Его видят организацию современной цивилизации в ее худших аспектах, прежде всего в ее способности подавлять желания индивида, а в Его — искусственный продукт этого общества, средство или инструмент, способный сохранять его. Дуализм между инстинктивным бессознательным, с одной стороны, и Я и Super-Его — с другой, в который всегда верил Фрейд и который на последней фазе стал дуализмом между благотворным и вредоносным инстинктами, в современной критической литературе превратился в дуализм между всегда благотворным и приносящим счастье и свободу инстинктом и цивилизованным обществом, которое с трудом его умиряет и подавляет. Адорно упрекал Фрейда в том, что он был сторонником буржуазного осуждения инстинкта и непоследовательно колебался между отрицанием отказа от инстинкта как подавления, противоречащего реальности, и превознесением этого отказа как сублимации, являющейся движущей силой культуры («*Minima Moralia*», 1951 г.). В противовес дуализму Фрейда Маркузе восхвалял «мощь объединяющего и несущего удовлетворение Эроса, закованного в кандалы и истощенного большой цивилизацией», и утверждал, что свободный Эрос не препятствует цивилизованным отношениям, а «лишь отвергает сверхрепрессивную организацию человеческих отношений в обществе, над которым господству-

ет принцип, являющийся отрицанием принципа удовольствия» («Эрос и цивилизация», 1955 г.). Эти идеи повторялись и распространялись авторами всех калибров и тенденций, которые сделали из них идеологию, господствующую в широких слоях современного общества. Норманн О. Браун в знаменитой книге «Жизнь против смерти. Психоаналитический смысл истории» (1959) выразил в наиболее яркой форме основное положение «психоаналитической революции», являющейся следствием этих идей. «Если мы верим вместе с Фрейдом в бессмертную силу наших вытесненных желаний, изменение действительности может быть единственным разумным ответом Я на противоречие между этой деятельностью и принципом удовольствия, который неограниченно царствует в Es». Психоанализ должен превратиться в проект по изменению человеческой цивилизации, проект, который должен восстановить жизнь неограниченного удовольствия, игры, наслаждения вне и против труда, общественного порядка и дисциплины организующего ума. Я должен вступить в союз с Es против общества, которое находится под защитой Super-Ego. Такова основная мысль Брауна. Но, безусловно, Фрейд не смог бы принять ее. Как может Я вступить в союз с Es и бороться с Super-Ego, не будучи низведенным до уровня Es и не перестав быть Я?

6. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

Идеи, распространяемые этим политизированным и революционным психоанализом, составили моду шестидесятых годов с вытекающими из нее последствиями, которые еще заметны в современной жизни. Фрейд, конечно же, не был ответственен за нее, но снабдил ее не только терминологией, ставшей «популярной», но и направляющими и генерирующими принципами, принятыми и усвоенными его эпигонами без ограничений и предостережений, которые они находили в его работах. Безусловно, этот гениальный психиатр, этот глубокий знаток всех закоулков человеческого сознания имел о человеке довольно убогое представление.

Во-первых, он считал его замкнутым в непроницаемой субъективности, которая лишь спорадически открывается отношению с миром. Он понимал мир как нечто «внешнее», чуждое человеку и, следовательно, реальность мира и самого сообщества людей как фактор беспокойства, препятствие для развития субъективности, замкнутой в глубинах бессознательного. Поэтому этой субъективности он приписывал абсолютную спонтанность, которую сдерживает и ограничивает лишь воздействие внешних факторов. Таким образом, он игнорировал внутренние основополагающие связи, соединяющие человеческую субъективность с реальностью даже в ее самых ин-

тимных проявлениях. Те условия человеческой субъективности, которые сегодня признают в качестве первичных — биологическая наследственность и традиции среды, — рассматривались им как вторичные элементы беспокойства. Отсюда защита той «спонтанности», лежащая в основе революционных утопий и негативных идеологий, по отношению к которым он сам оставался чуждым.

Во-вторых, он видел в субъективности единственное и абсолютное начало или, на последней фазе, двойственность равно абсолютных начал как единственных активных сил, для которых сама субъективность лишь театр действия. Бессознательное Гартмана как творческая и божественная сила еще присутствует в бессознательном Фрейда. Но, стоя на этой точке зрения, невозможно признать за человеком никакого центрального положения, никакой способности к сопротивлению и выбору, прозрению и устремленности. По Фрейду, все, чем является человек, он получил от безличных энергий и сил: его «быть» — это его «иметь» и ничего более.

Прошедшие десятилетия стали не только проверкой его учения в идеологической области и показали не только негативный и несущий разочарование результат этой проверки в данной области. Они дали также богатый материал в биологической, социальной и моральной сферах

о структурах, которые обуславливают человека и одновременно делают возможной его неповторимую индивидуальность и способность к ответственному выбору. Сегодня работы Фрейда могут быть хладнокровно перечитаны и оценены в том, насколько они в состоянии помочь человеку понять себя в каких-то своих сущностных аспектах, но лишены чар нового рая, который они, казалось, обещали многим из его последователей.





СУЩЕСТВОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ (Хайдеггер)

1. ОТ СУЩЕСТВОВАНИЯ К БЫТИЮ

Каждая философия ставит перед собой задачу определить смысл (если таковой имеется) происходящих событий и, следовательно, позицию, которую по отношению к ним следует занять. Такова на самом деле проблема, в которую люди оказываются более или менее сознательно втянутыми ходом самой жизни. Но каждая подлинная философия выбирает собственный путь, чтобы прийти к решению этой проблемы или даже чтобы отрицать возможность решения; и именно выбор этого пути определяет концепцию мира, которую стремится сформулировать философия, а также практические следствия, вытекающие из нее для поведения человека. Философ может остановиться на том, чтобы вопрошать по преиму-

ществу небо или землю, материю или дух, природу или историю. Он может обратиться к глубинам своего сознания или к миру вещей. И в зависимости от заранее выбранного собеседника его выводы будут различны.

Мартин Хайдеггер имел заслугу выбрать подход к философской проблеме, показавший себя плодотворным. Собеседник, которого он избрал для задавания вопросов, чтобы вести свое исследование, сам человек; но не человек как абстрактная реальность или как специфическая деятельность (подобно разуму, чувству, инстинкту и т. д.), а человек как наличная и действующая в мире реальность, человек, который именно потому, что он существует (в мире), отражает в большей или меньшей степени в способах своего бытия бытие самого мира. Понимаемый таким образом человек — это всегда отдельно взятый индивид, единственная и неповторимая реальность, не сводимая ни к какой коллективной или безличной силе; он также никогда не замкнут в самом себе, в непреодолимых глубинах сознания. Он находится в постоянных отношениях с миром, т. е. с вещами, с другими людьми и, более того, по сути дела конституируется этими отношениями, которые проявляются в его потребностях, в использовании им вещей для их удовлетворения, в сообществе, которое он создает с другими людьми и в формах общения, которые он устанавливает с ними.

На этой основе Хайдеггер провел свой анализ существования в работе «Бытие и ничто» (1927). «Существовать» для человека значит строить проекты и планы на будущее посредством выбора возможностей, которые он унаследовал из прошлого. Но, добавляет Хайдеггер, именно потому, что они унаследованы из прошлого, эти возможности не позволяют преодолеть его. Человек постоянно возвращается к тому, чем он уже был, его выборы относительно будущего сводятся к выбору того, что уже было выбрано; проект вновь и вновь ставит своей целью лишь то, что уже было сделано. Бремя прожитого господствует над жизнью и подавляет будущее, которое является лишь непрерывным возвращением при невозможности прорыва. Поэтому эта невозможность определяет ее, раскрывает ее подлинную сущность, которая есть **ничто** — ничто проектирования и выбора, всего, чем хочет быть жизнь, ничто, которое завершается смертью, неизбежным исходом человеческой судьбы.

Таким образом, ища полный и изначальный смысл бытия посредством вопрошания экзистенции человека, Хайдеггер обнаружил лишь ничто. Это значит, что бытие следует искать вне экзистенции, в том, что не есть экзистенция. Но где же тогда? Быть может, в Мире, понимаемом не как физический универсум, а как охватывающая собой все духовная тотальность?

Или, быть может, в таинственном и недоступном Боге, образами или символами которого являются божества, признаваемые различными религиями?

2. ОТ БЫТИЯ К СУЩЕСТВОВАНИЮ

В «Бытии и времени» Хайдеггер возлагает ответ на эти вопросы на свои будущие труды. Но в последующих работах (главной среди которых, возможно, является «Введение в метафизику», 1956 г.) он заявляет, что ответ пока что невозможен. Эпоха, в которую мы живем, не позволяет дать его. Она характеризуется «забвением бытия», жизнью, проживаемой при погруженности в мир вещей, принимаемый так, как если бы он был единственной реальностью, совершенно не подозревая об изначальной реальности, являющейся его началом. Эта утрата смысла бытия и самой проблемы, которой оно дает основание, составляет духовный упадок нашей Земли, крайний упадок, потому что он отказывается даже себе в этом признаться. Пессимизм ли это? Хайдеггер отвечает, что это утверждение не имеет ничего общего с пессимизмом по отношению к цивилизации, впрочем, как и с оптимизмом, потому что «помрачение мира, бегство богов, разрушение Земли, сведение человека к массе; чреватое ненавистью подозрение против всего, что

является творческим и свободным, уже достигли на всей Земле таких размеров, что столь ребяческие категории, как пессимизм и оптимизм, давно считаются смехотворными». И конечно же, не наука может спасти от этой деградации: не только потому, что от нее берет начало техника с ее «необузданным неистовством», но и потому, что она заменяет дух, ставящий себе решающие вопросы о бытии и о судьбе человека, разумом, являющимся простым инструментом для достижения определенных целей, таких, как производство материальных средств или логическая систематизация того, что дано и познано. В этой пустыне, в коей Хайдеггер без колебаний обнаруживает «дьявольское» наваждение, существует один оазис — язык поэзии, благодаря которому вещи утрачивают свой практический и инструментальный характер и становятся божественными знаками и метами Бытия, которое их вновь поглощает. В действительности язык является делом рук не человека, но Бытия, а человек лишь слушает его. Поэтому судьба человека называется *fatum*'ом*, т. е. словом, изреченным Бытием.

Но уже здесь возникает вопрос: что такое Бытие? Быть может, оно Мир? Быть может, Бог? И снова Хайдеггер не захотел давать ответ на этот последний вопрос. Он стремился лишь перенести черты существования на Бытие, рас-

смаатривая само существование как частичное, несовершенное и временное проявление Бытия. Только в Новую эпоху, в непредсказуемом будущем, Бытие сможет дать основание для своего более заверщенного и менее несовершенного откровения.

Но что остается делать человеку в ожидании того, пока Бытие вновь изречет себя? Отказаться от существующего состояния вещей, восстать, попытаться пойти новым путем? Все это было бы бесполезным, потому что оно, по Хайдеггеру, невозможно. Человек, безусловно, не может покорить Фатум, смирить его, изменить его. Его свобода состоит скорее в его принятии, в желании, чтобы он повторился в своей изначальной форме и своей силе. Хайдеггер усваивает в этом отношении урок Ницше (которому он посвятил длинную работу) об *amor fati**: «Не желать ничего иного, кроме того, что есть, ни в будущем, ни в прошлом, ни в целой вечности; не только переносить то, что необходимо, но и любить его». Нужно дать обет повторения истоков нашей духовной истории, когда таинственный смысл Бытия еще не был затемнен; нужно вернуться к этому началу, но не подражая ему, а еще более изначальным способом, со всем тем, что является обескураживающим, темным, неопределенным, что оно содержит в себе. И в отношении всего, что являет себя как в повсе-

дневной рутине, так и в решающие моменты жизни, необходимо оставить, чтобы оно шло своим чередом: спокойно отдаться ходу вещей, что является в конечном счете единственным способом разгадать их тайну.

3. AMOR FATI

Безжалостный диагноз, который Хайдеггер поставил нашей эпохе упадка, был широко разрекламирован современной преуспевающей литературой. А его робкая надежда на новую эпоху, вдохновенную порывом бескорыстного и творческого духа, стала у незадачливых поборников утопии верой в политическую революцию, которая якобы должна превратить труд в игру, а отчуждение в освобождение.

Но полное одиночество и поэтическая уступка наличным вещам и ходу событий являются единственными поведенческими установками, которые Хайдеггер защищал в работах, опубликованных до и после поворота в его философии. И это, безусловно, установки, которые нелегко принять даже тому, кто считает их действительно оправданными, когда, как в настоящий момент, человек пытается выйти из угрожающего ему одиночества при помощи самых различных средств, пусть даже с шумом и гамом, и видит в вещах лишь объекты, которые необходимо по-

треблять. Возможно, защищаемые Хайдеггером установки могут стать для того, кто их разделяет и живет ими, препятствием против господствующего активизма, который часто действует впустую. Но важно уяснить себе фундаментальные понятия, которые Хайдеггер всегда защищал, и особенно его интерпретацию истории и человеческой личности. История, по Хайдеггеру, безличный ход событий, направляемый железной необходимостью, в которую не входит творчество людей и, следовательно, случайность, беспорядок, непредсказуемое. Разложение составляет часть ее структуры и, стало быть, едва начавшись, оно неостановимо. Новая эпоха повторяет предшествующую и может подарить лишь очарование начала с его неопределенностью и риском. Историческая наука не желает знать этой природы истории именно потому, что она наука, т. е. плод инструментального разума. Но дух знает, что эта природа истории не допускает отклонений. И дух свойственен лишь изолированному индивиду.

Безусловно, Хайдеггер учил, что существование человека — это всегда сосуществование и что, стало быть, личность живет в постоянных отношениях с другими людьми. Но уже в «Бытии и времени» эти отношения были ограничены уровнем повседневной пошлости, обыкновенного конформизма, который исключает истинное общение и делает из личности единицу; так что,

для того чтобы обрести собственную «подлинность», человеку был указан путь одиночества лицом к лицу со смертью. Сегодня Хайдеггер говорит также и об «общей судьбе», связывающей людей в более высоком единении, чем повседневная пошлость, однако, как и раньше, эта судьба является лишь безличным ходом истории, который человек может признавать или игнорировать, но не изменить.

Если принять эти основоположения, то выводы, которые из них сделал Хайдеггер, и установки, которые он внушал, неизбежны. И тогда ничтожество и величие человека, солидарность и борьба, мир и война, свобода и угнетение, насилие и добродушие, любовь и ненависть — незначительные эпизоды, вплетенные в фатальность истории и оставляющие философа безмятежным в его созерцательном одиночестве. Но если они не являются эпизодами, если они составляют реальные альтернативы человеческого существования в мире, то бегство в одиночество и отдавание себя на милость событий составляют предательство человека по отношению к собственной человеческой природе. Своим гениальным творчеством Хайдеггер поставил людей, и философов в частности, перед решающей дилеммой. Будущее нашей эпохи будет зависеть от того, как грядущие поколения будут подходить к ней.

4. СИЛА СУДЬБЫ

Эта дилемма становится еще более ясной в своей трагичности, если принять во внимание последствия, которые могут иметь многие аспекты человеческой жизни и, в частности, в политике. В этой связи встает вопрос: был ли Хайдеггер нацистом? Тень, которую это сомнение всегда бросало на фигуру великого философа, может быть, по крайней мере отчасти, развеяна интервью, данным им самим в 1966 году директору еженедельника «Der Spiegel» при условии, что оно будет опубликовано после его смерти, как это действительно и случилось в 1977 году. В нем Хайдеггер признает, что согласился занять должность ректора Фрибургского университета в 1933 году (в начале фашистского режима), потому что видел в этом режиме политическое «пробуждение», которое даст радикальное обновление университетской жизни. Речь «Самоутверждение немецкого университета», которую он произнес по этому случаю, выражала требование избавить университетское обучение от распыления в специализациях и вернуть ему то систематическое единство, которое может быть основано только на метафизике. Согласно Хайдеггеру, это требование, если оно и противоречило той «негативной академической свободе», которая состоит в уклонении от ведения всякого строгого исследования, было направлено также против той «политизиро-

ванной науки», которая уже тогда утверждалась нацистской партией и студентами-нацистами. Хайдеггер отрицает то, что он заставил изъять из библиотеки своего учреждения и уничтожить книги писателей-евреев. А год спустя, в 1934 году, он оставил должность ректора и занял позицию молчаливого затворничества.

Если дело обстоит таким образом, временное и частичное примыкание Хайдеггера к нацизму было связано с его ожиданием (быстро вызвавшим разочарование) пробуждения немецкого духа, напоминавшего то пробуждение, которое во времена Наполеоновской эпохи предрекал Фихте в «Рассуждениях о немецкой нации». И действительно, во всем творчестве Хайдеггера как до, так и после этого эпизода не найти ничего, что доказывало бы прямую или косвенную связь его мысли с нацизмом и прежде всего с тем «мифом расы и крови», который лежал в его основе. И все же обнаруживается его коренная неспособность противостоять фактической ситуации, положению вещей, которое создал или продолжает создавать ход истории. Уже в «Бытии и времени» Хайдеггер считал экзистенцию человека столь глубоко укорененной в мире и истории, что она должна была с необходимостью следовать по ее стезям, не имея возможности изменить ее ход. Это значит, что не люди творят историю (как говорил Вико), а история творит людей. Поэтому жизнь человека в исто-

рии — судьба, состоящая в унаследовании возможностей, которые передало прошлое, в бытии теми, чем уже были, в повторении ситуации, с которой уже были связаны. Единственная подлинная альтернатива для человека состоит в том, чтобы оставаться верным этой судьбе, которая в конечном счете является судьбой сообщества или народа, к которому он принадлежит, т. е. в сознательном ее принятии, ибо всякий разрыв или бунт бесполезен.

После этой работы Хайдеггер все больше делал упор на этом фаталистическом аспекте своей философии. «Позволить бытию быть» — вот увещевание, в котором резюмировалась его мысль. Мир идет своим путем, за одной эпохой может следовать другая, перед которой также стоит угроза исчерпать себя; события отдельно взятой жизни и истории идут в одном направлении или в другом, но человек не может ничего поделать. И философ, который знает это, является «пастырем бытия», верным хранителем того, что неизбежно происходит; подобно тому, как поэзия является языком, посредством которого необходимость вещей говорит с человеком.

Эта философия, конечно же, не оставляет никакой возможности для отказа признать политическую реальность, которую ей, казалось, желает или навязывает история, или для борьбы с ней. Как только в истории и в реальности вообще признается абсолютная необходимость, унич-

тожающая всякое препятствие, единственно возможной позицией оказывается принятие этой необходимости, *amor fati*. И здесь Хайдеггер, подобно Ницше, лишь повторял тему, которая была введена в немецкую философию в начале XX века великими философами идеализма.

Фихте торжественно провозглашал: «Всякая реально существующая вещь существует в силу абсолютной необходимости и существует с необходимостью именно в той форме, в которой она существует». Гегель, в свою очередь, говорил, что философия всегда приходит слишком поздно, чтобы сказать, каким должен быть мир, потому что она является, когда дело сделано, как сова Минервы; и в силу этого она должна пребывать в мире с действительностью, принимать ее, как она есть, без абсурдного стремления пытаться руководить ею. Эти поучения оказали глубокое влияние даже на философов, которые во всем остальном не имели ничего общего с идеализмом Фихте и Гегеля. Тот же самый Маркс подчеркивал необходимость исторического перехода от капитализма к социализму и отрицал, что какое-то учение или идеал может руководить историей, превращая таким образом сам коммунизм в выражение фактической ситуации. И согласно Ницше, отличительной чертой сверхчеловека является как раз *amor fati*, т. е. страстное принятие судьбы мира, даже если она мрачна и отвратительна.

В различных, но всегда узнаваемых формах этот тезис об абсолютной необходимости реальности и истории встречается во многих аспектах современной культуры, и не только немецкой. Это — тезис, делающий из человека, из его мысли, его поступков (даже мятежных и революционных) марионетку, приводимую в движение нитями, которыми управляет безличная или коллективная реальность — мир, история, социально-экономическая система и т. д. И что такое по сути дела нацизм, как не перевод в термины вульгарных и отвратительных предрассудков этого самого принципа? Или принадлежат к высшей расе и предназначены к счастью и повелеванию или не принадлежат к ней и обречены на рабство и уничтожение.

Когда Ясперс на неизданных страницах своей автобиографии говорит о своих отношениях с Хайдеггером как о проблеме, которую ему не удастся понять, причина его затруднений ясна. Ясперс также в своем фундаментальном труде «Философия» (1932) поставил на первое место необходимость, которой должен повиноваться человек. Он говорил, что существование человека тождественно с ситуацией в мире и в сообществе, к которому он принадлежит; что всякая попытка освободиться от этой ситуации — предательство и что, следовательно, для каждого человека «Я выбираю» равнозначно «Я не могу поступить иначе».

Благодаря счастливой непоследовательности Ясперс освобождается от следствий этого учения посредством своего выбора в отношении нацизма. Но нельзя полагаться на непоследовательность, чтобы спасти человека от конформизма, который грозит поглотить его во все периоды его истории. Условия, которым подчинен человек со стороны природы и истории, многочисленны, тягостны и часто скрыты. Но если бы человек не был способен противодействовать им с некоторой степенью или мерой свободы, история давно бы остановилась и, более того, даже не начала свой ход. Сознание собственного достоинства и вытекающий из него критический дух могут и должны спасти человека от беззащитности перед ходом событий, которые могут казаться ему неизбежными лишь в силу его собственной лени. В конце концов единственный урок, который действительно дает история, состоит в том, что мир — это всегда открытое поле борьбы и что в нем вряд ли бывает так, как на игорном столе, что все игры оказываются сыграны.





НЕПРЕРЫВНОЕ ДВИЖЕНИЕ ЖИЗНИ (Зиммель)

1. КУЛЬТУРА И ЖИЗНЬ

Прошло уже более полувека с тех пор, как Жюльен Бенда разоблачил в известной работе предательство ученых, т. е. отказ интеллектуалов от использования разума в качестве инструмента для выявления истины и справедливости и их уступку иррациональным силам, инстинкту, чувству, непосредственно проживаемой жизни. Бенда видел в этом отказе порабощенность интеллектуалов практическими интересами и корень религиозного и политического фанатизма, и прежде всего национализма. Это была эпоха, когда во Франции Бергсон вел свою полемику против приводящего доводы интеллекта, считающегося неспособным понять как духовную, так и биологическую жизнь; в Германии Дильтеем, Шпенглером, Зиммелем обосновывается

«философия жизни» аналогичного устремления; в Америке и в Англии прагматизм считал разум неизбежно подчиненным требованиям практики; и во всех странах постепенно утверждалось творчество Фрейда, которое видело во всех аспектах жизни скрыто действующий половой инстинкт.

И действительно, «жизнь», которую философы признавали в качестве фундаментального принципа и к которой интеллектуалы апеллировали в поисках новых форм поэзии, романа, искусств и музыки, не имела ничего больше от устойчивости традиционных начал: от Бытия как неизменной реальности, высшей ступенью которой является Бог, или Природы, также неизменной благодаря своим необходимым законам. Она не имела ничего неизменного и необходимого; она была изменением, преобразованием, развитием, непрерывной чередой рождений и смертей. Она противопоставляла себя разуму, способному лишь на абстрактные и основанные на необходимости способы действия, и рассудку, способному лишь на закостеневшие концептуальные схемы. Поэтому она освобождала себя от всякого стремления познать эти способности и позволяла себя понять лишь некоторым непосредственным познавательным операциям интуитивного и чувственного характера.

Что это противопоставление означало для культуры, понимаемой вообще как специфическая форма, которую в определенную эпоху при-

нимают мораль, религия, наука, литература, быть может, в наиболее резкой форме было выражено Георгом Зиммелем.

В этой связи некоторые знаменательные работы были представлены Карло Монгардини, который предпослал им обширное введение (*Il conflitto della cultura moderna*. Roma: Bulzoni, 1976). Согласно Зиммелю, культура — это форма, стремящаяся укротить и обуздать в жесткой структуре, которая должна была бы оставаться вечной, непрерывное движение. Но посредством более быстрых или более медленных ударов силы жизни разрушают любое культурное образование: едва лишь какое-то образование появилось на свет, как в его лоне уже начинает формироваться другое, которое предназначено заменить его после более или менее длительной борьбы. Поэтому конфликт между жизнью и культурой является сущностным и неизбежным. С одной стороны, жизнь не может обойтись без принятия определенной культурной формы; с другой — ни одной культурной форме не удастся остановить или укротить непрерывное изменение жизни. Совершенно тщетны ностальгические стенания по прошлому, апелляция к традиции, которую бы хотели оставить неизменной; но также тщетна претензия, согласно которой будущая культурная форма, сейчас лишь возвещающая о себе, должна предстать как окончательная и положить конец конфликту между культурой и жизнью.

Уже в свое время Зиммель признавал, что борьба против господствующей культуры постепенно становится борьбой против всякой формы культуры и осуждал как абсурдную и несостоятельную эту попытку. Жизнь не может обойтись без реализации себя в какой-то форме, в определенной культуре, основанной на относительно устойчивых ценностях. Ее непрерывное шараханье из стороны в сторону ни к чему не ведет. Оно ведет лишь, можем добавить мы, к обеднению самой жизни, к ее низведению до самых убогих форм, к ее возвращению в силу инерции на позиции, от которых ее стремятся освободить.

2. КУЛЬТУРА И ДЕНЬГИ

Отношение, установленное Зиммелем между культурой и жизнью, позволило ему непредвзято понять некоторые аспекты общественной жизни, например, тот, который конкретизируется в роли денег. Его «Философия денег», опубликованная в 1900 году, как ни парадоксально, является подлинной апологией денег, понимаемых как инструмент, освобождающий индивида от подчинения вещам, людям и узам, которые связывают его с землей и отношениями собственности. Это превознесение находит свою основу в представлении, которое Зиммель создал себе о

жизни. Жизнь для него — это единый и непрерывный процесс, многочисленные формы которого находятся между собой в постоянном отношении, заставляющем их появляться на свет, жить и умирать. В этом смысле каждая вещь соотносительна с другими, поэтому Зиммель называл свою философию **релятивизмом***. Но благодаря этой соотносительности жизнь — непрерывный обмен реальными вещами, ценностями и благами, и деньги, которые в человеческом мире делают возможным этот обмен, являются выражением и реализацией жизни.

Это не значит, что деньги являются абсолютной ценностью, которая подчиняет себе все другие. Зиммель считает, что ни одна ценность не является абсолютной, потому что ни одна ценность не является истинной реальностью. К реальности жизни принадлежит лишь желание, которое порождает ценности, принимая их в качестве своих специфических объектов. Так, прекрасная вещь — это вещь, доставляющая радость и удовольствие при ее созерцании, но в силу этого сама красота не является реальной вещью. Она продолжает существовать до тех пор, пока продолжает существовать вызываемое ею наслаждение. Следовательно, ценности остаются в области человеческой субъективности и продолжительность их существования зависит от устойчивости соответствующих субъективных состояний. Но экономическая ценность облада-

ет преимуществом над другими именно потому, что, будучи основанной на обмене, она приобретает объективность, которой другие не имеют: на самом деле она состоит в пропорции между количеством уступленного объекта и количеством полученного объекта, и поскольку эта пропорция является постоянной, т. е. относительно независимой от личных мотивов, то экономическая ценность — единственно объективная.

В этом состоит превосходство этой ценности и денег, которые, согласно Зиммелю, ее представляют.

Иными словами, Зиммель видит в деньгах «чистую форму возможности обмена», а в этой форме — проявление метафизической структуры мира, в котором каждое существо находится в отношении обмена с другими. Следовательно, деньги не только лучшее выражение экономической ценности, но и просто выражение космической жизни, которая в своем непрерывном преобразовании осуществляет непрерывный обмен между всеми вещами. Тот факт, что деньги рассматриваются не только как средство, но часто и как цель, истолковывается Зиммелем как выражение их космического смысла, потому что в этом плане они следуют за ходом человеческой жизни. Действительно, каждый момент жизни можно рассматривать с двух различных точек зрения: как «средство», т. е. как переход

к другому, лучшему моменту самой жизни, и как «цель», потому что каждый момент имеет свое значение и должен быть прожит, как если бы он был кульминацией жизни. Таким образом, Зиммель может связать с деньгами реализацию индивидуальной свободы и личностных ценностей и видеть реализованным в их употреблении стиль самой жизни.

Не стоит говорить, что все это, по Зиммелю, не оправдывает ни ошибок, ни нарушения правил, ни насилия, которые совершаются ради денег, ни сведения самой жизни к приобретению денег и обладанию ими. Но именно потому, что деньги делают возможным тот обмен, который позволяет развиваться самой жизни, проступки и преступления, совершенные ради денег, составляют покушение на все ценности жизни. В учении Зиммеля нет ничего, что бы противоречило тому, чему всегда учила традиционная мораль.

Сегодня больше чем когда-либо нет смысла превозносить значение денег, которое признавалось и ощущалось всеми и во все времена и, более того, нет смысла обвинять их как источник бесчисленных прегрешений против чистоты индивидуальной и общественной жизни. Но работы Зиммеля не могут быть включены в число обвинений, потому что значение, приписываемое им деньгам, приписывается им возможности, которую они дают людям без труда обмениваться

благами и услугами так, чтобы гарантировать мирный порядок и социальный релятивизм, т. е. устойчивость и развитие по восходящей отношений между людьми.

Впрочем, сегодня фактически аскетическое презрение к деньгам и утверждение, что следует искать убежища в так называемых духовных благах, утратили почти всю свою силу и свое очарование. Соответствующая мера денег необходима для каждой формы жизни и даже для приобретения тех «духовных благ», которые приносят жизни счастье и красоту.





ЕДИНСТВЕННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ — УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ДУХ (Кроче)

1. ИДЕАЛИЗМ И МАТЕРИАЛИЗМ

Через тридцать лет после смерти Бенедетто Кроче (20 ноября 1952 г.) философия, одним из наиболее крупных представителей которой он был, принадлежит скорее к истории прошлого, чем к настоящему. На рубеже XIX и XX веков Западная философия оказалась разделенной на два больших противоположных друг другу течения, непрерывные споры между которыми наполняли книги и журналы, — позитивизм или материализм, с одной стороны, и идеализм — с другой. Их противоречие казалось непреодолимым, и (в определенном аспекте) так оно и было; на самом деле, что могут иметь общего между собой философия, которая отождествляет един-

ственную реальность с материей и для которой сам дух является материей, и философия, считающая, что единственной реальностью является дух и что сама материя — это дух? Но именно в антагонизме этих двух философий обнаруживается их общее стремление, стремление свести к единой и простой сущности — Материи или Духу — всю реальность, а к проявлениям этой сущности все факты и события мира. В этих событиях обе философии видят единый и непрерывный процесс, который их с необходимостью связывает и неотвратимо направляет к прогрессу. Вера в прогресс во всех областях — в природе, в жизни, в обществе и во всех аспектах культуры — вдохновляла обе философии и была распространена повсеместно, даже за рамками философской области.

2. СУРРОГАТ РЕЛИГИИ

Цитаделью, которой эти философии стремились овладеть и уже считали, что она пала или разрушена, была цитадель традиционной религии, т. е. христианства. Вере, являющейся основой религии, они противопоставляли абсолютную рациональную достоверность философских

истин; а в теологии, пытающейся понять и оправдать принципы веры, они видели лишь примитивную философию, заблуждающуюся в своих установках и в своих методах. Огюст Конт, являющийся основателем позитивизма XIX века, видел в теологии фантастическое объяснение естественных процессов, объяснение, которое «позитивный» дух окончательно заменяет удостоверением фактов и поиском регулирующих их законов. Уже Гегель говорил, что религия — низший момент духовной жизни, снимаемый философией, являющейся кульминацией этой жизни. И эта позиция оставалась неизменной в последующих позитивизме и идеализме. Но в то же самое время позитивизм и идеализм стремились реализовать позитивные ценности религии: Конт стал пророком новой «религии человечества» как окончательного пристанища рода человеческого; а Гегель и его последователи видели в идеализме «снятие абстрактной односторонности» религии, т. е. освобождение от всякой мифологии и окончательное осознание того, что дух творит из самого себя. Эрнст Геккель, самый популярный представитель материализма, мог утверждать, что именно материализм в состоянии разрешить все загадки мира и в силу этого с успехом заменить собой любую форму религии.

Поэтому задача, которую ставили себе эти философии, состояла в том, чтобы уничтожить веру, лежащую в основе всякой религии, а с ней ритуалы, обеты и надежды, которые она с собой несет. Вера — это особый факт, интимное отношение между человеком и Началом, которое ее внушает. Разум, к которому взывают эти философы, является универсальным и безличным и принимается как подлинное проявление Начала, управляющего миром. Но поскольку вера была упразднена, эти философии претендовали на то, чтобы во всем заменить религии, быть подлинной религией, свободной от фантастических мифов и изживших себя традиций и открыть истинную субстанцию мира. Эти философии оказались теологией наизуот. Существует не трансцендентный Бог-творец, а Природа или имманентный Дух, который пребывает во всем и творит все и необходимыми появлениями которого являются поэтому все существа, вещи, события. Необходимость сопряжена с разумной связью событий или с их каузальным сцеплением, которое не менее разумно, чем первая.

3. КРОЧЕАНСКИЙ ИСТОРИЗМ

Философия Кроче является неотъемлемой частью этого контекста. «Единственная реальность — Дух, а единственное проявление Духа — История». Таков был принцип, вдохновляющий философию Кроче, принцип, над защитой и разъяснением которого он постоянно трудился и который господствовал в его исторических и литературных трудах. Благодаря ему Кроче связывал себя с великим движением немецкого идеализма XIX века, а посредством оригинального развития, которое ему удалось придать последнему, представлял видение мира, резюмирующее в себе идеалы, устремления, надежды европейской культуры на рубеже XIX и XX веков. Оптимизм, характеризующий эту культуру, его вера в цивилизацию, выражением которой он был, его надежда на неизбежный прогресс, который не мог бы быть остановлен даже худшим из зол, от коих страдает человечество, и в самом деле оправдывались этим принципом и являлись его логическими следствиями. Действительно, Дух, о котором говорил Кроче (как и Дух романтиков-идеалистов), — имманентный Бог, который как таковой противопоставляется трансцендентному Богу религии; но его имманентное провидение не менее совершенно, долгосрочно и полно, чем провидение, осуществляемое трансцендентным Богом. Это про-

видение проявляется в историческом мире, являющемся его творением, обеспечивая в любом случае победу добра над злом, и, более того, в силу него зло, которое встречается в истории, в действительности не является таковым, потому что оно всегда подготовка и провозвестие какого-то большего добра. Короче говоря, История — это божественное творение, которое не может знать недостатков, колебаний или окончательного краха; в нем все оправдывается как необходимый элемент процесса, который обогащается и духовно возвышается в любой свой момент.

Эта утешающая перспектива, которая господствует над всем творчеством Кроче, далась все же ценой определенных отрицаний или ограничений, которые для него являются сущностными. Прежде всего, если единственная реальность — Дух, то природа не существует, т. е. сводится к видимости или к деформированному проявлению Духа. А если природа не существует, то изучающая ее наука — не истинное познание, а заблуждение или иллюзия, используемая для определенных целей. Единственное истинное познание — познание Духа (или которое Дух имеет о самом себе) в его различные моменты, сменяющие друг друга и взаимопересекающиеся в истории: искусство и философия, имеющие в качестве объекта Красоту и Истину; экономика и мораль, имеющие в качестве

объекта Пользу и Добро. Различие этих моментов тем не менее не влечет за собой никакого разрыва в духовной жизни, потому что в каждом из них и в любом из их частных проявлений Дух присутствует и действует в своей тотальности.

4. ИСТОРИЯ И ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

Но из этого единства и неделимости универсального Духа вытекает другое великое отрицание крочеанской философии — отрицание реальности индивидов. Единственным субъектом Истории как раз и является Дух, и с ним связаны дела, составляющие ткань истории. Индивиды лишь представители и символы этих дел, но они не обладают ни реальностью, ни собственной инициативой. Даже те герои всеобщей истории, которых Гегель считал орудиями, хитроумно используемыми разумом для того, чтобы реализовать свои цели, низводятся Кроче до ранга простых видимостей или «способов выражения обыденного языка». Следовательно, свобода, которую являет история посредством своей абсолютной спонтанности, посредством непрерывного творения новых форм, — это атрибут не индивидов, а лишь Тотальности истории и универсального Духа, который в ней действует. Эта сво-

бода не может быть попорана или уничтожена; когда она на первый взгляд исчезает, то возрождается более сильной из пепла.

И все же когда с приходом нацизма и фашизма гражданские свободы индивидов оказались в серьезной опасности, Кроче, пусть даже после некоторого колебания, решил защищать их. Эта защита, даже при всей ее действенности и благородстве, была счастливой непоследовательностью. Действительно, как может человеческая группа или режим угрожать той свободе, которая является творческой способностью самого универсального Духа? Как может возникнуть режим или какое-то историческое событие, если не в силу действия имманентного истории Провидения, и как оно может не быть оправданным ею?

5. ДУХ И ВИТАЛЬНОСТЬ

В последний период своей жизни Кроче более или менее явно оказался перед лицом этих проблем, которые, с одной стороны, навязывались ему его философией, а с другой — историческими обстоятельствами, в которых ему пришлось оказаться. И все же при поиске решения он стремился сохранить основные положения своей философии. Чтобы объяснить упа-

док и аберрации, которые являет история, он в становлении Духа подчеркивал важность категории Пользы, переименовав ее в «Витальность». Витальность — это хаотическое беспорядок, поиск удовольствий, жажда власти, безумие страстей, над ней могут господствовать другие формы Духа и тем самым способствовать формированию Красоты, Истины и Блага, но она может также остаться «грубой и жестокой, дикой и не поддающейся никакому дальнейшему воспитанию» и, таким образом, быть источником всех зол. И действительно, Витальности Кроче приписывал войны, кризисы, конфликты, разрушения и насилия, которые он видел умножающимися в мире; так что она предстанет на некоторых страницах работ его последних лет как Ариман старой персидской космологии, Дух зла, который оспаривает у Духа добра власть над миром.

В действительности Кроче постоянно и до самого конца утверждал, что любое зло преобразуется и снимается в необходимом прогрессе Истории. И он не мог поступать иначе, потому что источник зла, Витальность, сама является моментом Абсолютного духа и если бы она вступила в конфликт с ним, она расколола бы его на два борющихся между собой начала. К этому же расколу ведет по существу конфликт, который Кроче допускал между Моралью и Ис-

торией, когда первая берет на себя задачу защищать свободу вопреки ходу истории. Если История все оправдывает, она может реализовать лишь добро; если Мораль противопоставляет себя Истории и стремится дать ей урок, она уже не момент того Духа, который творит Историю.

6. КРОЧЕ И НЕМЕЦКИЙ ИСТОРИЗМ

Но если история — совершенное единство абсолютной разумности и последней реальности, люди, которые ее создали или испытали на себе, весь мир человека со всеми его интересами, стремлениями и конфликтами утрачивает всякое значение, за исключением того, что он является посредником или проявлением исторического действия. Се — история, которая действует сама по себе, а не человек, который действует в истории. Таков пункт, предопределивший противоречие между историзмом Кроче и немецким историзмом Ранке и Майнеке, с которыми сам Кроче вел полемику. Немецкий историзм защищал индивидуальность, в которой романтизм видел случайный фактор истории. Майнеке заявлял, что отвергает «ограниченную концепцию Кроче, для которой историческая индивидуальность является лишь "индивидуальностью актов, а не

душ-субстанций", и что разум в человеке является "единственным началом его прогресса и его революций". Вопреки этому, он считал, что идея индивидуальности — «родная почва историзма». На что Кроче отвечал, что «индивидуальность — это конкретизация универсального, и она реальна не в мифологических индивидуальных душах, а в индивидуальности актов и развитии актов»; и что в этой идее индивидуального, оторванного и отделенного от универсального «скрытый источник болезненного романтизма, декаденства и даже расизма».

Но если в этом споре Майнеке понимал под индивидуальностью индивидуальность героев или великих людей, которые были главными действующими лицами в истории, Кроче своим осуждением «мифологических индивидуальных душ» исключал из истории всех людей как таковых и основывал весь ее ход на развитии Абсолютного разума. Сегодня альтернатива между двумя этими направлениями, кажется, себя исчерпала. Не одни герои творят историю, хотя в определенные моменты они могут играть в ней решающую роль. Но несомненно, что именно люди создают ее и что все разумное и прогрессивное, имеющееся в истории, связано с их постоянно возобновляющейся и всегда оканчивающейся неудачей попыткой найти лучшую форму совместной жизни.

7. НАУКА И РЕЛИГИЯ

Из философской картины, которую Кроче всегда считал полной и окончательной, выпадали два аспекта культуры, которые сегодня никто бы не осмелился назвать второстепенными, — наука и религия. Кроче считал науку лишенной всякого познавательного значения, совокупностью практических средств, облегчающих воспроизведение в памяти и использование первичных познаний посредством создания псевдопонятий, т. е. ошибочных или ложных понятий. Это был один из полемических выпадов крочеанского идеализма против позитивизма, который, напротив, считал науку единственным достоверным познанием. Но если абсолютистские притязания позитивизма сегодня сошли на нет с признанием ограниченности и шаткости науки, познавательная функция науки повсеместно признается. Успехи науки и огромное влияние, которое она оказывала и продолжает оказывать на все аспекты человеческой жизни, невозможно было бы объяснить, если бы наука не имела познавательной силы и исчерпывалась совокупностью мнемонических средств. Только подлинное познание может преуспеть в пусть даже частичном и несовершенном понимании сил, которые действуют в мире, и в использовании их для целей человека.

И наконец, что касается религии, Кроче считал, что идеалистическая философия ее окончательно заменила, низведя Бога с неба на землю посредством его отождествления с тем Абсолютным Духом, который является единственной реальностью мира. Традиционный Бог, трансцендентный Бог, находящийся вне и за пределами мира, с этой точки зрения — бедная абстракция, созданная человеком в определенный момент и для определенных целей. И безусловно, с точки зрения Кроче, трансцендентный Бог больше не играет никакой роли. Человеческая личность обращается к нему, чтобы получить гарантию спасения от зол мира, надежную путеводную нить в запутанных событиях жизни, помощь в трудных обстоятельствах, как к отцу, к которому постоянно обращаются с полным доверием, чтобы получить разъяснение и поддержку. Но во всем этом нет нужды, если мир — это совершенная разумность, если все в нем развивается наилучшим образом, если зло существует лишь как предвестие большего добра и если отдельно взятая человеческая личность, являющаяся субъектом религиозной веры, не обладает ни реальностью, ни собственным значением. Кроче считал незбылемыми лишь формальные черты религии, которые он перенес в свою философию: абсолютно достоверное видение мира (разумеется,

благодаря разуму, а не вере), оракульский характер философии, которая выражает это видение, нетерпимость к всякой критике и несогласию.

8. ИСТОРИЗМ СЕГОДНЯ: СЛУЧАЙ И СУДЬБА

Сходство с крочеанской философией или, скорее, с ее послылками сегодня можно обнаружить лишь в некоторых течениях мысли, которые бессознательно следуют традиции XIX века и игнорируют Кроче, хотя и вдохновляются теми же самыми требованиями.

Одним из них является течение, которое стремилось обновить христианскую теологию, учитывая пророчество Ницше о «смерти Бога». Действительно, по мнению этих теологов, умерший Бог тождественен трансцендентному Богу традиционной теологии, в то время как подлинный Бог — это сама история или Имманентная Сила, которая ее определяет и стимулирует ее прогресс. Это тот же самый тезис, что и у Кроче, имени которого эти теологи, вероятно, даже и не знают.

Другое течение, которое продолжает представлять себя в качестве суррогата религии, — течение, стремящееся к радикальной критике совре-

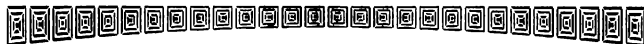
менного общества, предрекает его близкий конец и объявляет о рождении нового и совершенного мира. Некоторые из этих новых пророков ставят на место Бога неминуемую Судьбу, другие — столь же неминуемый, пусть даже в своей непредсказуемости, Случай. И нет недостатка в тех, кто в исторической случайности обнаруживает действие демонической силы, которая творит все и действует во всем и поэтому является истинно ответственной за историю.

В основе этих философий, на первый взгляд разнородных, лежит одно и то же стремление, вдохновлявшее идеализм и позитивизм XIX века, стремление свести мир к единой и неделимой силе, перед лицом которой отдельные события и вещи, индивиды и личности, воли и человеческие дела — лишь иллюзорная видимость, т. е. чистое ничто.

Но этим философиям сегодня (как это было в большей или меньшей степени всегда) противостоит исследование, которое хочет понять человека на своем месте в мире, в разнообразии его обусловленностей и мотиваций, в конфликте позиций, которые он может занимать по отношению к самому себе и другим, в его потребности понять, что такое для него жизнь и смерть или чем они могут быть. Такая философия не может игнорировать ни науку, ни религию, которые занимают господствующее место в жизни

человеческих существ, и не может замкнуться в теологическом догматизме, который бы ей обеспечивал мнимое преимущество. Эта философия Кроче, как и всякого другого философа, интересует лишь благодаря вкладу, который он внес в анализ той или иной области, и как образец, на основе которого можно осуществлять выбор позиции по отношению к миру.





ПОВОРОТ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ (*Эйнштейн*)

1. ПЕРВЫЙ КРИТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ НАУКИ

Физика Эйнштейна составляет второй критический поворот науки в Западном мире. Первым был поворот, который, начатый Галилеем, достиг кульминации в работах Ньютона. «Критический» поворот вообще имеет место тогда, когда какая-то дисциплина включает в собственное рассмотрение не только объект своего исследования, но и инструменты или методы, которыми она располагает для его исследования. С Галилеем наука о природе впервые дала себе отчет в том, что средства исследования, которыми она располагает, являются «чувственным опытом» и «необходимыми доказательствами»: первый открывает нам факты, вторые устанавливают неизменные отношения между

самими фактами, т. е. законы. И вследствие этого было объявлено невозможным для науки познание «сущностей» или «последних причин» фактов и познание «целей», средствами реализации которых должны были бы быть сами факты. Физика Ньютона ведет к завершению дела Галилея. Теория всемирного тяготения, которая позволяет выразить с помощью одного математического закона факты, считавшиеся до того совершенно разными (падение грузов, движение небесных тел, приливы и отливы), была взята Ньютоном в качестве краеугольного камня для исчерпывающего и полного описания определенных природных феноменов и в то же самое время как отказ от всякого метафизического объяснения этих феноменов, отказ, который Ньютон выразил известными словами в схолии, завершающей «Математические принципы естественной философии»: «Всякую вещь, не выводимую дедуктивно из феноменов, следует называть гипотезой, и в экспериментальной философии нет места как метафизическим, так и физическим гипотезам; как скрытым, так и механическим качествам. В этой философии посылки выводятся из феноменов и обобщаются благодаря индукции». С этой точки зрения, порядок природы — это механический порядок, и человеческий ум может лишь отражать этот порядок, формулируя законы, которые его составляют.

Таким образом, физика Ньютона закрывала путь спекуляциям относительно мира природы, которые почти что на протяжении двух тысячелетий следовали друг за другом, вдохновляясь преимущественно работами Аристотеля. Но закрывая путь этим спекуляциям, она отрицала за человеком определенные возможности и давала ему другие. Она отрицала за ним возможность познать телеологическую структуру мира, структуру, из которой человек всегда черпал уверенность в собственной судьбе. Если мир организован финалистически, существование человека и реализация присущих ему целей гарантированы порядком самого мира. Механический порядок не гарантирует ничего. Но зато его познание делает для него (человека) возможным использовать управляющие им законы для собственной выгоды, т. е. делает для него возможным господство над миром. После Ньютона наука нацелена на установление и распространение этого господства. Союз между наукой и метафизикой приходит к концу, и начинается союз между наукой и технологией.

2. ПЕРСПЕКТИВЫ НЬЮТОНОВСКОЙ ФИЗИКИ

Философия Просвещения сразу же осознала это изменение, показывая следствия, которые оно влекло за собой для концепции природного

и человеческого мира. Во имя опыта и разума, дочерью которого провозглашала себя ньютоновская наука, Просвещение подвергло радикальной критике традиционные религиозные, моральные и политические концепции и, опираясь на науку, пришло к обнаружению в истории того непрерывного прогресса рода человеческого к благосостоянию и счастью, которые, кажется, обещало господство над природой. Но в этой атмосфере становилась необходимой также и переоценка познавательных функций, присущих человеку, на основе их способности давать начало науке о природе, которую предначертал Ньютон. Эта переоценка была начата Кантом, считавшим научное познание результатом синтеза материала, данного опытом, и определенного числа «категорий», т. е. ментальных функций, способных придать этому материалу тот порядок, который делает из него автоматическое познание мира природы.

Если вдохновляемый Кантом критицизм пытался дойти до условий достоверности науки, а позитивизм и натурализм принимали саму науку буквально, обнаруживая в ней единственно возможное познание и спасение человека, идеалистические философии могли противопоставлять себя науке, лишь делая из природы, являющейся ее объектом, простую видимость или же творение-проявление Духа. А другие философские течения XIX века во имя

Духа противопоставляли себя ньютоновской науке, делающей из мира гигантский механизм, совершенно чуждый ценностям духовной жизни. Но уже наука Ньютона открыла путь тому «деизму», который был присущ многим последующим философиям: совершенство космического механизма позволяло думать о его всемогущем и совершенном Творце.

Как бы то ни было, пусть даже пройдя через возражения и критику, ньютоновская наука сделала за последние века гигантские шаги. Биологические и даже гуманитарные дисциплины (такие, как психология и социология) пытались организоваться по образцу ньютоновской физики с результатами различной значимости для одной и для другой. А неотделимый от науки технологический аспект сделал возможным рождение и развитие индустриализма, который, в свою очередь, глубоко изменил формы культурной жизни.

3. КРИТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ ФИЗИКИ ЭЙНШТЕЙНА

Творчество Эйнштейна начинается не с предварительной критики ньютоновской физики. Критическому повороту, который оно несет с собой, положили начало некоторые эксперименты, оказавшиеся непримиримыми с закона-

ми ньютоновской физики. Эти законы основывались на четко сформулированном Ньютоном допущении, что существует абсолютное время, которое течет однообразно само по себе, и постоянное, неподвижное и всегда равное абсолютное пространство; и что, следовательно, также движение и местоположение тела абсолютны. Исходя из этих допущений, ньютоновская наука претендовала на то, что она создана единственным и вездесущим наблюдателем, божественным оком, которое может постигать события мира в их одновременности или на их абсолютной пространственно-временной отдаленности. Вопреки этой претензии Эйнштейн утверждал требование, что в любом случае нужно учитывать метод, посредством которого физический феномен может быть удостоверен и измерен; и метод всегда включает в себя применение определенных инструментов, используемых при проведении наблюдения с определенной точки зрения. Если учесть это замечание, сразу же видно, что два события, оказывающиеся одновременными для одного наблюдателя, не являются таковыми для другого, находящегося в иной позиции, и что в любом случае пространственная или временная отдаленность между событиями зависит от системы отсчета, по отношению к которой она была определена. Это значит, что сама отдаленность является относительной, а не абсолют-

ной, и что поэтому относительны также и другие физические величины, входящие в определение этой отдаленности, такие, как объем, масса, ускорение, сила притяжения, электрический заряд и т. д.

Утверждаемая Ньютоном абсолютность пространства и времени делала ненужным принятие во внимание действительных инструментов, которыми пользуется физик при наблюдении пространственно-временных феноменов. Относительность пространства и времени — неизбежное следствие требования принимать во внимание эти инструменты, т. е. метод, посредством которого осуществляется наблюдение. Согласно физике Эйнштейна, существует не божественное око, которое наблюдает мир, а человеческий глаз, сам подчиненный тем пространственно-временным детерминациям, которые он хочет наблюдать в природе. Различие этих детерминаций порождает различие результатов, полученных при наблюдении одного и того же феномена, который в силу этого уже не кажется «одним и тем же» в строгом смысле слова, потому что он выражен иными измерениями. И все же между этими измерениями можно установить отношения, которые позволяют превращать одно в другое, но тогда речь идет о математических отношениях, законах, не имеющих никакого сходства с физическим феноменом, к которому они относятся. И действительно, они основыва-

ются на понятии пространства, не являющегося уже трехмерным пространством, в котором объекты предстают в чувственном опыте.

В этом месте ньютоновская концепция науки как исчерпывающего и полного описания мира природы была отброшена. Понятия науки не «описывают» природные события, а лишь позволяют включать их в систему законов, которая делает возможным обнаружить их порядок и обеспечивает их предвидение. Но порядок, который придает эта система событиям, непосредственно невоспринимаем: он абстрактен и основан исключительно на математических отношениях. Поэтому уже можно говорить не об однообразии природы в самой себе, регистрацией которого ограничивается наука посредством соответствующих наблюдений и экспериментов; но лишь об однообразии, которое научная мысль навязывает физической природе в той степени, в какой она не опровергает его с помощью результатов наблюдений. Второе сущностное преобразование физики, совершенное Эйнштейном посредством устранения силы притяжения и приписывания гравитационных движений изогнутости пространства, означает следующий шаг на этом пути. Тела — это уже не реальности, отличные от силы, которая их движет, и от пространства, в котором они движутся, а лишь точки, в которых интенсивность силы является наибольшей. Таким образом, поле действия силы

становится истинной реальностью, которую следует принимать во внимание, а управляющие им математические законы оказываются применимыми равным образом к движению планет и движению субатомарных частиц. Но, повторяю, речь идет не о воспринимаемой реальности, а лишь о вычисляемой посредством формул, значение которых исчерпывается их способностью предугадывать события.

4. КОСМИЧЕСКИЙ ПОРЯДОК КАК ИГРА

Может показаться парадоксальным, что именно критическое требование принимать во внимание познавательные инструменты, которыми располагает человек, и условия, в которых они действуют, заставило представлять объект познания все более отличающимся от того, который являет себя непосредственному опыту. Но речь идет о неизбежном парадоксе, имеющем свою логику. Дальнейшее развитие физики еще больше увеличило его. На самом деле **квантовая физика**, которая своим развитием во многом обязана Эйнштейну, показала, что на атомарном уровне энергии, необходимой для наблюдения (которая не может опускаться ниже самого кванта), достаточно для того, чтобы непредсказуемо изменить наблюдаемое событие. Тогда остается формулировать лишь статистические данные, которые бы

позволяли с достаточной вероятностью предсказывать результат последующих наблюдений. Но тем самым само понятие строгой каузальности, которая с необходимостью управляет событиями мира, отбрасывается, и сам мир не может больше принимать форму механизма.

В последние десятилетия нашего века перспективы, которые открыла и закрыла наука Эйнштейна, проявились во всей своей ясности. Кроме того, они получили распространение и подтверждение во всех отраслях науки за пределами физики, даже если и разрушили столпы, на которых больше чем два века основывалась эта самая наука. Как объект, так и субъект научного познания предстают сегодня в ином свете. Объект — уже не вещь, телесная сущность, которую обнаруживают чувства, а совокупность понятий, имеющих с вещью опосредованную связь. По этому поводу Эйнштейн утверждал, что возможность понимания, которую мир дарует нам, является истинным чудом. Чудо, что мы можем упорядочить тотальность нашего чувственного опыта посредством понятий, которые мы создаем, посредством использования функциональных отношений между ними и координации между чувственным опытом и самими понятиями. Единственной путеводной нитью для создания этого порядка является конечный успех. «Единственная необходимая вещь, — писал Эйнштейн, — состоит в

том, чтобы установить ряд правил, потому что без этих правил приобретение знаний в желаемом направлении было бы невозможным. Эти правила можно сравнить с правилами игры, которые, хотя они и являются произвольными, делают игру возможной лишь благодаря их строгости. И все же их определение никогда не будет окончательным. Они будут достоверными и смогут применяться лишь в какой-то особой области». Следовательно, порядок природы принадлежит не самой природе, а науке, которая его определяет посредством своих понятий и своих законов. И все же это не чисто субъективный порядок, созданный человеческим или сверхчеловеческим духом для собственных целей и поэтому не подчиненный внешнему контролю. Если эйнштейновская наука исключает ньютоновский реализм, она также исключает всякого рода идеализм. Порядок положен наукой: события опыта постоянно его контролируют и позволяют его сохранять лишь до тех пор, пока не опровергают его. Следовательно, опыт — это место встречи между миром и человеком, посредник, благодаря которому загадочная и изменчивая реальность приспособливается к порядку, никогда не являющемуся, однако, окончательным и неукоснительным. Игра, хотя она и ведется по строгим правилам, не может совершенно свести к нулю сомнительный характер своего успеха.

Лично Эйнштейн не был удовлетворен этим отказом науки от полного и достоверного познания мира. Он еще верил в возможность «модели реальности», «теории, которая представляет сами вещи, а не просто вероятность их проявления»; и надеялся, что в будущем может быть осуществлено то, что он считал «программной целью» физики, т. е. «полное описание всякой реальной (индивидуальной) ситуации, которая, как полагают, может существовать независимо от всякого акта наблюдения и проверки»; т. е. он верил в пусть даже далекую возможность возвращения к ньютоновскому идеалу абсолютной науки о мире. Но он также не строил себе иллюзий на этот счет, и его исследования, как и его соображения относительно науки, намечают перспективы, которые дальнейшее развитие самой науки лишь подтвердило.

5. НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Итак, критический поворот науки, инициатором которого был Эйнштейн, означает ограничение познавательных способностей самой науки, отказ признавать ее в качестве полного и окончательного познания мира. Но вместе с ограничением своих познавательных способностей наука непомерно увеличила свои практические способности, свои возможности господство-

вать над природными фактами, использовать их для самых разнообразных целей. Она открыла для этого использования субатомарный мир, скрытые источники энергии и положила начало новой технологии, источнику как новых открытий, так и новых опасностей для рода человеческого.

Но в силу этого самого поворота анализ познавательных способностей человека, которые использует наука, должен идти другими путями. Сам Эйнштейн видел, что они не могут быть зафиксированы в тех неизменных категориях, которые Кант считал субъективными условиями всякого достоверного познания. Игра науки создается правилами, которые могут и должны изменяться каждый раз, как речь идет о том, чтобы гарантировать тот порядок, который позволяет предвидеть и использовать события. Но для того чтобы они могли изменяться, интеллектуальные способности человека должны быть подвижными, позволяющими приспособливаться к новым обстоятельствам, способными придумывать инструменты подсчета и обозначения все новой эффективности. Если дело обстоит таким образом, философия науки также должна обрести иной облик и иные задачи.

В ньютоновскую эпоху она приняла форму позитивизма или материализма, рассматривая мир как механизм, а человеческий ум как зеркало, в котором отражается этот механизм.

Если мир — механизм, составляющая его реальность — материя, и сила, которая его движет, также материальной природы. Философия может лишь принять эту фундаментальную истину и защищать ее от всех предрассудков или иллюзий. Развитие материальной реальности, давшее начало жизни человека, будет обеспечивать человеку посредством точного познания этой реальности выживание и постепенный и неизбежный прогресс.

Для науки эйнштейновской эпохи все это больше не имеет смысла. Она ничего не может сказать о последней реальности. То, что из этой реальности обнаруживается в опыте, — лишь фрагменты, между которыми она пытается установить порядок посредством связей, изобретенных ею самой. Следовательно, философия науки может иметь лишь задачу уяснить себе, как эти изобретения делаются и какова причина их успеха или их неудачи. Стало быть, неопозитивизм ничего общего не имеет со старым позитивизмом (за исключением фундаментального значения, приписываемого им науке) и еще меньше с материализмом, являющимся подлинной метафизикой в старом смысле слова. Его внимание переносится исключительно на методы, посредством которых науке удается постичь фрагменты реальности и расположить их в своем собственном порядке. Витгенштейн (который был одним из основателей неопозитивизма) срав-

нивал эти методы с сетью, состоящей, например, из квадратных ячеек, которые покрывают белую поверхность с черными пятнами неправильной формы. С помощью этой сети можно подсчитать, сколько имеется белых и сколько черных квадратов, т. е. установить порядок там, где раньше были лишь хаос и неразбериха. Но ячейки сети можно произвольно изменять, порядок можно понимать в различных смыслах, и эти смыслы составляют общие научные теории. Поскольку математика — главная часть этих теорий, анализ математических методов становится основной частью философии науки. Логическая структура, которая управляет математическим языком, берется тогда в качестве образца всякой логики и, стало быть, любого упорядоченного языка, и, с этой точки зрения, неопозитивизм преднамеренно противопоставляет себя всякому дискурсу (как философскому, так и религиозному), который уклоняется от этой логики.

6. БОРЬБА ПРОТИВ СЛУЧАЙНОСТИ

Выходя за рамки ограниченности неопозитивизма, который счел себя вынужденным на определенный период отказаться от рассмотрения наиболее сложных проблем человека, эти проблемы сегодня обсуждают в атмосфере, во

многом обязанной критическому повороту, который осуществил в науке Эйнштейн. В отношении человека с миром наука признала неизбежное наличие случайности, действие которой она пытается удержать в определенных и постоянных границах посредством порядка, образованного строгими правилами. После физики биологические и гуманитарные науки также осознали эту ситуацию и вследствие этого развиваются в направлениях, дающих плодотворные результаты.

Но сегодня даже вне рамок науки, в повседневной жизни индивидов и сообщества, наличие случайности, т. е. недетерминируемых и непредсказуемых факторов, признается и ощущается в огромной степени. Вера в позитивную судьбу человека, в незыблемость собственных ценностей исчезла и была заменена фундаментальной неуверенностью, лежащей в основе кризисов, которые терзают род человеческий. Эйнштейн полностью осознавал это положение. Он давал себе отчет обо всех опасностях, которые моральный и религиозный кризис возводят над человеком; он разоблачал все политические ситуации, которые составляли и составляют покушение на права человека; он боролся всеми средствами, которые приобретенный им научный авторитет предоставил в его распоряжение, чтобы защитить свободу. Он также ясно видел угрозу, которую новые завоевания науки представляют для выживания

человека и указал во имя мира и понимания между людьми на средства, чтобы предотвратить ее. Эйнштейн-человек ничуть не уступал Эйнштейну-ученому.

Наука не единственная игра, которую должен вести человек с миром, где он живет. Существуют и другие, гораздо более сложные, касающиеся использования самой науки, отношения, которые люди должны поддерживать между собой. Но здесь также речь идет об установлении и выявлении правил, делающих возможным относительно устойчивый и надежный порядок; и должно скрупулезно соблюдать эти правила. Наука Эйнштейна устранила утопию абсолютного знания, но сделала более эффективным знание человека. Если удастся устранить утопию совершенного общества и абсолютной свободы, жизнь станет более достойной и счастливой, а свобода более надежной.

7. НОВАЯ НАУКА

Творчество Эйнштейна стало фундаментальным фактором радикальных изменений, которые осуществляются во всех областях современной науки. В традиционной концепции наука могла рассматриваться как божественное познание мира, верное и исчерпывающее отражение космической реальности. Сегодня она скорее обыч-

ная человеческая деятельность, обусловленная теми самыми аспектами мира, которые она стремится постичь, но достоверность которой гарантируется непрерывным контролем, осуществляемым над ее результатом.

С этой точки зрения, традиционное различие между наукой, понимаемой как теоретическое познание, лишенное практических целей, и техникой, использующей это познание для этих целей, сильно ослабло, вплоть до полного исчезновения. Научный поиск нуждается во все более тонченной технике, и, следовательно, техника входит в него в качестве основной составляющей как средство и как цель. Электроника является ярким доказательством этого неразрывного союза между техническими средствами и теоретическими открытиями, поскольку в ней изобретение технических приборов и теоретические открытия тождественны. И если сфера применения электроники имеет сегодня тенденцию распространяться на все области практической деятельности, со связью и командами на расстоянии и всеми ее бесчисленными видами применения, обязанное ей познание атомарного мира ширится на каждом шагу. В промышленном производстве самых различных объектов, как и в межпланетных полетах, электроника играет главную роль. Ее роль важна также при установлении диагноза в медицине и при лечении различных болезней.

Все это ведет к дальнейшему изменению общего представления о науке. Нельзя говорить о науках, которые имеют в качестве объекта «материю», и о науках, которые имеют в качестве объекта «дух». Материя и дух стали абстрактными сущностями, которые наука практически игнорирует. Отсюда излюбленные объекты научного исследования — частицы, носители, обратные связи и реакции. Теория информации занимает господствующее место в этих исследованиях, результаты которых поэтому исключают всякую претензию на абсолютную достоверность, чтобы снова вернуться в область вероятности. Машины, господствующие в этой области, — компьютеры, которые обладают свойственной человеческому мозгу способностью саморегулироваться, т. е. корректировать собственное поведение. Кибернетика, т. е. наука об этих машинах, вступила сегодня в критическую фазу, оставив всякие мечты о творящих или порождающих машинах, которые сопровождали ее первые шаги несколько десятилетий назад. Но компьютеры стали необходимым элементом научного исследования, потому что они позволяют в одно мгновение получить результаты, до которых человеческий мозг мог бы прийти лишь после очень длительной работы.

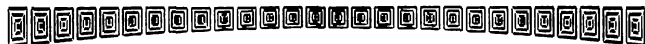
Безусловно, наука изменила свой облик. И в своем новом облике она не может признавать себя всеобщей энциклопедией, подобной той,

которой она себя считала в XIX веке. Тогда энциклопедия была тотальной системой, в которой каждая наука находила свое место и шла вперед своим путем при относительной независимости от других. Но случилось так, что огромный материал, собранный научными исследованиями, с трудом позволяет разместить себя в той или иной категории. Зато обнаруживается все более решительное требование проведения междисциплинарных исследований, т. е. сотрудничества между различными направлениями, которое бы вело к целостному знанию в определенной области. Ясно, что подлинная «энциклопедия» сделала бы абсурдным и бесполезным это требование.

Но с другой стороны, наука не отказывается признавать за собой определенное единство, несмотря на различие своих методов и своих результатов. Но если единство старой науки было точной копией порядка мира, который она отражала, единство современной науки является чисто «формальным» и состоит в общей природе ее методов. Исследования в этой области едва лишь начались. Теория игр, теория систем, теория моделей — примеры того, что сегодня наука пытается признать себя некоторым образом единой, рассматривая самое себя с более обобщенной и абстрактной точки зрения, в опоре на которую могут обрести аналогию и сходство различные методы исследования.

Наука изменилась, но ее место в жизни людей, даже в повседневной жизни, увеличивается день ото дня. Многие проблемы этой жизни разрешаются ею гораздо легче, с меньшим усилием и напряжением. Но всегда остается проблема, которая находится за пределами науки и которая является присущей человеку, — проблема того, как можно «использовать» науку: во благо или во зло, ради человека или против человека.





ЧЕЛОВЕК — НЕСОСТОЯВШИЙСЯ ТВОРЕЦ СОБСТВЕННОЙ СУДЬБЫ (*Сартр*)

1. ЧЕЛОВЕК КАК НЕУДАВШИЙСЯ БОГ

Человек — это неудавшийся Бог. Таков был господствующий мотив всего философского пути Сартра. Начиная со своей первой работы «Бытие и ничто»* (1943), сделавшей его знаменитым, и вплоть до последних очерков, в которых на первом месте оказались политические и идеологические интересы, диагноз, высказанный или установленный Сартром относительно положения человека, не менялся. В глубинах человека, в основе всякой поведенческой установки и всякого человеческого стремления лежит желание быть Богом, т. е. быть всем и понимать все, не иметь ничего вне себя, не признавать границ или условий, реализовываться во всех возможных формах. Бог —

это всемогущество и всезнание, поэтому он тотальная реальность и абсолютная тотальность. Таким хотел бы быть и человек. Но человек живет в ином измерении — измерении сознания; а сознание — это только взгляд, брошенный на реальность, взгляд, перед которым сама реальность раскрывается такой, как она есть, — то, что вне нас, инерция, необходимость. Сознание — отрицание всего этого и, следовательно, «ничто» реальности, страстное желание, лежащее в основе всех человеческих потребностей и устремлений.

Но это желание по своей природе не способно реализоваться. Сознание никогда не может стать реальностью, осознанием которой оно является, как и реальность никогда не может стать сознанием, потому она состоит просто-напросто из фактов. В этом несводимом различии между сознанием и реальностью — основа безысходности, с которой с необходимостью сталкивается человеческое существование. Все черты этого существования виделись Сартру в негативном и разочаровывающем свете. Познание, благодаря которому объект предстает перед сознанием, — отношение превращения в ничто, ибо оно может представлять себя лишь как то, что не является сознанием. Ценности, направляющие человеческую жизнь, остаются таковыми до тех пор, пока они не реальны, ибо, едва они считаются реализованными, как оказываются несовершенными или дефективными.

Существование других людей является таковым, потому что оно не мое; и сами они в моем существовании могут видеть лишь не их существование. Следовательно, другие люди являются для меня лишь «вещами», потому что они не существуют на равных со мной; и, в свою очередь, я являюсь для них лишь вещью. Любовь завершается крахом, потому что каждый из двух partners* хочет быть для другого целым миром, и тогда конфликт неизбежен; или, если один из них отказывается от этой претензии, то, с одной стороны, рождается мазохизм, а с другой — садизм. Сама смерть не составляет для человека никакой границы или исхода: она факт, как и рождение; и, подобно рождению, она абсурдный факт.

2. НИЧТОЖНОСТЬ ПРОЕКТОВ

И все же, согласно Сартру, несмотря на всю абсурдность и ничтожность, которые его наполняют, человеческое существование является непрерывным проектированием, не ограниченным и частичным, а тотальным проектированием, вовлекающим весь мир, в котором каждый человек хотел бы жить. Каждый человек проектирует по своему свою жизнь и, следовательно, мир и ответственен за этот проект, потому что выбирает его с помощью собственной абсолютной, безграничной или необусловленной свободы. Но абсолютная

свобода этого выбора заставляет впадать Сартра в неразрешимую антиномию. С одной стороны, он утверждает, что все, что случается с человеком в жизни, входит в его фундаментальный проект и что даже превратности судьбы и непредвиденные события приходят к нему не извне, а входят в этот проект. И таким образом, казалось бы, человек поистине является творцом собственной судьбы. Но с другой стороны, он говорит, что всякий человеческий проект, будучи ограниченным отдельно взятым сознанием, наталкивается на реальность и, следовательно, обречен на неудачу. И таким образом, человек — это неудавшийся творец. Эта неизбежная судьба делает равнозначными все виды человеческой деятельности, так что в сущности одно и то же — пьянствовать в одиночестве и вести за собой народы. «Если один из этих видов деятельности выше другого, — писал Сартр, — то не по причине его реальной цели, а по достигнутому осознанию его идеальной цели; и в этом случае апатия одинокого пьяницы выше пустопорожней агитации предводителя народов».

3. ПОЛИТИКА И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ РАЗУМ

И все же вторая часть жизни Сартра была посвящена как раз искусству верховодить народами, т. е. политике. Начиная с конца мировой войны и вплоть до смерти, его интерес перемеща-

ется с рассмотрения человеческого существования вообще, которое одинаково во все времена, на рассмотрение исторического существования человека, вовлеченного в специфические проблемы нашего времени. Межнациональная и классовая борьба, идеологическое и практическое противостояние между капитализмом и коммунизмом, социальная роль литературы и искусства и вытекающая из нее ангажированность, защита свободы от покушений, которым она подвергается как в капиталистическом, так и в коммунистическом мире, — вот причины, побудившие Сартра рассматривать человеческое существование как помещенное безраздельно в историю и подверженное всем ее перипетиям.

С учетом этой новой точки зрения и благодаря быстрой смене событий, которые непрерывно держали в бодрствующем состоянии полемический дух Сартра, термины его философии претерпели изменения. Реальность, на которую наталкивается человек в своей потребности самостоятельного проектирования, специфицируется как социальная реальность, посредством инерции своих институтов ограничивающая или делающая невозможным это проектирование. Тогда подлинное существование становится борьбой против всякого типа или формы социального порядка в тех пределах, в которых он парализует свободу индивидов. Но кто ведет эту борьбу? Согласно Сартру, сами индивиды, но постольку,

поскольку в них проявляется и действует Диалектический Разум, Разум, который руководит историей и господствует над ней, объединяя попытки сделать из исторического мира абсолютную тотальность.

Сартр представил эту точку зрения в «Критике диалектического разума» (1960) как по существу тождественную историческому материализму Маркса. На самом же деле в ней отсутствует центральный мотив марксизма — решающая роль, которую играют в процессе развития истории отношения труда и производства и, стало быть, развитие экономики. Тотализирующий Диалектический разум, который Сартр считает движущей силой истории, — это новый термин для обозначения того желания быть (быть Всем), которое уже в «Бытии и ничто» Сартр рассматривал в качестве самого существования человека. В мире истории человек также стремится быть Богом, отождествиться с процессом, в котором история реализуется как Тотальность.

И все же этот процесс никогда не будет иметь конца, и человек не участвует в нем не как индивид, не как класс, а как группа, которая свободно формируется на основе клятвы, консолидируется террором и отчуждает свой суверенитет в пользу харизматического вождя, чтобы избежать всякого другого отчуждения. По отношению к тотальности истории, находящейся по

ту сторону, в будущем, группа составляет подготовку или пророческое провозвестие: если эта тотальность — Бог, с которым человек желает отождествиться, группа — один из множества богов, политеизм, предвещающий и подготавливающий окончательный монотеизм. Человек — это всегда неудавшийся Бог, но он может реализоваться в группе как временное божество.

4. ФЛОБЕР: В РАБСТВЕ У СРЕДЫ

Но сможет ли он на самом деле реализоваться? Или, может быть, истории, т. е. тотальному движению Разума, диалектическому становлению общества не удастся создать его и дать ему проявиться по-своему, уничтожая и низвергая его поползновения к самостоятельности?

В последние годы Сартр жил в тисках этой дилеммы. В своей работе о Флобере («Идиот в семье», 1971 г.), которую он сам представил как продолжение «Вопросов метода» (первой части «Критики диалектического разума»), он подступает к этой дилемме, анализируя фигуру Флобера, взятую им как типичный случай человеческого существования вообще. То, что можно узнать об одном человеке, писал Сартр, достоверно *mutatis mutandis** для всех людей. Обстоятельства рождения, семейные и социальные условия, среда, события детства — факторы, ко-

торые дают о себе знать в жизни каждого человека; и даже если каждый человек подходит к ним по-разному, существует постоянная основа, непривычное сновидение между совокупностью особых условий и усилением их «тотализировать», т. е. свести к тотальному единству, свойственному отдельно взятой личности. Благодаря этому сновидению, человек — это, с одной стороны, то, что семья и, следовательно, общество или класс, к которому он принадлежит, делают из него, и, стало быть, он «создан» или сформирован этими факторами; а с другой — «он творит себя», т. е. становится тем, чем выбирает быть.

Сартр называет «конструированием» формирование, связанное по преимуществу с воздействием социально-исторических факторов, и «персонализацией» процесс, посредством которого индивид включает и внедряет в «тотализирующий проект» эту совокупность сформировавших его факторов. Среди формирующих факторов находится прежде всего психоаналитический аспект, в силу которого человек бессознательно несет запечатленными в своей конституции последствия событий своего детства, т. е. отношений с матерью и отцом. Существует и классовый аспект, благодаря которому эти самые отношения вписываются в социальный контекст исторического момента, навязывающий их и оказывающий им предпочтение. Сартр недву-

смысленно делает упор на строгом детерминизме этих факторов. «Именно мать, — пишет он, — будет готовить новорожденного к красному или белому гневу, к страхам, которые прорываются, одолевают и парализуют». Таким образом, детство является определяющим: «жизнь — это детство, положенное во все приправы». Следовательно, Флобер «никогда не выходил из детства». И всю историю его жизни должно объяснять на основе его семейных отношений, как и жизнь всякого другого человека. Столь же определяющей для Флобера (но и здесь он лишь особый случай всеобщей обусловленности) является принадлежность к французской буржуазии XIX века. «Ничего не поймут в Густаве, если прежде всего не постигнут эту фундаментальную черту его классовой принадлежности: сие полупатриархальное сообщество — со всеми разъедающими его противоречиями — является одновременно его изначальной истиной и постоянно действующей детерминацией его судьбы». И Сартр обещал показать в третьей части своей работы, что Флобер мог убежать от своего класса, лишь «падая ниже него, т. е. позволяя себя полностью обесценить и выбросить на помойку как бесполезную вещь».

Но если дела обстоят таким образом, процесс персонализации может создать весьма немного. События рождения и детства, которые, в свою очередь, вписываются в контекст, определяющий

общественную историю, кажется, формируют человека с неизгладимыми характерными чертами и устремлениями. И когда он стремится персонализироваться, т.е. снять эти изначальные характерные черты и устремления и включить их в проект своей собственной жизни, он лишь наталкивается на них и попадает под их господство, постоянно колеблясь между бунтом и принятием судьбы, которую они очерчивают. Если осуждение свободы, о котором раньше говорил Сартр, было осуждением случайного характера событий, порождающих выборы, и самих выборов, осуждение predetermined судьбы, о которой он говорил потом, — это растворение человеческой личности в необходимости событий. Но быть может, между свободой без условий и обусловленностью без свободы несущественное различие: обе они исключают конечную, но позитивную и конструктивную свободу, единственно возможную для человека и достойную его.

В случае с Флобером литература была единственным выходом из невыносимой ситуации; выходом, который был «контртворчеством, сделавшим его равным (в воображении) Богу». Если посредством литературы Флобер пережил «невозможность быть человеком», его воображаемое контртворчество позволило ему пережить также и невозможность быть Богом. Как и все люди, но по-своему, Флобер был неудавшимся Богом.

5. НОСТАЛЬГИЯ ПО БЕСКОНЕЧНОМУ

Философия Сартра стремилась быть гуманистическим экзистенциализмом, и как таковая она нашла свое место среди наиболее значительных и революционных течений современной мысли. Но она постоянно колебалась в неразрешимой антиномии. С одной стороны, Сартр приписывал человеку бесконечную свободу, которая располагает бесчисленными возможностями и может на их основе выбирать и проектировать без ограничений или условий. С другой стороны, он приписывал тотальному бытию, природному и историческому миру, в котором живет человек, столь же бесконечную детерминирующую способность, абсолютную необходимость, которая не только ограничивает, но и уничтожает бесконечную свободу человека. Среди этих двух бесконечных бесконечное, берущее веру, — второе, бесконечное необходимости, перед лицом которой единственный выход, остающийся человеку, состоит в том, чтобы признать и понять эту самую необходимость и следовать судьбе.

Исходя из этих основоположений, трудно понять позиции, которые занимал Сартр в защите человека и его свободы. Какого человека и какой свободы? Человека, являющегося «вещью» для других людей или необходимого продукта тотализирующего Абсолюта? Свободы, которая завершается неизбежным крахом или находит успокоение в принятии необходимости?

Подлинно гуманистический экзистенциализм должен прежде всего признать конечность человека и его мира и заняться поиском трудной меры, которая бы позволила, пусть даже среди опасностей и препятствий, реализовать действительную свободу. Но Сартр был последним великим романтиком нашего времени, и его одолевала жажда бесконечного. Он не нашел опосредований между Бытием и Ничто, потому что их нет. Опосредование существует лишь между конечными реальностями, которые сталкиваются и ищут гармонию и спокойствие. Мир, который не создан по мерке человека, если не уравнивает человека с Богом, то заточает его в Ничто.





ВОЗМОЖНОСТИ И ГРАНИЦЫ СВОБОДЫ В ИСКУССТВЕ (Адорно)

1. ИСКУССТВО КАК СВОБОДА

Понять, в чем состоит человеческая свобода, определить, пусть даже приблизительно, каковы ее возможности и границы, — таково, быть может, основное требование, господствующее над проблемами, которые встают в самых различных областях, от морали до политики, от религии до искусства. В последней области эта проблема часто решается, как говорится, *исподволь*, т. е. в процессе осуществления художественной деятельности в самых произвольных и антитрадиционных формах, иногда вызывающих отвращение и осуждение. Но всякое подобного рода решение является лишь мнимым, потому что скрыто или явно оно признает за искусством функцию (ин-

дивидуальную, социальную или политическую), осуществление которой требует определенной формы свободы. Но существует ли эта форма? Вот в чем проблема.

Теодор Адорно был среди тех, кто наиболее решительно сосредоточил на этой проблеме свои размышления об искусстве. Он действительно отвел ей господствующую роль в своей самой большой работе на эту тему «Эстетическая теория» (1970), но уже в предшествующих эссе, собранных в 1969 году под заглавием «Parva Aesthetica», он обсуждал эту проблему в связи с новыми формами, которые приняло искусство, с тех пор как оно стало *ohne Leitbild**, т. е. без образцов и схем, которые должно почитать, или без норм, которым должно следовать. Тем, кто отвергает это искусство, потому что считает его «раздираемым и одержимым субъективным произволом, отталкивающим, непонятным, замурованным в башне из слоновой кости», и видит в нем отражение современного общества, лишенного твердой основы, Адорно отвечает, что старые нормы, которые руководили искусством, больше не имеют силы, потому что исчезли их предпосылки. Процесс, который перечеркнул их, необратим. Самый глубинный принцип искусства — свобода, и поэтому нельзя постулировать художественные нормы или критерии, которые были бы неизменными и окончательными.

ми, т. е. достоверными вне реального опыта. Это, естественно, имеет силу и для форм, которые искусство приняло в современной жизни и которые также не могут считаться образцовыми и окончательными. В силу этого эстетическое суждение о достоверности какой-то формы искусства всегда относительно, потому что оно подчинено условиям, свойственным всему человеческому. Но эта относительность все же не позволяет ставить на один и тот же уровень все формы, которые принимает искусство. В конечном счете в эстетическом суждении всегда имеется твердый пункт, пункт, который касается техники произведения искусства, ибо техника не просто средство его выражения, а та самая форма, в которой художественное выражение создается и живет.

Трудно не согласиться с этими рассуждениями Адорно, которые если и исключают закостенение искусства в традиционных формах, осуждают также и бездумный поиск новизны любой ценой, с которым сталкиваются во многих произведениях современного искусства. С этими посылками согласуется истолкование Адорно отношения искусства с традицией. С субъективной точки зрения традиция может считаться затасканной или идеологически искаженной, но с объективной точки зрения история воздействует на все и проникает во все, что существует в на-

стоящем: «То, что надменно считает себя лишенным истории — чистым началом, — больше, чем что-либо добыча истории, бессознательная и в силу этого роковая». Наивно стремиться оживить традицию, которая угасла; но не менее наивно игнорировать ту часть прошлого, которая продолжает существовать и живет в настоящем, претендующем на большую новизну. Поэтому отношение к традиции должно быть критическим: оно должно отыскивать в традиции фактор, который обуславливает настоящее и одновременно делает для него возможным обновление по отношению к самому себе.

2. СУБЪЕКТ ИСКУССТВА

Все это способствует пониманию того, что Адорно подразумевает под свободой в области искусства. Сама социальная функция искусства связана с этой свободой, которая, с одной стороны, может побуждать искусство защищать социальные и политические требования, с другой — может побуждать к протесту против социальной функции искусства и к требованию собственной независимости. Социальность искусства состоит в его воздействии, которое, однако, неоднозначно и непредсказуемо и может быть различным в разные периоды. Поэтому по отношению к нему

мало что значат цели и установки. Более длительное воздействие на общество может оказывать даже искусство, которое стремится быть независимым от него.

Согласно Адорно, подлинное искусство — это свобода, которая живет в мире и раскрывает смысл истории, выражая прошлое, когда оно критикует или обновляет его, и предвосхищая будущее, скрытые возможности которого оно позволяет приоткрыть. Следовательно, искусство — это «единое целое», которое не разъедается множеством родов, на которые оно подразделяется, потому что все искусства при всем различии их техники имеют одну и ту же сущность: «все они отделяются от эмпирической реальности, все стремятся к формированию сферы, качественно противоположной первой, — исторически вычленивают магически-сакральную сферу».

Но кто является субъектом искусства? И существует ли, мягко говоря, подобный субъект? Существует ли на самом деле художник-творец и создатель, существуют ли люди, которые могут понять его творчество и использовать его для своего обогащения? В философии Адорно вообще, и в его эстетике в частности, появляются лишь абстрактные сущности: эмпирическая реальность и разум, искусство и искусства, познание и техника, духовность и упадок духа, буржуазия, класс и т. д. Но никогда не появляется

ся ни как главное действующее лицо, ни как видимость отдельно взятый человек в своей индивидуальности или, когда он там появляется, он втиснут в круг той «эмпирической реальности», которую должно лишь презирать и преодолевать. И все же Адорно пронизателен при характере того или иного художника, при вскрытии различий между разнообразными художественными позициями, при подчеркивании оригинальности некоторых из них. Естественно, для него художники и индивидуальности лишь моменты или проявления универсального и абстрактного процесса, каковым является искусство или история или все, что угодно. И в самом деле, в «Эстетической теории» он писал, что в действительности существует не «гений», а лишь то, что гениально как «диалектическая форма», т. е. как то, что не схематично, не скопировано, а свободно.

3. ПЕРВИЧНОЕ ЕДИНСТВО И ИНСТИНКТ

Впрочем, понятие свободы, которая присуща не личности индивида, а деятельности или безличному началу, — это понятие, приводящее Адорно к критике современного общества, ставшей символом Франкфуртской школы, главным представителем которой он был вместе с Хорк-

хаймером и Маркузе. Действительно, по его мнению, все невзгоды современного общества протекают из произошедшего в его истории разрыва совершенного, спонтанно проживаемого и, следовательно, данного в непосредственном опыте, первичного, архаического единства между человеком и миром и замены этого единства ложным и мучительным единством, установленным производительным трудом в капиталистической системе, которая в силу этого вызывает обезображивание реальности, подавление чувств, насилие над свободной волей.

Другим источником является фрейдизм, из которого Адорно берет тезис о том, что всякая сознательная деятельность имеет свою основу в бессознательном, которое он отождествляет с силой, детерминирующей чувство. В то время как по Фрейду дисциплина, налагаемая на бессознательные импульсы, является «сублимацией», делающей возможной мораль и социальную жизнь, по Адорно она остается отказом и подавлением, а следовательно, поводом для осуждения цивилизации, которая на ней основывается. Итак, эта цивилизация, с одной стороны, является разрывом первичного единства между человеком и миром, и, стало быть, искусственным образованием и конфликтом; а с другой — подавлением или блокированием изначальных инстинктов и, следовательно, стра-

данием, тревогой и напряжением. Поэтому разум, который движется в своей сфере, является не подлинным разумом, позволяющим человеку понять самого себя и направляющим его к освобождению, а поработавшим и инструментальным, чисто технологическим разумом, заковычивающим человека в свои цепи. Отсюда становится ясным идеал, который, согласно Адорно, должен выявить и восстановить подлинный разум — жизнь, сводящаяся к абсолютной спонтанности, счастье, сводящееся к радостному взрыву наслаждений, труд, сводящийся к игре, человеческое сообщество, сводящееся к гармонии абсолютной тотальности, в которой все индивиды считают друг друга тождественными.

4. ИРРЕАЛЬНОСТЬ ИНДИВИДА

Но кто и как сможет осуществить этот идеал? Кто и как сможет вернуть к истоку, т. е. к новому рождению это озверевшее человеческое сообщество? Адорно не призывает к гегелевскому Разуму, который, будучи субстанцией мира, в конечном счете реализуется в нем полностью. Не призывает он и к экономическому детерминизму, который, согласно Марксу, неизбежно осуществит переход от капитализма к бесклассовому об-

щество. Разум, о котором говорит он, кажется скорее счастливой вспышкой, внезапно озаряющей жизнь индивида. Но существует ли, по Адорно, индивид как активное и способное пусть даже на относительную автономию начало? Упор Адорно на *Тотальность* является постоянным и доминирующим. Он утверждает, что *Я*, понимаемое как изначальное единство, как монада, «есть лишь результат особого отделения от социального процесса [...]. *Я* не только тесно связано с обществом, но и обязано ему собственным существованием в буквальном смысле слова». Поэтому оно становится тем более богатым, чем более свободно разворачивается в обществе и отражает его, в то время как его обособление или кристаллизация, которой оно требует хотя бы для начала, лишь ограничивает, ухудшает и обедняет его. Совершенно верно, что Адорно признает то, что *социальный анализ может извлекать пищу из «субъективного или индивидуального опыта»*; но естественно, он может извлекать из него пищу лишь потому, что в этом опыте он отражает себя полностью или поскольку, как говорит Адорно, индивид перестает быть для него препятствием, представляя «нетронутым и позитивным как господствующая категория».

С этой точки зрения ясно, что сам «социальный анализ», который Адорно признает в качестве своей задачи, не связан с инициативой ин-

дивида и не создается им, а является простым отражением общества в себе самом. Не явится ли он тогда одним из многочисленных миражей или иллюзий, которыми столь богато общество, и не будет ли он также иметь целью сохранение и укрепление тотальности, которая в нем отражается?

Адорно, несомненно, был романтиком, но разочаровавшимся романтиком, который не нашел в обществе своего времени того, что обещал романтизм. Миф об изначальном рае, о первоначальной простой и богатой жизни, лишенной тревог и забот в своей свободной спонтанности, которой предаются и в которую погружены индивиды, жизни без проблем и конфликтов, берется им в качестве критерия суждения о современной цивилизации и ее истории и в качестве цели, которую эта история должна решиться осуществить. Но сами его критические высказывания доказывают, что этот миф остается лишь мифом и что если человеческий разум продолжит очаровывать себя им, тревоги и отчуждение, конфликты и насилие неизбежно усугубятся. Недостаточно отрицать ценность технологической рациональности, чтобы человек решился на сохранение в разумной мере того господства над природой, которое необходимо для удовлетворения его потребностей и которое обеспечивает ему эта рациональность. Недостаточно отрицать ре-

альность индивида, чтобы исчезли конфликты, которые порождает их несводимое различие и которые могут быть в лучшем случае опосредованы и смягчены, а не устранены. Критика современной цивилизации становится уходом от нее, если она осуществляется во имя мифа, утопии и не включает в себя поиска эффективных средств, которые могли бы устранить или уменьшить встречающееся зло. Сегодня, как никогда, необходимо, чтобы человек внимательно присматривался к самому себе и к реальности, где он живет, и не искал убежища в мечтах о прошлом, которого никогда не было, или о будущем, которого никогда не будет.

5. АСТРОЛОГИЯ

В книге по астрологии, опубликованной в 1956 г., «Звезды о мире», Адорно увидел и в астрологии орудие порабощения, на которое современное общество обрекает индивида, орудие худшее, чем другие, потому что оно представляет зависимость человека от общества как метафизический факт, т. е. зависящий просто от порядка и природы мира.

Следовательно, культурной основой астрологии, а также причиной ее успеха является отсутствие отношений между двумя порядками позна-

ния: между астрономическим познанием, изучающим законы и движение небесных тел, и познанием человеческой жизни, т. е. социальной ситуации, детерминирующей процесс ее развития. Астрология по-своему устанавливает отношение между двумя этими порядками, создает видимость их оправдания и, таким образом, может рядиться в тогу таинственного познания, выходящего за пределы науки. В действительности астрология никоим образом не может оправдать связи, которые она устанавливает между движениями светил и поведением людей. Стало быть, она ложна и по большей части психотична, потому что усиливает ощущение фатальности и зависимости, парализует волю к изменению общественных условий и переносит все заботы в личный план. Вывод: «астрология должна рассматриваться как уменьшенная модель социальной эксплуатации, вызывающая в гораздо большем масштабе предрасположенность к паранойе».

Адорно не интересуется в этой связи тем, каковы, если отвлечься от научной достоверности астрологии, человеческие мотивы, вызывающие к ней интерес и ее распространение. Человеку никогда не удастся точно предвидеть то, что ему уготовило будущее, и сама наука, хотя она и предвидит общее развитие явлений, ничего не может сказать о будущем отдельно взятого человека. Следовательно, потребность в каком-то

предвидении, пусть даже приблизительном и ненадежном, непреодолима, и этой потребности идет навстречу астрология, которая сегодня вовсе не претендует быть строгой наукой, а предстает как результат накопленных на протяжении веков эмпирических наблюдений. В ее советах нет ничего вредного или предосудительного; они вдохновляются народной мудростью, которая хочет придать мужество и твердость в действиях и заставить лучше поразмыслить над трудными ситуациями. Можно сказать, что астрология основывается на той вере в единство человека и природы, которая является также главным источником вдохновения Адорно.





ПОИСК НОВОГО ОБЩЕСТВА (Фромм)

1. РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ И БУДУЩЕЕ ОБЩЕСТВО

В фигуре и трудах Эриха Фромма соединились наиболее нашумевшие теории последних десятилетий: «революционная» интерпретация психоанализа Фрейда, теория агрессивности как неустранимой природы человека, превознесение инстинкта как изначальной силы, которая должна быть освобождена от всякого подавления. Но в то же самое время эти теории, которые другими авторами были доведены до крайних следствий, т. е. до восхваления безраздельного насилия, считающегося «освободительным», напротив, в творчестве Фромма получили корректировку, спасшую его от подобного исхода.

Сформировавшись в Франкфуртской школе, Фромм разделял, начиная с первых работ («Бегство от свободы», 1941 г.; «Человек для себя», 1947 г.;

«Психоанализ современного общества», 1955 г.), «революционную» интерпретацию учения Фрейда, которая является одновременно и критикой этого учения. Если Фрейд был прав в том, что видел в основе человеческой природы и в качестве единственной побудительной причины всех действий инстинкт наслаждения, который наиболее ярко проявляется в сексуальности, то он был не прав в том, что считал необходимыми для социальной жизни человека контроль и обуздание этого инстинкта или его «сублимацию», которая превращает его в высшие виды жизнедеятельности. По Фромму (и в этом он был согласен с Адорно, Маркузе и их последователями), подавления требует не социальная жизнь, а буржуазное общество с его характерными чертами, с его классовыми различиями и с его отчуждением, плохо скрываемым за мнимыми «ценностями». Стало быть, новое общество должно будет возникнуть из освобождения инстинкта от буржуазного подавления и свободного проявления этого самого инстинкта, понимаемого не только как индивидуальная, но и как универсальная сила, объединяющая индивидов и примиряющая их волю и их интересы. В книге, ставшей, вероятно, его последней, «Величие и ограниченность мысли Фрейда» (1979) Фромм снова подтверждает эту интерпретацию Фрейда и упрекает психоанализ, который и сегодня практикуется как метод лечения, в том, что он пошел на уступки требова-

ниям класса буржуазии и, следовательно, превратился из «проникновенной и всеобщей освободительной идеи» в конформистскую теорию, которая удовлетворяет лишь требованиям индивидов, принадлежащих к господствующим классам.

В этом плане Фромм был согласен с другими философами Франкфуртской школы, и особенно с Адорно и Маркузе, которые рассматривали как неизлечимое зло структуру современного общества. Но он не был согласен с ними, и прежде всего с Маркузе, относительно концепции общества, которое должно будет родиться из освобождения инстинкта.

В «Кризисе психоанализа» (1970) он упрекает Маркузе в том, что он понимал идеал нерепрессивного общества как «невинный рай, где всякий труд — игра и где не существует никаких серьезных конфликтов или трагедий». Согласно Фромму, за революционной риторикой Маркузе скрывается иррациональный и антиреволюционный характер его позиции. Как и некоторые авангардистские писатели — начиная с Сада до Маринетти и затем до наших дней — Маркузе позволяет увлечь себя впадением в детство, извращениями и, быть может, разрушением и ненавистью. Инстинкт же, к которому апеллирует Фромм, не сексуализированный инстинктив *libido*, а «инстинкт жизни», который должен посредством своего освобождения обогатить и сделать счастливой жизнь человека. В предисло-

вии к сборнику работ, написанных мыслителями и гуманистами разных стран, «Социалистический гуманизм» (1965), Фромм восстанавливает подлинный смысл гуманизма, который утвердился в Западной культуре, начиная с Возрождения, и обнаруживает различие между традиционным гуманизмом и социалистическим в том, что, в то время как первый считает, что человек может освободиться и утвердиться как индивид лишь своими силами, второй, начиная с Маркса, утверждает, что свободный и независимый человек может существовать только в социальной и экономической системе, которая отдает контроль за средствами производства в руки организованных производителей. Иными словами, Маркс, согласно Фромму, искал ответ на животрепещущую проблему, проблему, которая была отброшена политическим развитием самого социализма и которая лишь сегодня снова встает как главная для человека.

2. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ АГРЕССИВНОСТЬ: ДОБРО И ЗЛО

Но с этой точки зрения природа будущего общества зависит исключительно от природы инстинкта, управляющего человеческой деятельностью. И прояснению природы этого инстинкта Фромм посвятил свои самые значительные рабо-

ты. Лоренц пытался показать, что природой этого инстинкта — как в людях, так и в животных — является агрессия. В «Анатомии человеческой деструктивности» (1973) Фромм принимает этот тезис, но в то же самое время пытается приспособить его к понятию человека, которое не сводило бы его к механизму, а признавало его индивидуальную автономию. С этой целью Фромм отличает «доброкачественную» агрессию, составляющую приспособление к биологическим условиям и, следовательно, стоящую на службе жизни, от «злокачественной», которая не служит приспособлению и направлена против жизни. Последняя не является защитой от угроз и продуктом биологической эволюции. Она исключительная характеристика человека и наносит вред не только лицу, на которое она направлена, но и агрессору; и ее главные проявления — человекоубийство и жестокость — являются источником утонченных удовольствий сами по себе. Напротив, спортивный дух, энергичное самоутверждение, заставляющее человека стремиться без колебаний к своим целям, защитная реакция перед лицом опасностей, угрожающих его жизненно важным интересам, свобода, целостность личности и социальной группы составляют, по Фромму, главные аспекты доброкачественной агрессии, которая могла бы быть устранена лишь «биологической программой», не представляющей никакой опасности для свободы и целостности индивида.

С другой стороны, злокачественная агрессивность находит наиболее значительное проявление в феноменах, господствующих не только над жизнью многих индивидов, но и большей части истории человеческого рода. Она принимает спонтанные формы в связанной с мезгией экстатической агрессивности, являющейся желанием вызвать в себе кратковременный экстаз посредством оргий, наркотиков или просто совершения актов жестокости; и формы, связанные с характером, которыми главным образом являются садизм и мазохизм. Но Фромм сводит все формы злокачественной агрессивности к **некрофилии**, понимаемой в самом общем смысле как страсть ко всему тому, что является мертвым, разложившимся или больным; страсть к разрушению ради удовольствия разрушать, «кромсать живые структуры», или в более ослабленной форме как интерес, направленный на то, что является механическим, а не живым. Фромм видит типичные фигуры этой некрофилии в личностях Гитлера и Сталина, которые он пытается воссоздать на основе имеющихся в распоряжении документов и свидетельств.

Но как возможно преобладание этих извращенных страстей и формирование личностей, которые на них концентрируются, если в человеке не существует естественного злокачественного устремления? Ответ Фромма опирается на то, что предстает как наиболее важный резуль-

тат исследований, проведенных гуманитарными науками за последнее время: «человек — это единственное животное, для которого существование является неустранимой проблемой, которую должно решать». Это проблема возникает из ситуаций, в которых оказался человек в силу ослабления его инстинктов и развития его мозга: самосознание, разум, воображение разрушили гармонию, которая характеризует жизнь животных. Человек осознает себя как существо, отличное от природы и других существ, как неповторимую личность, имеющую собственную ценность; но будучи заброшенным в мир, ему не удастся ни понять его, ни господствовать над ним; таким образом, он осознает собственное бессилие и собственную гибель. Поэтому он живет в фундаментальной противоречии, в постоянном конфликте непримиримых требований, из которых берут начало все его страсти. Этот конфликт в большей или меньшей степени разрешается или ослабляется «характером», который ему удастся у себя сформировать и который является неустойчивым равновесием страстей, связывающих его с природным и человеческим миром. Но он всегда вынужден колебаться между любовью и ненавистью к жизни; и из этой ненависти рождаются его деструктивные страсти и скрытое или явное насилие, в котором они проявляются.

3. БЫТЬ И ИМЕТЬ

В последних работах все более явным становится отрыв Фромма от всех теорий, стремящихся свести человека к безличной силе. «Иметь или Быть» (1976) уже в самом заглавии обнаруживает свой высокий духовный настрой. «Быть и иметь» — книга Габриэля Марселя, опубликованная в 1935 году, в которой он противопоставлял **иметь** как господству над вещами с людьми **быть**, являющееся самой человеческой субъективностью, отношением человека с самим собой, свободным и открытым тайне мира. В своей книге Фромм относит к категории **иметь** (являющейся в экономической области категорией частной собственности) как подавление, так и манию преследования и половые извращения, деспотизм политической власти, чувство озлобленности и зависти, лежащие в основе социальных конфликтов. Модальность же **быть** в качестве своих неотъемлемых свойств имеет независимость, свободу и наличие критического разума. Она проявляется в продуктивной деятельности, которая не является с необходимостью деятельностью художника и ученого, а характеризуется внутренне присущим ей удовлетворением, радостью активного и ответственного участия в плане, польза от которого очевидна для всех. Модальность **быть** является также по существу религиозной, потому что в ее основе лежит общее видение

мира, хотя и отбрасывающее догмы и устоявшиеся традиции. Фромм видит ее пророческие предначертания в буддизме и Ветхом Завете, в Евангелиях и у Маркса, Спинозы и Фрейда, у средневековых мистиков, Маймонида и Экхарта, и у доктора Швейцера.

Требования этих разнородных учений, а также других, связанных с современными научными и психологическими исследованиями, согласно Фромму, должны способствовать тому, чтобы некий человек построил новое общество. Интерес к окружающему миру и единение с ним, уважение к жизни и ее свободному развитию, контроль над желаниями, искренность, фантазия, самодисциплина, увлеченность и удовлетворенность собственным трудом — характерные черты нового человека. И кто может отрицать, что они являются дарами или желательными качествами, которые сделают жизнь прекраснее и счастливее? Но трудности начинаются тогда, когда речь идет о том, чтобы сделать их необходимыми свойствами, общими для всех членов общества, в то время как они принадлежат немногим индивидам, которые с трудом обретают их и которым никогда не удается соединить их в себе все.

Фромм скептически относится к попыткам и проектам, которые делались до сих пор для обновления общества; советский коммунизм и реформистский социализм Запада в одинаковой

степени подвергаются им осуждению, которое, однако, не распространяется на раннее творчество Маркса и особенно на гуманизм его юношеских работ. Фромм также против того безраздельного эгалитаризма, который сегодня в моде и который он отождествляет с «грубым коммунизмом», осужденным уже Марксом. Новое общество, по Фромму, должно укреплять плюрализм инициатив и одновременно стремиться к планированию, благоприятствовать упорядоченному и выборочному росту производства и научному развитию, создавать удовлетворительные условия труда и давать индивидам безопасность, не уменьшая их независимости. Эти преобразования равнозначны новому типу экономической системы, «отличающейся, — пишет он, — как от современного капитализма, так и от социализма централизованного государства советского образца, а также занятой социальной благотворительностью тотальной бюрократии шведской модели».

Но вся беда в том, что «новый человек» и «новое общество» взаимообуславливают друг друга: как индивиды не могут измениться без изменения общества, так и общество не может измениться без изменения индивидов. Тем более, что общество, о котором говорит Фромм, должно быть сообществом активных участников, которое одно может блокировать абсолютистские поползновения, неизбежные в любом обществе, стремящемся любой ценой реализовать счастье всех

своих членов. Фромм против тоталитаризма и бюрократии и требует создания «Высшего Культурного Совета», состоящего из представителей интеллектуальной и художественной *élite** всех стран, назначение которого в том, чтобы давать советы правительству, политическим деятелям и гражданам по всем вопросам, требующим специальных знаний. В основе всякого изменения должна лежать победа над эгоизмом, забота по отношению к себе подобным и прежде всего по отношению к будущим поколениям.

В последнее время Фромм чувствовал себя пророком этого Града Бытия, в котором нашли выход гуманистические требования его философии, переставшей в ее последней фазе прибегать к какому бы то ни было инстинкту или к какой бы то ни было силе, детерминирующей человека. Таким образом, он осознал требование, возникающее, пусть даже среди всякого рода конфликтов и разногласий, не только из культуры, но и из самой жизни современного общества, — требование спасти в человеке не инстинкт, а свободу и сделать возможным для каждого реализацию собственной индивидуальности в сообществе, которое бы положило конец разрушению и ненависти.

Со всей ясностью эти вопросы возникают в работах, составивших посмертный сборник «Неповиновение и другие очерки», где признается даже важность повиновения, когда последнее

воздаст дань разуму, самосознанию или также личности, наделенной разумным авторитетом, как учитель по отношению к ученику. Более широкое понимание гуманизма — вторая тема этих работ, потому что Фромм признает действенность исторического гуманизма как идеи, направляющей Западную цивилизацию, идеи, которую Гете выразил словами: «Люди носят в себе не только собственную индивидуальность, но и все человечество со всеми его возможностями». И именно эту идею Фромм видит представленной даже в том, что Фрейд и Маркс сказали о человеке как существе, которое носит в себе все многочисленные последствия своей человеческой природы и должно выявить и сохранить их.

В каждом аспекте человека Фромм видел двойственность побудительных мотивов и сил, делающих из человеческой природы область постоянного конфликта. Агрессивность, о которой он говорит, может быть направлена как на насилие, так и на любовь. Инстинкт может быть эгоизмом и альтруизмом. Наличие «человеческой природы» в человеке может вести к гармонии или к раздору, к миру или к войне. Но этот сгусток противоположных возможностей может быть отнесен не к простым и элементарным силам, подобным тем, к которым апеллировал Фромм, следуя Фрейду и Марксу, а скорее к действительной неопределенности человека, выборы которого остаются свободными даже тогда, когда их

постоянное однообразие в том или ином смысле позволяет говорить об абстрактных силах, подобных агрессивности или инстинкту.

Сам Фромм в последних работах, возможно, питал некоторое сомнение относительно целесообразности субстантивации в изначальных и постоянных силах некоторых повторяющихся форм выбора и деятельности человека. Радиочтения, опубликованные посмертно (Фромм умер в 1980 г.), показывают при простоте и легкости разговорного языка неизменность теоретических основоположений, вдохновлявших этого автора на протяжении всей его жизни («Любовь к жизни»). В этих чтениях Фромм повторил свои обвинения против современной цивилизации ввиду преобладания техники, которая сковывает индивидуальную творческую деятельность человека. Но он превозносит эту деятельность, как если бы она была столь свободной, что не имела никакого содержания, столь творческой, что рождалась из ничего и направлялась на цели, о которых можно лишь мечтать или пророчествовать. И именно в этом состоит ограниченность гуманизма Фромма. Конкретная жизнь при множестве ее аспектов, ограничений, потребностей, встреч с другими и, следовательно, при всех условиях и рамках, в которых она бьется и в которых пытается обрести равновесие и спокойствие, кажется Фромму источником всех зол и отрицанием истинной свободы. Но какую бы ценность имела

та истина, которую ищет разум, если бы истинное спасение человека состояло в мечте или в профетической утопии? В основе анализе, часто пронизательного и убедительного, который провел Фромм в своих книгах и оживил в этих радиочтениях, лежит постоянная ностальгия по человеческому положению, лишенному конкретных детерминаций и простирающемуся в своей свободе от ничто к ничто. По Фромму, человек — это поистине бесплотный ангел, который неохотно воплощается в человеческих индивидах, таких, каковы они есть, но который не нуждается также и в Боге, чтобы вновь развоплотиться.





ЯЗЫК НАУКИ И НЕВЫРАЗИМЫЙ ВНУТРЕННИЙ МИР (*Витгенштейн*)

1. ТЕОРИЯ ЯЗЫКА

«Невыразимое (то, что предстает предо мной полным тайны и что я не в состоянии выразить), возможно, составляет фон, на котором то, что я смог выразить, приобретает смысл».

Это признание Людвиг Витгенштейна лапидарно выражает конфликт, лежавший в основе его личности и терзавший его жизнь, — конфликт между внутренним миром, богатым моральными и религиозными устремлениями, и неспособностью выразить и оправдать его посредством языка, который он считал пригодным лишь к тому, чтобы представлять факты и служить практическим нуждам жизни. Это признание находится в «Разных мыслях», собранных фон Бригтом в рукописях. Эти мысли подтверждают то,

что уже явствовало не только из основных работ философа, но также из записей и заметок, ставших известными после его смерти, наступившей в 1951 году.

И действительно, главные труды («Tractatus logico-philosophicus», 1922 г., и «Философские исследования», изданные посмертно в 1953 г.) сделали из Витгенштейна в расхожем мнении типичного «философа языка» англо-саксонского образца, которого воплощал Бертран Рассел, осуществивший публикацию «Tractatus». А для философа языка, т. е. для радикального эмпирика, классические проблемы морали и философии лишены смысла, потому что они невыразимы на том единственно подлинном языке, каковым является язык науки, и в силу этого обречены производить лепетание и лингвистическую путаницу, которые философ должен развенчивать как таковые, срывая с них маски.

И в самом деле, относительно неспособности языка выражать и оправдывать моральные ценности, смысл жизни и смерти, имманентные или трансцендентные устремления и цели человека и существование самого Я и человеческой индивидуальности Витгенштейн не оставлял сомнений, даже если его идеи о языке претерпели в определенный момент решающий поворот. Согласно основоположениям «Tractatus», язык — это лишь репрезентация мира, а мир состоит из

фактов. Поэтому языковыми высказываниями, имеющими смысл, являются лишь те, которые представляют факты, соответствуя при своем построении их структуре. Но только высказывания науки обладают этой соотнесенностью с фактами. Поэтому лишь язык науки является подлинным; и всякая попытка сказать что-то, что выходит за рамки фактов, которыми занимается наука, превращается в детское лепетание, в бессмысленную речь. Философия вместо того чтобы предаваться этому лепетанию, как это она делает, когда занимается метафизическими построениями, должна пытаться исцелить его, показывая как раз несуществование проблем, которые она ставит.

В «Философских исследованиях» (написанных после 1930 г.) эта строгая точка зрения относительно языка была оставлена Витгенштейном. Существует, утверждал он, не один-единственный язык, который является логическим образом реальности, а множество языков, сходных с играми, ведущимися по собственным правилам, каждая из которых принадлежит к определенной «форме жизни», откуда она извлекает свой смысл. Этот смысл состоит не в объекте, к которому относит себя язык (как это утверждалось в «Tractatus»), а в употреблении языка, употреблении, которое проясняется в повседневном обиходе, в обычных или часто встречающихся

в специфических языках ремесленников и технарей способах говорить, которые не нуждаются в разъяснениях. В свою очередь, употребление детерминируется целью, которую ставит себе определенная лингвистическая игра, и именно целью, указанной формой жизни, в которой она находит место. Так, одно дело — язык математики, другое дело — язык того, кто рассказывает какую-то историю, или декламирует на сцене, или шутит, или что-то напевает и т. д. Совершенно бесполезно пытаться свести эти языки к какому-то привилегированному языку и столь же бесполезно пытаться их упорядочить; каждый из них уже упорядочен потому, что там, где существует смысл, существует и совершенный порядок и, стало быть, существует совершенный порядок даже в самом туманном из высказываний.

Но даже на основе этого, нового, представления о языке Витгенштейну не удалось найти законного оправдания философии. «Терапевтическая» задача, которую он приписал ей в «Tractatus», т. е. задача, состоящая в излечении языка от бессмысленностей и абсурдностей, происходящих из попытки выразить в нем проблемы жизни и мира, никогда не изменялась и не ставилась под сомнение в его последующих размышлениях. И все же в этой работе Витгенштейн уже не отрицает того, что проблемы, ка-

сающиеся Бога, мира, жизни, добра и зла, могут быть «восприняты» или «поняты» в чем-то вроде внутренне проживаемого, т. е. «мистического» опыта. Он отрицал лишь то, что они могут дать основание подлинным проблемам, т. е. проблемам, допускающим ответ, и завершал свою работу словами: «О чем нельзя говорить, о том должно молчать».

Но это молчание не разнозначно отрицанию существования невыразимого. Невыразимость свойственна любому существованию как таковому. Сама наука (т. е. подлинный язык) открывает то, как мир устроен, а не то, что он существует. О том, что мир существует, свидетельствует лишь «мистический» опыт. Поскольку этот опыт составляет всю жизнь человека, между жизнью и философской мыслью существует непреодолимое противоречие.

2. НЕВЫРАЗИМОСТЬ И ТАЙНА ПРОЖИВАЕМОЙ ЖИЗНИ

Это противоречие составляло центр жизни и личности Витгенштейна. Оно было неизвестно английским и американским логическим эмпирикам, которые приняли Витгенштейна в свои ряды как брата и считали его своим учителем. На самом деле, согласно этим эмпирикам, мораль-

ная и религиозная жизнь не составляла самостоятельного мира в глубинах души проживаемого человеком. Мораль рассматривалась ими как совокупность эмотивных предпочтений или выборов, не являющихся сами фактами, которые как таковые можно описать. А религия сводилась ими к фантастическому мифу. Но, по Витгенштейну, дело обстояло иначе. Моральный и религиозный интерес был у него преобладающим и, более того, возможно, даже господствующим. И следовательно, он вступал в драматическое столкновение с тем, что он считал непреодолимой ограниченностью своей философии.

Возможно, знаком и свидетельством этого столкновения являются некоторые эпизоды и поступки его жизни: его посвящение себя начальному обучению в течение нескольких лет в маленькой австрийской деревне, отказ от отцовского наследства и добровольное участие в первой мировой войне; частые уходы в длительное одиночество в годы, проведенные в Кембридже. Именно это внутренне беспокойство помешало ему среди прочего довести до конца и опубликовать вторую после «Tractatus» философскую работу, несмотря на непрерывные размышления и многочисленные записи, в которых они нашли выражение. Недавние изыскания, которые осветили его молодость, проведенную в Вене до первой мировой войны (см. Аллан Яник и Стивен

Тулмин. Великая Вена, итал. перев. Allan Janik e Stephen Toulmin. *La grande Vienna*. Milano, 1965), показали, что та среда, в которой формировался Витгенштейн, была наполнена волнением и брожением и прежде всего оказалась чувствительной к требованию не традиционной, т. е. не связанной с господствующими нравами и устоями, а со спонтанной и свободной моральной и религиозной жизнью, поскольку она коренилась во внутренней жизни индивида. Идеи Канта, Шопенгауэра, Кьеркегора, Толстого вдохновляли многих деятелей того времени и, безусловно, оставили свой отпечаток на Витгенштейне. Но, возможно, больше, чем кто-то другой, на творчество Витгенштейна повлиял Кьеркегор, которого знали и обсуждали в этой среде. Сборники заметок, опубликованные после его смерти: «Философские наблюдения» (итал. перев. *Osservazioni filosofiche*. Torino, 1976); «Заметки о "Золотой ветви" Фрэзера» (итал. перев. *Note sul «Ramo d'oro» di Fraezer*. Milano, 1975); «Л. В. и Венский кружок. Беседы, записанные Фридрихом Вайсманом» (итал. перев. *L. W. e il Circolo di Vienna, colloqui annotati da Friedrich Waismann*. Firenze, 1975) определенно свидетельствуют об этом.

В «Философских наблюдениях» и «Беседах», воспроизведенных Вайсманом (принадлежащих к переходной фазе), находит место защита рели-

гии и этики, основывающейся на религии. Витгенштейн заявляет, что он написал первую книгу (в которой, однако, речь не идет об этой проблеме) «в честь Бога», и предпосылает ей знаменитую цитату из Августина. В «Беседах» он постоянно утверждает, что в религии язык является не теорией, а составной частью религиозной деятельности, и поэтому неважно, истинен он или ложен, или лишен смысла. В этой связи примечательны «Заметки о "Золотой ветви" Фрэзера», в которых он упрекает Фрэзера за то, что он представляет магические и религиозные представления людей как «заблуждения». «Заблуждается ли тогда, — спрашивает он, — Августин, когда на каждой странице "Исповеди" взывает к Богу?» Религия составляет неотъемлемую часть реальной жизни и, следовательно, ее можно описать, но не объяснить посредством гипотезы, которая всегда является мнением. Религиозный символ, добавляет Витгенштейн, основывается не на мнении, в то время как заблуждение соответствует лишь мнению.

Итак, защита религии и, стало быть, морали, которая, как утверждает Витгенштейн, зиждется исключительно на «заповедях Бога», опирается на тезис, что религия полностью принадлежит не к сфере мысли (в которой развивается философия), а к сфере непосредственной жизни; и что язык, на котором она выражает свои веро-

вания, ритуалы и символы, также является составной частью этой жизни.

В «Разных мыслях» красота искусства и музыки, добро и зло, вера и религия, судьба и Божья воля — наиболее часто встречающиеся темы, хотя Витгенштейн считает должным приписать им способность быть выраженными лишь в узких пределах. «Честный религиозный мыслитель, — писал он в 1948 г., — подобен канатоходцу, который идет, можно сказать, почти что по воздуху. Его почва — самое узкое, что можно было бы вообразить, и все же она дает возможность на самом деле идти по ней». Именно в последние годы жизни Витгенштейн осмелился стать канатоходцем в этом смысле, рассуждая с самим собой о Боге и о своем отношении с Богом. Он исключает, что возможно какое-то доказательство существования Бога, являющегося тем, что не поддается анализу и что верующий делает предметом своей веры. Он исключает, что сущность Бога может быть прояснена по ту сторону постижения самой скрытой тайны. Он исключает, что можно примирить Божественное предопределение с человеческой свободой, которая в противном случае должна была бы совпадать с ним. Вера как дар Божий, Бог как непроницаемая тайна, провидение как предопределение — основные моменты того христианства, которое стремился защищать Кьеркегор и из которого, возможно, почерп-

нул познания Витгенштейн в своей молодости. Витгенштейн согласен с Кьеркегором в решающем отправном пункте: вера — экзистенциальный факт; лишь жизнь посредством опыта и мучений, из которых она соткана, может заставить поверить в Бога.

3. ВИТГЕНШТЕЙН И КЬЕРКЕГОР: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ СОЛИПСИЗМ

Это согласие обнаруживает глубокое родство между этими двумя субъектами; родство, состоящее в тождестве позиции, которую они занимают по отношению к самим себе и к миру. Лишь отношение с самим собой, по мнению обоих, составляет подлинную жизнь и личность самого человека, в то время как отношение с миром является слабым и проблематичным. Витгенштейн считал непререкаемым «солипсизм», т. е. учение о том, что существует лишь *Я* и что другие существа и вещи просто видимости; поэтому *Я* постигает самого себя не посредством разума или дискурса и не посредством диалога с другими людьми, а лишь в глубинах сознания, которые будучи невыразимыми исключают всякую возможность передачи. С этой точки зрения одиночество индивида непреодолимо; и действительно, Витгенштейн его испытывал и страдал от него.

Движение самой истории не вовлекает индивида. «Что такое для меня история? — на полном серьезе писал он. — Первый и последний мир — мой мир». Общественная мораль также может быть лишь иллюзией; язык, который должен был бы диктовать ей правила, не способен сделать это. Единственное спасение индивида состоит в его непрерывном возвращении к самому себе, в его внутреннем диалоге с самим собой, в котором только и могут явить себя сущностные ценности экзистенции. Слово «мистическое», по Витгенштейну, приложимо не только к молчанию, которое должно соблюдать по отношению к предельным вопросам человеческой жизни. Мистической также и прежде всего была фундаментальная жизненная установка его личности, которая, как и все мистики, искала связи с трансцендентным в герметической замкнутости экзистенции в себе самой.

Теория языка, к которой Витгенштейн свел свою философию, была оплотом, воздвигнутым им против возможности, чтобы внешний мир с его перипетиями мог вторгаться в глубины сознания и ослаблять их незыблемые принципы. Тревога, считавшаяся Кьеркегором неизбежно связанной с перспективой непредсказуемых возможностей, которые жизнь мира дает человеку, была обоснована не теоретически, а пережита Витгенштейном. Если, по Кьеркегору, путем выхода из

тревоги является религиозная вера, состоящая в непосредственном отношении с Богом, то по Витгенштейну, это отношение и все, что оно в себя включает — моральная целостность и спасение Я — предусмотрительно защищено природой самого языка, т. е. структурой разума, заключающей всякое отношение с внешним миром в границы, которые лишь заблуждение и иллюзия могут считать преодолимыми. Глубокий пессимизм лежит в основе этого учения: существование человека в мире, отношение человека с другими существами и вещами — это лишь неизбежная, но сбивающая с толку видимость для отдельно взятого человеческого существа.





АВТОНОМИЯ РАЗУМА И ПРАВА ВЕРЫ (*Маритэн*)

1. АКТУАЛЬНОСТЬ МАРИТЭНА

Жан Маритэн после своей смерти (1973), кажется, жив больше, чем когда-либо. Уже в 1975 году в Брешии состоялась франко-итальянская встреча по изучению его наследия. В 1982 году по случаю столетия со дня его рождения Католический Университет организовал научное заседание, в котором приняли участие ученые различных стран. И знаменательно, что по случаю этого заседания Иоанн Павел II направил ректору Католического Университета послание, которое было наброском философского облика Маритэна и весьма позитивной оценкой его мысли.

Так, Иоанн Павел II в своем послании указал на темы, которые вдохновляли исследования Маритэна: примат духовного, утверждение прав личности, истинная природа общего блага, кото-

рое в качестве конечной цели имеет благо личности; поиск действенных средств, соответствующих человеческому достоинству. Несомненно, это те темы, над которыми сегодня трудится позитивная светская философия, т. е. философия, которая не ограничивается деструктивной критикой современного общества или ожиданием апокалипсиса. Разве что Маритэн выбрал в качестве постоянной точки отсчета для разработки этих тем философию Святого Фомы, который своим твердым реализмом давал ему надежную опору против всех отрицаний и невоздержанностей.

2. ТОМИЗМ КАК «КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ»

Однако ориентироваться на томизм подталкивала Маритэна не только твердая религиозная вера. Свидетельством его религиозной веры были некоторые важные факты его жизни. В течение двух лет он был французским послом в Ватикане; при закрытии Второго Ватиканского Собора в 1965 году Павел VI передал ему послание, направленное Советом интеллектуалам всего мира. Но с другой стороны, учение Святого Фомы перестало быть в своей целостности единственной философией, допускаемой католической церковью. В последние десятилетия самые различные направления современной светской философии нашли прием или частичное, или по крайней ме-

ре скрытое признание в области теологии, проповедуемой в католических институтах. Политическая философия, подобная философии Маркса, основывающаяся на непримиримом атеизме, также обрела своих последователей среди католических философов, которые иногда истолковывали ее в качестве пропедевтики для нового представления о Боге — уже больше не Трансцендентности, а Силе, действующей в природе и в истории и стремящейся к тому, чтобы вести современный мир к его последнему совершенству.

И все же ссылки на Святого Фому или на некоторые основополагающие пункты его учения часто служили и до сих пор еще служат помехой для теологических вывертов или ограничением их негативных последствий в отношении религиозной веры. Тому, чтобы сделать эту ссылку более действенной, способствовали прежде всего католические мыслители, которые видели в томизме не антитезу современной философии, а способ понять и оценить ее, постигая ее основные уроки. И действительно, Маритэна можно считать лучшим посредником, которого католическая философия имела с современной светской философией. Он не стремился лишить разум, занимающийся философским исследованием, ни одного из его прав и в то же самое время защищал права веры. Он отказался признать в человеческой субъективности творческое начало (т. е. отрицал идеализм) и принял реализм, присущий

большей части современной философии. И именно в этом совпадении он видел один из основных уроков Святого Фомы. «Критическим реализмом» Маритэн называл учение, признающее в качестве точки отправления достоверного познания явление человеческому познанию объективной реальности, истоком которой является Бог. Во «Введении в философию» (1921) Маритэн наметил задачи философии, которая опирается на этот принцип, и определил саму философию как «научное познание, которое посредством естественного света разума рассматривает первые причины или самые последние основания всякой вещи». В этом смысле философия, поскольку она независима от всякого внешнего авторитета или поводыря, обретает свой предмет как раз в исследуемом объекте, т. е. в порядке, который сама реальность получила от своего Творца. И в этом порядке обретает также свой корень и свою направленность та мудрость жизни, которая стимулирует философию в человеке.

Поэтому Святой Фома и Аристотель (которым вдохновлялся Святой Фома), согласно Маритэну, учителя философов, идеи которых не померкнут до тех пор, пока человек будет хотеть строить на твердых основах не только свое познание, но всю свою духовную жизнь. И с этой точки зрения томизм не закрытая система, которую следует либо принять, либо оставить, а по своей сути открытая и не имеющая границ мудрость, кото-

рая может смело идти навстречу любой новой проблеме, встающей перед человеком в области познания или жизни. Он не противостоит науке; но, со своей стороны, наука со всем ее прогрессом и новациями не может ему противоречить, потому что она исходит из превентивного признания реальности своих субъектов*: признания, каковым как раз и является томистский реализм.

3. ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ГУМАНИЗМ

Маритэн использовал эти послышки во всех областях человеческой деятельности. В воспитании он предостерегал от опасности сведения его к механическому натаскиванию или заучиванию наштампованных формул. В морали он призывал учитывать природу и специфические черты человека и его отношения с Богом, который один может дать нормам этой самой морали надежную основу. Его поучение оказалось наиболее плодотворным прежде всего в области политики. Уже в книге, вышедшей в 1936 году, которая носила примечательное заглавие «Интегральный гуманизм», Маритэн разоблачает три возможных заблуждения, в которые можно впасть в том, что касается отношения между политическим и духовным миром. Первое заблуждение состоит в том, что из мира и земного Града делают царство Сатаны, т. е. беспорядка и зла. Второе — в

том, что от мира и земного Града требуют реализации Царства Божьего, что является целью марксистского мессианизма. Третье — в том, что в мире и земном Граде видят лишь царство человека и природы без всякого отношения как с Богом, так и с Дьяволом. По Маритэну, задача христианина состоит в том, чтобы сделать из этого мира место истинно человеческой земной жизни, т. е. еще полное слабостей, но и полное любви, в котором социальные структуры имеют в качестве меры справедливость, достоинство личности и братскую любовь.

4. ЧЕЛОВЕК И ГОСУДАРСТВО

Позиция Маритэна находит сегодня все более широкое и полное одобрение прежде всего в области политики, потому что она является оплотом против заражения христианства марксизмом или замешивания революции на ожидании Царства Божьего, которые были в моде несколько десятилетий назад. В своем длинном и превосходном введении к «Человеку и государству» Витторио Поссенти выявляет связь, существующую между политической мыслью Маритэна и традиционной философией, которая идет от Аристотеля и Святого Фомы до католических писателей нашего времени и Второго Ватиканского Собора. Нет сомнения относительно этой связи, но нет

сомнения и в том, что Маритэн в полной мере учитывал требования современной жизни, что касается отношения между человеком и государством. Для него государство, являющееся «частью, инструментальным органом политического тела», не имеет ни полной независимости, ни высшей власти над всем, ни права, которое принадлежит исключительно ему. Его власть и его независимость являются высшими лишь по отношению к другим частям политического тела и, следовательно, подчинены его законам и его ведению, так что право на независимость оно получает от самого политического тела в силу устройства, которое последнее себе дало. Поэтому осуществление этого права остается подчиненным контролю политического тела. Нет сомнения, что эта концепция государства — концепция, вытекающая из большей части современной светской политической мысли и становящаяся сегодня защитой от тоталитаризма, который господствует в некоторых странах и угрожает другим. То же самое можно сказать о «Демократической Хартии», которая, согласно Маритэну, должна регулировать то политическое тело, от которого зависит деятельность государства, Хартии, касающейся всех прав и свобод человеческой личности и соответствующих обязанностей и делающей возможной не только религиозную свободу, терпимость и уважение между различными культовыми сообществами и школами мысли, но и гражданскую

дружбу между людьми, уважение к истории и ее наследию и исключение всякого насилия, абсурдного в обществе, управляемом законами, изменение которых зависит от народного большинства. Кроме того, Маритэн убежден, что «человеческий разум теперь уже осознал не только права человека как человеческой и гражданской личности, но и его права как социальной личности, включенной в культурно-экономический процесс»; и что в силу этого не существует антагонизма между «старыми» и «новыми» правами, которые часто в пылу полемики противопоставляются друг другу. Поэтому перед лицом альтернативы между индивидуализмом и коммунизмом он выбирает «персонализм», который сосредоточивается как раз на равновесии между индивидуальным и коллективным интересом.

И все же это равновесие не может быть навязано свыше. Маритэн исключает, чтобы можно было «принудить народ быть свободным». Такая тоталитаристская мечта, о которой говорит Достоевский на страницах «Братьев Карамазовых», посвященных «Легенде о Великом Инквизиторе». Принудить народ к повиновению, чтобы государство было свободным и всемогущим и могло сделать народ счастливым вопреки его воле, значит идти против самых глубоких и врожденных требований человеческого существа, которое может быть счастливо лишь в силу своего свободного выбора.

5. КАТОЛИЦИЗМ И АНТИКЛЕРИКАЛИЗМ

Исходя из основ политической мысли, как они изложены Маритэном, нет никакого противоречия между католицизмом и антиклерикализмом. Превосходство, которое Маритэн приписывает католицизму в этой области, является надеждой, твердой и несокрушимой основой, которую последний дает любой политической доктрине. «Чем больше политическое тело, — пишет он, — было бы пронизанным христианскими убеждениями и осознающим вдохновляющую его религиозную веру, тем более глубокой была бы его приверженность светской вере в демократическую хартию». И действительно, опираясь на веру (полагает Маритэн), верующий может считать, что политический порядок — это не что иное, как часть или производное космического порядка, желаемого и гарантируемого Богом, и поэтому он обладает той же вечной силой, что и последний. Именно этот пункт, на котором Поссенти совершенно справедливо делает упор в своем введении, является главным аспектом мысли Маритэна. Действительно, последний считает, что разум и вера вполне могут и должны вести к одним и тем же выводам, но что разум является слабым и колеблющимся, а вера более сильной.

Это может быть верно, и верно во многих случаях, но не абсолютно. Сама вера всегда нуждается в разуме, чтобы прояснить самое себя и

укрепиться перед лицом скептицизма, и именно на разуме делает упор Маритэн при своей защите веры. Человеческий разум при всей своей слабости и колебаниях должен найти силу способствовать формированию и развитию твердых и действенных убеждений. Но несомненно то, что он не может помешать человеку верить в то, что эти убеждения имеют трансцендентную силу и ценность, которые решающим образом обеспечивают их постоянную истинность. Повторяю, важно почитание и осуществление правильно понятой свободы — необходимого условия как разума, так и веры.





НЕПРИЯТИЕ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА (Маркузе)

В своей последней книге «Контрреволюция и бунт» (1972) Маркузе увидел в искусстве авангард и прототип революции. В любом произведении искусства, писал он, заметно активное присутствие порядка, отличающегося от установленного, существуют факты и возможности человеческого существования, увиденные в ином свете, чем тот, в котором они предстают в повседневной жизни; и в силу этого нормы, управляющие художественным порядком, не те, что управляют реальным порядком, а те, что являются его отрицанием. Само искусство, связанное с буржуазной традицией, дает идею о мире, освобожденном от сил угнетения, поэтому даже буржуазное искусство выражает цели тотальной революции.

Этой работой Маркузе вновь связывал себя со своим первымopusом, с диссертацией, защищенной в 1922 году в Фрибургском университете и озаглавленной «Роман о художнике в немецкой литературе». В этой диссертации анализировались романы, которые следовали друг за другом в данной литературе начиная с Гете и кончая Манном, творчество которого, по Маркузе, подвело итог всей истории «романа о художнике». Этот роман связан с неизбежным противоречием между жизнью и искусством и, следовательно, с неприятием со стороны художника среды и исторической ситуации, в которой он находится, с неприятием, которое подталкивает его к борьбе за новое общество. Подлинным в художнике является именно личностное и субъективное устремление, не позволяющее подавить себя господствующим социальным силам.

Итак, именно в искусстве Маркузе впервые обнаружил Великий Отказ, ставший затем темой его философии, т. е. субъективное (но связанное с неодолимой естественной силой) требование отрицания реального общества, в котором копится и множится все мировое зло. Политическая утопия, поборником которой стал Маркузе, обрела в Великом Отказе подлинно социальную направленность. Этот термин был ис-

пользован в Манифесте сюрреализма Андре Бретона, опубликованном в 1924 году. Но согласно Маркузе, он включает в себя тотальную и безапелляционную критику современного общества и должен вести к его тотальному разрушению. И все же эта критика, в которой Маркузе сходилась с представителями Франкфуртской школы и прежде всего с Адорно, не всегда велась им на одних и тех же основах. Маркузе попеременно апеллировал к двум фундаментальным силам, которые в современном обществе, по его мнению, оказываются подавленными и деградировавшими и которые должны восторжествовать в Граде Будущего, — Инстинкту и Разуму. В «Эросе и цивилизации» (1955), книге, имевшей, быть может, наибольший успех, Маркузе видит в современном обществе систему, эффективно организованную для подавления сексуального инстинкта, рассматриваемого как единственная сила, вдохновляющая человека и, следовательно, способная дать ему свободную и счастливую индивидуальность. Если Фрейд писал, что при столкновении между Эросом и Реальностью Реальность должна победить, чтобы сделать возможной сублимацию Эроса в высшие формы духовной и социальной жизни, Маркузе считает, что в этом столкновении должен взять верх Эрос, создавая Новую реальность, т. е.

цивилизацию, в которой не существовало бы больше ограничений и репрессий. Своей победой Эрос освободил бы человека от тяжелого труда, отказов, морали, жертвенности и героизма и сделал бы его свободным созерцателем красоты. Сама сексуальность была бы освобождена от угнетающего порядка воспроизводства рода, выводя себя из непосредственно генитальной зоны и делая все тело органом наслаждения.

В другой его фундаментальной работе «Одномерный человек» (1964) место Инстинкта занимает Разум, а общество становится тем, что подавляет и принижает освобождающую способность этого самого Разума. «Одномерный человек» — это отчужденный человек в технологическом обществе; для него Разум тождествен с реальностью, и исчезает разрыв между тем, что есть, и тем, что должно быть, так что он не видит иных способов существования помимо тех, в которых он живет. Вследствие этого человек поработен производственным аппаратом, который увековечивает борьбу за существование, доводит ее до масштабов тотальной и международной борьбы, разрушающей жизнь всех, кто каким-то образом включен в этот аппарат. В противовес Разуму, ставшему орудием науки и технологии, Маркузе превозносит Разум, который, по его мнению, должен стать органом «искусст-

ва жизни», ведущего к всеобщему счастью и миру. Разум может сделать это, отыскав «реальные возможности», которые открываются на определенном уровне моральной и интеллектуальной культуры; но эти возможности никогда не смогут быть предугаданы и использованы теми, кто является составной частью этой системы, потому что они в любом случае способствуют ее развитию, а лишь теми, кто из нее исключен: отбросами общества и иностранцами, эксплуатируемыми и преследуемыми, других рас и другого цвета кожи, безработными и нетрудоспособными; иными словами, отчаявшимися, которым нечего терять.

Маркузе никогда не говорил, каковы реальные возможности настоящего общества, на которые исключенные из этого общества могли бы опереться для его радикального преобразования; более того, он заявлял, что этого невозможно сказать. Он также заявлял, что невозможно сказать, каковы будут черты нового общества, которое должно будет возникнуть из этих возможностей. И все же глубокий наивный оптимизм всегда вдохновлял его творчество, его уверенность, что будущее общество сможет достичь большего благосостояния и изобилия, чем настоящее, избавляя от труда и напряжения воли, которых требует последний, и сводя всякую де-

тельность к игре, наслаждению и эстетическому созерцанию. Одним словом, общество ангелов, которое должно будет возникнуть из общества дьяволов, благодаря деятельности взбунтовавшихся дьяволов.

Когда же в 60-х годах начинались сначала в американских, а затем и европейских университетах студенческие волнения, которые в последних достигли высшей точки в 1968 году, Маркузе стал духовным руководителем этого движения. Ему, как и многим из студентов, соблазненным легкими перспективами, которые на первый взгляд давала его утопия, показалось, что пришел решающий момент для победы или по крайней мере для первого шага к ней. Иллюзия длилась недолго, и Маркузе это открыто признал. В «Контрреволюции и бунте» он ополчается против всех явных форм студенческого и молодежного бунта, призывая к строгой дисциплине, налагаемой разумом, ради революции, которая не является лишь случайным бунтом. «Результат борьбы, — пишет он, — будет в значительной мере зависеть от способности молодежи не интегрировать себя в общество и не исключать себя из него, а суметь реорганизоваться после поражения, развить новую рациональность вместе с новой чувственностью, выдержать долгий воспитательный процесс — необходимое условие для

перехода к политической деятельности широкого масштаба». Следовательно, система должна быть разрушена не извне (т. е. исключенными), а изнутри.

И все же пророк устал. Это разрушение казалось ему делом далеких дней, где-то в конце кризиса, который может длиться еще век. Для него более чем когда-либо оставались неясными те «реальные возможности», которые должна будет открыть и реализовать революция для своего собственного осуществления. И действительно, его философия не дала никакой путеводной нити для их отыскания. Колеблющаяся между приматом инстинкта и приматом разума, отрицающая подлинную рациональность науки, враг той технологии, от которой все же зависит благосостояние, которое, как считал Маркузе, может быть автоматически сохранено, эта философия балансирует между противоположными и непримиримыми полюсами, будучи основанной на мифе тотальной и всеохватывающей системы, которая, если бы она существовала, была бы непобедима.

Быть может, в дальнейшем можно будет спокойно перечитать Маркузе, извлечь пользу из анализа зол современного общества, который он осуществил, и обнаружить реальные возможности, предоставляющиеся для того, чтобы преодо-

леть их. Пока что многие из тех, кто был среди самых ярких фанатиков пророка, отвернулись от него и ищут «новую философию», «новую» прежде всего потому, что она находится на полюсе, противоположном Маркузе, хотя и связана с классиками, которых он игнорировал. После конца утопии, которая предрекала идеальный Град, забрезжил и конец Великого Отказа. Время тоталитаризма прошло.





МИР — БЕСПОРЯДОК И СЛУЧАЙНОСТЬ (*Теологи Анти-Бога*)

1. БУНТ СЛУЧАЯ

На конференции, состоявшейся в 1966 году, Жак Деррида утверждал, что существуют два пути для истолкования человека. Первый — видящий в человеке «существо, которое на протяжении всей истории метафизики и онтотеологии, т. е. на протяжении всей своей истории грезило о полном присутствии, о внушающей доверие основе, начале и конце игры». Второй — больше не направленный на начало, но «утверждающий игру и стремящийся выйти за рамки человека и гуманизма».

Если твердо придерживаться этого различия, способ бытия человека, само его существование неразрывно связаны с традиционной метафизикой, стремящейся к исследованию порядка мира,

который бы открыл его начало и конец и оставался бы незыблемым в многообразии и изменчивости, в случайностях и конфликтах, которые при первом приближении являет собой мир. Но поскольку метафизика отрицается, а с ней порядок и неизменная субстанция мира, сама реальность человека, являющегося частью этого самого мира, растворяется в непредсказуемой и произвольной игре беспорядка и слепого случая. Отрицание метафизики произошло, и оно является окончательным: оно в работах Ницше, видевшего в ней совокупность ложных мнений, полезных лишь для обеспечения человека масками, которые скрывают его лицо и которые человек будущего отбросит, осознав свою истинную природу «сверхчеловека».

Эти основоположения вдохновляли группу мыслителей, ставших известными во Франции в последние десятилетия и прежде всего в период резкого «глобального протеста». Пророчества об очень скором конце человека множатся в этот период, принимая различные формы, но всегда с одним и тем же (считающимся неизбежным) последствием в практическо-политическом плане — бездумным и полным отрицанием всего, что создал и сотворил человек в своей истории, всех устоев и ценностей, благодаря которым он до сих пор оставался жив. Мишель Фуко в «Истории безумия», опубликованной в 1963 году,

обнаружил в безумии знак или провозвестие более высокой формы жизни, а в другой книге «Слова и вещи», вышедшей в свет в 1967 году, заявил об очень скором конце человека, которого он считал лишь «образом, построенным в промежутках между фрагментами языка», и, следовательно, обреченным исчезнуть в «неизбежном единстве языка».

Фуко пришел к этому выводу, исходя из тезиса, что язык — это глобальная структура, не только экспрессивная, но и творческая, тезиса, извлеченного из последних работ Хайдеггера. Но к этому же самому выводу приходили другие мыслители, отталкиваясь от психиатрии или психоанализа. В книге «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения» (1972), написанной совместно Жилем Делезом и Феликсом Гваттари, указывается на шизофрению, поскольку она освобождает от порядка вещей и от кода языка, как на единственно возможный толчок к тотальной революции, предназначенной радикально и в непредсказуемом направлении изменить облик человека. В работе Фуко «Надзор и наказание» (1976) само преступление рассматривается как попытка освобождения от репрессивного порядка человеческого общества. Оппозиция всякому типу или форме «власти» и одновременно вера, что человек — необходимый продукт самой этой власти, — два основоположения этого направле-

ния, поборники которого вынуждены использовать язык, желающий обновиться, чтобы избавиться от истории; но оному удастся лишь быть туманным, искаженным и лепечущим. Этим философам удастся защитит лишь «бред, случайность, безразличие», с которыми Делез отождествляет «глубину духа». Способность человека делать выбор они отвергают. А что касается ответственности (которую влечет за собой выбор), это — «понятие, необходимое для полиции и судебной психиатрии» (Делез).

В эссе, посвященном романисту Клоссовски (появившемуся в журнале «Critique» за 1965 год), сам Делез назвал эту точку зрения «теологией Анти-Бога», т. е. несуществующих сущностей. Под этим он имел в виду то, что наша эпоха стремится признать в качестве последней основы мира не установленный Богом порядок, а Хаос, в котором смешаны друг с другом вещи и каждая может быть одновременно и всеми другими. Смерть Бога, возвещенная Ницше, как раз и была, по его мнению, признанием невозможности какого бы то ни было порядка и наступлением неразберихи и беспорядка, предзнаменование которого являет современное общество.

2. КЛОССОВСКИ: НИЦШЕ — ПРОРОК АНТИ-БОГА

Именно Пьер Клоссовски в «Ницше и порочный круг» (1969) показал, как действует в личности Ницше тот обожествленный Хаос, который является открытием новой технологии. Болезни, моральные и физические лишения, тревога и неуверенность, а также экзальтация и словесная трескотня, составляющие жизненный путь Ницше, являются с этой точки зрения не подготовкой и предвестием безумия, а постепенным крушением иллюзий, которые являет собой мир, масок, которые позволяют ему представлять как совокупность устойчивых сущностей, реальных событий и однообразных законов. Для того чтобы оправдать этот тезис, Клоссовски использовал не завершенные работы, а неизданные фрагменты и письма, в которых Ницше говорит друзьям о своих болезнях и тревогах.

Реальное начало провозвестию новой теологии, по Клоссовски, было дано тогда, когда Ницше стал верить в вечное возвращение. Это учение было довольно распространенным в Древней Греции; согласно ему, мир, спустя определенное количество лет, возвращается к первоначальному Хаосу, чтобы затем снова сформировать себя посредством того же самого порядка, тех же са-

мых вещей, тех же самых людей, тех же самых событий; и так не один, а бесчисленное количество раз, до бесконечности.

Это учение, открывающее человеку перспективу вновь и вновь проходить в вечности все этапы своей жизни, даже самые прискорбные, кажется, по Ницше, ужасным тому, кто не обладает достаточным мужеством; и в силу этого он считал его принятие отличительной чертой сверхчеловека. Лишь сверхчеловек, полагал Ницше, может не бессознательно переносить, а осознанно желать судьбу, навязываемую ему вечным возвращением, т. е. вечным повторением событий, в которые он оказывается вовлеченным. И все же, согласно Клоссовски, повторение, предначертанное вечным возвращением, на самом деле таковым не является. В космическом движении возвращения устойчивость существ распадается и, таким образом, распадается также и индивидуальность Я или личности. В возвращении к самому себе мир рассыпается и вновь соединяется в различных, всегда случайных, т. е. лишенных необходимого порядка, но подчиненных неизбежности нового распада и нового соединения формах. При каждом новом повторении мира индивид будет жить в другой форме и в другом облике, как учила древняя доктрина о метемпсихозе. Следовательно, воля к повторению, которую Ниц-

ше приписывает сверхчеловеку, — это не воля прожить «свою» жизнь снова, осуществить снова «свои» поступки, потому что при повторении будет существовать не та же самая индивидуальность с ее жизнью и ее поступками, а скорее воля, повторяющая для себя круг мира в его совокупности, который полностью превращается в Хаос и полностью вновь воссоздается, живет и действует во всегда иной сфере случайного. Но тогда тот, кто действительно желает повторения; тот, кто выбирает «порочный круг», не индивид, не сверхчеловек как исключительный индивид, а душа самогó Порочного Круга, напряжение космической Воли, которая им управляет, Воли, которая не имеет ни смысла, ни цели.

Как обнаружение фатального круга мира вечное возвращение не может быть ни доктриной, ни постулатом, а проживаемым опытом, проявлением космической силы, лишь случайным продуктом которой является индивид. Следовательно, душевное потрясение, которое этот опыт принес в жизнь Ницше, объясняется невозможностью его (опыта) полной реализации в ограниченной сфере индивидуальности, учитывая то, что он, напротив, охватывает все развитие мира. Но именно поэтому нельзя говорить о безумии в случае с Ницше (и, быть может, ни в одном другом слу-

чае). Связность и несвязность, измеренные на основе логических принципов тождества и противоречия (являющихся критериями, которым следуют при разговоре о «безумии»), не имеют смысла для вечного возвращения, уничтожающего всякую устойчивость, перемешивающего все и формирующего все сначала без порядка и меры. Явно бессвязная речь Ницше в его последние годы — это лишь второе следствие той неустойчивости, которую мировая воля накладывает на все события.

Книга Клоссовски была одним из типичных выражений теологии Анти-Бога. Мир — не порядок и разумность, а иррациональность и беспорядок. Следовательно, его начало — не Бог, или Разум, или Материя, управляемая неукоснительными законами, а сила или воля, которая действует бесцельно и слепо. Его становление — не эволюция или прогресс, а вечное повторение некой череды событий, которая берет начало из Хаоса и к Хаосу же возвращается. Человек не особое существо, которое может обрести понимание мира и господство над ним, а тень или призрак космической воли, которая господствует над ним и которой он обречен быть низвергнутым. Стало быть, он не обладает ни подлинной свободой, ни достоинством, и сама интуиция, которую он может иметь (как имел Ницше) о подлинной природе мира, — это лишь вносящий смяте-

ние опыт, творцом которого он не является и который позволяет ему подобным считать его безумным.

Но парадокс, в котором запуталась эта философия, — ее радикальная критика существующей социальной системы, рассматриваемой как «шизофреническая» и, следовательно, обреченная на уничтожение, и ее утверждение общества, в котором человек обретет свою абсолютную свободу с упразднением политической власти. Но не является ли безумие вневременным проявлением космической Воли? И не является ли человек лишь тенью и призраком, который отражает эту волю, не имея возможности расшифровать ее? А его воображаемая свобода — не судьба ли она, неумолимо подчиняющаяся порочному кругу мира? Как раз эти вопросы не нашли ответа у новых теологов.

3. ВАТТИМО: НИЦШЕ — РЕВОЛЮЦИОНЕР

В Италии Джанни Ваттимо в книге «Приключения различия» (1980) обсуждает вышеуказанные темы, сопоставляя их прежде всего с Ницше и Хайдеггером, которым он ранее посвятил свое внимание ученого. Ваттимо официально признает, что «онтологическое различие в современной

мысли следовало параболе, которая достигла своей нижней точки», и что поэтому оно постепенно распадается и преобразуется в другие положения мысли. И вследствие того, что она достигла своей нижней точки, ожидание «сверхчеловечности» кажется ему теперь также (как он заявляет в предисловии) наивной «мечтой». Но все же он считает, что мыслители различия сыграли важную роль, потому что они «ослабили» метафизические категории, такие, как категории Бытия и его атрибутов, «перво»-причины человека как «ответственного». Однако это ослабление не означает их отрицания. И для того чтобы показать, что это значит, Ваттимо прибегает к Ницше и Хайдеггеру.

Уже в предыдущей работе («Субъект и маска. Ницше и проблема освобождения», 1974) Ваттимо видел в Ницше пророка революции против сегодняшнего рационализованного и механизированного буржуазного общества и истолковывал Сверхчеловека (переименованного им в «Ультрочеловека») в смысле Абсолютного Духа Гегеля — Абсолютного Духа, реализующегося в отдельно взятом индивиду, для которого «этот Абсолютный Ультрочеловек-Дух является результатом конкретной деятельности по историческому преобразованию, продуктом "революции", связи которого с революционной инициативой рабочего класса Ницше,

безусловно, не видел». Несмотря на это, Ницше был якобы на стороне Маркса, который хотел перевернуть эту систему, чтобы поставить ее на ноги; и якобы более последовательно, чем Маркс, он сохранял «конститутивные элементы Абсолютного Духа».

Эта интерпретация соединяет несовместимые вещи. Абсолютный Дух, о котором говорил Гегель, — это бесконечное самосознание, в коем растворяется вся реальность; Бог, имманентный природе и истории; и кажется, нет ничего более странного, чем эта мысль, для Ницше, согласно которому единственной реальностью является тело или, скорее, телесная жизнь, обуруемая и побуждаемая, в его видении, волей к власти. Самосознание, по Ницше, вторичный феномен, который может и не сопровождать жизнь, а дух, в подлинном и исчерпывающем смысле слова, по его мнению, входит в число призраков аскетизма. Безусловно, пролетарская революция осталась чуждой Ницше, совершенно не принимавшего в расчет экономическую структуру, которая посредством своего развития должна была бы детерминировать ее; и конечно же, она не представала перед Марксом как реализация Абсолютного Духа в человеке. Единственная общая черта, которая связывает Ницше и Маркса, — упор обоих на телесную, материальную и земную природу чело-

века — черта, которая их объединяет в полемике против Гегеля и против всякого спиритуализма. Но при всем этом Маркс, возможно, считал бы Ницше «идеалистом» и назвал бы его Святым Фридрихом, как он назвал Штирнера Святым Максом, потому что вменял бы ему в вину игнорирование подлинной «телесности» человека, телесности потребностей и производительного труда.

4. ВАТТИМО: ХИЛОЕ БЫТИЕ

В «Приключениях различия» Ваттимо по сути дела возвращается к своей интерпретации Ницше. Разрушение старого мира (выражающееся в «смерти Бога» и появлении «Сверхчеловека»), по его мнению, является лишь прелюдией к новому миру, который должен реализоваться в истории, потому что человек не возможен как просто исключительный индивид, он порождается не индивидуальным решением, а эволюцией самой истории. А что касается Хайдеггера, его провозвестие новой эпохи Бытия, хотя оно и не возвращение к старой метафизике, ставит приход этой эпохи в зависимость не от человеческого решения, а от ожидания непредсказуемого самораскрытия Бытия. Соглас-

но этим мыслителям, существует «запредельность» внешней стороны, постоянно существующее различие между Бытием и существами, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Согласно Ваттимо, следует исключить как раз то, чтобы новая эпоха зависела от выборов и решений отдельно взятых индивидов. В связи с этим нужно принять поучение Маркса, согласно которому главные действующие лица истории не индивиды, а классы, и рабочему классу надлежит подготовить и довести до конца освободительную революцию.

Итак, как же следует мыслить это Бытие, приход которого возвещают пророки, революционеры и философы различия? Согласно Ваттимо, речь идет об «ослабленном» или «находящемся в упадке» Бытии, наделенном всеми теми чертами, которые исключала метафизическая традиция; о Бытии, являющемся «временностью, живой жизнью (и, следовательно, страстью, эросом, потребностью и накоплением), старением и закатом».

Но таким образом, Бытие, на приход которого надеется Ваттимо (вместо с другими), имеет все те черты человеческой природы, кои с необходимостью включают в себя, как свои неизбежные возможности, конфликты и антагонизмы, борьбу и насилие, от которых всегда страдало человечество. Его новизна состоит лишь в

том, что оно исключает человека в его индивидуальной неповторимости как свободную и способную на ответственные выборы личность. Но возможно ли человечество без человека? И может ли человек, если не желать его (что, безусловно, исключено), то готовиться к ожиданию его в качестве спасения свыше?





ЭТОЛОГИЯ — НОВАЯ НАУКА (Лоренц)

1. ЭТОЛОГИЯ И ЕЕ ОСНОВЫ

Несколько веков назад философы для объяснения некоторых феноменов прибегали к скрытым качествам, но уже Мольер в «Мнимом больном» высмеял эту теорию, вложив в уста бакалавра слова, что опиум усыпляет потому, что он обладает «усыпляющим свойством». Самые современные теории, которые пользовались и пользуются широкой популярностью, следуют аналогичному методу, когда при наличии несходных между собой феноменов, касающихся человека и его проявлений и человеческого общества, прибегают к одному-единственному началу, которое якобы является причиной, определяющей все. Так *libido*, т. е., обобщенно говоря, инстинкт сексуальной природы был взят Фрейдом и прежде всего его последователями в качестве скрытого источника всех проявлений человека, от нормаль-

ных до патологических, так что даже самые высокие виды человеческой деятельности: искусство, религия, мораль и сама наука, считалось, связаны с его «сублимацией», т. е. с его перенесением на другие типы объектов.

На этот же путь встала и этология, т. е. новая наука, стремящаяся вывести из сравнительного изучения поведения животных точные указания для объяснения поведения людей. Эта наука приобрела много заслуг в области гораздо более точного и объективного познания поведения животных, изучавшегося прежде почти исключительно с антропологической точки зрения, которая скрывала или искажала многие его существенные аспекты. Но встающая перед ней опасность диаметрально противоположна опасности, которой подвергала себя старая зоология, — рассмотрение человека с зоологической точки зрения, пренебрегая его специфическими чертами или затушевывая их. У животных главным руководителем является инстинкт, т. е. врожденная и мало подверженная изменениям склонность реагировать однообразным и постоянным способом на соответствующие обстоятельства. Поэтому инстинкт принимается этологами и в качестве основного руководителя человека, в качестве непосредственной причины добра и зла, на которые он способен. А поскольку наша эпоха изобилует проблемами, кризисами и вообще негативными и вызывающими беспокойство фе-

номенами, для их объяснения прибегают к определенному инстинкту — инстинкту агрессии. Итак, войны, преступность, безжалостная конкуренция, неврозы, сексуальные отклонения и все проявления насилия, которых предостаточно в современном обществе, связаны якобы с этим врожденным духом агрессии, который, поскольку он врожденный, не поддается изменениям, и никакому воспитанию не под силу подавить или укротить его. Единственное, что может делать соответствующее воспитание, — так это направлять и контролировать агрессивные виды деятельности и, таким образом, уменьшать их интенсивность, утверждал сам Лоренц; но, с другой стороны, он также считал врожденными те моральные нормы, которые делают возможным мирное сожительство и сотрудничество между людьми и, следовательно, то чувство справедливости, которое руководит этими нормами и реализуется посредством них.

Исходя из этих основоположений, этология доходит до приписывания человеческой природе двух характерных черт, на которые ссылаются поочередно, — неизменности и необходимости. Врожденные инстинкты и предрасположенности как таковые составляют в человеке природу, которая по сути дела не может быть изменена влиянием, оказываемым на нее средой и обществом. Человек — противоположность *tabula rasa**, на которой познание внешних обстоя-

тельств может начертать свои знаки. Стало быть, его поведение детерминировано природой. Из человека нельзя сделать все, что угодно; и ни одно общество не может обучить его на свой манер и слепить его по своему образцу.

2. КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Но именно против этого представления о человеческой природе направлена наиболее энергичная антиэтологическая критика. Безусловно, сегодня несостоятелен тезис, что человек может сделать из себя все, что угодно посредством своей абсолютной, т. е. безграничной или безусловной свободы. Но от этого далеко и до того, чтобы допускать детерминированность его врожденной природы, которая была бы подлинным скрытым качеством. «Анти-Лоренц» Шмидбауэра (итал. перев. Schmidbauer. *L'anti-Lorenz*. Bari, 1978) имел ту заслугу, что установил предварительное различие, которое должно всегда учитываться, — различие между условием и причиной. Из причины следствие вытекает с необходимостью так, что, если она отсутствует, отсутствует и следствие; условие лишь ограничивает число предсказуемых возможностей. Врожденные предрасположенности человека — условия, а не причины: они ограничивают область того, чем человек может быть и что он

может делать, но они не детерминируют его в единственном и неизменном направлении. Поэтому характерные черты личности, такие, как осознание собственной значимости, способность к успеху и агрессивность, не врожденны в том смысле, что являются неизменными и необходимыми; и столь же верно — напоминает Шмидбауэр — что они могут быть различными даже у однояйцевых близнецов, воспитывавшихся раздельно. В этом же самом смысле не является врожденной и способность научиться и приобретать определенные навыки. Человек — не Бог-творец самого себя, но он также и не строго запрограммированный робот.

Хотя Шмидбауэр и понимает это, на протяжении всей книги он противопоставляет «консервативную» идеологию этологов, согласно которой общество ничего не может сделать, чтобы изменить человека, «прогрессивной» идеологии, благодаря которой оно может это сделать. На это нужно сказать: да, безусловно, оно может сделать это, но лишь в тех границах, в которых человек может изменить самого себя. Ибо общество состоит из людей, и исторические факторы воздействуют на него опосредованно, ограничивая выборы, которые позволяют всем и каждому свободно выражать себя по отношению к миру.

3. ПОЗДНИЙ ЛОРЕНЦ

Но против догматических истолкований этологии как раз и высказался ее основатель Конрад Лоренц в своей последней книге «Обратная сторона зеркала», которая претендует быть «естественной историей познания» и показать, что познание необходимо для жизни и даже для ее самых простых форм, потому что оно обуславливает ее сохранение и развитие. Но что такое познание? Лоренц сразу же оказывается перед фундаментальной проблемой философии и скрупулезно рассматривает ее, полемизируя с двумя противоположными и традиционными решениями — реализмом и идеализмом. Реалист, пишет он, обращает взор лишь на внешнюю реальность, не давая себе отчета в том, что он является ее зеркалом; идеалист смотрит лишь в зеркало, отворачиваясь от внешней реальности; и, таким образом, оба они пренебрегают тем, что зеркало имеет обратную, не отражающую сторону, которая ставит его на тот же самый уровень, что и отражаемые им реальные вещи; и эта часть — физиологический аппарат, функция которого как раз и состоит в том, чтобы познавать реальный мир.

В показе его функционирования Лоренц весьма далек от материализма XIX века, который сводил его к материальному механизму. Он проницательно использует все новые направления,

которые утвердились в науках: пробабиллизм, бихейвиоризм, структурализм и особенно теорию информации. Жизнь, говорят биологи, — невероятный факт, непрерывная борьба против вероятности, стремящейся ее разрушить, т. е. свести ее к неорганической материи. Инструментом этой борьбы, пишет Лоренц, является познание, состоящее в проверке информации, которая поступает из среды, в исправлении ее в зависимости от результатов этой проверки и в использовании ее для нужд жизни. Так поступает амеба, самое простое живое существо, и так поступает человек, самое сложное существо. Поэтому познание — это всегда взаимодействие между живым существом и средой, между субъектом и объектом; и ни один из двух этих элементов не может быть сведен к другому или устранен. Лоренц называет «гипотетическим» этот реализм (который, безусловно, не нов в современной философии), потому что он берет его в качестве основы, чтобы разъяснить не только функционирование, но и достоверность познания. На самом деле, если последнее рождается и организуется, используя информацию, поступающую из внешней среды, его структуры должны каким-то образом соответствовать структурам самой реальности. Юм писал, что человек верит в причинность лишь потому, что видит, что за определенным событием постоянно следует другое; но что это не является доказательством, что за первым с не-

обходимостью должно следовать второе; и поэтому эта вера необоснованна. Но Лоренц замечает, что если существует это повторение, вера не является необоснованной и что ментальная категория причинности формируется как раз в силу этого постоянного повторения, которое физиологический аппарат регистрировал на протяжении всей эволюции вида. И таким образом, по мере того как познавательный аппарат становится все более мощным и сложным, объективный мир, в свою очередь, становится более сложным и более богатым, раскрывая себя в своих скрытых структурах.

Это происходит и в человеке. Лоренц против того, чтобы сводить различие между человеком и другими живыми существами к различию ступени эволюционного развития. Конечно, нельзя также и противопоставлять животное и человека как две формы бытия, между которыми нет никакой природной и исторической связи. Но если можно предвидеть, что науке удастся установить преемственность между неорганической материей и жизнью, показывая, как последняя рождается из первой, между человеком и другими существами, напротив, согласно Лоренцу, останется разрыв, невосполнимая пропасть, потому что познавательный аппарат человека является (как пишет он) «внезапной вспышкой», новым творением в эволюции жизни. У человека есть способность понимать, значительно пре-

восходящая способность всех других животных. Рефлексия и концептуальная мысль позволяют ему включать поступающую извне информацию в сокровищницу приобретенного знания. Относящиеся к определенному моменту суждения могут сохраняться, становясь правилами жизни. И наконец, формирование традиции, независимой от объекта, который ее породил, делает возможной наследственную передачу всего, что было изучено, так что счастливая интуиция отдельно взятого человека может в значительной мере и навсегда увеличить знание, которым обладает все человечество. Так рождается духовная жизнь, которая никогда не является индивидуальной, но коллективной, «культура» сообщества индивидов, основанная на быстром распространении знания, на обмене мнениями и прежде всего на изучении отдельных социальных и этических поведенческих установок. «Очеловечивание — это внезапный взрыв способной накапливаться традиции, и головной мозг человека является его органом».

Но культура является также селективной и ограничивающей, ибо она предписывает не только то, чему должен научиться отдельно взятый индивид, но также и то, чему он не должен учиться. Кроме того, к культурной структуре, которую человек носит с самого рождения вписанной в свой познавательный аппарат, добавляется надстройка, создаваемая самой последней и наи-

менее принимаемой во внимание традицией, которая определяет дальнейшие ограничения свободы поиска. Происходит так, что культуры эволюционируют аналогично видам животных и растений, каждая по-своему и на свой страх и риск, вместо того чтобы управляться рассудком и разумом, которые одни могли бы гарантировать их свободу и объективность. Феномены упадка и увядания, которые являет собой наша культура, приписываются Лоренцем именно этой ситуации, которая может быть исправлена или излечена только «рефлексивным самоанализом человеческой культуры», который, детерминируя ее функционирование, может направлять ее к подлинно разумному и свободному планированию. Иными словами, культура может спасти от распада свой «объективный» характер, свою независимость от табу и от идеологий, свою незаинтересованную обращенность к реальности, с которой она находится в отношении. Поворот в истории человечества сможет осуществиться лишь при этом положении, предпосылки которого хотел заложить своей книгой Лоренц.

Таким образом, Лоренц хотел опровергнуть самые необузданные и апокалиптические пророчества и вызвать отвращение ко всякому тоталитаризму: как к тому, который превозносит науку, так и к тому, который ее отрицает; как к тому, который видит спасение только в инстинкте или только в разуме, так и к тому, ко-

торый верит в абсолютный фатализм или в абсолютную свободу, в конечную катастрофу или в конечное возрождение. Сегодня имеется работа, которую надлежит выполнить: это — тщательное, точное и объективное изучение нашего биологического и культурного состояния, чтобы можно было смело идти навстречу угрожающим нам опасностям. Лоренц приглашает нас к этому изучению и показывает нам, какой вклад возвращаемые им науки могут в него внести. Если бы его приглашение было принято с тем духом спокойной объективности, который он рекомендует, быть может, что-то могло на самом деле измениться.





ПРИМАТ ДУХОВНОСТИ (Мунье)

1. ПЕРСОНАЛИЗМ

Эмманюэль Мунье (1905—1950), основатель журнала «Esprit» и зачинатель движения, которое должно было распространять его идеи и осуществлять их реализацию, был в годы, предшествовавшие второй мировой войне и непосредственно последовавшие за ней, поборником философского персонализма, который обычно рассматривается как одна из форм экзистенциализма, а именно христианского экзистенциализма с социальным и политическим уклоном. И тем не менее «Письма и дневники» весьма ярко свидетельствуют, что интерес Мунье был не теоретическим (т. е. абстрактно философским), а практическим интересом исследователя, который хотел найти для себя и для всех себе подобных путь выхода из кризиса, сгушавшегося над миром, и

с ним спасение достоинства и свободы человеческой личности. В дневнике господствует озабоченность судьбой журнала и следовавшего за ним движения, а письма стремятся расчистить путь к истинному и сердечному взаимопониманию с его корреспондентами относительно направления журнала.

По мысли Мунье, он должен был быть «бунтом против тирании нашего времени». К этим тираниям Мунье относил науку, поскольку она отделяет себя от мудрости и стремится лишь к пользе; философию, которая становится работой науки и отказывается смотреть дальше; общество, которое организуется как коммерческое предприятие и подчиняет человека машине; частную жизнь, в которой господствуют инстинкты и которая имеет склонность к преступлениям; литературу, которая при всей своей изощренности игнорирует человеческую природу; и наконец, безразличие правителей к злу, терзающему мир. Эти разоблачения, относящиеся к 1932. году, безусловно, не утратили своей актуальности. Возвращение к «духовности», т. е. к высшим ценностям, присущим христианству, было, согласно Мунье, единственным путем к спасению от тираний нашего времени, путем, который может спасти личность, т. е. отдельно взятого индивида в его гармоничном отношении с сообществом, где он живет. Поэтому персонализм был

направлением, которое Мунье стремился защитить во всех отношениях и основоположения которого он постоянно пытался разъяснить в своих работах.

2. ПЕРСОНАЛИЗМ ПРОТИВ КОММУНИЗМА

Признание философской природы персонализма решающим образом повлияло на мысль Мунье и на его практические позиции. Во-первых, оно препятствовало ему искать союз или просто единения или сближения с направлениями, с которыми его связывала критика современного общества, т. е. с коммунизмом и со всеми силами марксизма. Тот «коммунистический католицизм», который защищали в Италии некоторые группы до войны и который еще сегодня, по крайней мере отчасти, продолжает существовать, всегда отвергался им как раз на основе его философской непримиримости с персонализмом. «Две радикально противоположные философии не могут брать начало из тождественных социальных структур», — писал он в 1933 году. Оппозиция коммунизму подтверждалась им при каждом удобном случае, точно так же всегда было твердым его убеждение, что посредством политической деятельности нельзя построить рай

на земле. «Я считаю опасным стремление многих из наших современников искать абсолют в каком-то политическом режиме», — писал он в 1950 году. Религиозность Мунье вела его к тому, чтобы делать упор на той «духовности» человека, к которой взывала религия, но которая отрицалась марксистскими учениями. Духовность устанавливает иерархию между ступенями бытия, ступенями, по которым религиозная аскеза пытается подняться вплоть до самой высокой. Над материей существует жизнь, над жизнью — дух; и именно дух характеризует в подлинном смысле человека и формирует его личность, потому что делает для него возможным отношение с Высшим существом, каковым является Бог.

3. ПЕРСОНАЛИЗМ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

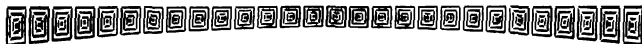
Во-вторых, признание философской природы персонализма привело Мунье к тому, чтобы лучше определить его характерные черты, сопоставляя его с наиболее близкими направлениями и прежде всего с экзистенциализмом. Это было сделано в двух работах, опубликованных после войны, «Введение в экзистенциализм» (1946) и «Персонализм» (1949). В противовес оптимизму, свойственному рационализму и историзму, ко-

торый в первые годы XX столетия был унаследован из предыдущего века, Мунье признает замешанный на риске характер человеческого существования, который делает из него авантюру, но не полностью завершённую. И именно для того, чтобы ей смело шли навстречу, авантюра требует вовлеченности в ситуацию, в которой приходится оказываться человеку, и его солидарности с другими людьми, которых никогда нельзя игнорировать или сводить к вещам. Риск и вовлеченность — это, безусловно, те характерные черты, на которые делал упор экзистенциализм. Но в отличие от экзистенциализма Мунье настаивает на превосходстве сознания, т. е. внутренней жизни, интимного и особого отношения человека с самим собой. В этом аспекте его учения дает о себе знать наследие Бергсона. И все же он не стремится обесценить или редуцировать внешнюю жизнь, жизнь, состоящую в отношении с миром вещей. Антагонизм, установленный Марселем между «быть» и «иметь», отрицается им. «Иметь», которое распространяется на объекты, — конкретное требование личности, и его нельзя исключать или осуждать лишь потому, что возможно злоупотребление им.

Но вопреки негативному экзистенциализму, подобному экзистенциализму Сартра, Мунье делает упор прежде всего на требовании, чтобы личность входила в состав межличностной жизни,

являющейся «сверхличностью», т. е. более высокой и совершенной личностью. Организованное им движение как раз и стремилось, как к последней цели, к тому, чтобы реализовать эту сверхличность, которая, несмотря на все опасности существования, казалась ему обещанной той самой силой, вдохновляющей сознание человека, силой, в которой он признавал божественную печать человека. Бергсон писал, что мир — это «машина для того, чтобы делать богов». По Мунье, он, конечно же, не «машина»; и пружиной его жизни стала надежда на новое воплощение Слова Божьего в человеческом роде.





БЫТИЕ БОГА (Жильсон)

1. ПРИМАТ СВЯТОГО ФОМЫ

Французский академик Этьен Жильсон был прежде всего выдающимся историком по средневековой философии. Фигуры Святого Августина, Святого Бернара, Святого Фомы, Данте, Дунса Скота и весь период развития этой философии были им мастерски освещены в работах, в которых гармонично сочетаются эрудиция и критический ум. Но великой любовью Жильсона был прежде всего Фома, которому он посвятил не только свои специальные работы, но и видел в его учении непревзойденный критерий для того, чтобы вынести суждение о всякой древней и современной философии и установить границы ее достоверности. И это не потому, что Фома был (а таковым он был вплоть до нескольких десятилетий назад) официальным философом католицизма (в который верил Жильсон),

а потому, что Святой Фома, согласно Жильсону, утверждал принцип, необходимый всякой философии, — принцип бытия. При всей своей внешней абстрактности этот принцип выражает непреложное требование ко всякому способу мышления, требование, что то, о чем говорят, то, что познают или могут познать или каким-то образом определяют, «существует». При познании вещей можно ставить акцент на одной или на многих, на истине, на благе, на связях, которые между ними имеются; но если сами вещи не существуют, эти их атрибуты также будут просто ничто. Бытие, реальность, как бы ее ни понимали или ни мыслили, являет себя до всего и ее следует признавать прежде всего. Такова фундаментальная истина, которую, согласно Жильсону, Святой Фома поставил на первое место, в полной мере используя философскую традицию.

Но Святой Фома имеет также заслугу в том, что он перенес этот самый принцип в область теологии. Бытие, о котором говорит философия, в теологии называется Богом. Томистская теология признает за Богом единственное собственное имя, т. е. «Я есмь», и вследствие этого она устанавливает истину, общую для всех возможных теологий; это и объясняет то, почему Святой Фома стал *doctor communis** и покровителем всех христианских теологических школ. Следовательно, не диктат церковных властей

отдал первое место Святому Фоме в теологической разработке христианства; но это место было обеспечено ему объективным признанием основ его учения. Святой Фома не желал заниматься философией так, как это делал Аристотель; но он пользовался аристотелевской философией при своем познании, как и всеми другими, для того чтобы прояснить истины христианства и сделать их доступными человеческому разуму, который исключительно своими силами был бы неспособен обрести их. Что Бог создал мир из ничего, поддерживает его существование и присутствует во всем, что существует; что он создал человека по своему образу и что в человеке образом Бога является интеллект; что цель интеллекта — зреть Бога и что человеческая душа бессмертна и в силу этого ей доступно вечное блаженство — фундаментальные истины христианства, которые лишь в томистском учении находят возможность понимания.

2. РОЛЬ ЦЕРКВИ

Поэтому томизм не нуждается в том, чтобы его навязывали христианам подобно тому, как в некоторых странах всем философам навязывается учение Маркса. Церковь, согласно Жильсону, ни у кого не оспаривает права философствовать, как ему кажется лучше: она не может иметь собст-

венного учения по логике, по философии науки и по другим темам, занимающим ее исследование. Она может лишь отрицать, что то или иное учение является подлинным выражением истин, которые приемлет церковь и за которые она берет на себя ответственность. Ибо, если философии непрерывно изменяются, Божье слово неизменно, и для того чтобы заменить томистскую философию, нужно было бы открыть интерпретацию, которая была бы более глубокой и верной, чем томистская.

Но согласно Жильсону, эта интерпретация еще не найдена. Поэтому не нужно позволять себя сбить с толку «революционным» попыткам, которые были осуществлены в области теологии. «Истинным революционером является тот, кто даже тогда, когда весь мир оставляет истину, продолжает защищать ее, сколь бы древней она ни была. Другие сегодня сваливают вину на него, потому что считают ее заблуждением; но быть может, они сами примут ее завтра с распростертыми объятиями и будут считать своей истиной».

3. ОСУЖДЕНИЕ НОВАЦИЙ

Если в случае с Тейяром де Шарденом, истолковывавшим Христа как начало и конец космической эволюции, Жильсон склонен при-

знать, что речь идет о подлинно религиозной попытке, даже если она не имела успеха (потому что ее успех означал бы омерщвление Христа), то он не выказывает склонности допускать законность других попыток, которые делают упор на мирской, исторической или политической «природе» фигуры Христа. Безусловно, каждый христианин свободен предлагать новые истолкования христианства, потому что традиция, хранителем которой является Церковь, является не только консервативной, но и творческой. Но ни одно новое истолкование не может разрушить главное в христианстве: Бытие Бога и его присутствие в глубине сознания человека, который получает от этого присутствия достоинство и мужество. Как раз во имя этого принципа Жильсон отказывается вступать в «диалог» между католицизмом и коммунизмом, который во Франции был предложен Роже Гароди и который имел успех у многих теологов. Марксистскому гуманизму, обходящемуся без Бога, он продолжает противопоставлять «интегральный гуманизм», о коем говорил Жак Маритэн, согласно которому человек, созданный по образу Бога, предназначен к последней божественной цели и наделен средствами, необходимыми для ее достижения.

Жильсон рассказал, что находясь в России, он попросил у одного народного комиссара встретиться со своими коллегами из местного универ-

ситета. Собрание, проходившее под надзором комиссара, было тягостным и бесплодным. Но при выходе один из участников подошел к нему, положил ему руки на плечи и сказал: «Позвольте мне немного посмотреть на свободного человека». И действительно, Жильсон был свободным человеком, обладая свободой, которую не смогли подточить ни религиозная вера, ни верность томизму и, более того, усилению которой они способствовали.





ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА — ПРОЕКТ, КОТОРЫЙ ДОЛЖНО РЕАЛИЗОВАТЬ (*Ортега-и-Гассет*)

«Я — это я и мои обстоятельства». Посредством этой знаменитой формулы, которая находится в «Размышлениях Кихота» (1914), Ортега-и-Гассет вкратце изложил центральный пункт своей философии. Подлинное *Я* человека, *Я*, поистине составляющее его индивидуальность, является не обособленной реальностью, чуждой обуславливающему миру, а живет лишь в отношении с этим миром и составляющими его вещами. В свою очередь, мир и вещи — не независимые от *Я* реальности, а обретают свое конкретное очертание вместе с *Я* и составляют перспективу, в которой живет и действует само это *Я*. Но согласно Ортеге, жизнь никогда не является обобщенной, безличной и абстрактной. Как жизнь *Я*, она проект существования определенным образом, реализации

определенного плана или программы, программы, которая не выбрана человеком, а рождается с ним, является его подлинным «бытием», его судьбой, даже если обычно он ее лишь смутно предчувствует. Человеческая воля свободна реализовать или не реализовать эту жизненную программу, но она не может ни изменить, ни заменить ее. «Жизнь, — писал Ортега, — по сути дела драма, потому что она неистовая борьба с вещами и даже с нашим темпераментом, для того чтобы мы фактически добились того, чем мы являемся в проекте».

Разыгрывание этой драмы является решающим для человека. Если человек действует энергично ради реализации своего проекта жизни и если ему в какой-то мере удастся его реализовать, он обретает подлинную личность, спасается от рассеяния и внутренних конфликтов, достигает мира и спокойствия в жизни. Тогда внешние обстоятельства перестают представлять перед ним как препятствия или враждебные вмешательства, чтобы стать условиями и инструментами его индивидуальной жизни. Но если человек не вовлекается в реализацию своего жизненного проекта, его жизнь рассеивается в лишенных смысла обстоятельствах, делается бесполезной и становится более негативной, чем смерть. В этой альтернативе, согласно Ортеге, коренится жизненное значение разума, перед которым стоит задача прояснить

изначальный проект человека и перспективу, в которой он должен реализоваться. Разум не противостоит жизни, а освещает ее и ведет к ее полноте, обогащая ее новыми возможностями для ее подлинной реализации. Предать разум, отказаться от ясности, которую он вносит в отношение человека с самим собой и с миром, значит предать жизнь и направить ее к разрушению. И вышеупомянутая жизнь — это не только жизнь индивида, но и жизнь всего человеческого сообщества, неотъемлемой частью которого является индивид. «История» этого сообщества становится возможной лишь благодаря разуму, освещающему его ситуацию в мире, проясняющему его проблемы и трудности и, таким образом, дающему ему возможность смело идти навстречу будущему и новым намечающимся ситуациям. Поэтому «жизненный» разум — это также и прежде всего «исторический» разум; но не в том смысле, что он вносит в историю заранее предустановленный порядок и гарантирует постепенное продвижение к этому порядку, а в том, что проясняет ее события, показывая их причины и следствия и, таким образом, намечает стратегию человеческой деятельности. И чтобы сделать это, у исторического разума есть лишь один путь — принять во внимание прошлое, прояснить уже свершившийся жизненный опыт, который неизбежно ограничивает план будущего опыта. Человек

является в истории эмигрантом, «пилигримом бытия», который лишь из прошлого может извлечь некоторый свет для своего будущего.

Если понятие разума, подчиненного жизни, которая должна использовать и проверять его, связывает Ортегу с англо-американским прагматизмом, его понятие человека как существа, которое проектирует свое существование и пытается реализовать в мире свой проект, связывает его с экзистенциализмом и особенно с Хайдеггером. Но в работах Ортеги нет скрупулезного и обстоятельного анализа, который в экзистенциализме (начиная с Хайдеггера) обосновывал это понятие прежде всего на базе «возможностей», которые каждый проект должен использовать и которые повсюду находят в человеке условия и границы и прежде всего в том, что Хайдеггер называл «возможностью невозможности экзистенции», т. е. в смерти. И все же у Ортеги отсутствует негативный и замешанный на отказе аспект как немецкого экзистенциализма, так и раннего Сартра, аспект, согласно которому всякий экзистенциальный проект человека обречен на неудачу, потому что возможности, к коим он апеллирует, обнаруживают в конечном счете свою невозможность реализоваться. Умеренный оптимизм вдохновляет философию Ортеги, которая не предрекает всем человеческим существам одну и ту же судьбу. Ортега всегда учитывает индивидуальность проекта жизни, формирующего подлинное

Я человека. Если его философия состоит (как сказал его самый известный ученик Хулиан Мариас) в «свободном решении существа, верного собственной судьбе», то в силу этого она не превращает эту судьбу в однообразие, уравненное крахом. Но именно поэтому внимание Ортеги обращено на рассмотрение того, какие исторические условия делают возможным и облегчают для человека свободную верность собственной судьбе, а какие, напротив, затрудняют это или делают невозможным. Отсюда его анализ кризисов, через которые прошло и проходит человечество, потому что кризисы — это как раз те периоды, когда условия совместной общественной жизни отрицают или ограничивают свободу индивида реализовать собственную судьбу. Согласно Ортеге, существовал великий кризис в последние столетия Римской империи при переходе от языческой цивилизации к христианской; но существует другой, еще более серьезный кризис, который нависает над современной эпохой и который характеризуется тем, что Ортега называет «социализацией человека».

Согласно Ортеге, эта социализация не имеет ничего общего с прогрессом справедливой и мирной совместной человеческой жизни, являющейся сущностью самой цивилизации. Скорее это — тирания обезличенной коллективности над индивидом, лишаящая индивида чувства и меры его ответственности. Наша жизнь как набор возмож-

ностей, пишет Ортега, великолепно, роскошна и превосходит все известные в ходе истории существования. Но богатство этих возможностей сохраняется постоянной бдительностью, непрерывным усилием, которое одно может привести к их реализации. «Масса» же, напротив, склонна рассматривать себя как «природу», как приобретенное и гарантированное навсегда достояние, которое можно беззаботно эксплуатировать по своему усмотрению. Человек-масса — это паразитический персонаж, живущий за счет того, что он отрицает, и за счет того, что создали и накопили другие. Он восстает против всякой морали и авторитета и утверждает безграничную свободу, которая делает из него лишь шестеренку механизма и лишает его подлинной свободы его индивидуальной реализации. Таким образом, насилие — единственно возможное выражение человека-массы: и не как *ultima ratio** для достижения узаконенной цели, а как *prima ratio*** для всякой произвольной цели. Неупорядоченный прирост населения, технология специализаций (делающая из экспертов в данной области невежд в остальных) и прежде всего этатизм, уничтожающий ту спонтанность, которая одна питает и приводит в действие судьбу людей, — вот основные причины, делающие из нашего времени неустойчивую и разрушительную ситуацию, поэтому-то они и подтачивают судьбу каждого человека.

Эти причины по прошествии более чем двух десятилетий после смерти Ортеги, безусловно, действовать не перестали; напротив, они усугубились. В отличие от Шпенглера и других пророков Западной цивилизации Ортега все же не считал неотвратимым ее окончательный крах. На самом деле он обращал свой взор на индивида, а также на массу, состоящую из индивидов. Каждый индивид может обрести в самом себе силу для решения, ясность собственной судьбы, перспективу новой исторической солидарности. Я всегда может пробудиться от летаргического сна, в котором его стремится удержать массификация. Но когда и как оно пробудится, этого никто сказать не может.





ПОИСК АБСОЛЮТА (*Спирито*)

Уго Спирито в течение всей своей жизни был неутомимым искателем, искателем непрерываемой Истины и последней Реальности, а также Абсолютной Тотальности, на которой бы основывались и Истина и Реальность. Спирито не раз казалось, что он определил конечный пункт своего исследования, Истину, Реальность, Целое, являющиеся его последними целями. Но всякий раз под напором происходящих вокруг него событий он снова возвращался назад, корректируя или изменяя свои тезисы, шарахаясь от одной абсолютной достоверности к другой, считающейся более надежной или лучше подтвержденной фактами.

Правовой позитивизм был первым этапом его изысканий. Факты, которые последний стремился зарегистрировать и понять, представлялись ему тогда единственной неоспоримой реальностью. Актуализм Джентиле был следующим эта-

пом, из которого Спирито обрел уверенность, что единственной подлинной реальностью является духовная деятельность, не знающая подразделений или границ, потому что каждый индивид растворяется в ней без остатка. Перенесенный на почву исторической и политической реальности, этот тезис служил Спирито для оправдания фашизма и истолкования экономического корпоративизма как совпадения абсолютного либерализма и абсолютного социализма. Это совпадение было лишь иным выражением совпадения между универсальностью и индивидуальностью, защищаемого идеализмом, и сведения индивидуальных интересов к интересам государства, которое пытался осуществить экономический корпоративизм.

С изменением хода событий эти незыблемые истины заколебались в уме Спирито, в течение определенного времени сосредоточившегося на освещении той фундаментальной неустойчивости, к которой вело их падение. Тогда Спирито становится пророком проблематицизма, т. е. признания того, что мы находимся в ситуации радикальной неопределенности, которая заставляет почувствовать потребность в «неоспоримой» истине, но не дает средств, чтобы обрести ее. И все же эту ситуацию Спирито никогда не считал определяющей для человека и непреодолимой. Проблематицизм ничего общего не име-

ет ни со скептицизмом, ни со всеми теми учениями, которые, критически признавая ограниченность человека, утверждают, что достояние, коим он может располагать, — это лишь вероятное познание. Он только подчеркивает ситуацию преходящей неопределенности, которая должна быть преодолена любой ценой, если жизнь хочет продолжаться. И Спирито делает разнообразные попытки, чтобы преодолеть ее. Одна состояла в том, чтобы указать путь выхода в искусстве («Жизнь как искусство», 1946 г.), другая — указать его в любви («Жизнь как любовь», 1952 г.) В последней наиболее ярко проявляется господствующее устремление философии Спирито. «Прожить жизнь как любовь, — писал он, — значит стараться объединиться со всем и вся [...]. Мы же пока вбили себе в голову два слова — личность и свобода, — от которых не можем избавиться и которые составляют наше истинное рабство. Путь любви ведет нас на другой уровень, но воздух нам кажется еще слишком разреженным. Сможем ли мы продолжать идти этим путем?»

Но Спирито недолго шел по этому пути. В конечном счете он приходит к выводу, что унификация жизни, уничтожающая неповторимую личность и ее устремления (а также ее права), — неизбежный результат науки. В 1961 году Спирито озаглавливает «Начало новой эпохи» не-

сколько эссе, в которых, исходя из посылки, что религия и философия отделяют людей друг от друга, делая их приверженцами различных и непримиримых верований, видит в науке путь к тому, чтобы уничтожить различие между человеческими индивидами и между людьми и природой и чтобы, таким образом, достичь унифицирующего Целого. К этому тезису Спирито не раз возвращался в последние годы своей жизни. Он не прекращал заявлять о себе как о «метафизическом» философе, но утверждал, что истинная философия та, которая отождествит себя с наукой. В книге «От мифа к науке» (1966) он увидел возможность этого отождествления в гипотетизме, т. е. в теории, что наука пользуется гипотезами, касающимися всей реальности, и что эти гипотезы будут приобретать силу догматов, чтобы утвердиться в завтрашнем мире.

Таким образом, казалось, что Спирито, наконец, узрел будущую цель, которую его исследование всегда стремилось определить: мир, в котором господствуют наука и техника, мир без разнообразия мнений, без возможности конфликтов и поэтому без независимых индивидуальностей. Но в конечном счете эта уверенность также дала трещину. Наряду с наукой Спирито признал наличие **антинауки**, полностью состоящей из мотивов, стремлений и чувств, которые как раз

и противопоставляют себя науке и препятствуют делу ее объединения. Антинаука может обрести силу и составить альтернативу самой науке, так что невозможно предвидеть будущий облик мира. Единственное, что можно сказать, так это то, что «мир будет тем, чем он будет». Ни одна программа, даже самая научно обоснованная, не сможет определить его форму. Революции также закончились, потому что идеологии и силы, которые должны были бы вызывать их, близки к истощению. Сам мир в его тотальности осуществит собственную революцию («Католицизм и коммунизм», 1975 г.).

В «Мемуарах несознательного» (1977), являющихся его последний автобиографической книгой, Спирито говорит о «скачках», которые он делал без всякой логики и без всякой определенной цели, и поэтому он объявляет себя «несознательным». И эти скачки, безусловно, были, но всегда в поиске надежной и окончательной опоры, которая бы позволила сделать верный скачок к видению абсолютной и благословенной реальности. Он всегда выступал против религии, которая имеет свою основу как раз в вере в указанную реальность, потому что он считал ее источником разделений и конфликтов, а не единства. И тем самым все его творчество занято спором с религией, закончившимся не в его пользу. Относительно религии и

прежде всего религии, которую он больше всего критиковал, — христианства, ему не доставало главного признания — признания неустранимой реальности человеческой личности, пусть даже в ее ограниченности и обусловленности, признания свободы как ее основополагающего атрибута и отличительного знака ее достоинства. Без этого признания Спирито имел в своем споре лишь одного собеседника — самого себя; поэтому он всегда говорил от первого лица. Но монолог, даже если он содержательный и плодотворный, всегда заканчивается впадением в отчаяние одиночества.





РУКОВОДЯЩИЕ ИДЕИ НАУКИ (Альтюссер)

Философские проблемы, касающиеся мира, жизни и истории в их тотальности, и, следовательно, судьбы человека и целей, на которые он должен направлять свою деятельность, сегодня возникают спонтанно в лоне самой науки. Дойдя до определенного пути своих исследований и будучи поставленными перед новыми открытиями или новыми интерпретациями ранее полученных результатов, выдающиеся ученые пытаются предугадать тот целостный образ мира, который бы позволил открыть его истинный смысл и явился бы ориентиром не только для исследования и исследователя, но и самого человека как такового. Случаи с Моно и Лоренцем могут служить тому примером благодаря успеху, который приобрели их философские работы; но эта тенденция является более или менее явной в широком спектре современной философской литературы. Философия ученых, как правило, выходит

далеко за рамки результатов и границ их науки; и доходит до интерпретаций, которые не могут быть непосредственно ни подтверждены, ни опровергнуты методом, который она использует; она ориентируется на материализм или спиритуализм или на какой-то другой из «измов», оспаривающих друг у друга место в философии, принимая лишь какие-то указания или какие-то косвенные доказательства из науки, из которой она исходит. Но существует ли или может ли существовать философия, которая бы не выходила за рамки науки, философия, свойственная ученым как таковым?

Именно этот вопрос поставил себе Луи Альтюссер в курсе лекций («Философия и спонтанная философия ученых», 1976 г.), по сути дела подтверждающих тезис, который он защищал в предшествующих работах и особенно в книге под заглавием «За Маркса» (1965). Философия — это чисто теоретическое познание, поэтому ее главная задача состоит в том, чтобы провести четкую демаркационную линию между идеологией и наукой. Идеология имеет практический характер, она пытается навязать реальности определенные ценности, преобразовать ее; но она ложна в своей претензии представлять саму реальность. Философия ставит своей целью развенчать эту претензию, установить различие между тем, что является идеологическим, и тем, что является научным. Но для того чтобы до-

биться этого результата, она должна действовать в области, в которой ученый и идеолог трудно отделимы друг от друга, в области современных наук, «эксплуатируемых» (как говорит Альтюссер) религиозными, идеалистическими и спиритуалистическими философиями, которые не принимают науки в качестве того, что они есть, а используют их существование, их ограниченность, трудности их роста (окрещенные «кризисами») как доказательство или гарантию «вне-научных ценностей», ценностей, которые продлевают жизнь классового общества и его конфликтов.

Но если попытаться в этой области освободить от идеологических напластований то, что имеется научного в науках, то вычленяется «спонтанная философия ученых»: не представление о мире, которое они себе создали, а идеи, которые руководят их деятельностью как ученых. Эти идеи конденсируются в трех основополагающих верованиях: в вере в реальное внешнее и материальное существование объекта научного познания; в вере в объективность и, следовательно, достоверность этого познания; в вере в правильность и эффективность метода, который его производит. Эти верования, согласно Альтюссеру, следует брать в их спонтанном материалистическом смысле: если, например, объект науки интерпретируется как «данное опыта», уже впадают в идеализм, потому что отрицают материаль-

ность этого объекта. Следовательно, для того чтобы защитить то, что является действительно научным в науке, ученые должны заключить союз с материалистической философией, но не с той, которая процветала в XVIII веке и считала, что с помощью разума она уничтожила своих антагонистов, а с материализмом, «возвращающимся к открытиям, посредством которых Маркс указал путь к познанию механизмов "социальных отношений идеологического характера" (Ленин) или роли практических идеологий и их классовых антагонизмов».

Альтюссер считает, что этому материализму удастся сформироваться в подлинной форме лишь посредством борьбы против идеализма — бесконечной борьбы, потому что идеализм «еще долго будет господствовать в сознании интеллектуалов даже и после революции». Но в то же самое время он приглашает ученых к этому союзу с материализмом как с единственной философией, которая почитает науки, а также борется с обессиливающей их философией, не представляет себя в качестве окончательной истины и поэтому не допускает чудес, а предрекает лишь борьбу.

Безусловно, если бы дело обстояло таким образом, приглашение Альтюссера следовало бы принять. Науку в ее исследовании реальности, в ее теориях, в ее методе не должно стеснять идеологиями, которые стремятся подчинить ее

своим целям. И не только науку, но и литературу, искусство и любую интеллектуальную деятельность следует освободить от этого рабства. Но способен ли материализм стимулировать это освобождение? Такой, как он есть сейчас, в формах, которые он обрел в государствах или политических течениях, принявших его в качестве официальной доктрины, он обнаружил себя скорее как преграду и помеху свободе исследования во всех областях. С другой стороны, идеалистические и спиритуалистические философии не оказали, что касается науки, того ограничивающего и порабощающего воздействия, которое им приписывает Альтюссер. Эйнштейн проповедовал философию, которую, по терминологии Альтюссера, нужно было бы назвать «спиритуалистической», но она не помешала ему внести в науку один из самых плодотворных вкладов, которые помнит история. А в области биологии случай с Моно (на котором Альтюссер останавливается специально) столь же поучителен: даже если в философии Моно и существует идеалистический привкус, он не помешал ученому двинуть вперед свои исследования.

В действительности Альтюссер говорит о материализме в двух совершенно различных смыслах. С одной стороны, он говорит о нем как о вполне определенном учении, которое есть «диалектический материализм» в форме, приданной ему Лениным в его защите той «объективной

логики экономической эволюции», которая делает абсолютно несомненным конечный исход этой эволюции. Но эту логико-объективную необходимость сегодня наука не встречает ни в одной области. С другой стороны, в более современном и интересном развороте он видит в материализме открытую философию, которая должна еще сформироваться посредством научного исследования и борьбы за освобождение от идеологий. Но если дело обстоит таким образом, если сегодня мы мало что или ничего не можем предвидеть относительно этой освободительной философии, как можно говорить, что она будет все еще «материализмом»?





ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ (Кантони)

Ремо Кантони был выдающимся деятелем итальянской культуры последних десятилетий. Обладая богатой художественной и философской культурой, он внес вклад в популяризацию в Италии теоретических перспектив, которые, хотя они уже и созрели за границей, оставались все еще чуждыми итальянской культуре. Но главная задача, которую он взял на себя, состояла в том, чтобы показать тесную связь между философией и жизнью в качестве единственного средства для того, чтобы лучше понять природу человека.

В силу этого у Кантони совпадали черты его личности и черты его философии. Как ученик и сотрудник Антонио Банфи он начал вместе с ним искать путь выхода из тупиков идеализма. В противовес призраку Абсолютного Духа, лишь обманчивой видимостью которого является человек, Банфи утверждал требование возвращения к тому живому и всеохватывающему опыту, из которо-

го берут начало все проблемы человека и сама разумность, которая должна их разрешать. Кантони стремился подвергнуть строгому анализу конкретные аспекты этого опыта, чтобы постичь его общие основы, основы, характеризующие человеческую природу как таковую.

В своей первой книге «Мышление первобытных людей» (1941) он считает, что «мистицизм» свойственен не только этим народам, но представляет собой ментальную структуру, действующую в жизни и культуре всех людей.

В этом своем исследовании человека Кантони, таким образом, начал битву против расовых предрассудков, против закрытого общества, против духа трайбализма, против сектантских идеологий, против патологических мифов национализма, колониализма, империализма, против всякого ограниченного и узкого видения человека. И он продолжил эту битву в последующих работах «Иллюзия и предрассудок» (1967) и «Повседневная антропология» (1975), богатых новыми разворотами и оригинальными разъяснениями.

Но если этот интерес к несходным и на первый взгляд разнородным формам, которые человеческая жизнь обретает в мире, и заставил Кантони разрабатывать антропологию, то последняя для него не сводилась к этнологическому исследованию, а определяла открытость более широкому и углубленному пониманию общественной жизни

человека. Для него ассоциированная жизнь не составляла магму, в которую бы в конечном счете сплавлялись индивиды и утрачивали свою неповторимость, или еще хуже, основанную на необходимости структуру, которая, накладываясь на них, лишала бы их всякой способности к самостоятельному выбору. В книге «Гуманное или негуманное» (1958) Кантони продолжил защиту личности и индивидуальной свободы, хотя, с другой стороны, он и критиковал индивидуалистическую концепцию жизни и ценностей.

Поэтому в своих исследованиях Кантони стремился представить не только образ жизни сообщества, но и некоторые выдающиеся фигуры, в которых проблема человека и трагические альтернативы, коим подчинен человек, находят свое наиболее характерное выражение.

Так, он подверг анализу проблематичный гений Достоевского, который «выводит человека в его непрерывном движении, в его противоречиях, в вызывающем смятение сосуществовании противоположностей, в диалектике, которую не может без труда сплести ни одна логическая нить» («Кризис человека», 1948 г.). В Кьеркегоре он узрел прежде всего того, кто восстановил автономию и свободу религиозной жизни, кто очистил категории, в которых она состоит, даже если при этом он и повел непопулярную борьбу против всякой формы расхлябанного христианства,

связанного с институтами власти и со спокойной жизнью в обустроенном сообществе («Беспокойное сознание», 1949 г.). А в творчестве Кафки он увидел представленным в наглядной и символической форме «негативное» его времени, все, что его (и наше) время имело трагического, иррационального, негуманного («Что действительно сказал Кафка», 1970 г.).

И в самом деле, противоположность между гуманным и негуманным, давшая название его книге, всегда была одной из любимых тем философии Кантони.

Негуманное — это все то, что заставляет человека нарушать меру или выходить за рамки собственных конститутивных границ, возвышая его до абсолютной и самодостаточной реальности; или что, напротив, низводит его до уровня незначительного проявления вышеупомянутой реальности. Негуманное — это человек, рассматриваемый вне истории и общества, в котором он живет, замкнутый в безвыходной ситуации; это — также человек, превращенный в простую марионетку общества и истории. В «Мифе и истории» (1953) Кантони разъяснял смысл присутствия мифа в истории и одновременно предостерегал против искушения мифологизировать историю.

Во всех своих работах Кантони прояснял трагическую основу человеческого положения, всегда подверженного риску случая и непредсказу-

емого, которое может опрокинуть хорошо сверстанные планы и разрушить покоящиеся на самых разумных основаниях надежды. Но с такой же энергией он настаивал на возможности контроля, который человек может противопоставить самым неблагоприятным обстоятельствам, на требовании не сдаваться без борьбы этим обстоятельствам, применяя все средства, которыми располагает человек. Среди этих средств два являются основными: объективное, без затемнений, иллюзий, корыстных передергиваний познание реальности и свобода обретения этого познания и использования его в повседневной деятельности без политических и идеологических помех. Лишь обладая истиной и свободой, можно эффективно бороться с тем, что Кантони называет «чудовищами агрессивности, разрушения и насилия, безусловного повиновения новым авторитарным и харизматическим вождям». Эти чудовища осуществляют все более шумные и жестокие вторжения на мировую сцену. А с другой стороны, поиск истины и защита свободы становятся все более опасными и трудными.

С этой точки зрения следует отрицать необходимость Истории, неизбежность прогресса, всемогущество массовой культуры и критически признать за индивидом (пусть даже в его ограниченности и обусловленности) способность к разумному познанию, действию, самостоятельному

выбору. А чтобы сделать это, нельзя сулить индивиду ослепительную перспективу безграничного произвола, которая толкает его лишь к разного рода бездумным наслаждениям. Эти наслаждения (как это сегодня происходит в широком масштабе) могут быть также наслаждением от порабощения других или их уничтожения и, таким образом, впадения в самую разнузданную жестокость. Счастье, которое придает смысл жизни и делает ее спокойной даже при самых плохих обстоятельствах, обусловлено взаимоуважением индивидов, сотрудничеством, исключаящим конформизм; симпатией, связывающей индивидов в общей судьбе, но не лишаящей их сферы личной жизни.

Но чтобы содействовать этой цели, философия не должна низводиться до инструмента, сеющего иллюзии и порабощение, а должна сохранять неприкосновенной ту свободу, которая позволяет каждому отдельно взятому человеку осуществлять свой ответственный выбор.

В своей последней книге «Чувство трагического и наслаждение» Кантони делал упор на отношение философии и повседневной жизни. В противовес осуждению, вынесенному идеалистическими философиями так называемому здравому смыслу, Кантони видел в нем совокупность известных всем знаний, поведенческих установок, ценностей, составляющих в своей целостности ту

элементарную «мудрость», которая свойственна всем и к которой обращается индивид, когда его одолевают его собственные причуды и комплексы. Философы всегда требовали для себя свободы по отношению к здравому смыслу, считая обнаруживающуюся в нем реальность простой видимостью или несовершенным и деформированным проявлением более глубинной и сущностной реальности, которую должна открывать философия. Но по Кантони, здравый смысл не может быть просто осужден или заключен в скобки. Верно, что он не способен выступать в качестве интеллектуального авангарда, что он обновляется крайне медленно и что его движение является обезличенным и основанным на привычке. Но в обустройстве жизни даже то, что является обезличенным и основанным на привычке, играет позитивную роль. Всякое интеллектуальное или моральное наследие — результат длительных отложений, которые, по крайней мере частично, следует почитать и длить. Философия не должна противопоставлять себя здравому смыслу, но может и должна отсылать его к более критическим и прогрессивным формам, открывающим его новым ценностям и новым смыслам. Следовательно, здравый смысл, обезличенная мудрость повседневной жизни, может стать пунктом отправления для самой критичной и революционной философии.

Вместе со здравым смыслом другие сущностные аспекты жизни были признаны Кантони в качестве условий или пунктов отправления философствования. Так, опыт трагического, который некоторые философы признали господствующим в человеческой жизни и источником той тревоги, которая является его необходимым эмоциональным проявлением, доводится Кантони до размеров, делающих из него точку отправления для конкретной и живой философии. Трагическое, говорит Кантони, — это предельный опыт, который обнаруживает двусмысленность, риск и угрозу, сопровождающие всякий человеческий опыт. Но значение этого предельного опыта является не негативным, а позитивным: он указывает не на то, что человек должен сдаться, а на то, что в мире для него всегда имеется инициатива, которую ему необходимо взять на себя, выбор, которой ему необходимо совершить, ответственность, которой ему необходимо облечь себя. «Человеческая свобода может стать трудной, но она никогда не может сделаться совершенно бездеятельной».

С другой стороны, стремление к получению удовольствий, понимаемых как неукротимый инстинкт или импульс, также, кажется, все больше господствует в жизни человека. И это стремление было принято как законное такими философами, как Маркузе, использовавшими

его в качестве основы тотального осуждения современной цивилизации, которая, по их мнению, напротив, основана на подавлении этого инстинкта. Превращение труда в игру без правил, а всякой человеческой деятельности в выражение эроса — утопия, которую защищал Маркузе и которая в прошлые годы очаровывала многих молодых оппозиционеров. Кантони, со своей стороны, принимает реабилитацию любви и тела, жизненных и земных ценностей, которые защищали уже Ницше и Шелер. Но он выступает против философии истории, понимаемой Маркузе как борьба между тем, кто видит в жизни только удовольствие, и тем, кто видит в ней только трагедию. Удовольствие имеет не одну-единственную форму, а разнообразные проявления, несводимые к «полиморфной сексуальности», о которой говорит Маркузе, потому что оно может иметь свои истоки даже в сфере рационального и в аскетизме. Следовательно, стремление к удовольствию не детерминирует человека в одном-единственном направлении, а оставляет ему возможность выбора между различными удовольствиями; и действительно, опыт показывает, что предпочтения людей могут быть самыми разнообразными.

Философия может вторгаться в эту область, как и в другие, для того чтобы направлять предпочтение и выборы. Но чтобы делать это, она не

должна терять контакт с повседневной жизнью. А она рискует потерять его, когда плетется в хвосте предрассудков здравого смысла или повторяет догматические утверждения; или когда она чрезмерно технизируется или хочет сравняться с наукой; или склоняется к какому бы то ни было политическому, религиозному или социальному конформизму; или отказывается из-за ложной скромности обсуждать те проблемы, которые называются метафизическими, но являются для человека неустранимыми: такие, как проблема смерти, судьбы, отношения человека с миром. Для того чтобы избежать этих помех, философия постоянно должна иметь в виду платоновское наставление: она не мудрость, а поиск, потому что ничто не гарантирует ей обладание окончательной истиной, в которой бы этот поиск нашел удовлетворение и успокоение.

Как неотъемлемый аспект человеческого существования в мире философия, согласно Кантони, является реализацией и выражением той свойственной этому существованию безграничной, но все же действительной свободы занимать различные позиции по отношению к миру с тем, чтобы подвергать проверке, исправлять или избегать. Возражения, которые сегодня выдвигаются против философии и которые разоблачает Кантони, на самом деле направлены на

то, чтобы уничтожить эту свободу и поставить ей препоны, породить конформизм, несущий тем большую угрозу, чем больше осуждают скопом подлинные завоевания и ценности прошлого. Поэтому защита философии так, как ее понимает Кантони, является самой эффективной защитой той свободы, без которой человек рискует стать обезличенной единицей массы или стада животных.





МЕТОД НАУКИ (Поппер)

1. ВЕНСКИЙ КРУЖОК И ПОППЕР

Прошло почти полвека с тех пор, как так называемый Венский кружок, к которому присоединились группы берлинских и польских ученых, проложил путь анализу науки, обозначившему важный этап в развитии современной философии. Перенесенный в Англию Витгенштейном и поддержанный Расселом, получивший распространение в Соединенных Штатах Америки благодаря многим его сторонникам, бежавшим от нацистского господства, неэмпиризм, ставший знаменем этих групп, распространился прежде всего в англо-саксонском мире, почти что исключительным философским направлением которого он был вплоть до нескольких десятилетий назад. Но положение вещей даже в этом мире постепенно меняет-

ся из-за насущности проблем, которые не-эмпиризм считал не только неразрешимыми, но даже невозможными быть поставленными, потому что они лишены смысла, но которые на самом деле не могут быть отложены в долгий ящик, поскольку они неразрывно связаны с индивидуальной и социальной жизнью человека.

Неоэмпиризм по сути дела был теорией языка, согласно которой любое высказывание имеет смысл, лишь если оно может быть эмпирически «верифицировано», т. е. лишь если оно соответствует какому-то факту или выражает его. Научные высказывания как раз и являются таковыми, они поддаются проверке, и если последняя их подтверждает, они истинные и подлинные; высказывания же, относящиеся к абстрактным или гипотетическим сущностям или каким-то образом не ссылающиеся на конкретные факты, не имеют смысла, т. е. являются пустыми звуками. С этой точки зрения бессмысленно ставить все проблемы, которыми занимаются мораль, религия, философия, потому что их невозможно выразить в верифицируемых высказываниях. Всякое суждение, стремящееся выразить их, оказывается лишенным смысла. Жизненный опыт, на который они ссылаются, должен оставаться замкнутым в области непосредственного чувства; молчание — единственный способ их выразить.

Эта полная приостановка философского исследования в отношении всех тем, которые его интересовали и поддерживали на протяжении веков, могла быть снята лишь новой установкой теории языка. И этой новой установке как раз и открыл путь один из членов Венского кружка Карл Поппер (который затем нашел убежище в Англии и постоянно жил там). Поппер отказался рассматривать науку как организованную и совершенную языковую систему; напротив, он обратил свое внимание на метод, посредством которого развивается наука, т. е. на способ, которым она делает свои открытия. Это были годы, когда физика претерпевала решающий поворот благодаря открытию квантов энергии, связанному с Планком, благодаря новому видению субатомарного мира, который она позволила приоткрыть, и благодаря дискуссиям, которые она породила между Эйнштейном и Бором относительно изменений, вносимых этими открытиями в структуру самой науки. В своей первой работе «Логика научного открытия» (1934) Поппер утверждал, что научные высказывания должно считать истинными не потому, что они верифицированы (на самом деле проверка никогда не может быть полной), а потому, что они оказывают сопротивление всякой попытке их опровержения. Действительно, достаточно одного-единственного опровержения, чтобы доказать ложность научного высказывания, в то время как

недостаточно многих подтверждений, чтобы сделать его достоверным, ибо «многие» никогда не являются «всеми» теми, которые могли бы быть. С этой точки зрения наука продвигается вперед в своих исследованиях, выдвигая гипотезы или **предположения**, которые по большей части являются плодом воображения, и подвергая их строгой проверке, направленной на выявление их ложности: если они сопротивляются этой проверке и до тех пор, пока они сопротивляются, эти предположения являются «научными истинами».

Тем самым за наукой признавалась возможность ошибаться, которую традиционная философия всегда признавала за всяким человеческим познанием, но которую научная философия XIX и начала XX века игнорировала, превознося науку как абсолютно достоверное и непогрешимое познание. В последующих работах, и прежде всего в «Предположениях и опровержениях» (1969), Поппер вновь подтверждает и развивает свою точку зрения, которая тем временем все более широко принимается в области науки и философии. На то, что казалось слабостью этой точки зрения, т. е. что касается случайного характера этих предположений, произвольности, с которой они могут выдвигаться, Поппер отвечал, что этот случайный характер существует, но он ограничен; они всегда продукт критического воображения, выбирающего наи-

более правдоподобное предположение среди всех, которые в определенном случае возможны. Именно это делали уже первые греческие философы, которые, принимая воду, воздух или огонь в качестве первоэлемента, формулировали предположение, затем опровергнувшееся или исправлявшееся последующими философами. «Назад к до-сократикам!» — девиз, посредством которого Поппер сжато выразил свою позицию в одном из эссе 1970 года.

2. НОВОЕ ОТКРЫТИЕ ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ

Учение о науке Поппера обозначило собой второй пункт фундаментальной важности: прорыв блокады, которую неэмпиризм воздвиг против всякого исследования, не направленного на допускающие проверку природные факты. С точки зрения неэмпиризма, мир человека, т. е. все проявления его духовности, и не только чувства и идеи, но и искусство, мораль, философия, религия выпадали из доступной познанию реальности и относились к области иррационального и невыразимого опыта. Поппер же считает, что критический метод контроля и опровержения, который пускает в ход наука, может и должен применяться также и в отношении к человеческому миру, а не только к миру природы.

В двух работах, последовавших за его первой, «Открытое общество и его враги» (1945) и «Нищета историзма» (1944—1945) Поппер действительно подверг критике тоталитаристские концепции общества и государства (от Платона до Маркса) и концепцию истории, понимаемой как необходимое развитие, которое, поскольку над ним господствуют неизменные законы, с необходимостью кладет начало конечной, доступной предвидению фазе. В основе этих концепций Поппер видел позиции, которые отказываются от всякой проблематизации и всякого контроля, т. е. которые отвергают критический метод. И подобно тому, как он отрицал непогрешимость науки, так в этих работах он отрицает совершенство общества и непогрешимость истории. Несводимость и разнообразие индивидов, их неизбежные конфликты, без которых получилось бы общество муравьев, выдвигают проблему поиска все новых путей для устранения этих конфликтов. Открытое общество — это как раз общество, в котором поиск этих путей остается свободным, и индивиды могут время от времени изменять и корректировать формы сосуществования и понимания. Поэтому Поппер подвергает критике теории, которые делают из государства всемогущего распорядителя человеческой деятельностью, и теории, которые приписывают безличному и прогрессивному историческому процессу силу,

определяющую развитие общества. Как в политической, так и в научной области Поппер выдвигал требование непрерывной критики, которая одна может обнаружить издержки и ошибки, и оставления в целостности и сохранности тех учений и способов жизни и совместного проживания, которые сохраняет сама эта критика. Таким образом, всякая косность, всякая утопия, которые требуют для себя совершенства, всякий историзм, который слепо верит в непогрешимость истории, исключался и осуждался Поппером.

3. ТРИ МИРА

В последних работах «Я и его мозг» (1977) и в своей автобиографии «У поиска нет конца» (1974) Поппер прямо говорил о трех различных мирах, составляющих реальность в ее целостности. **Мир 1** — это мир вещей или физических объектов, т.е. природных фактов. **Мир 2** — это мир субъективного опыта, т.е. осознанных или неосознанных состояний сознания, мыслей, чувств и т.д. **Мир 3** — это мир продуктов человеческого ума, т.е. мифов и повествований, научных теорий, произведений искусства, социальных учреждений. Ясно, что объекты Мира 3 могут побуждать людей не только производить объекты этого же самого Мира, но и воздействовать на

Мир 1, т. е. на природную реальность, чтобы преобразовать ее и приспособить к требованиям, свойственным Миру 3.

Посредством этого различия трех Миров Поппер выдвинул на первый план ту человеческую реальность, которую отказывался принимать во внимание неопозитивизм. По Попперу, человек живет в отношении, т. е. во взаимодействии трех Миров как телесное существо, которое имеет ум, и посредством продуктов этого ума может влиять на тела, среди которых оно существует. Я человека как раз и является центром этого взаимодействия, точкой равновесия сложных отношений, которые от физического Мира идут к уму, а от ума посредством творений возвращают в физический Мир.

Но из этой установки вытекает то, что если человек не может быть заключен в скобки в силу научного познания природного Мира, он не может также выдвигать себя в качестве творца этого Мира. Теория Поппера нечто вроде экзистенциализма, потому что она рассматривает жизнь человека как проживаемое отношение, действующее и проходящее между тремя Мирами, как процесс, который непрерывно переходит из одного в другой. И с этой точки зрения требование, чтобы этот процесс никогда не прерывался, ставит на первый план проблему свободы.

В области науки выбор гипотез, которые необходимо подвергнуть контролю опыта и действительное осуществление этого контроля, уже предполагает свободу и является ее выражением. Но в политической области эта свобода принципиально отрицается тоталитаристскими концепциями государства и человеческого общества, стремящимися навязать человеку способы жизни и мышления, которые бы освободили его от выбора и критического контроля.

Безусловно, можно поставить под сомнение некоторые аспекты учения Поппера, такие, как сведение научных теорий к чисто вымышленным предположениям или истории к непрерывному следованию друг за другом событий. Но нельзя отрицать, что учение Поппера было здоровой реакцией на сциентистский догматизм неопозитивизма и политический догматизм марксистских и анархистских идеологий.

Учение Поппера является неотъемлемой частью культурного контекста, который возмущает о смерти утопии. Наука как совершенный, безупречный и непревзойденный дискурс, политика как совершенное общество, которое деятельность должна реализовать любой ценой и которое является конечной целью истории, — вот две утопии, разрушению которых в значительной мере способствовало творчество Поппера. Смерть первой утопии была уже практически признана наукой, которая, таким образом,

обрела более достоверное знание о себе и, следовательно, новые возможности. Смерть второй утопии является более медленной и мучительной, потому что порождаемые ею иллюзии позволяют легкие, но также и опасные уходы от проблем действительности. Но лишь если эта действительность будет осознана в самых трудных и вызывающих смятение и одновременно жизненно важных аспектах, пожалуй, станет возможным измыслить гипотезы или «предположения», которые, будучи подвергнуты проверке, помогут людям победить насилие и выжить.





СВОБОДА КАК ВНУТРЕННИЙ РАЙ (Чоран)

1. МЕЧТА О СВОБОДЕ

Парижанин, лишенный предрассудков, но тоскующий по своей родине Румынии и по Восточному миру, составной частью которого она является, — такой предстает фигура Э. М. Чорана в очерках «История и утопия», опубликованных на французском языке в 1960 году. Непредвзятость дает о себе знать из суждений, высказываемых Чораном о Западном обществе, в котором он решил жить, о судьбах истории и прежде всего свободы, которая должна быть ее решающим фактором. Ностальгия заметна в его симпатии к мистической подоплеке восточного менталитета, особенно русского, подоплеке, позволяющей этому менталитету приспособливаться к деспотизму, как он это делал на протяжении веков, в ожидании свободы, которая долж-

на прийти к нему из настоящего и подлинного апокалипсиса. В России Чоран видит глубинную жизнь, скрытое существование народа, который, отвергнутый историей, мог лишь лелеять свои мечты и жить в ожидании будущего возрождения.

Но каковы тогда преимущества свободы, не той, о которой грезят, а той, которой обладают и которую проживают? Чоран считает, что свобода — это нечто абсолютное, но в силу этого самое хрупкое. Она может являть себя лишь в пустоте, т. е. при отсутствии всякой детерминации и условий; но пустота ее уничтожает. Человек неспособен вынести или заслужить ее, и те самые благодеяния, которые он от нее получает, коречат его так, что он в конце концов предпочитает эксцессам, которые она вызывает, эксцессы политического террора. Поэтому свободы процветают лишь в большом социальном теле: терпимость и бессилие — синонимы. И революция, которая борется за свободу и побеждает, уничтожает ее для того, чтобы удержаться у власти, и следует путям и методам, которыми пользовался, для того чтобы удержаться, уничтоженный ею режим.

2. БУДУЩАЯ ТИРАНИЯ

*His fretus**, т. е. на эти прекрасные основания, Чоран может предрекать лишь будущую тиранию. Это видение, говорит он, навязывает-

ся со столь решительной очевидностью, что ему кажется постыдным стремление доказывать его обоснованность. Это — непреложная истина, которая причастна одновременно дрожи и аксиоме, и он примыкает к ней с порывом страдающего судорогами и с твердой убежденностью математика. Пример новой тирании будет дан Европой, которой удастся объединиться не посредством договоров, а насилия и согласно законам, управляющим формированием империй. Как всегда, Европа опередит время, явив собою другим частям света образец главного зачинателя и жертвы неизбежной тирании.

Но вопреки этой очевидности Чоран заявляет, что он находится в ожидании других богов. И это ожидание, согласно Чорану, неизбежно, потому что оно коренится в самой природе человека. Оно обретает форму постоянно возрождающейся утопии, которая возвещает счастье и мир установленными окончательно для людей. Утопия выполняет в жизни коллективов роль, приписываемую мессианской идее в жизни народов; в то время как идеология — это лишь побочный продукт или вульгарное выражение. Даже если она абсурдна и смешна, утопия необходима как разоблачение зла социального порядка и как путеводная нить революции, которая стремится уничтожить его. И революция, даже если она губительна, всегда компенсируется уничтожением традиционных ценностей и прежде всего соб-

ственности, которая хуже всех зол. Сегодня утопию смешивают с апокалипсисом, т. е. с провозвестием нового ада. Мы, говорит Чоран, находимся в ожидании этого ада и, более того, считаем своим долгом ускорить его приход. Освободиться от него может лишь внутреннее ядро Я, «вневременное начало нашей природы». Нужно интериоризировать ностальгию или ожидание, с необходимостью приносящие разочарование, когда они направлены на внешнее, чтобы принудить их создать в нас счастье, которое мы оплакиваем или ожидаем. «Рай, — делает вывод Чоран, — лишь в самой глубине нашего бытия, подобно Я в Я; и чтобы обрести его, нужно обойти все прошлые или возможные раи, полюбить или возненавидеть их с тупорылостью фанатизма, обследовать и затем отвергнуть посредством влекущей за собой разочарование компетентности».

3. МИСТИЦИЗМ ЛИ?

Этот уход Чорана в мистицизм а la Святой Августин поистине ошеломляющий. Безусловно, не настоящий или будущий ад со всеми его ужасами может привести в рай. Тот, кто низвергается в ад, там и остается. Этот вывод внушается Чорану лишь его превентивным разочарованием относительно благоденствий тотальной революции, которая стремится разрушать ради разрушения.

И в этом разочаровании, пожалуй, наибольшая заслуга книги Чорана, написанной раньше, чем ее основные положения нашли более широкое выражение в работах Фуко, Делеза, Гваттари, Дерриды и других, кто вдохновлял глобальное оспаривание 1968 года. Превентивное разочарование Чорана стало разочарованием на основе последствий уже для многих участников этого оспаривания, которые перешли к формам мистицизма или теологии. Поиск свободы без границ или, как говорит Чоран, «в пустоте» — предпосылка того оспаривания и результат той «смерти Бога», которая в качестве предпосылки имела превознесение человека как единственного Бога. Но и по прошествии двух десятилетий книга Чорана представляет собой важный документ теоретического фанатизма и его поражения. Революция как подготовка к аду теперь является знаменем лишь для террористических течений, которые, цепляясь за разные предлоги, еще пускают корни в различных частях света.





ПРИМЕЧАНИЯ

- С. 40. *Cogito ergo sum* (лат.) — Я мыслю, значит я существую.
- С. 45. *Pendant* (фр.) — соответствие, пара, парный предмет.
- С. 58. *Ethos* (гр.) — нравы.
- С. 75. *Libido* (лат.) — похоть, наслаждение, сладострастие.
- С. 80. *Es* (лат.) — Оно.
Super-Ego (лат.) — Сверх-Я.
Ego (лат.) — Я.
- С. 92. *Fatum* (лат.) — рок, судьба.
- С. 93. *Amor fati* (лат.) — любовь судьбы; любовь к судьбе.
- С. 107. Термин «релятивизм» Аббаньяно часто употребляет в значении «реляционизм», т. е. учение о связях и отношениях.
- С. 148. «Бытие и ничто» — не первая работа Ж.-П. Сартра.
- С. 150. *Partner* (англ.) — партнер.
- С. 154. *Mutatis mutandis* (лат.) — Изменив все, что следует изменить.
- С. 161. *Ohne Leitbild* (нем.) — без идеала, без образца.
- С. 183. *Elite* (фр.) — элита.

- С. 203. В тексте, по всей видимости, опечатка: вместо «признания реальности своих субъектов» следует читать «признания реальности своих объектов».
- С. 233. *Tabula rasa* (лат.) — чистая доска.
- С. 249. *Doctor communis* (лат.) — учитель всех.
- С. 259. *Ultima ratio* (лат.) — последний довод, решающий довод.
Prima ratio (лат.) — первый довод.
- С. 294. *His fretus* (лат.) — опираясь на это.





УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин св. (Augustinus Sanctus) Аврелий
193, 248, 296
- Адорно (Adorno) Теодор 83, 161—172, 174,
175, 211
- Альтюссер (Althusser) Луи 267—271
- Ариман 119
- Аристотель (Ἀριστοτέλης) Стагирит 32, 129,
202, 204, 250
- Банфи (Banfi) Антонио 273
- Бенда (Benda) Жюльен 103
- Бернар св. (Bernard) Клервосский 248
- Бергсон (Bergson) Анри 103, 246
- Бор (Bohr) Нильс Хенрик Давид 285
- Браун (Brown) Норманн О. 84
- Бретон (Breton) Андре 211
- Вайсмани (Waismann) Фридрих 193
- Ваттимо (Vattimo) Джанни 225, 226, 228, 229
- Вебер (Weber) Макс 10, 61—72
- Вико (Vico) Джамбаттиста 98
- Витгенштейн (Wittgenstein) Людвиг 140,
187—198, 283
- Вригт (Wright) Георг Генрих фон 187

- Галилей 127, 128
Гароди (Garaudy) Роже 49, 252
Гваттари (Guattari) Феликс 18, 219, 297
Гартман (Hartmann) Эдуард фон 74, 75, 87
Гегель (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих 8, 23,
42, 48, 100, 113, 117, 226, 228
Геккель (Haesckel) Эрнст 113
Гераклит (Ἡρακλείτος) 57
Гете (Goethe) Иоганн Вольфганг 210
Гитлер (Hitler) Адольф 178
Гоудсблом (Goudsblom) Йохан 51, 52
- Данте (Dante) Алигьери 248
Декарт (Descartes) Рене (Картезий) 40
Делез (Deleuze) Жиль 18, 219, 220, 297
Деррида (Derrida) Жак 217, 297
Джентиле (Gentile) Джованни 9, 261
Дильтей (Dilthey) Вильгельм 103
Достоевский Федор Михайлович 206, 275
- Жильсон (Gilson) Этьен Анри 248—253**
- Зиммель (Simmel) Георг 103—110**
- Иоанн Павел II (Кароль Войтыла) 199**
- Кант (Kant) Иммануил 13, 42, 130, 193
Кантони (Cantoni) Ремо 273—282
Картезий () см. Декарт.
Кафка (Kafka) Франц 276
Клоссовски (Klossowski) Пьер 220—222, 224
Конт (Comte) Огюст 9, 113
Кроче (Croce) Бенедетто 9, 61, 111—126
Кьеркегор (Kierkegaard) Сёрен 193, 196, 197, 275

- Ленин (Ульянов) Владимир Ильич 270, 271
Лёвит (Löwith) Карл 43
Лоренц (Lorenz) Конрад 13, 231—241
- Маймонид (Maimonides), Моше бен Маймон 181
Майнеке (Meinecke) Фридрих 120, 121
Манн (Mann) Томас 210
Мариас (Marias) Хулиан 258
Маритэн (Maritain) Жак 199—208, 252
Маркс (Marx) Карл Генрих 9, 23, 45, 61, 100,
153, 167, 176, 181, 182, 184, 200, 227—
229, 250, 271, 288
Маркузе (Marcuse) Герберт 18, 19, 83, 166, 174,
175, 209—216, 280, 281
Марсель (Marcel) Габриэль 180, 246
Маринетти (Marinetti) Пьеро 175
Мольер (Molière) Жан-Батист 231
Монгардини (Mongardini) Карло 105
Моно (Monod) Жак 271
Мунье (Mounier) Эмманюэль 242—247
- Ницше (Nietzsche) Фридрих 5, 37—54, 100,
124, 218, 220, 221—228, 280
Ньютон (Newton) Исаак 8, 127—129, 130, 133
- Ортега-и-Гассет (Ortega y Gasset) Хосе 15,
254—260
- Павел VI 200
Планк (Plank) Макс 285
Платон (Πλάτων) Афинский 32, 42, 288
Поппер (Popper) Карл Раймунд 283—291
Поссенти (Possenti) Витторио 204, 207

- Ранке (Ranke) Леопольд фон 120
Рассел (Russel) Бертран 188, 283
Росси (Rossi) Пьетро 67, 71
- Сад (Sade) Донасьен-Альфонс-Франсуа маркиз
де 175
Сартр (Sartre) Жан-Поль 49, 148—159, 246, 257
Скот (Scot) Дунс 248
Спиноза (Spinoza) Бенедикт (Барух) 181
Спирито (Spirito) Уго 261—266
Сталин (Джугашвили) Иосиф Виссарионович 178
- Тейяр де Шарден (Teilhard de Chardin) Пьер 251
Толстой Лев Николаевич 193
Торре (Torre) Микеле 53
Тулмин (Toulmin) Стивен Эделстон 193
- Фихте (Fichte) Иоганн Готлиб 98, 100
Флобер (Flaubert) Гюстав 154, 156, 157
Фома св. (Thomas Aquinas) Аквинский 200,
202, 204, 248
Фрейд (Freud) Зигмунд 13, 18, 73—87, 166,
173, 174, 181, 184, 211, 231
Фромм (Fromm) Эрих 173—186
Фрэзер (Frazer) Джеймс Джордж 193
Фуко (Foucault) Мишель Поль 18, 218, 219, 297
- Хайдеггер (Heidegger) Мартин 11, 12, 88—101,
219, 225, 226, 257
Христос Иисус 251
Хоркхаймер (Horkheimer) Макс 166
- Цицерон (Cicero) Марк Туллий 65

Чоран (Cioran) Э. М. 293—297

Швейцер (Schweitzer) Альберт 181

Шелер (Scheler) Макс 281

Шеллинг (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф 75

Шмидбауэр (Schmidbauer) 234, 235

Шопенгауэр (Schopenhauer) Артур 75, 193

Шпенглер (Spengler) Освальд 55—59, 103, 260

Штирнер (Stirner) Макс 228

Эйнштейн (Einstein) Альберт 9, 10, 81, 127—143, 271, 285

Экхарт (Eckhart) Иоганн 181

Эмпедокл (Ἐμπεδοκλῆς) из Агригента 82

Энгельс (Engels) Фридрих 46

Юм (Hume) Дэвид 237

Яник (Janik) Аллан 192

Янц (Janz) Курт Пауль 50

Ясперс (Jaspers) Карл 11, 101, 102





ОГЛАВЛЕНИЕ

А. Зорин. Человеческая свобода и социальные утопии 5

Предисловие 31

«Смерть Бога» и новая мораль

(Ницше)

1. «Освобождение» 37
2. Маски 38
3. Жизненные ценности
и сверхчеловек 40
4. Вечное возвращение 43
5. Ницше и марксизм 44
6. Ницше и романтизм 47
7. Безумие Ницше 49
8. Философ и паяц 51

Конец Западной цивилизации

(Шпенглер)

1. Человек как экземпляр вида 55
2. Антигуманистическая идеология ... 58

Факторы, действующие в истории

(Вебер)

1. История, социология и свобода 61
2. Критика всеобщей истории 63
3. Социология религий 67
4. Историческая роль религии 70

Бессознательное и сексуальность

(Фрейд)

1. Общий психоанализ 73
2. Бессознательное и сексуальность 74
3. Комплексы и сублимация 78
4. Эрос и Танатос 80
5. Психоаналитическая революция 82
6. Представление о человеке 85

Существование человека в мире

(Хайдеггер)

1. От существования к Бытию 88
2. От Бытия к существованию 91
3. Amor fati 94
4. Сила судьбы 97

Непрерывное движение жизни

(Зиммель)

1. Культура и жизнь 103
2. Культура и деньги 106

Единственная реальность — универсальный дух

(Кроче)

1. Идеализм и материализм 111
2. Суррогат религии 112

3. Крочеанский историзм	115
4. История и индивидуальность	117
5. Дух и витальность	118
6. Кроче и немецкий историзм	120
7. Наука и религия	122
8. Историзм сегодня: Случай и Судьба	124

***Поворот современной науки
(Эйнштейн)***

1. Первый критический поворот науки	127
2. Перспективы ньютоновской физики	129
3. Критический поворот физики Эйнштейна	131
4. Космический порядок как игра ...	135
5. Новая философия науки	138
6. Борьба против случайности	141
7. Новая наука	143

***Человек — несостоявшийся творец
собственной судьбы
(Сартр)***

1. Человек как неудавшийся Бог	148
2. Ничтожность проектов	150
3. Политика и диалектический разум	151
4. Флобер: в рабстве у среды	154
5. Ностальгия по бесконечному	158

***Возможности и границы свободы
в искусстве
(Адорно)***

1. Искусство как свобода	160
2. Субъект искусства	163

3. Первичное единство и инстинкт ... 165
4. Ирреальность индивида 167
5. Астрология 170

Поиск нового общества

(Фромм)

1. Революционный психоанализ
и будущее общество 173
2. Человеческая агрессивность:
добро и зло 176
3. Быть и Иметь 180

Язык науки и невыразимый

внутренний мир

(Витгенштейн)

1. Теория языка 187
2. Невыразимость и тайна
проживаемой жизни 191
3. Витгенштейн и Кьеркегор:
экзистенциальный солипсизм 196

Автономия разума и права веры

(Маритэн)

1. Актуальность Маритэна 199
2. Томизм как «критический
реализм» 200
3. Интегральный гуманизм 203
4. Человек и государство 204
5. Католицизм и антиклерикализм .. 207

Непримирение современного общества

(Маркузе) 209

Мир — беспорядок и случайность
(Теологи Анти-Бога)

1. Бунт случая 217
2. Клоссовски: Ницше — пророк Анти-Бога 221
3. Ваттимо: Ницше — революционер 225
4. Ваттимо: хилое Бытие 228

Этология — новая наука
(Лоренц)

1. Этология и ее основы 231
2. Критические замечания 234
3. Поздний Лоренц 236

Примат духовности
(Мунье)

1. Персонализм 242
2. Персонализм против коммунизма 244
3. Персонализм и экзистенциализм 245

Бытие Бога
(Жильсон)

1. Примат Святого Фомы 248
2. Роль церкви 250
3. Осуждение новаций 251

Жизнь Человека — проект, который должно реализовать
(Ортега-и-Гассет) 254

Поиск абсолюта (Спирито) 261

Руководящие идеи науки (Альтюссер) 267

Философия и жизнь (Кантони)	273
--	------------

Метод науки

(Поппер)

1. Венский кружок и Поппер	284
2. Новое открытие философских проблем	288
3. Три мира	290

Свобода как внутренний рай

(Чоран)

1. Мечта о свободе	294
2. Будущая тирания	295
3. Мистицизм ли?	297

Примечания	299
------------------	-----

Указатель имен	301
----------------------	-----

Директор издательства:

О. Л. Абышко

Главный редактор:

И. А. Савкин

Художественный редактор:

Н. И. Пашковская

Корректоры:

Т. А. Брылева,

Н. П. Дралова

Редактор:

Л. А. Абышко

ИЛ № 064366 от 26. 12. 1995 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 13

Телефон: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 03.04.1997. Подписано в печать 10.12.1997.

Формат 70×100^{1/32}. Объем 10 п.л. Тираж 1000 экз. Заказ № 3215

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии

«Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Printed in Russia