

100  
С 568

современный  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ



ИЗДАТЕЛЬСТВО

«МЫСЛЬ»

# современный ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

**критические  
очерки**



ИЗДАТЕЛЬСТВО · МЫСЛЬ ·  
МОСКВА · 1966

1ФБ  
С 56

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редакционная коллегия

*Л. Н. МИТРОХИН, А. Г. МЫСЛИВЧЕНКО*  
*Т. И. ОЙЗЕРМАН (руководитель авторского коллектива)*

## Предисловие

В 20-е годы нашего столетия в Германии и во Франции возникает новое идеалистическое течение, за которым закрепилось название экзистенциализма, или «философии существования».

В своем содержании экзистенциализм чутко уловил и возвел в ранг философской истины мироощущение потерянности и трагичности жизни, представление о неустойчивости и бессмысленности человеческого существования, неминуемом крахе «естественных» устоев человеческого общежития — черты, характерные для мелкобуржуазного и буржуазного сознания эпохи империализма.

Экзистенциализм, таким образом, не узкая «академическая» философская школа, интересующая лишь небольшой круг профессионалов; зафиксировав глубокий кризис общественной психологии и идеологии современного буржуазного общества, он создал своеобразный вариант идеализма по существу религиозного толка, претендующий на роль единственной «философии человека XX в.»

Широкое распространение экзистенциалистских идей среди буржуазных интеллигентов с различными политическими взглядами, наличие в экзистенциализме множества школ, нередко отличающихся друг от друга выбором проблем, способом аргументации и пафосом исследований, пестрота социально-политических позиций экзистенциалистских авторов —

все это свидетельствует о классовой неоднородности тех взглядов и умонастроений, которые прямо или косвенно, в рациональной или мистифицированной форме получили свое отражение в «философии существования»

В настоящее время экзистенциализм — наиболее влиятельное течение современного идеализма и сфера его распространения вышла далеко за пределы Германии и Франции.

В нашей печати опубликовано немало работ — преимущественно это журнальные статьи, — в которых дан критический разбор идей экзистенциализма. Однако они, естественно, не могли дать развернутого представления об экзистенциализме в целом. Кроме того, как правило, рассматривались «классические» для экзистенциализма концепции М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра. Что же касается анализа концепций других представителей экзистенциализма, а также его судеб в различных странах — эти проблемы пока не получили освещения в нашей литературе.

Предлагаемая читателю книга является первой попыткой создания научного труда, в котором экзистенциализм рассматривается во всех его существенных проявлениях. Естественно, главное внимание было уделено концепциям немецкого и французского экзистенциализма. Кроме того, сделана попытка проследить ту форму, которую экзистенциализм принимает в других странах.

Разумеется, в книге получили освещение не все темы, связанные с исследованием экзистенциализма, не все поставленные проблемы разработаны с исчерпывающей полнотой. Но этот труд зафиксировал тот уровень, который достигнут советскими исследователями в критике этого философского течения и в известном смысле подводит итог этих исследований за последние годы.

Настоящий труд подготовлен сектором современной буржуазной философии и социологии стран Запада Института философии АН СССР. В создании книги участвовали многие специалисты по современной буржуазной философии, представляющие различные научно-исследовательские учреждения и учебные заведения Москвы.

Предметный и именной указатели составлены сотрудниками сектора И. С. Вдовиной.

## Философия кризиса и кризис философии

### *Экзистенциализм и кризис буржуазного индивидуализма*

Экзистенциализм, или «философия существования», представляет собой одно из ведущих, основных течений современной буржуазной философии, и притом такое ее течение, влияние которого заметно возрастает на протяжении всего послевоенного периода. Этот примечательный факт в известной мере может быть объяснен тем обстоятельством, что видные представители экзистенциализма выступают не только со специальными, доступными лишь узкому кругу специалистов исследованиями, но и с популярными работами, в которых экзистенциалистские идеи переводятся на обычный, доступный широкой читательской публике язык. Некоторые из экзистенциалистов — талантливые писатели. Среди них в первую очередь следует назвать французских экзистенциалистов Ж.-П. Сартра, А. Камю, Г. Марселя, С. Бовуар.

Само собой разумеется, что экзистенциалистские романы, повести, рассказы не являются, строго говоря, изложением теории экзистенциализма, а представляют собой произведения, вдохновленные экзистенциалистским умонастроением. Но именно это обстоятельство не только способствует распространению экзистенциализма в художественной литературе, но и создает ему аудиторию среди тех, кого совершенно не интересуют философские трак-

таты. Едва ли можно поэтому полностью согласиться с Ж.-П. Сартром, который, признавая, что слово «экзистенциалист» приобрело в настоящее время «такой широкий и пространный смысл, что оно, по сути говоря, больше не означает ровным счетом ничего», вместе с тем подчеркивает, что в действительности экзистенциализм — «это исключительно строгое учение, меньше всего претендующее на скандальную известность и сугубо предназначенное для специалистов и философов»<sup>1</sup>. Мы далеки от того, чтобы считать экзистенциализмом различные произведения буржуазной художественной литературы, в которых живописуются весьма модные на Западе темы одиночества, страха, предчувствия смерти. Однако и эти произведения определенным образом связаны с экзистенциалистским умонастроением, способствуют распространению экзистенциалистских идей в массе читателей.

Довольно широкое распространение экзистенциализма в кругах буржуазного общества связано и с шерстностью этого философского течения, наличием в нем различных тенденций, нередко противоречащих друг другу. ~~Одни экзистенциалисты выступают под флагом атеизма, другие, напротив, обосновывают религиозное миросозерцание.~~ Но и среди этих последних имеются различные группы: католические экзистенциалисты типа Г. Марселя, протестантские экзистенциалисты вроде К. Ясперса, экзистенциалисты-теологи (П. Тиллих, Р. Бультман) и т. д. Имеются также и «позитивные экзистенциалисты» (Н. Аббаньяно, О. Больнов), которые вопреки господствующему в экзистенциализме пессимистическому умонастроению пытаются развить нечто вроде оптимистического варианта экзистенциалистской философии.

С 1951 г., когда экзистенциализм был осужден Ватиканом как сугубо пессимистическое учение, несовместимое с радужными перспективами, которые обещает верующим католицизм в мире ином, католические экзистенциалисты стали перестраиваться на «позитивный» лад. Это относится, в частности, к Г. Марселю, который заявил, что «время основанной на страхе экзистенциалист-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Existentialism c'est un humanisme. Paris, 1952, p. 7.

ской философии прошло и следует весьма опасаться, что такая философия приведет в тупик. Если экзистенциалистская философия способна к обновлению, то, по моему убеждению, лишь путем размышления о надежде и радости. Я сказал *радости*, но не удовлетворении, так как последнее направлено лишь на обладание и, несомненно, связано с тем, что является в нас преходящим»<sup>1</sup>. В своем докладе на XIII Всемирном философском конгрессе в Мехико Марсель определил свою философскую позицию как промежуточную «между наивным оптимизмом и безысходным отчаянием»<sup>2</sup>. Эта весьма далекая от действительного исторического (совершенно чуждого наивному и пошлому самодовольству) оптимизма «промежуточная» позиция, достаточно типичная для многих экзистенциалистов последнего времени, ни в малейшей мере не устраняет основного, глубоко пессимистического ядра их учения.

Экзистенциалисты отличаются друг от друга и в политическом отношении. Одни из них — активные антикоммунисты, выступают в защиту «свободного мира» от мифической «коммунистической агрессии», воюют против «атеистического коммунизма». Другие (например, Ж.-П. Сартр и С. Бовуар) отрицательно относятся к антикоммунизму, считают себя социалистами, признают выдающееся значение марксизма, активно участвуют в борьбе за мир, разоблачают американских агрессоров. Эта особая политическая, гуманистическая позиция видных французских экзистенциалистов находит свое отражение и в их философском учении.

Разношерстность экзистенциализма, противоречия между различными экзистенциалистскими группами свидетельствуют о социальной неоднородности этого учения. Это же обстоятельство способствует влиянию экзистенциализма в самых различных слоях буржуазного общества, и особенно среди интеллигенции. Однако всего этого, конечно, недостаточно для объяснения заметного возрастания влияния экзистенциализма в послевоенный период.

---

<sup>1</sup> G. Marcel. *Der Mensch als Problem*. Frankfurt a. M., 1956, S. 185.

<sup>2</sup> «Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia». México, 1963, vol. I, p. 16.

Многочисленные буржуазные исследователи экзистенциализма рассматривают это философское учение как наиболее характерное, симптоматическое философское выражение современной эпохи, которая определяется ими как «эпоха кризиса». Некоторые из этих исследователей указывают, что человечество в своей многовековой истории пережило много кризисов и экзистенциализм имеет возможность опираться на солидную философскую традицию и подытоживать «кризисное сознание», складывавшееся на протяжении всей истории человечества. Находятся и такие исследователи, которые утверждают, что «кризисное сознание» есть лишь определенный способ осмысления любой исторической ситуации ее современниками, вследствие чего экзистенциализм приобретает еще большее значение.

«Кризис эпохи» — это, конечно, фальшивая фраза, смазывающая коренную противоположность между умирающим капитализмом и побеждающим социализмом. На место этой реальной социальной противоположности, борьбы противоположных социальных систем, наглядно свидетельствующей о том, что наша эпоха — это эпоха перехода от капитализма к социализму, буржуазные идеологи выдвигают положение о единой «технической цивилизации», «едином индустриальном обществе» и разглагольствуют о «кризисе технической культуры», якобы независимом от социально-экономических систем. Подобные рассуждения характерны и для самих экзистенциалистов. К. Ясперс, например, давно уже утверждает, что «мир техники» стал величайшей угрозой для существования человечества. «Каждый народ, — считает он, — должен справиться с техникой и ее последствиями или погибнуть от них»<sup>1</sup>.

Эта критика «технической эпохи» отражает в первую очередь не реальные социальные противоречия, действительно встающие перед человечеством в ходе научно-технического прогресса, а превращение буржуазии в реакционный класс, испытывающий страх перед развитием производительных сил, которое подрывает исторически изжившие себя капиталистические производственные отношения. В этой связи становится понятным, что экзистенциалистская «философия кризиса» отражает не

---

<sup>1</sup> К. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit, S. 166.

мифический «кризис эпохи», а всеобщий кризис капиталистической системы, в том числе и те социальные последствия этого кризиса (например, опасность термоядерной войны), которые угрожают существованию всего человечества. Это отражение носит явно апологетический и мистифицированный характер, поскольку конкретно-исторические противоречия капитализма сводятся экзистенциализмом к фатальным и трагическим дисгармониям человеческого существования. Однако то обстоятельство, что современный капитализм действительно превратился в угрозу существованию людей, не могло не получить в экзистенциализме и иного, неапологетического истолкования, как об этом свидетельствует учение Ж.-П. Сартра, его критика капитализма и симпатии к социализму.

Хотя буржуазная идеология по-прежнему господствует в капиталистическом обществе, она уже никого не вдохновляет, не внушает массам надежды на лучшее будущее. Чем же в таком случае объясняется возрастающее влияние экзистенциализма? Ведь это учение меньше всего претендует на то, чтобы открыть перед людьми обнадеживающие перспективы. В отличие от всякого рода мелиористских концепций, создаваемых значительной частью современных буржуазных идеологов, утверждающих, что капитализм «трансформируется» в новый, обеспечивающий всеобщее благоденствие общественный строй, экзистенциализм — философия социального пессимизма. И в этом главным образом заключается его своеобразная привлекательность для тех людей буржуазного общества, которые отождествляют исторические судьбы капитализма с историческими судьбами всего человечества, а также для тех, кто, потеряв веру в буржуазные ценности, не нашел еще никаких иных социальных ценностей и, оказавшись в состоянии духовного смятения, предпочитает нигилизм позитивному взгляду на настоящее и будущее человечества. А так как этот нигилизм по самой своей природе носит социальный характер и представляет собой определенную историческую форму разочарования в общественной жизни вообще, то его неизбежным выводом становится убеждение в бесконечной ценности одного лишь моего, т. е. единичного, изолированно взятого, существования. Это, собственно, и определяет основную тематику экзистенциализма, цен-

тральное понятие которого — «существование» — отождествляется представителями этого учения с чисто индивидуальным, очищенным от социального содержания осознанием своего существования, с голой субъективностью единичного человеческого бытия. «Внутренняя, душевная жизнь индивида, — утверждает К. Ясперс, — принадлежит ему одному, и никакая история не может коснуться этой области»<sup>1</sup>. Это значит, что внутренняя, душевная жизнь индивида независима от общества и что в обществе индивид живет внешней, обездушенной жизнью. Это означает, далее, что внутренняя, душевная жизнь индивида не изменяется на протяжении истории.

Таким образом, экзистенциализм выступает на современной идеологической арене как философия человека, причем, подобно М. Штирнеру, автору «Единственного и его собственности», экзистенциализм утверждает, что человек вообще — это пустая абстракция, спекулятивное отвлечение от «человеческой реальности», которая всегда есть данный, единичный человек, некое абсолютно неповторимое, только мое Я. Философское отрицание «общего» получает в экзистенциалистском учении новую, не столько гносеологическую, сколько антропологически-онтологическую, интерпретацию. Речь идет об «онтологическом одиночестве» человеческого Я, одиночестве, которое происходит не из эмпирических обстоятельств его жизни (потеря близких и т. п.), а из того очевидного факта, что на всем белом свете имеется лишь одно мое Я, все остальное, конечно же, не мое, чужое.

В буржуазной философии проблема человеческой индивидуальности интересует, как известно, не одних только экзистенциалистов. Кризис буржуазных общественных отношений неизбежно привел к тому, что проблема личности (проблема человека) приобрела основное значение. Это, между прочим, наглядно подтверждает положение марксизма о том, что сущность человека не какая-то особая, каждому отдельному индивиду принадлежащая сущность, а совокупность общественных отношений. И так как буржуазные общественные отношения переживают глубокий кризис, то это закономерно проявляется в том, что на языке экзистенциалистов именуется кризисом человека. Но экзистенциалисты ищут сущности

---

<sup>1</sup> К. Jaspers. Philosophie, Bd. I, S. 524.

человеческого индивида в нем самом, безотносительно к общественным отношениям.

Что же делает экзистенциалистскую концепцию оригинальной с точки зрения ее сторонников? Ответ на этот вопрос можно получить в результате сравнения экзистенциализма с персонализмом, исходным понятием которого также служит понятие личности. Персонализм превращает личность в космическую категорию. Сторонники этого учения рассматривают вселенную как иерархию личностей, вершину которой образует божественная личность. Все отношения, присущие действительности, сводятся к межличностным отношениям. Понятие личности универсализируется, абсолютизируется, в нем тонет, ступшевывается все то, что волнует, радует или ужасает обыкновенного человеческого индивида. И экзистенциализм протестует против такого «возвеличения» личности. Он подчеркивает в своем толковании личности то, что делает человека индивидом, отдельной человеческой особью, у которой *своя* судьба, свершающаяся между рождением и смертью. Индивид испытывает страх, у него болят зубы, личность же в ее персоналистском истолковании слишком духовна, и не только зубная боль, но даже смерть не относится к ее основным определениям.

Экзистенциализм выступает против превращения личности в космическую категорию; с точки зрения экзистенциализма для меня все то, что не есть *Я*, безразлично. Да и сам мир существует для меня лишь постольку, поскольку существую *Я*.

Экзистенциалистское истолкование существования как «человеческой реальности» влечет за собой специфический, свойственный именно этому философскому течению подход к проблеме категорий. Традиционные онтологические категории, характеризующие объективную реальность, независимую от человеческого сознания, отступают на второй план или же вовсе игнорируются. На первый план выступают *переживания*, характеризующие человеческое существование. Экзистенциалистская палитра знает по преимуществу лишь темные краски. Страдание объявляется величайшей жизненной реальностью. Страх, озабоченность, тошнота и другие отрицательные эмоции приобретают значение онтологических категорий, психологических состояний, имманентно присущих чело-

веку независимо от обстоятельств его жизни. Жить — значит, умирать.

Самой собой разумеется, что тема человеческих страданий и смерти, трагического в существовании человека весьма важная тема, которая всегда занимала значительное место в философии. И то, что экзистенциализм выдвигает на первое место рассмотрение отрицательных человеческих эмоций, далеко не случайно. История человечества, в особенности со времени возникновения классово антагонистического общества и на всем протяжении его существования, — история народных страданий, неразрывно связанных с эксплуатацией, нищетой и обездоленностью трудящегося человека. Однако социальные страдания, порожденные антагонистическим развитием общества, не привлекают внимания экзистенциалистов. Они рассматривают лишь те человеческие страдания, которые представляются им атрибутами существования, независимыми от его социальной исторической формы. Есть, конечно, и такие страдания, которые обусловлены физиологией человека, неизбежным старением, болезнями, приближением смерти. Однако и к физиологии человека, к его болезням, старению, смерти необходимо подходить также исторически: не в том смысле, что все эти явления носят исторически преходящий характер, а с учетом того, что исторические условия (в частности, условия жизни масс в антагонистическом обществе) в значительной мере определяют характер физиологически обусловленных страданий. Значительная часть человеческих болезней носит социальный характер. Научно-технический прогресс и коммунистическое преобразование общественных отношений ведут не только к уничтожению социальных страданий, но и к уменьшению, смягчению страданий, имеющих физиологическую основу. Экзистенциализм же игнорирует эту перспективу. Существование, в экзистенциалистском его понимании, знает только «теперь», настоящий, данный момент.

Капиталистический мир — это мир отчужденных общественных отношений. Это отчуждение продуктов труда, которые в форме товаров становятся чуждой, господствующей над производителями стихийной общественной силой, чудовищной властью денег, от которых зависит вся человеческая жизнь. Это отчуждение самой трудовой

деятельности, которая из естественной социальной и физиологической потребности человека превращается во внешнюю необходимость, в средство для обеспечения жизни. Это отчуждение еще более усиливается сложившимся при капитализме общественным разделением труда, порабощающим личность, превращающим рабочего в придаток машины.

Отчужденные общественные отношения проявляются не только в противоположности классов и различных социальных групп. Они обнаруживаются и в отношениях человека к человеку, в конкуренции, в тех личностных отношениях, которые еще Т. Гоббс характеризовал известной латинской поговоркой: человек человеку — волк. Отчуждение захватывает и личную жизнь, эмоциональную сферу, оно выражается в различных идеологических формах, в особенности в религии, искусстве, литературе, философии. Экзистенциализм — типичнейший пример этого отчужденного буржуазного сознания, которое знает свое отчуждение и не допускает возможности иного, неотчужденного сознания.

Когда-то Фейербах, возражая своим критикам, упрекавшим его в том, что он якобы не видит в религии никакого жизненного содержания, писал, что в религии отчужденным образом отражаются многообразные человеческие страдания и связанные с ними стремления и надежды. То же можно сказать и об экзистенциализме, который подобно религии оказывает влияние на различные слои буржуазного общества именно потому, что в определенной, мистифицированной форме отражает порождаемые этим обществом социальные и личные страдания. Но экзистенциализм не указывает выхода из этого мира страданий; больше того, он утверждает, что выхода нет вообще. И это также импонирует буржуазному, а в известной мере и мелкобуржуазному сознанию, страшщемуся исторической перспективы общественного развития.

Экзистенциализм объявляет войну *абстрактному* гуманизму, абстрактному пониманию человека. Но он не видит того, что абстрактный гуманизм — буржуазный гуманизм. Он не видит также и того, что «конкретный» человек, понимаемый как отдельная, изолированно взятая человеческая особь, в сущности абстрактен именно в силу своей асоциальности.

Маркс и Энгельс критиковали антропологическую концепцию Фейербаха как концепцию абстрактного человека, хотя Фейербах постоянно подчеркивал, что для него человек есть не отвлеченный, бестелесный дух, разум, рассудок, а живое существо, обладающее чувствами, сердцем, половыми отличиями и т. д. Но экзистенциалистский человек при всей интенсивности своих переживаний в сущности еще более абстрактен, чем фейербаховский индивид. У Фейербаха человеческая сущность определяется ее отношением к природе и к другим людям. Единство человека и природы, человека и человека представляет собой, согласно Фейербаху, основу индивидуальной жизни. У экзистенциалистов же природа существует как внешнее, чуждое человеческому существованию, а общение между людьми, хотя и признается неизбежным, рассматривается как уход от самого себя, опустошение индивидуального Я, растворение в безличном. Это сведение общественных отношений к отчуждению показывает, что экзистенциалист не может возвыситься над буржуазным горизонтом мышления.

Экзистенциализм постоянно полемизирует против «духа абстракции», якобы свойственного философии и наукам о природе, основным недостатком которых экзистенциалист считает то, что они забывают о человеке, абстрагируются от него, пытаются постигнуть действительность в ее безотносительности к человеку, игнорируют человеческое отношение к миру, которое-де и должно быть основной философской проблемой. Экзистенциализм апеллирует к интимному «экзистенциальному опыту», которым обладает каждый отдельный человеческий индивид, если он в состоянии уйти в себя, т. е. решительно отвлечься (не столько усилием мысли, сколько усилием воли) от обезличивающего его «внешнего», которое находится не только вне его, но и в нем самом как следствие образования, воспитания, приспособления к обстоятельствам и т. д. Каждый человек с точки зрения этого учения является в сущности экзистенциалистом, и если он этого не сознает, то лишь потому, что не прислушивается к своему экзистенциальному Я, оставаясь во власти своего внешнего отчужденного бытия, которое, собственно, есть не существование, а бегство от него, побуждаемое страхом перед самим собой. Экзистенциализм обосновывает право буржуазного индивида на озабочен-

ность только самим собой, и это обеспечивает ему признание как в буржуазной, так и в мелкобуржуазной или просто мещанской среде. При этом экзистенциалисты утверждают, что они вовсе не обязывают человека думать лишь о себе самом: он может в соответствии со своим свободным решением заботиться о других, пожертвовать ради них своей жизнью и т. д. Экзистенциализм ни к чему не обязывает. Как бы ты ни поступил, ты всегда прав, ибо есть только одна форма моральной ответственности: перед самим собой. Ты никогда не можешь совершить плохого поступка, так как не существует никакого морального кодекса, кроме того, который ты сам создаешь для себя самого. Такая постановка вопроса, по мнению экзистенциалиста, не имеет ничего общего с аморализмом; аморализм скорее проявляется в послушном следовании принятым в обществе моральным стандартам, которые в лучшем случае имеют такое же условное значение, как и правила уличного движения.

Абсолютный этический релятивизм, проповедуемый экзистенциализмом, так же как характерное для него иррационалистическое противопоставление личности и общества, наглядно свидетельствует о кризисе буржуазного индивидуализма. Буржуазный индивидуализм был исторически необходимым и прогрессивным явлением в эпоху зарождения и утверждения капиталистического способа производства. Провозглашая абсолютное право личности на свободное развитие, требуя невмешательства государства и общества в личную жизнь человека, обосновывая разумный характер человеческого эгоизма, буржуазный индивидуализм носил ярко выраженный антифеодальный характер и представлял собой по существу идеализированное понимание буржуазного общества и условий жизни в нем каждого отдельного индивида. Этот индивидуализм не только не противопоставлял личность обществу, но и, напротив, обосновывал единство личных и общественных интересов. Оправдывая и освящая эгоизм личности, он истолковывал его как разумный, умеренный эгоизм, но отнюдь не как произвол, своеволие или право на узурпацию чужой свободы. Осуждая лицемерную религиозную мораль, буржуазный индивидуализм XVII—XVIII вв. проповедовал новые этические нормы, высшим критерием которых он считал общее благо. «...Добродетельный человек, — указывал

Гельвеций, — не тот, кто жертвует своими привычками и самыми сильными страстями ради общего интереса, — такой человек невозможен, — а тот, чья сильная страсть до такой степени согласуется с общественным интересом, что он почти всегда принужден быть добродетельным»<sup>1</sup>.

Развитие буржуазного общества рассеяло гуманистические иллюзии раннего буржуазного индивидуализма, капиталистическая действительность беспощадно попра-ла провозглашенное им абсолютное право личности на свободу. Да и сам буржуазный индивидуализм переродился в апологию права сильного на подавление слабого, апологию, прикрываемую лицемерными фразами о личной свободе и равенстве всех перед законом. Этот зоологический, по выражению М. Горького, индивидуализм стал неотъемлемым элементом империалистической идеологии.

Теперь уже буржуазные идеологи не говорят о совпадении личных и общественных интересов. Они, напротив, подчеркивают конфликт между личностью и обществом, пытаются доказать, что этот конфликт независим от социально-исторических условий. Этот кризис буржуазного индивидуализма наиболее рельефно выражает экзистенциалистская философия. М. Хайдеггер выступает против гуманизма, отвергая традиционное в буржуазной литературе определение человека как «разумного животного» и рассматривая гуманизм как способ обезличивания человеческой личности. Ортега-и-Гассет считает основным пороком всей социологии то, что она рассматривает общество как нечто человеческое, между тем как на самом деле, согласно его учению, общество есть сфера отчуждения. К. Ясперс утверждает, что личность выявляет себя не в общественной жизни, а лишь в отношении к себе самой (к своей экзистенции) и в отношении к трансцендентному, к богу. Он противопоставляет «массовому обществу» элиту, аристократов духа, возрождая на новый лад ницшеанскую концепцию сверхчеловека. Иную позицию занимают Ж.-П. Сартр и некоторые другие экзистенциалисты, истолковывающие экзистенциализм как новую гуманистическую теорию, свободную от наивности и поверхностности прежнего гуманизма. Но и они не видят общественного характера индивидуаль-

---

<sup>1</sup> К. А. Гельвеций. Об уме. М., 1938, стр. 213.

ного сознания, единства личности и общества, как бы ни была противоречива форма этого единства. И для Сартра субъективность отдельного индивида составляет главное в нем, противостоящее социальному. И в его учении общество, так же как индивид, рассматривается внеисторически. И хотя Сартр подвергает критике капитализм и считает необходимым переход от него к социализму, он не видит коренной противоположности между подлинным, коммунистическим коллективизмом и теми суррогатами коллективности, которые порождаются капитализмом.

Экзистенциализм превращает кризис буржуазного индивидуализма в кризис человеческой личности вообще. И именно поэтому он не способен указать пути преодоления буржуазного индивидуализма. Он просто является философским выражением кризиса буржуазного индивидуалистического сознания.

### *Экзистенциализм и предшествующие иррационалистические традиции*

Иррационалистический идеализм, пронизывающий экзистенциалистскую философию, имеет давнюю историю. Знаменитое тертуллиановское «Верую, потому что абсурдно» — первая классическая формулировка иррационалистического принципа. И конечно, не случайно, что эта формулировка принадлежит одному из «отцов» христианской церкви: своими глубокими корнями иррационализм уходит в религиозное мировоззрение, иррациональное по самой своей природе.

В христианском вероучении главным проповедником иррационализма является теология протестантизма, начиная с Лютера и Кальвина и кончая современной протестантской «неоортодоксией», которая сплошь и рядом прямо солидаризуется с экзистенциализмом. То обстоятельство, что католические теологи и философы-неотомисты полемизируют с иррационализмом, не меняет сути дела. Ближайшее рассмотрение католического догмата о «гармонии» веры и знания убедительно показывает, что вера, которая трактуется как сверхразумная, но не противоразумная, есть вера в иррациональное, вера в чудо, признание которого составляет неотъемлемую черту лю-

бой католической теологии и философии, как и всякого религиозного мировоззрения вообще.

Эпоха капитализма породила новые формы иррационализма, которые не всегда непосредственно связаны с религией, а иногда даже полемизируют с ней. Но и это не изменяет принципиальной сущности иррационализма. «Мировая воля» Шопенгауэра — слепая, стихийная, разрушительная сила, враждебная, согласно учению этого мыслителя, человеческому интеллекту, который связан с материей, зависим от нее и так же смертен, как и человеческое тело. С точки зрения теолога, Шопенгауэр, конечно, атеист. Однако то обстоятельство, что учение Шопенгауэра несовместимо с христианским представлением о божественном разуме, рационально построившем мироздание, не отменяет основного с философской точки зрения факта: Шопенгауэр ставит над природой сверхприродную, сверхъестественную духовную силу. В этом заключается корень всякой религии, так же как и идеализма.

Для буржуазного иррационализма характерна не только иррационалистическая, антиинтеллектуалистическая концепция познания, но и иррационалистическая онтология, которая исходит из утверждения, что сама действительность иррациональна, хаотична, не подчиняется никаким закономерностям.

Энгельс указывал, что протестантизм, как буржуазная религия, пришедшая на смену средневековому христианству, отразил основные черты буржуазного общества: господство общественных стихийных сил над людьми, анархию производства, конкуренцию. Современный буржуазный иррационализм отражает характерное для эпохи империализма усиление противоречий буржуазного общества. Это общество, понимаемое как общество вообще, а не как его конкретно-историческая форма, представляется современному иррационалисту основной иррациональной реальностью.

Формы современного иррационализма многообразны: бергсонизм, фрейдизм и неофрейдизм, христианский спиритуализм католического или протестантского толка, христианская «неоортодоксия», персонализм, экзистенциализм и т. д. Что же отличает экзистенциализм от других иррационалистических учений?

Экзистенциализм выступает как более «реалистиче-

ская», так сказать трезвая, форма иррационализма, поставившая в центр философского рассмотрения «человеческую реальность», чувственную жизнь индивида, его сознание и самосознание. Согласно «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, единственный смысл бытия состоит в человеческом экзистировании, из глубин которого Хайдеггер пытается вывести не только все определения человеческой индивидуальности, но и все то, что она воспринимает во внешнем мире. Экзистенциализм (даже в его религиозном варианте) занимается иррационалистическим истолкованием вполне реальных, жизненно важных вопросов. Это не только проблема жизни и смерти, но также вопрос об отличии индивидуального от социального. Это, далее, проблема свободы, ее непосредственно связанные с личной жизнью аспекты, среди которых на первый план выдвигается проблема выбора, анализ ситуации, в которой находится индивид, рассмотрение критических («пограничных», по терминологии Ясперса) ситуаций. Как бы ни извращались, ни мистифицировались эти вопросы экзистенциалистами, они остаются реальными проблемами, решением которых с принципиально противоположных экзистенциализму позиций занимается и марксистско-ленинская философия.

Э. Мунье в своей монографии «Введение в экзистенциализмы», называя «моду на экзистенциализм» «новейшим абсурдом текущего столетия», характеризуя эту философию как мещанскую, ограниченную стенами кафе, вместе с тем утверждает: «Строго говоря, не существует философии, которая не была бы экзистенциалистской. Наука упорядочивает явления. Индустрия занимается полезными вещами. Спрашивается, чем же будет заниматься философия, если она не будет исследовать существование и существующее»<sup>1</sup>. Точка зрения Мунье, весьма типичная для буржуазных критиков экзистенциализма, является, конечно, преувеличением. Экзистенциализм вовсе не есть учение о бытии, о существующем. Аристотель считал философию наукой о сущем, т. е. не об отдельных, специфических, а о наиболее общих формах бытия. В такой постановке вопроса нет ни грана экзистенциализма. М. Хайдеггер в своем «Бытии и времени» утверждает, что вся прежняя метафизика истолковывала

---

<sup>1</sup> E. Mounier. Introduction aux existentialismes. Paris, 1947, p. 3.

бытие как предметное, противостоящее субъекту; даже субъект, человек, рассматривался ею как определенный предмет (например, у Спинозы — *res cogitans*). Хайдеггер воюет против материализма, а также против объективного идеализма, поскольку последний не сводит существующее, бытие вообще к человеческому существованию. Он стремится доказать, что его «фундаментальная онтология» представляет собой радикальный разрыв со всей предшествующей метафизикой и философией вообще.

Таким образом, Хайдеггер и Мунье оценивают экзистенциализм в этом отношении с прямо противоположных позиций.

Однако точку зрения Мунье относительно «экзистенциалистской» проблематики всей предшествующей философии разделяют другие представители экзистенциализма, среди которых в первую очередь можно назвать Ясперса и Марселя. Они утверждают, что экзистенциализм есть лишь новая теоретическая разработка всегда обсуждавшихся философских проблем, так сказать вечных вопросов философии. Если Мунье полагает, что экзистенциалистские проблемы были поставлены уже Сократом, считавшим важнейшей задачей философии самопознание, то Марсель прямо называет себя неосократиком. Ясперс постоянно ссылается на Канта, находя в его учении темы, разрабатываемые экзистенциализмом. Марсель ссылается на французские источники, в частности на Б. Паскаля, который представляется ему «действительным предшественником экзистенциалистских философских учений»<sup>1</sup>.

Таким образом, экзистенциализм вопреки утверждению Хайдеггера отнюдь не является разрывом с предшествующей, точнее говоря, иррационалистической традицией, а, напротив, представляет собой ее дальнейшее развитие и обоснование. При этом, однако, необходимо проводить различие между непосредственными предше-

---

<sup>1</sup> *G. Marcel. Der Mensch als Problem, S. 130.* Между прочим, М. Хайдеггер также ссылается на Паскаля, находя у него положение о невозможности определения бытия, поскольку такое определение (по формуле  $S$  есть  $P$ ) включает в себя слово «есть» (*être*), которое является производным от слова «бытие» (*l'être*) (*M. Heidegger. Sein und Zeit. Tübingen, 1957, S. 4.*)

ственниками этого учения и теми философскими теориями, которые в той или иной мере были использованы экзистенциалистами. Кант по основной направленности своего учения совершенно чужд экзистенциализму. Вопросы, которые Кант считает важнейшими для философии (как возможно теоретическое знание? как возможны нравственные принципы, имеющие всеобщее и необходимое значение?), в сущности совершенно не интересуют экзистенциалистов, для которых проблема научного знания представляется более чем второстепенной. Гегель, некоторые идеи которого (в первую очередь идея отчуждения) были восприняты французскими экзистенциалистами (Ж.-П. Сартром, Ж. Ипполитом), еще более чужд экзистенциализму, чем Кант: индивидуальное человеческое существование не является для него самодовлеющей реальностью, а субъективность человеческого Я рассматривается Гегелем как неразвитая форма человеческой индивидуальности. ~~Непосредственными предше-~~ственниками экзистенциализма, как это признают и сами экзистенциалисты, являются датский писатель и религиозный мыслитель С. Кьеркегор, немецкие философы Ф. Ницше и Э. Гуссерль.)

Уже у Кьеркегора мы находим характерное для всего экзистенциализма требование сделать исходным в философии человеческий индивид как «он есть для самого себя», т. е. человеческую субъективность, которая одна только сознает, что она такое. Кьеркегор утверждал, что существование невозможно мыслить, оно может быть постигнуто не мыслью, а особым рода переживанием, которое и есть само себя постигающее существование. Существование никогда не может быть объектом; понятие объекта само возникает из человеческого существования. Эта субъективно-идеалистическая концепция существования стала основной идеей экзистенциализма.

Кьеркегору принадлежат также ставшие известными благодаря экзистенциализму определения существования как «бытия-к-смерти» и как свободы, выдвижение на первый план проблемы выбора, различение понятий страха и боязни и т. д.

Кьеркегор предвосхитил экзистенциализм и своей постановкой вопроса о субъективном, личном характере истины, своей полемикой против объективной («безличной») истины. Задолго до Ясперса и Марселя он отрицал

возможность философии как системы знаний, подчеркивая субъективный характер философствования.

Что же отличает современных экзистенциалистов от этого забытого в XIX в. датского мыслителя? Что касается религиозных экзистенциалистов, то их отличает от Кьеркегора более систематическое, последовательное развитие тех же самых положений, и притом с помощью феноменологического метода Гуссерля. Утверждение Кьеркегора о том, что «отношение к богу есть то, что делает человека человеком»<sup>1</sup>, образует исходный принцип религиозного, и в особенности теологического, экзистенциализма. Религиозный человек, согласно Кьеркегору, есть подлинный человек. Религиозность составляет высшую фазу развития существования, качественно отличающуюся от предшествующих ей этической и эстетической фаз; последние означают погруженность личности во внешнее, жажду наслаждения, первая представляет собой самоуглубление индивида, постижение им своей субъективности, отношение личности к себе самой, своей экзистенции. Нерелигиозный человек, говорит Кьеркегор, видит смысл жизни в счастье, религиозный — в страдании. Все эти положения Кьеркегора систематически развиваются религиозными экзистенциалистами. Несколько по-иному обстоит дело с экзистенциалистами-атеистами. В отличие от Кьеркегора они выдвигают на первый план не отношение личности к богу, а ее отношение к собственной экзистенции, т. е. то, что датский мыслитель считал определяющим признаком этической стадии духовного развития индивида. На место же отношения личности к богу экзистенциалисты-атеисты ставят ее отношение к «ничто»: это понятие играет в их учении почти такую же роль, как и понятие существования. Большое влияние на этих иррелигиозных мыслителей наряду с Кьеркегором оказал также Ф. Ницше — воинствующий проповедник иррационализма, волюнтаризма и нигилизма.

Ницше провозгласил в качестве важнейшей задачи философии «переоценку ценностей», или свержение кумиров: все они, по его мнению, являются колоссами на глиняных ногах. Он ополчился на идеи, которые предшествующей буржуазной философией освящались как

---

<sup>1</sup> S. *Kierkegaard*. *Gesammelte Werke*, Bd. VII. Jena, 1910, S. 727.

вечные ценности: истину, знание, разум, добро, человечность, альтруизм, равенство, свободу и т. д. Во всех этих идеях он увидел пагубные симптомы декаданса, коренящиеся, по его мнению, в оскудении жизни, в ослаблении основного, иррационального жизненного начала — «воли к власти», которую Ницше объявил субстанциальной сущностью человека.

Ницше утверждал, что «бог умер» и человек отныне должен осознать, что единственная сила, которая способна его возвысить, — это его собственная воля. Но не воля к знанию, добру, свободе и т. п. — все это антиподы жизни, от которых воля должна освободиться, чтобы стать подлинной волей к власти, находящейся по ту сторону добра и зла, истины и заблуждения. Противопоставление разуму «жизни», знанию воли, требование не ограниченного никакими нравственными, политическими, разумными установлениями «свободного» проявления воли к власти — все это, несомненно, способствовало выработке экзистенциалистской концепции личности. Экзистенциализм, правда, не воспринял некоторых крайностей ницшеанства, его снобистского аморализма, культа сверхчеловека и т. п. Однако в этическом релятивизме экзистенциализма, аристократическом культе гениев Ясперса, романтической псевдокритике капитализма, характерной для М. Хайдеггера, нетрудно увидеть своеобразное продолжение и новые попытки истолкования все тех же ницшеанских идей.

Э. Гуссерль, который был учителем М. Хайдеггера, вооружил экзистенциализм феноменологическим методом, с помощью которого экзистенциалисты создали онтологию сознания как единственно возможную, по их мнению, онтологическую концепцию бытия. Одним из исходных принципов феноменологии Гуссерля является методологическое требование заключить в скобки внешний мир, т. е. не принимать его во внимание, исключить из философского рассмотрения. Эта методологическая установка непосредственно не означала прямого отрицания объективной реальности внешнего мира, но она заключала в себе вывод о необходимости рассматривать содержание сознания безотносительно к внешнему миру, т. е. как внутренне присущее самому сознанию содержание, которое не может быть выведено извне. Это содержание (логические формы, переживания) не может быть

также истолковано психологически и антропологически: находясь в человеке, оно независимо от него и образует самостоятельное царство идеального бытия, чистого сознания, сущностей, значений, смыслов. Таким образом, Гуссерль абсолютизировал логические формы и человеческие переживания, оторвал их от человеческого индивидуума, хотя вместе с тем и доказывал, что вне человека они не существуют. С точки зрения обыденного сознания (и наук о природе) объективное, утверждал Гуссерль, существует как внешний мир; феноменология же открывает царство объективного в самом человеческом субъекте и тем самым полностью преодолевает субъективный идеализм. Познание этого идеального бытия не дается ни опытом, ни логическим рассуждением: оно открывается лишь особого рода «феноменологической» интуиции, которая непосредственно созерцает и переживает идеальные существа.

«Чистое сознание», согласно Гуссерлю, интенционально, т. е. всегда есть сознание чего-то, на что-то направлено, предполагает какое-то содержание. Но это не надо понимать в том смысле, что и «чистое сознание» отражает нечто независимое от него, т. е. объективную реальность, внешний мир. Это-то Гуссерль и стремится опровергнуть. Интенциональность «чистого сознания» заключается, согласно его учению, в том, что предмет, на который оно направлено, имманентен ему: сознавая предмет, оно как бы полагает его существование.

Эти положения Гуссерля представляют собой иррационалистическую по своей основной тенденции переработку «трансцендентальной аналитики» Канта. В этом разделе своего учения Кант утверждал, что логические формы, категории не являются особого рода обобщениями чувственного опыта, отражениями реальной действительности, абстракциями, а представляют собой первоначальные априорные структурные формы сознания, рассудка, и притом объективные, т. е., согласно кантовскому толкованию, одинаковые у всех человеческих индивидов, независимые, следовательно, от их произвола. Кант, однако, имел в виду лишь гносеологическую объективность логических форм и категорий: ему и в голову не приходило превращать их во *вневременное*, независимое от человечества, идеальное царство *абсолютных* сущностей, аналогичных платоновскому трансцендентному

миру идей-архетипов. Еще более чужда была Канту интуитивистская концепция «сущностного видения» (Wesenschau); он высоко ставил логическое мышление, видя в нем единственное средство научного познания явлений.

Учение Канта исключало также пресловутый, почерпнутый из арсенала схоластики тезис об интенциональности «чистого сознания». Содержание нашего знания, согласно Канту, дано извне, т. е. посредством ощущений, возникающих в результате воздействия объективной реальности, «вещи в себе». Априорна, т. е. принадлежит «чистому сознанию», лишь форма этого знания. С точки зрения Канта, нелепо говорить об априорной сущности звука, цвета и т. п. Еще более нелепо допускать существование априорных, т. е. предшествующих опыту и независимых от него, переживаний, например страха, озабоченности, отчаяния и т. п. Кантовское представление об аффектах неразрывно связано с допущением внешнего мира, который «аффицирует» наши чувства.

Гуссерль довел до предела субъективизм и априоризм Канта, окончательно извратил существо логических форм и их отношение к чувственным данным.

Следуя гуссерлианской феноменологии, экзистенциалисты прежде всего заключают в скобки внешний мир, объективную реальность и таким образом истолковывают существование как «человеческую реальность», особого рода переживание, которое должно быть понято из самого себя. При этом «существование», хотя и сводится к голый субъективности индивидуума, понимается как нечто объективное в субъективном (вполне в духе Гуссерля!), поскольку каждый человек не по своей воле приходит в этот мир и обычно не по своей воле из него уходит.

В отличие от Гуссерля экзистенциалисты не интересуются идеальным царством логических сущностей; их интересует главным образом феноменологическое истолкование переживаний. Такая постановка вопроса означает «углубление», доведение до конца иррационалистических тенденций гуссерлианства, отказ от интеллектуальной интуиции, принижение познавательного значения логических форм и категорий и выдвигание в качестве основных источников знания такого рода чувственных

данных, которые по самой природе своей не могут давать образов внешнего мира, таковы страх, отчаяние и подобные им негативные эмоции. Сущность феноменологической интерпретации страха, озабоченности и т. п. сводится к тому, что эти переживания полностью отрываются от внешнего мира и в силу этого становятся атрибутивной (или даже субстанциальной) характеристикой человеческого существования!

Если Беркли превращал объективные качества предметов в ощущения (т. е. в нечто субъективное), то экзистенциалисты, напротив, превращают субъективные состояния сознания индивида в «объективные» характеристики всего того, что индивидом воспринимается. На первый взгляд эти концепции прямо противоположны друг другу; в действительности это одна и та же концепция сведения объективного к субъективному, но изложенная по-разному. Тождество этих концепций заключается в том, что реальность истолковывается лишь как само себя переживающее существование человека.

Однако у Беркли речь шла об отождествлении вещей с чувственными восприятиями, которые их отражают. Иными словами, Беркли выдавал объективное содержание чувственных восприятий за нечто субъективное. Экзистенциалисты идут еще дальше, поскольку в отличие от Беркли они не эмпирики, сенсуалисты, а иррационалисты. Они не придают значения зрительным, тактильным и иным чувственным образам предметов; последние рассматриваются как особая (неадекватная) форма внутренних переживаний, т. е. опять-таки страха, тревоги, озабоченности и т. д.

Все сказанное выше позволяет сделать вывод, что экзистенциализм не следует смешивать с традиционным философствованием о жизни и смерти, с различного рода мировоззренческими выводами из факта смертности человеческого индивида, которые делались философами еще в древности.

В новое время многие мыслители, исходя из того что человек смертен, приходили к выводу, что жизнь лишена смысла и подлинной ценности. Пессимистические концепции, возникавшие в различные исторические эпохи, почти во всех случаях исходили из представления о хрупкости, временности существования индивида.

В учении французских материалистов XVIII в. констатация человеческой смертности является одним из исходных принципов гуманистического мировоззрения, обосновывающего необходимость разумного переустройства общественной жизни с целью обеспечения каждому человеку максимума счастья в его неизбежно кратковременной жизни.

И. И. Мечников в своих «Этюдах об оптимизме», характеризуя воззрения различных мыслителей на смерть человека, подвергает критике пессимистические выводы, которые делаются ими из этого факта, противопоставляет им свой оптимизм, основанный на научном убеждении в возможности относительно значительного продления человеческой жизни, благодаря чему смерть человеческого индивидуума станет как бы естественным завершением его жизни, в значительной мере исчерпавшей свои многообразные личные способности. В том же духе рассуждает и американский прогрессивный мыслитель К. Ламонт в своей книге «Иллюзия бессмертия». Отказ от этой иллюзии, утверждает он, поможет человеку успешнее бороться за свои земные идеалы и сделает возможным разумное примирение с трагическим фактом его неизбежной смертности.

Экзистенциалисты же считают, что человеческие страдания коренятся в независимом от внешнего мира «экзистенциальном опыте» индивида. Ссылка на опыт («экзистенциальный») носит совершенно двусмысленный характер, поскольку из этого «опыта» исключается все то, что воспринимает субъект извне. К тому же такие чувства и качества, как радость, удовлетворение, творческие способности, и связанное с ними наслаждение трудом не рассматриваются экзистенциалистами как априорные; соответственно этому они исключаются из основного «интимного» содержания личной жизни и по существу обесцениваются. Это-то и подтверждает ту мысль, что главное в экзистенциалистской концепции — учение об априорности («экзистенциальности») страдания и, следовательно, о невозможности его хотя бы частичного преодоления. Это означает отрицание не только возможностей индивида в рамках определенной социальной среды, но и отрицание какого бы то ни было значения социального прогресса для внутренней жизни индивида. С точки зрения экзистенциализма общественная жизнь индивида,

сколь бы ни была она значительной и плодотворной и какое бы удовлетворение она ему ни доставляла, ни в малейшей мере не снимает мучительности его страданий, хотя и создает видимость этого снятия, в которой пытается найти себе убежище этот индивид.

Таким образом, ядро экзистенциалистского учения составляет априористская теория аффектов, принципиально отличная от того философского учения о страстях, которое разрабатывалось идеологами прогрессивной буржуазии XVII—XVIII вв. Спиноза в своем учении об аффектах исходил из признания внешнего мира, воздействующего на человека и вызывающего в нем ощущения удовольствия или неудовольствия, различными видами которых являются радость, надежда, страх, отчаяние и т. д. «Природа или сущность аффектов, — утверждает он, — не может быть объяснена через одну только нашу сущность или природу, но должна определяться могуществом, т. е. природой внешних причин в соотношении с нашей»<sup>1</sup>.

Экзистенциалисты в отличие от Спинозы пытаются объяснить природу аффектов «через одну только нашу сущность». Но, не ограничиваясь этим, они пытаются объяснить само существование внешнего мира и его воздействие на нас опять-таки «через одну нашу сущность». Эта субъективно-идеалистическая концепция аффектов оказывается, таким образом, теоретической основой субъективно-идеалистической трактовки чувственно воспринимаемого мира, за пределами которого допускается трансцендентное «бытие-в-себе».

Спиноза рассматривал страх, отчаяние и другие негативные эмоции как проявление бессилия духа, как пассивные состояния, вызванные смутными восприятиями, как духовное рабство, которое существует лишь постольку, поскольку человек не руководствуется своим разумом. Кто действует под влиянием страха и других негативных эмоций, тот, согласно учению Спинозы, не свободен. Лишь руководствуясь разумом, человеческая личность освобождается от страха и становится свободной, т. е. способной к самоопределению. «Человек свободный, — говорит Спиноза, — ни о чем так мало не думает, как

---

<sup>1</sup> Б. Спиноза. Избранные произведения в двух томах, т. 1. М., 1957, стр. 546.

о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»<sup>1</sup>.

Экзистенциализм и здесь выступает полной противоположностью Спинозизма. Бессилие духа рассматривается экзистенциализмом как подлинное человеческое существование, а смутные восприятия — как единственно адекватные (в отличие от ясных и отчетливых, которые согласно этой точке зрения чисто иллюзорны). Страх, по учению экзистенциалистов, является источником свободы, а разум со свободой несовместим. Соответственно этому и мудрость (экзистенциалистская) заключается в том, чтобы размышлять о смерти. Только таким образом, полагает экзистенциалист, можно научиться правильно жить.

С точки зрения экзистенциализма обезличивающее влияние общества может быть в известных пределах преодолено человеческой личностью лишь тогда, когда она живейшим образом ощутит свою смертность, заглянет в эту бездонную пропасть, у края которой «экзистирует» человек. Спора нет, человек должен смело смотреть в глаза смерти, должен быть мужественным, способным на героизм вплоть до самопожертвования. Но все дело в том, что экзистенциалист призывает глядеть в глаза смерти лишь для того, чтобы почувствовать страх, который не ведет ни к мужественным действиям, ни к разумному пониманию действительности. И конечно, меньше всего страх помогает человеку осознать подлинную ценность своей жизни, преодолевать порождаемое антагонистическими общественными отношениями обезличивание человеческой индивидуальности.

Некоторые буржуазные исследователи и критики экзистенциализма рассматривают это учение как возрождение в современных исторических условиях антиэссенциалистской философии<sup>2</sup>. Основоположник эссенциализма Платон утверждал, что сущность (трансцендентные

---

<sup>1</sup> Б. Спиноза. Избранные произведения в двух томах, т. 1, стр. 576.

<sup>2</sup> См., например, P. Foulquié. L'Existentialisme. Paris, 1963. В отличие от «феноменологического эссенциализма» Э. Гуссерля экзистенциализм, по мнению П. Фулкье, является феноменологическим отрицанием эссенциализма. В этом, в частности, Фулкье усматривает один из главных пороков экзистенциалистской философии.

идеи, архетипы) предшествует существованию. Против этой концепции возражал уже Аристотель, доказывавший, что сущность неотделима от того, что существует, внутренне присуща ему.

Как относится экзистенциализм к эссенциализму? Он отрицает как объективность существования, так и объективность сущности. Поэтому утверждение Ж.-П. Сартра о том, что существование предшествует сущности<sup>1</sup>, означает лишь то, что человеческая субъективность есть первичное, определяющее то, чем человек становится, т. е. его сущность. Таким образом, экзистенциализм перемещает спор между эссенциалистами и их противниками в субъективную плоскость: там речь шла о сущности и существовании вне и независимо от человеческого сознания, здесь все сведено к самосознанию единичного индивида, которое совершает выбор, принимает решение и тем самым становится какой-то сущностью. Действительная проблема — отношение явления и сущности — отбрасывается. Единичный человеческий индивид рассматривается как творец самого себя и всего другого: у него нет никакой сущности, которая отличала бы его от всего другого, никакой «природной», т. е. заранее данной, сущности, никакой социальной сущности, ему лишь свойственно свободное, самоопределяющееся существование, т. е. голая субъективность.

Когда Ж.-П. Сартр утверждает, что человек не нож, созданию которого предшествует идея ножа («сущность»), вследствие чего нож может быть только ножом и ничем другим, то это, конечно, не вызывает возражений. Продолжая сравнение Сартра, можно сказать, что человек не растение, не минерал, но как активно действующее, преобразующее мир (и самого себя) общественное существо способен к самоизменению, к творчеству: в известных пределах он творит также самого себя. В этом смысл известного положения Маркса и Энгельса: труд создает человека. Это положение имеет не только исторический смысл. Каждый индивидуум своим трудом, своей деятельностью, совершающейся в определенных объективных условиях и зависящей от его собственного, объективно обусловленного состояния (возраст, здоровье,

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Existentialisme c'est un humanisme, p. 6—9.

природные задатки и т. п.), самоопределяется, становится определенным человеком в профессиональном, моральном, политическом и других отношениях. Но это *изменение* человеческой сущности не дает никакого основания для экзистенциалистского утверждения: у человека нет сущности, человек — это существование.

Буржуазные философы обычно утверждали, что человеку присуща некая неизменная, раз навсегда данная природа. Философия марксизма опровергла это метафизическое положение, служившее сплошь и рядом апологии эксплуататорского общества, и доказала, что человек, изменяя природу и общественные отношения, изменяет тем самым и свою сущность. Однако экзистенциализм не извлек положительного вывода из этой великой истины, открытой марксизмом. Вслед за иррационалистической «философией жизни» экзистенциализм отрицает объективную основу человеческой индивидуальности, субъективности, самосознания. Отрицание человеческой сущности оказывается, таким образом, не более чем иррационалистической концепцией свободы как «чистого произвола». При этом экзистенциализм, как это ни парадоксально, претендует на преодоление... иррационализма. Признавая превосходство иррационализма над рационализмом, М. Хайдеггер тем не менее упрекает иррационализм в «косоглазии», в неспособности прямо видеть истину и претендует на «исправление» этого его недостатка<sup>1</sup>. В действительности же экзистенциализм усугубляет пороки, присущие прежнему иррационализму, доводит до предела его основную антинаучную, антиинтеллектуалистическую, враждебную подлинному гуманизму тенденцию.

---

<sup>1</sup> М. Heidegger. Sein und Zeit. Tübingen, 1936, S. 136. Это и другие аналогичные высказывания М. Хайдеггера дали основание одному из французских критиков экзистенциализма назвать этого явного иррационалиста «интеллектуалистом вопреки самому себе» (J. Maire. Une regression mentale. Paris, 1959, p. 165). Ж. Мэр обнаруживает «интеллектуализм» Хайдеггера в том, что для обоснования своей явно антиинтеллектуалистической философской позиции он применяет в высшей степени изощренные, утонченно-интеллектуальные приемы.

## Экзистенциализм и кризис буржуазной философии

Кризис буржуазной философии — факт почти общепризнанный не только в марксистской, но и в антимарксистской литературе. Это не значит, конечно, что буржуазные философы осознают действительное содержание этого кризиса и его связь с определенной конкретно-исторической ситуацией. Констатируя факты, они мистифицируют их причины. «Итак, — заявляет, например, И. Тиссен, — нельзя сказать, что наш специфический духовный кризис есть лишь следствие общественно-политических потрясений или что он начинается уже с эпохи просвещения. Речь идет о тотальном кризисе ценностей и норм в духовной и в особенности философской сфере»<sup>1</sup>.

Ф. Хайнеман, который в 1929 г. ввел в оборот термин «экзистенциализм» и с тех пор стал, так сказать, историографом этого философского течения, в книге «Философия в 20 столетии» утверждает, что кризис философии — следствие того, что она потеряла непосредственную связь с верой. Древнегреческая философия «основывалась на вере в бытие, космос и его разумность, средневековая философия — на вере в бога, сотворение мира, откровение, философия нового времени — на вере в человека и его способность устроить на земле царство божье. . .»<sup>2</sup> Что же касается философии XX в., то ей, по мнению Ф. Хайнемана, не хватает «субстанции веры». Современный человек, считает он, не верит в сущности ни во что и именно поэтому готов поверить во что угодно. Отсюда-де проистекает крайний раскол в области верований, проявляющийся не только в философии, но и во всех сферах жизни, отсюда же множество различных философских учений, которые, однако, не дают философии подлинного идейного богатства. Создается ситуация, из которой возможны лишь два выхода: «или бегство в область псевдоверы, спекулятивной фантазии и риторики, или же пренебрежение к содержательному

---

<sup>1</sup> J. Thyssen. Die Philosophie in der gegenwärtigen geistigen Krise. Bonn, S. 12.

<sup>2</sup> F. Heinemann. Die Philosophie im 20 Jahrhundert. Stuttgart, 1963, S. 265.

Знанию и ограничение философии методическими и техническими проблемами»<sup>1</sup>.

Хайнеман умалчивает о том, что уход в область спекулятивных фантазий также означает «пренебрежение к содержательному знанию», а сведение философии к «техническим» и «методическим» проблемам (как это имеет место у современных позитивистов) не исключает спекулятивных фантазий. Тем не менее он все же «украдкой» (употребляя выражение Хайдеггера) указывает на действительное положение вещей: современную буржуазную философию уже не воодушевляют великие общественные идеалы, она утратила пафос искания истины, вдохновлявший ее прогрессивных предшественников, она не способна развиваться на базе научного знания и научно осмысленной общественной практики, она не видит перспектив общественного развития, а, следовательно, также и перспектив развития философии. Поэтому кризис капитализма осознается современными буржуазными философами как кризис общества вообще, кризис человеческого существования, кризис философии, как таковой.

Согласно неотомизму, высшие истины содержатся в христианском вероучении, в откровении божьем, записанном в священном писании; и уже в XIII в. «святой» Фома Аквинский гениально раскрыл и философски интерпретировал их смысл. Вся последующая философия представляла собой непрерывно деградирующее заблуждение, и задача ныне заключается в том, чтобы, повернув вспять и достигнув исходного пункта, осмысливать с этих, т. е. средневековых, позиций основные философские проблемы и современную историческую ситуацию.

Неопозитивизм объявил все исторически сложившиеся философские проблемы псевдопроблемами, ибо то, что обычно называется философскими проблемами, возникает из неправильного словоупотребления, несовершенной структуры «естественного», т. е. стихийно сложившегося, языка, неправильного истолкования знаков, из которых складывается язык. И сама потребность в философии с этой точки зрения носит своеобразный патологический характер. Единственная задача философии,

---

<sup>1</sup> F. Heinemann. Die Philosophie im 20 Jahrhundert, S. 265.

согласно учению неопозитивизма, разрушать фатально возникающие философские проблемы, заниматься философией для того, чтобы доказать ее принципиальную несостоятельность. Конечно, неопозитивисты ставят перед собой и другие, более благодарные задачи (некоторые из них непосредственно связаны с новейшими достижениями науки), но это уже, не без основания утверждают они, лежит, собственно, за пределами философии и образует особую область научного исследования.

Экзистенциализм еще в большей мере, чем неотоцизм и неопозитивизм, преисполнен нигилизма. Он, правда, не ставит религию над философией, не возвещает конец философии, не претендует на ее «преодоление», не противопоставляет философии «положительное» знание. Его нигилизм носит иррационалистический характер, и именно поэтому «философия существования» представляет собой наиболее адекватное выражение глубокого кризиса всей современной буржуазной философии.

Экзистенциалист вполне согласен с неотоцистом, провозглашающим, что вера выше знания. Но он полемизирует с неотоцистом, пытающимся доказать, что вера в высшей степени разумна, поскольку-де ее источником является божественный разум. С точки зрения экзистенциалиста, вера по самой природе своей абсурдна, что, впрочем, несколько не умаляет ее значения. Экзистенциализм обесценивает значение науки, характеризуя ее как «техническое» знание, полезность которого не находится в каком бы то ни было соответствии с истинностью. В конечном итоге получается, что экзистенциализм, даже тогда, когда он полемизирует с религиозным учением, способствует развитию религиозного умонастроения, мироощущения.

Американский теолог Д. Е. Робертс, проповедующий необходимость создания «новой и конструктивной формы христианской философии»<sup>1</sup>, считает, что эта задача может быть разрешена с помощью экзистенциализма. По его мнению, экзистенциализм «во всех своих формах может быть неотразимо интересным для современного христианского мыслителя, поскольку экзистенциализм выступает против тех интеллектуальных и социальных сил,

---

<sup>1</sup> D. E. Roberts. *Existentialism and Religious Belief*. New York, 1959, p. 337.

которые разрушают свободу. Он призывает людей уйти от удушающих абстракций и механизированного комфорта. Он приводит нас к самому главному — к внутренним проблемам: что значит быть самим собой, как мы должны пользоваться нашей свободой, как мы можем сохранить мужество перед лицом смерти»<sup>1</sup>. С точки зрения теолога, мечтающего вдохнуть в христианство новые силы, экзистенциалистский субъективизм, иррационалистическая критика «объективной философии», борьба экзистенциалистов «против всех форм рационализма» жизненно необходимы христианству, существованию которого больше всего угрожает научно-технический и социальный прогресс. Экзистенциализм же оказывает «философскую поддержку христианской вере», поскольку он представляет собой «решительное отрицание утверждений, согласно которым конструкция логической системы является наиболее адекватным способом достижения истины»<sup>2</sup>. Атеистический экзистенциализм ни в малейшей мере не отпугивает почтенного теолога, ибо эта разновидность «философии существования» помогает вскрыть глубокие корни неверия и тем самым преодолеть его вместе с атеистическим экзистенциализмом<sup>3</sup>. Необходимы, заключает Д. Е. Робертс, «экзистенциалистские исследования с позиций христианства», ибо такие исследования помогут блудному сыну, потерявшему веру человеку вернуться к богу, постигнуть с помощью экзистенциального, предельно субъективного опыта, что «само отсутствие бога есть способ его присутствия, а его молчание представляет собой таинственный способ разговора с нами»<sup>4</sup>.

Таким образом, экзистенциализм гораздо глубже, чем неотомизм, выражает *фидеистские* мотивы современной буржуазной философии, кризис религиозного сознания и характерное для современного клерикализма стремление

<sup>1</sup> D. E. Roberts. Existentialism and Religious Belief, p. 4.

<sup>2</sup> Там же, стр. 7.

<sup>3</sup> Один из критиков атеистического экзистенциализма не без основания отмечает: «Атеистическая философия Сартра нуждается, следовательно, в боге, не может от него отказаться хотя бы потому, что она его отрицает. Мы имеем здесь теологию с атеистическим индексом (Vorzeichen), теологию, которая лишь по видимости отрицает бога, в то время как она на его место ставит другого бога, а именно человека» (L. Kofler. Das Ende der Philosophie. Dortmund, 1961, S. 16).

<sup>4</sup> D. E. Roberts. Existentialism and Religious Belief, p. 341.

обновить, подкрепить религию с помощью внеаучной аргументации. Католицизм и его теология в основе своей сугубо консервативны: они объявляют фидеизм, т. е. признание иррациональности веры, религиозной ересью и пытаются убедить верующих в логической доказуемости бытия божья и ряда других христианских догматов. Более гибкая протестантская теология широко использует экзистенциалистский анализ существования, страха, пограничных ситуаций, вины и т. п. Впрочем, и неотомисты, в особенности западногерманские, начинают все более решительно прибегать к экзистенциалистскому истолкованию человеческой жизни, которое вполне стимулирует «тоску по трансцендентному», надежду на загробное существование, неверие в данные науки.

Правда, неотомисты в отличие от экзистенциалистов пытаются доказать, что отчуждение человека от бога, природы и своей собственной бессмертной души преодолить с помощью религиозной веры. Но это отличие свидетельствует лишь о том, что экзистенциализм более решительно, последовательно выражает точку зрения «кризисного сознания».

Экзистенциалист вполне согласен и с неопозитивистом, утверждающим, что философские («метафизические») положения лишены научного смысла. Экзистенциалист идет даже дальше, поскольку он пытается доказать, что смысл не имеет никакого отношения к жизненной реальности, которая принципиально неразумна и поэтому бессмысленна. Но эта бессмысленность, этот реально существующий жизненный абсурд гораздо глубже, значительнее всего того, что именуется смыслом и что на самом деле оказывается с точки зрения экзистенциализма иллюзией, трусостью, убегающей от злобещей правды жизни, несовместимой с какой бы то ни было рациональностью.

Неопозитивист отвергает философские положения как исключающие возможность их научного осмысления, а экзистенциалист на этом же основании приписывает им высшую (конечно же, иррациональную) ценность. Не является ли именно поэтому экзистенциализм несравненно более явным и глубоким проявлением кризиса буржуазного сознания, чем неопозитивизм и другие претендующие на научность философские учения современной буржуазии?

Неопозитивист утверждает, что философские положения не могут быть ни верифицируемы, ни логически доказаны. Экзистенциалист и здесь солидаризуется с неопозитивистом. То, что может быть верифицируемо, — это, с точки зрения экзистенциалиста, вовсе не истина, а просто знание о предметах, которые сами-то вовсе не являются действительной реальностью, а представляют собой лишь ограниченный человеческой рассудочностью способ ориентации в том, что не может быть предметом познания. То, что логически доказывается, представляет собой, по учению экзистенциалистов, не более чем фикцию, умозрительное построение, логические предпосылки которого условны, произвольны, не затрагивают человеческого существования. Нетрудно заметить, что аргументация экзистенциалистов не отличается существенно от неопозитивистской, но это аргументация с иррационалистической установкой.

Экзистенциализм, как и иррационализм вообще, пренебрежительно относится к логике. Экзистенциалистская критика формальной логики есть в сущности критика логического мышления, его познавательных возможностей вообще. Связность, последовательность, доказательность и другие требования обычной логики — все это, по мнению экзистенциалистов, не более чем технические предписания, соблюдение которых ни на йоту не продвигает вперед постижение существования. Экзистенциализм, правда, претендует на создание своей особой «экзистенциальной» логики, логики интуитивного, феноменологического познания, которое Ясперс называет озарением (*Erhellung*). Однако никакой новой логики экзистенциализм, конечно, не создает. Вся его полемика против логического формализма является лишь оправданием экзистенциалистского способа философствования, главные особенности которого бессистемность, субъективность, отрицание с помощью различного рода оговорок того, что утверждалось ранее, совмещение несовместимых положений, фрагментарность, афористичность, подмена понятий метафорами, неясность, а иногда и явная невразумительность выражений, оракульские претензии, вполне сочетающиеся с агностицизмом и отрицанием возможности научного предвидения, неоправданные словообразования.

Р. Карнап в своей рецензии на «Бытие и время»

М. Хайдеггера, отмечая все эти особенности экзистенциалистского стиля, правильно подчеркивает его антинаучный характер. Однако Карнап из этой констатации делает вывод, с которым согласится любой экзистенциалист: экзистенциализм не является философией науки. Но зато, полагает Карнап, экзистенциализм может быть «философией жизни», которая по сути своей иррациональна и именно поэтому не может быть выражена в логически ясных научных формулировках. Экзистенциалистские положения, бессмысленные в научном отношении, обладают, согласно Карнапу, иным, жизненным смыслом, они подобны музыкальным фразам, которые также лишены логического смысла, но выражают иррациональную субъективность «жизненного чувства».

Карнап, таким образом, оправдывает в известной степени экзистенциалистскую манеру философствования, признавая тем самым, несмотря на все свои оговорки, неизбежность иррационалистической трактовки человеческой жизни. С марксистской точки зрения такого рода компромиссная позиция означает отказ от серьезного анализа вопиющих противоречий экзистенциалистского учения. Между тем эти противоречия далеко не случайны.

Конечно, противоречия, которыми изобилует экзистенциализм, в значительной степени свойственны всякому иррационализму, поскольку последний пытается изложить и разъяснить то, что он объявляет невыразимым и непознаваемым. Но экзистенциализм есть особая форма иррационализма, претендующая на выход за пределы разума, не отказываясь при этом от разума. При всей своей критике научного, абстрактного мышления, несмотря на все свои утверждения о том, что существование невозможно мыслить, экзистенциализм выступает с претензией на глубокое осмысление всего того, что до сих пор якобы ускользало из поля зрения самых выдающихся мыслителей. Именно это обстоятельство, т. е. мессианическая претензия экзистенциализма, вызывает необходимость научного анализа присущих ему противоречий.

Экзистенциализм объявляет предметом своего исследования человека, но вместе с тем считает, что человек непознаваем; многообразные знания о человеке, по мнению экзистенциалистов, все далее уводят нас от понимания человека. Таким образом, предметом философии,

предметом познания провозглашается то, что непостижимо.

Экзистенциалисты заявляют, что они изучают отдельную, единичную человеческую особь. Тем не менее они утверждают, что все то, что удастся обнаружить в этом отдельном человеческом существовании, характеризует *всех* людей на протяжении *всей* человеческой истории безотносительно к изменяющимся условиям их существования, социальным, национальным, половым и прочим различиям. Они, следовательно, полагают, что абсолютно единичное является абсолютно всеобщим, но вместе с тем уверяют, что это абсолютно единичное только мое, не может быть постигнуто никем другим. Что же в таком случае остается абсолютно единичным: несомненный факт, что каждый отдельный человеческий индивид есть именно отдельный, именно *этот* индивид или то содержание его существования, которому приписывается общечеловеческая всеобщность? На этот вопрос экзистенциализм не дает ответа.

Полемизуя с эссенциализмом, экзистенциалисты доказывают, что человек отличается от любой вещи тем, что у него нет сущности. Но, утверждая, что страх, экзистирование перед лицом смерти, озабоченность, заброшенность составляют основные определения существования, экзистенциалисты тем самым претендуют на то, что ими открыта вечная, неизменная сущность человеческого существа.

Превращая существование в сущность, экзистенциалист придает этому понятию явно двусмысленный характер, поскольку сущность, с одной стороны, определяется как то, что выбирается существованием и является поэтому вторичным, а с другой стороны, явно отождествляется с основными, абсолютно неизбежными, по его мнению, негативными эмоциями. Эта двусмысленность еще более усугубляется терминологической путаницей. Так, например, Хайдеггер утверждает: ««Сущность» существования (Dasein) лежит в его экзистенции»<sup>1</sup>. То обстоятельство, что Хайдеггер заключает слово «сущность» в кавычки, ни в малейшей мере не исправляет положения, поскольку в данной цитате речь идет о принципиальном различии между существованием индивида

---

<sup>1</sup> M. Heidegger. Sein und Zeit, S. 42.

в определенной ситуации и его «подлинным», незамутненным внешними обстоятельствами, так сказать чистом, существовании (Existenz), которое не может быть, согласно логике экзистенциалистского философствования, определено иначе как «сущность существования». Кавычки в данном случае не более чем самообман или стыдливое признание собственной непоследовательности.

Свобода предполагает стремление, желание, цель, ее хотя бы частичное осуществление. Но экзистенциалист утверждает, что свобода иррациональна: мы не владем ею, она решает, выбирает сама. Не является ли в силу этого свобода обреченностью, господством стихийного над сознательным человеческим Я? Что же тогда остается от свободы?

Для экзистенциалиста внешний мир существует лишь постольку, поскольку существует он сам. То же, конечно, относится и к существованию других людей. Но отсюда отнюдь не вытекает, что то и другое несущественно для личного существования. Пытаясь обосновать независимость интимного содержания человеческого существования от всего того, что лежит за его пределами, экзистенциализм изолирует его, вполне, впрочем, понимая, что сама эта изолированность есть не реальный факт, а особого рода сознание своей собственной единичности. Таким образом, экзистенциализм вынужден анализировать отношение этого сознания своей единственности к внешнему миру, к другим людям. Что же касается природы и ее влияния на человеческое существование, то эта проблема совершенно исчезает из поля зрения экзистенциализма: само существование природы, во всяком случае в том виде, в каком ее описывает естествознание и повседневный человеческий опыт, представляется экзистенциалисту эфемерной реальностью, отчуждением человеческого существования, шифром и т. п. Иное дело общество, вернее, другие человеческие существования, их реальность экзистенциалист не ставит под вопрос. Отсюда возникает проблема общения с другими индивидами. Для Хайдеггера жизнь в обществе — это уход от самого себя, растворение в безличном, распадении экзистенции. Другие экзистенциалисты в какой-то мере подчеркивают положительное значение коммуникации, т. е. признают тот факт, что человеческое Я лишь в общении с другими обретает самосознание, а следовательно

но, экзистенцию. Правда, и в этом случае экзистенциалист не ставит вопроса об общественном бытии индивида, о социальном характере индивидуального сознания. В лучшем случае речь идет лишь об отношении Я к другому индивидуальному существованию, отношении, которое проявляется как любовь или ненависть, стремление к господству и т. п. И здесь, следовательно, экзистенциализм впадает в неразрешимое для него противоречие: с одной стороны, Я как экзистенция независимо от всякого общения с другими, с другой стороны, оно вообще невозможно вне этого общения, коммуникации. Признание факта коммуникации разрушает субъективистскую концепцию экзистенциального опыта: в таком случае все «экзистенциалы», негативные эмоции, в том числе и страх смерти, не являются априорными, а проистекают из общения между людьми. Но этим самым отрицается основная экзистенциалистская концепция. И то, что экзистенциалист противопоставляет эмпирическому страху перед смертью экзистенциальный (априорный) страх перед нею же, реальной озабоченности индивида — экзистенциальную озабоченность, действительному, эмпирически обусловленному выбору — экзистенциальный выбор, якобы независимый от условий, наглядно свидетельствует о том, что он осознает это противоречие, пронизывающее его учение, но пытается его истолковать как из самой экзистенции вытекающее противоречие: экзистенция «трансцендирует», выходит за пределы самой себя, в силу чего возникает противоречие между Я и не-Я и т. д.

Отсюда понятно, почему экзистенциализм пытается сочетать в своем учении признание единства субъекта и объекта с настойчиво подчеркиваемым разрывом, расколом между ними. Действительное диалектическое отношение субъекта и объекта при этом остается непонятым, поскольку экзистенциализм игнорирует реальное отношение человека к объективной реальности — природе и общественным отношениям — и во что бы то ни стало стремится отстоять, обосновать свою основную ложную посылку: принципиальную независимость экзистенции от всего того, что не есть она сама.

Большие трудности доставляет экзистенциалистам понятие «ничто». Хайдеггер разъясняет, что это понятие проистекает не из человеческого языка, в котором имеет-

ся частица «не», а имеет фундаментальное онтологическое содержание. Однако реальное содержание понятия «ничто», диалектика бытия и небытия, возникновения и уничтожения неизбежно выпадают из поля зрения экзистенциализма, вследствие чего «ничто» оказывается «ничем», абсолютной противоположностью существования, чем-то принципиально неопределимым, поскольку к нему неприменимо слово «есть». Ж.-П. Сартр пытается преодолеть эту трудность, характеризуя «ничто» как антропологическую категорию, т. е. как то, что имеет значение лишь для человека. Тем не менее он утверждает, что «ничто» и есть то, «посредством чего существует мир»<sup>1</sup>.

В конечном счете «ничто» оказывается у экзистенциалистов смертью, прекращением экзистирования, в силу чего понятие небытия теряет какое бы то ни было объективное содержание.

Псевдодиалектическая манера уяснения содержания «экзистенциалов» весьма типична для экзистенциализма. Так, определяя понятие времени, Хайдеггер пишет: «Времени нет ни в «субъекте», ни в «объекте», ни «внутри», ни «вне», время «раньше» всякой субъективности или объективности, потому что оно представляет собой условие самой возможности для этого «раньше»»<sup>2</sup>. Из этого определения ясно лишь то, что Хайдеггер, отвергая материалистическое понимание времени, пытается избежать противоречий, к которым приводит неизбежное в таком случае идеалистическое решение этого вопроса. С помощью все тех же кавычек, которые лишают закавыченные слова их смысла, но не придают им никакого нового значения, Хайдеггер надеется возвыситься над противоположностью материализма и идеализма. Вся эта путаница, однако, не мешает ему свести время к временности человеческого существования, т. е. истолковывать его чисто субъективистски.

Буржуазные критики экзистенциализма постоянно указывают на противоречия, которыми полон экзистенциализм. Упомянувшийся выше Л. Кофлер утверждает, что Хайдеггер, явно не считаясь с логикой, с помощью грамматических кунштюков развивает совершенно произвольную спекулятивную концепцию, которая не только

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant. Paris, 1943, p. 722.

<sup>2</sup> M. Heidegger. Sein und Zeit, S. 420.

не продвигает философию вперед, но ставит под вопрос само ее существование<sup>1</sup>. Ю. Шкляр, американский критик экзистенциализма, считает, что в лице экзистенциализма проявляется окончательный крах всех претензий философии. «Все, на что философия может теперь претендовать, — это полное признание краха всего процесса понимания»<sup>2</sup>.

Таким образом, буржуазные критики экзистенциализма видят в этом учении убедительнейшее выражение кризиса философии, но отнюдь не деградации буржуазной философии, несостоятельности идеализма, и в частности иррационализма. Поэтому они не способны ничего противопоставить экзистенциализму, хотя и пытаются иной раз это делать. Так, Л. Кофлер считает необходимым отказаться от идеалистической абсолютизации субъекта и материалистической абсолютизации (?) объекта, поставить на место этих «односторонних» концепций априорный принцип тождества мышления и бытия, т. е. вернуться к исходному пункту философии Гегеля. Ю. Шкляр пытается противопоставить экзистенциализму позитивистскую концепцию, не замечая внутренне присущих ей противоречий. Все это, конечно, свидетельствует о том, что буржуазные критики экзистенциализма полемизируют лишь с данной, особенной формой идеалистической философии, пытаясь обосновать, утвердить «новую» идеалистическую концепцию.

Марксистско-ленинская критика экзистенциализма есть критика идеализма вообще. Марксизм-ленинизм вскрывает в данной, особенной форме идеалистической теории, в специфической для нее аргументации основные черты идеалистического извращения объективной действительности и ее отражения в сознании людей. Исходя из этой принципиальной методологической посылки, марксизм-ленинизм анализирует социальное содержание экзистенциализма, которое отнюдь не является плодом спекулятивной фантазии, а представляет собой отражение действительных противоречий буржуазного общества в эпоху его разложения. Марксизм-ленинизм не отбрасывает вопросов, которые ставятся представите-

---

<sup>1</sup> L. Kofler. Das Ende der Philosophie, S. 5.

<sup>2</sup> J. N. Shklar. After Utopia. Princeton. New Jersey, 1957, p. 120.

лями экзистенциализма, мистифицируются ими и в конце концов объявляются непостижимыми тайнами. Не ограничиваясь противопоставлением экзистенциализму основных положений диалектико-материалистического мировоззрения, марксизм-ленинизм конкретно исследует эти вопросы, впервые поставленные, собственно, не экзистенциализмом, а его предшественниками. Именно поэтому марксистско-ленинская борьба против экзистенциализма (как и против любого другого идеалистического учения) означает вместе с тем дальнейшее развитие марксистско-ленинской философии.

Раздел  
первый

**Немецкий  
экзистенциализм**

*А. Г. Мысливченко*

## **Экзистенция и бытие — центральные категории немецкого экзистенциализма**

Экзистенциализм как философское направление возник в 20-х годах нашего столетия в Германии. Однако родственные экзистенциализму идеи выдвигались задолго до этого. Предшественником и в известном смысле даже родоначальником философии экзистенциализма был датский философ первой половины XIX в. Серен Кьеркегор. Близкие экзистенциализму идеи развивали в России Н. Бердяев и Л. Шестов после первой русской революции 1905—1907 гг., а затем и в эмиграции после Октябрьской революции. Те или иные идеи и методы философствования экзистенциалисты восприняли также у ряда других представителей буржуазной философии, социологии и психологии (Ф. Ницше, Э. Гуссерль, А. Бергсон, М. Шеллер, В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер, Л. Клагес, З. Фрейд и др.), т. е. представителей определенной тенденции в развитии буржуазной философии. Эта тенденция отражает начавшийся еще в середине XIX в. и затем все более усиливавшийся в эпоху империализма характерный процесс поворота многих буржуазных философов к проблемам «конкретного» человека, «жизни», «существования», трактуемых в иррационально-мистическом духе.

Возникновение экзистенциализма как особого философского направления явилось законо-

мерным результатом развития буржуазной действительности и тех форм ее осознания, которые характерны для буржуазной философии эпохи империализма. Истоки экзистенциализма кроются в политической, социально-экономической и духовной жизни капиталистической системы и в соответствующих идейно-теоретических предпосылках.

Философское направление экзистенциализма не случайно получило свое оформление именно в Германии.

После первой мировой войны, в которой планы немецкого империализма потерпели крушение, Германия представляла собой арену ожесточенной борьбы демократических и реакционных сил. Ноябрьская революция 1918 г. и усиление стачечного движения сменились контрреволюцией в декабре 1918 г.; за январскими и февральско-мартовскими боями в 1919 г. последовало возникновение мнимой советской республики в Баварии, которая в свою очередь сменилась действительной Баварской советской республикой; после вооруженной борьбы гамбургских рабочих в 1923 г. последовал «пивной путч» Гитлера. . . Политическая обстановка первых лет послевоенной Германии характеризовалась крайней неустойчивостью.

Усиление влияния коммунистической партии, рост демократических сил становились настолько опасными для немецкой империалистической буржуазии и ее милитаристских устремлений, что она вынуждена была все больше отказываться от прежних методов управления, порывать с буржуазной демократией и искать новые формы и средства для укрепления своего пошатнувшегося господства. В роли спасителя германского империализма и душителя всех свобод выступил фашизм. Германские монополисты видели в фашизме силу, способную спасти диктатуру финансового капитала, вывести страну из кризиса путем развязывания новой захватнической войны. Для демагогической агитации фашистов в Германии имела благоприятная почва, так как разразившийся в 1929 г. мировой экономический кризис резко ухудшил условия существования мелкой и средней буржуазии города и деревни. В ход были пущены все средства идеологического оболванивания, шовинизма, оголтелой клеветы на прогрессивные силы, усиленно пропагандировались агрессивные планы германских империалистов.

Идеологи немецкого империализма использовали из

прошлого идейного арсенала буржуазии все, что могло пригодиться в данных условиях. Наряду с этим требовалась «актуализация» идейного багажа, нужны были новые идеи, которые учитывали бы положение послевоенной Германии, потерпевшей поражение в первой мировой империалистической войне. Идеологи немецкой буржуазии вынуждены были также учитывать новый фактор мировой истории — возникновение и существование первого социалистического государства рабочих и крестьян, его революционизирующую роль в отношении других стран и народов. Перед буржуазными теоретиками стояла задача противопоставить растущему влиянию марксизма-ленинизма новое, более «действенное» противоядие.

Духовная атмосфера Германии послевоенного периода характеризовалась деморализацией значительных слоев населения, особенно мелкой буржуазии, широким распространением настроений подавленности и пессимизма. Усилился интерес буржуазной интеллигенции к философскому романтизму, модной становилась критика буржуазной духовной жизни, капиталистической культуры с позиций романтической идеализации докапиталистических укладов жизни.

Беспомощные перед лицом подлинной науки, буржуазные идеологи искали средства борьбы с марксизмом, материализмом и вообще научным познанием вне сферы науки — в дискредитации и даже отрицании науки, в иррационализме. Характерной чертой этого периода была все усиливавшаяся иррационализация буржуазной философии. В этот процесс включилось большинство буржуазных философских течений. Ницшеанство, интуитивизм, «философия жизни», неогегельянская «трагическая диалектика», мифология Шпенглера, феноменология Гуссерля — вот тот путь, который привел к экзистенциализму, те источники, которые его питали. Идеи «пантрагизма», социального пессимизма, пренебрежение научно-теоретическим познанием, иррационализация философского метода получили в философии экзистенциализма последовательное развитие и завершение.

Настроение подавленности, вызванное поражением в первой мировой войне, удушливая предгрозовая атмосфера надвигавшегося мирового экономического кризиса и подготовки фашистской диктатуры были той социально-

политической обстановкой, в которой появились основополагающие работы немецких экзистенциалистов: «Бытие и время» Мартина Хайдеггера в 1927 г. и трехтомная «Философия» Карла Ясперса в 1932 г. В этот же период Хайдеггер опубликовал свои произведения «Кант и проблема метафизики» (1929), «Что такое метафизика?» (1929), «О сущности основания» (1929), а Ясперс — «Психологию мировоззрений» (1919), «Идею университета» (1923), «Духовную ситуацию времени» (1931) и др.

Было бы, однако, односторонне, а потому и неверно усматривать истоки возникновения экзистенциализма лишь в особенностях положения немецкого буржуазного общества после первой мировой войны, лишь в той социально-экономической и духовной ситуации, которая сложилась в Германии в результате военного поражения, экономической и политической неустойчивости.

Истоки экзистенциализма кроются в недрах самого капиталистического способа производства, в порожденных этим способом производства характерных явлениях, которые давали о себе знать уже в период «либерально-свободного» капитализма<sup>1</sup>, но наибольшее развитие получили позже, именно на стадии государственно-монополистического капитализма. Первая мировая война и последовавший кризис в Германии были лишь одним из очевидных проявлений кризиса капитализма, который охватил не только Германию, но и всю капиталистическую систему.

В экзистенциализме отразился в своеобразной (в конечном итоге искаженной) форме реальный общий кризис капитализма на той его стадии, когда широкое развитие получает государственно-монополистический капитализм.

Для последнего в отличие от так называемого свободного капитализма характерно непосредственное вмешательство государства в интересах монополий в процесс капиталистического производства. Процесс капиталистического «регулирования» экономики, а вернее, невоз-

---

<sup>1</sup> И этим, в частности, объясняется тот на первый взгляд труднообъяснимый факт, что многие основоположные экзистенциалистские идеи нашли свое выражение еще в первой половине XIX в. — в философии С. Кьеркегора.

возможность подлинного научного регулирования экономики капитализма сопровождается небывалой бюрократизацией и стандартизацией всей производственной, общественной и личной жизни человека.

В философии экзистенциализма своеобразное выражение получает как раз тот аспект общего кризиса современного капитализма, который связан с последствиями бюрократизации многих звеньев управления производством и духовной деятельностью, с нивелирующей стандартизацией всего уклада буржуазной общественной жизни.

Одним из характерных признаков этого процесса является все усиливающаяся тенденция к обезличиванию человека в различных буржуазных формах групповой деятельности: корпорациях, партиях, государственных и частных бюро и т. п. Эта «коллективность» в условиях эксплуататорского строя оказывается мнимой, фальшивой, ибо она по отношению к рядовым членам выступает как внешняя, чуждая сила. ~~Отдельный человек с его своеобразием и личной свободой все более растворяется и как бы исчезает в таком бюрократически рационализированном коллективе.~~

В условиях господства частной собственности результаты деятельности человека превращаются в нечто самостоятельное и даже чуждое ему. Отчуждение продуктов труда приводит к отчуждению человека от общества, человека от человека. Буржуазные общественные институты и нравственные нормы «отчуждаются» от человека и выступают для него в виде внешней и чуждой силы.

Все это углубляет разрыв между индивидом как личностью и тем же индивидом как членом определенного коллектива, между индивидом и буржуазным обществом в целом.

Духовная ситуация в странах капитала, искаженно отражающаяся в буржуазном сознании как «деперсонализация» и «отчуждение» человека в результате прогресса техники, служит реальной питательной средой для экзистенциалистского философствования.

Исходным пунктом этого философствования является человек, существование которого расщепляется на подлинное и неподлинное. Основой для такого раздвоения служит указанное выше действительное противоречие существования человека в буржуазном мире — противоре-

чие между его реальным положением в обществе и его субъективным миром самосознания (саморефлексии), в котором он чувствует себя как бы свободным и надеется найти свое «истинное Я».

Эту возможность саморефлексии, т. е. возможность человека спрашивать самого себя, внутренне соотноситься с собой, экзистенциалисты объявляют «подлинным» существованием, экзистенцией (Existenz), тогда как жизнь в качестве члена общества — «неподлинным» существованием («Dasein», по терминологии Ясперса, и «Map», по терминологии Хайдеггера).

Задача, по мнению экзистенциалистов, заключается в том, чтобы, находясь в неуютном и враждебном человеку мире, все же найти путь, ведущий к подлинной жизни, к истинному существованию, источник которого находится в самом человеке. Они считают, что их теория указывает путь достижения подлинного существования. Религиозные экзистенциалисты связывают при этом задачу достижения подлинной жизни с необходимостью установления связи с «абсолютным», «трансценденцией», т. е. с богом.

Существование человека в качестве члена общественной организации, по мнению экзистенциалистов, еще не есть экзистенция (подлинное существование). Экзистенция никогда не дана нам готовой, она всегда лишь задана, ее можно «высветить», достичь, а можно и упустить, оставить в «темнице» своего неподлинного существования. Причем человек может постичь свою экзистенцию не раз и навсегда, а лишь в отдельные моменты своей жизни. Тем самым, говорят экзистенциалисты, человек обладает возможностью снова и снова себя проявлять, «проектировать», строить планы своей жизни. Эту возможность они называют свободой.

Логика экзистенциалистского философствования сводится к следующему. Человек находится во враждебном ему мире, в который он «заброшен» не по своей воле. Чтобы достичь подлинной жизни, нужно, по мнению экзистенциалистов, отвернуться от этого мира с его «внешне установленной» моралью и обратить свой взор на самого себя, свои внутренние возможности. В этом положении человек начинает более отчетливо сознавать, что он одинок и покинут. Тревожное настроение покинутости усугубляется мрачной мыслью о никчемности жизни и неизбежности смерти. Человека охватывает страх (Angst),

который экзистенциалисты отличают от боязни (Furcht). В отличие от боязни, всегда связанной с каким-либо определенным объектом, которого бояться, страх как бы беспричинен, но зато он охватывает не одну какую-нибудь сторону человеческого существа, а всю личность, потрясая ее до основания. Человек становится безучастным в отношении окружающего мира и других людей, чувствует себя абсолютно одиноким и безутешным. Это вызывает отчаяние, толкающее человека сделать выбор: или «неподлинное» существование в качестве социального обезличенного существа, или «подлинное» существование в качестве самого себя.

Проблема выбора, согласно теории экзистенциалистов, возникает перед человеком всякий раз, когда он оказывается в «пограничных ситуациях», к которым Ясперс относит смерть, страдания, борьбу и вину. Существование человека всегда находится в определенной ситуации. Ситуация становится «пограничной», когда человек не может ни совладать с ней, ни разгадать ее. Указанные ситуации возникают для человека как непреодолимая стена, отбрасывающая его назад — к самому себе, к экзистенции. Разбиваясь об эту стену и терпя поражение, человек, по мнению экзистенциалистов, именно в таком состоянии обретает наконец себя, пробуждается к экзистенции.

Этот экзистенциалистский анализ, претендующий на изображение «человека вообще», отнюдь не отражает действительного устроения цельной личности; он может оказать дезориентирующее влияние на психику человека с раздвоенным, ограниченно-филистерским мышлением, на людей, которые в силу тех или иных причин теряют веру в добродетель человека, в целесообразность солидарных действий, в силу коллектива. Экзистенциализм гипостазировал настроения этих людей, с тем чтобы укрепить их в ложном миропонимании и обосновать их уход от борьбы за высокие идеалы в мир иллюзий и самовнушений.

Противопоставление подлинного и неподлинного способов человеческого существования приняло особенно резкую форму в философии Хайдеггера. С одной стороны, существование человека, его судьба зависят, по Хайдеггеру, от непознаваемых сил внутреннего мира индивида, от экзистенции; в этих силах надо искать воз-

можность «подлинного» существования. С другой стороны, человек существует рядом с «другими», т. е. находится в обществе; зависимость существования от «общественности», «будничности», «повседневности» приводит к «неподлинному» бытию человека, растворению «подлинного» бытия в «способе существования других».

Неподлинный способ существования Хайдеггер называет существованием в сфере «*Ман*». Этот термин, впервые введенный в философию Хайдеггером, образован от немецкого неопределенного местоимения «*ман*», которое на другие языки не переводится. Выражения с этим местоимением переводятся безлично (например, *man sagt* — говорят). Хайдеггер считает, что этот термин как нельзя лучше передает характер безличных, «анонимных» сил в обществе, опредмечивание человека, овеществление его человеческих функций.

В то же время он заявляет, что концепция «*Ман*» не имеет отношения к социологии, так как «*Ман*» не социологическое, а фундаментально-онтологическое понятие. «*Ман*», по Хайдеггеру, — это противоположный полюс в отношении индивида, его экзистенции. Это понятие образует резкий контраст в отношении экзистенции, «подлинного» существования человека.

Пытаясь обесценить и исказить реальное общественное бытие, Хайдеггер утверждает, что оно служит препятствием для «подлинного» человеческого существования, ибо «всеобщая суэта» удушает индивида, подавляет его посредством принуждения со стороны «безличного», из которого и вырастает «*Ман*». Бытие «повседневности», «господство *Ман*» является небытием.

Хайдеггер с презрением говорит о некоем «господстве *Ман*», которое осуществляется в коллективизме масс. Наделяя массы принижаящими качествами, он развивает теорию «иррационализма масс». Хайдеггер считает, что в массе нет индивидов, она без мысли и без воли, в ней все происходит по шаблону, по общезначимым правилам: думают (*Man denkt*) и делают (*Man tut*) так, как думают и делают все, «другие». Смотрят пьесы, носят одежду по моде так, как это делают все. Одним словом, действуют не по формуле «Я есть», а по формуле «это — всеобщее». «Пребывание друг возле друга, — пишет Хайдеггер, — полностью растворяет собственное существование в способе бытия «других», так что другие

еще более меркнут в своем различии и определенности. В этой неразличимости и неопределенности разворачивает «Ман» свою настоящую диктатуру. Мы наслаждаемся и развлекаемся так, как наслаждаются другие; мы читаем, смотрим и высказываем суждения о литературе и искусстве так, как смотрят и высказывают суждения другие; но мы сторонимся также «толпы» так, как сторонятся другие; мы «возмущаемся» тем, чем возмущаются другие»<sup>1</sup>.

Формой проявления «господства Мана» в повседневной жизни выступают, по Хайдеггеру, пустословие, любопытство и двусмысленность, которые зависят друг от друга. Будучи подвержены влиянию пустословия, говорит он, мы теряем почву под ногами и парим в облаке слов. Этому пустословию соответствует склонность к постоянной смене точки зрения, или, как он называет, «любопытство». Пустословие и любопытство ведут к «двусмысленности».

Рисуя картину «господства Мана», которое якобы представляет собой главную причину «неподлинного» существования человека, его отчуждения, Хайдеггер выступает с претензией на то, что он изображает общество вообще и дает радикальную критику современного общественного строя жизни. В действительности же он изображает не все общество, а лишь ту его часть, которой свойственны черты мелкобуржуазного уклада жизни. Абсолютизируя уродливые черты в психологии и поведении обывателя, Хайдеггер неправомерно наделяет этими чертами каждую личность. Он хотя и называет некоторые кризисные явления буржуазно-демократического общества, однако не вскрывает действительных причин этих явлений. Это критика справа, с позиций антидемократизма, ибо причины упадочных явлений буржуазной демократии Хайдеггер усматривает в некоей «безответственности» и «своеобразной диктатуре общественности».

Каким же путем человек может достичь «подлинного» существования? Каждый человек, если он хочет найти в себе творческое начало, говорят экзистенциалисты, должен освободиться от данных науки и сложившихся моральных представлений, которые угнетают, сковывают его. Мыслить нужно не посредством понятий,

<sup>1</sup> М. Heidegger. Sein und Zeit. Halle, a. d. S., 1929, S. 126—127.

не предметно, а экзистенциально. И это будет уже, собственно, не мышление, а «внутреннее действие», «практика».

Экзистенциалистское понимание практики исходит из того, что практика — это философское мышление, экзистенциальное философствование, истолковываемое как некое «делание». «Мышление действует, когда оно мыслит»<sup>1</sup>, — пишет Хайдеггер. Это «делание», с точки зрения экзистенциалистов, превосходит любое другое понимание практики. Нечто совершается «посредством моего мышления», говорит Ясперс, ибо «человек познает посредством осуществления в мире, посредством внутреннего действия, посредством решения своей экзистенции, посредством заклинания трансценденции»<sup>2</sup>. Ясперс, конечно, не отождествляет мышление и действие уже хотя бы потому, что мышление он рассматривает в специфически экзистенциалистском плане. Он отличает «мыслительное созерцание» от «мыслительного действия». «Мыслительное действие», или мыслительный образ действий, деятельность посредством экзистенциально-философского мышления — это и есть, согласно экзистенциалистам, практика.

Такое понимание роли мышления не имеет ничего общего с тем фактом, что мысль не только созерцательна, но и действительна и что сознание человека, как отмечал В. И. Ленин, «не только отражает объективный мир, но и творит его»<sup>3</sup>.

Проводимое же Ясперсом различие между «мыслительным созерцанием» и «мыслительным действием» восходит к Канту, который отличал теоретический разум от практического разума. Под практическим разумом он по существу понимал волевой акт. У Хайдеггера и Ясперса «мыслительное действие» также означает «волю»<sup>4</sup>, а «реальным» обнаружением этого «действия» объявляется иррациональная интуиция.

К. Маркс указывал, что практика не ограничивается одними лишь «внутренними действиями». Диалектический материализм, включая в понятие практики обще-

<sup>1</sup> М. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1947, S. 53.

<sup>2</sup> К. Jaspers. Von der Wahrheit. München, 1947, S. 312.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 194.

<sup>4</sup> К. Jaspers. Von der Wahrheit, S. 308.

ственную и прежде всего материальную производственную практику людей, распространяет ее, таким образом, на ту действительность, которая существует независимо от нашего сознания.

Этому выводу о характере активной деятельности человека, связанной со все более глубоким познанием действительности и революционным воздействием на нее, экзистенциалисты противопоставляют бессодержательное, формальное понимание «решимости», «активности», порождаемых «внутренними действиями» индивида и вытекающих не из познания объективно сложившихся условий, а из недетерминированной внутренней свободы.

Даже многие буржуазные комментаторы экзистенциализма отмечают деструктивный, антисоциальный характер экзистенциалистских призывов к активности. Так, западногерманский философ Ф. Шнейдер пишет: «Экзистенциалисты изолируют конечного человека и ограничивают его своим «миром». Спрашивается, является ли этот лишенный сущности, взывающий якобы к самому себе человек действительным, историческим человеком. Философы-экзистенциалисты призывают к бесцельной, враждебной истории активности, которая недооценивает основоположное значение природы и общества»<sup>1</sup>.

В условиях повседневного идеологического одурманивания масс всеми средствами буржуазной пропаганды, духовной опустошенности и деморализации буржуазного сознания призывы к «решимости», «риску» и т. п. чаще всего вызывают активизацию реакционной деятельности.

\* \* \*

Выше были рассмотрены реальные противоречия человеческого существования в мире капитала, послужившие исходным пунктом экзистенциалистской «философии существования», антиномии «подлинного» и «неподлинного» существования человека. Представляется целесообразным рассмотреть более подробно понятие «экзистенция» («подлинное» существование) — краеугольный камень философии экзистенциализма. Это понятие является

---

<sup>1</sup> J. Rehmke. Grundriß der Geschichte der Philosophie (Neu herausgegeben und fortgeführt von Fr. Schneider). Bonn, 1959, S. 367.

той основой, на которой экзистенциалисты возвели все здание своей философии, в том числе теорию познания и онтологию. На мир, говорят экзистенциалисты, нужно смотреть не сквозь призму научного, понятийного мышления, которое, противопоставляя объект и субъект, не может раскрыть «смысл бытия», опредмечивает все явления и даже само существование человека, а сквозь призму экзистенции, в которой снимается противопоставление субъекта и объекта.

Анализ понятий «экзистенция» и «трансценденция» («подлинное» бытие) дает ключ к определению места философии экзистенциализма по отношению к двум основным разновидностям идеализма — субъективному идеализму и объективному идеализму, а также к пониманию специфики экзистенциалистского метода философствования.

Экзистенциалисты считают, что недостаточно знать «сущности» вещей, определять что-либо посредством понятий, разума, ибо из них невозможно вывести «существование», «бытие». В отличие от рационалистического идеализма, пытавшегося вывести существование из сущности, экзистенциализм исходит из противоположного тезиса: существование предшествует сущности. В противоположность прежней «философии сущности» (*Essenzphilosophie*) экзистенциализм является «философией существования» (*Existenzphilosophie*).

Генеалогия понятия «экзистенция» показывает, что оно употреблялось в истории философии задолго до возникновения экзистенциализма. Еще средневековые схоласты различали в каждом предмете сущность и существование. Однако лишь немногие философы наделяли понятие существования, экзистенции теми характерными признаками, которые позже получили свое развитие и завершенную форму в философии экзистенциализма. Так, сторонник учения о непосредственном знании И. Г. Гаман (1730—1788) и представитель «философии чувства и веры» Ф. Г. Якоби (1743—1819) использовали это понятие (хотя, конечно, не в том разработанном виде, в каком оно выступает в философии экзистенциализма) в борьбе против рационализма Просвещения и философии Канта. Выступая против рассудочного знания, они защищали интуитивное познание, становились на позиции мистицизма. Ф. Шеллинг (1775—1854) противопоставил

понятие экзистенции понятиям разума и идеи в философии Гегеля.

Однако первым, кто положил это понятие в основу всей своей философии, был датский философ С. Кьеркегор (1813—1855). Восприняв у Шеллинга, лекции которого он слушал в Берлине, противопоставление понятий экзистенции и идеи, Кьеркегор поставил в центр своего философствования «существование» (экзистенцию) одинокого индивидуума, «освобожденного» от гегелевской детерминации. Кьеркегор с самого начала встал в резкую оппозицию к философии Гегеля, противопоставляя объективному идеализму субъективизм и обвиняя Гегеля в «абстрактности» и пренебрежении «конкретным» существованием личности, субъективной стороной процесса познания.

Определяя «внутреннюю сущность» человека, Кьеркегор писал в своем произведении «Или-или», вышедшем под псевдонимом «В. Эремит»: «Что такое моя «самость» или мое «я»? Если речь идет о первом проявлении этого понятия, то первым выражением для него будет: это самое абстрактное и вместе с тем самое конкретное из всего — свобода»<sup>1</sup>. Далее Кьеркегор предлагает задуматься над следующим фактом. Несмотря на то что часто человек желает, чтобы у него был ум того или иного выдающегося человека, тем не менее он никогда не высказывает желания стать этим другим человеком, отказаться от своего Я, ибо каждый хочет быть лишь самим собой.

Это, по мнению Кьеркегора, свидетельствует о том, что каждый человек имеет свою «внутреннюю сущность», свое индивидуальное, соотносящееся само с собой Я, свою «экзистенцию». Эту внутреннюю сущность, говорит он, нельзя вывести из внешних предпосылок, т. е. из объективно существующей действительности, так как индивид может осуществить свою экзистенцию лишь в результате «прыжка в неизвестное», т. е. в бессознательное. При этом «мерой экзистенции является бог»<sup>2</sup>.

Ницше, хотя и не воспринял сформулированного Кьеркегором понятия экзистенции, также пытался выявить «внутреннюю сущность» человека, утверждая, что

<sup>1</sup> S. *Kierkegaard*. Entweder-Oder. Dresden, 1901, S. 567.

<sup>2</sup> S. *Kierkegaard*. Die Krankheit zum Tode. Jena, 1938, S. 74.

творческие силы человека в конечном итоге коренятся в инстинкте, который он определял как «божественного зверя» в человеке.

Экзистенциалисты выступили с заявлением, что настало время противопоставить рациональному идеализму, абстрактности и научному способу мышления «реальное», «конкретное» и «подлинное». Однако реальное, конкретное и подлинное, по их мнению, следует искать только внутри собственной души, в индивиду, его самости, его экзистенции. Экзистенция, по Хайдеггеру, является субстанцией человека: «Сущность существования (человека. — А. М.) лежит в его экзистенции»<sup>1</sup>.

Почему, чтобы достичь «подлинного» существования и выразить это на философском языке, необходимо с точки зрения экзистенциализма отказаться от научного понимания и изменить весь понятийно-логический аппарат, т. е. отказаться от уже установившейся философской терминологии и «старых» методов мышления? Потому что, отвечают они, таков характер человеческой экзистенции и ее сердцевины — свободы.

Экзистенция, постулируют экзистенциалисты, не является предметом, тем, что можно было бы познавать. Это вечно неуловимое, непознаваемое, иррациональное. Это внутренняя свобода, стремящаяся себя проявить. Понимание при помощи категорий связано с каузальностью, и поэтому оно... несвободно. Выразить свободную «экзистенцию» с помощью несвободного мышления, человеческого языка невозможно. Научное мышление, оперирующее понятиями, по мнению экзистенциалистов, неистинно, ибо оно не дает возможности ощутить экзистенцию индивида в его неповторимости, а уводит лишь к пониманию человека вообще или «сознания вообще». Отсюда вытекает отказ экзистенциалистов от логических категорий и их манипулирование чисто субъективными масштабами «экзистенциалов»<sup>2</sup>.

Экзистенция, заявляют далее экзистенциалисты, беспредметна, не имеет никакого содержания, которое мож-

---

<sup>1</sup> М. Heidegger. Sein und Zeit, S. 42.

<sup>2</sup> Небезынтересно отметить, что еще в 1908 г., т. е. задолго до возникновения философии экзистенциализма, В. И. Ленин высмеял попытку некоторых русских махистов стрелять «в читателя (для оглушения) каким-нибудь «экзистенциалом» и т. п.» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 91).

но было бы мыслить, о ней невозможны высказывания как о чем-то объективно существующем. Ее можно лишь «высветить», «прояснить» (*erhellen*) с помощью нового «экзистенциального мышления», отличительной чертой которого является резкий отход от всего содержательного и предметного, причем не только в материальном, но даже в духовном его понимании.

Таким образом, для экзистенциалистов, ищущих «подлинное» бытие, объективный мир не является истинным по той причине, что он имеет предметный характер. В этом специфически экзистенциалистском пункте выявляются, во-первых, противоположность философии экзистенциализма (прежде всего его онтологии) материалистическому миропониманию, во-вторых, отличие экзистенциализма от «классических» видов идеализма.

Материалистическая философия в противоположность экзистенциализму настаивает на предметности существующего и на объективном характере этой предметности. К. Маркс называл мир предметным миром: «...не только в мышлении, но и *всеми* чувствами человек утверждает себя в предметном мире»<sup>1</sup>. Экзистенциалисты же тщетно ищут то «истинное» бытие, которое не является предметным.

Из этого вытекает отличие экзистенциалистского идеализма от тех идеалистов, которые, хотя и исходили подобно экзистенциалистам из отдельного индивида, из *Я*, объясняя духовный и материальный мир по чисто субъективной модели *Я*, все же не могли совсем освободиться от вещественных, предметных моделей и категорий. Так, Декарт называл *Я* «мыслящей вещью».

Для экзистенциалистов же *Я* — это не вещь, не предмет (в материальном или духовном его понимании), а свобода, возможность осуществления экзистенции. В отличие от соответствующих концепций «философии жизни» и персонализма «подлинное существование» (экзистенция) в философии экзистенциализма — это нечто совершенно неопределенное, бессодержательное, беспредметное.

Немецкие экзистенциалисты исходят из того, что науки охватывают не всю истину, а лишь ту, которая

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 593.

обязательна для разума, а не для всей личности, которая помимо разума якобы включает в себя также обширную область иррационального. Философия экзистенциализма открыто объявляет, что она не является более наукой, стремящейся дать картину мира, не представляет собой теорию познания в обычном смысле слова<sup>1</sup>.

Отсюда, между прочим, становится понятной известная сложность критики экзистенциализма. Ибо с формальной точки зрения выходит, что было бы неправомерно критиковать эту философию с позиций науки, разума, поскольку сами экзистенциалисты заявляют, что наука и разум здесь не могут быть советчиками, они не способны привести к познанию подлинного бытия и творческих начал человека. Однако это, разумеется, был бы лишь формальный подход к делу.

Экзистенциалисты определяют понятие экзистенции с позиций крайнего субъективизма. «Экзистенция, — пишет Ясперс, — есть то, что никогда не становится объектом, первоначало, от которого я начинаю мыслить и действовать, о ней я развиваю такой ход мыслей, который ничего не познает; экзистенция есть то, что относится само к себе и в нем — к своей трансцендентности»<sup>2</sup>. И в другом месте: «Экзистенция является одним из слов для обозначения действительности с тем акцентом, который оно имеет у Кьеркегора: все существенно действительное является для меня только благодаря тому, что я являюсь самим собой»<sup>3</sup>. Подобное же определение дает и Хайдеггер: «То бытие, к которому так или иначе может иметь отношение существование и которое всегда каким-либо образом относится, мы называем экзистенцией»<sup>4</sup>.

Когда экзистенциалисты говорят о существовании в обычном понимании этого слова, то они имеют в виду свою категорию «Dasein», которая играет у них роль субъекта, человека. Это «существование» является в свою очередь разновидностью более широкого понятия — «сущее» (Seiende), под которым подразумеваются повседневно и повсеместно наблюдающиеся факты, предметы, мысли, события и т. д. Повседневное, обычное

---

<sup>1</sup> К. Jaspers. *Rechenschaft und Ausblick*. München, 1951, S. 341.

<sup>2</sup> К. Jaspers. *Philosophie*, Bd. I. Berlin, 1932, S. 15.

<sup>3</sup> К. Jaspers. *Existenzphilosophie*. Berlin und Leipzig, 1938, S. 1.

<sup>4</sup> М. Heidegger. *Sein und Zeit*, S. 12.

существование человека для экзистенциалистов не есть подлинное, оно имеет преходящий, конечный характер. Экзистенция же, с их точки зрения, является подлинной, она означает лишь одно — возможность, внутренне соотносясь с самим собой, «понимать бытие», т. е. возможность спрашивать самого себя о «смысле бытия».

Таким образом, экзистенция — это внутреннее соотношение индивида с самим собой. Экзистенциалистское «соотношение с собой» по сути дела означает сведение сознания к так называемому чистому самосознанию.

Примечательно, что, стремясь дать хотя бы некоторое «наглядное» представление об экзистенции, Ясперс сравнивает ее (в определенном смысле) с религиозным постулатом души: «То, что в мифическом способе выражения называется душой и богом, а на философском языке — экзистенцией и трансценденцией, не принадлежит к объектам мира»<sup>1</sup>. Здесь Ясперс сравнивает экзистенцию с мистическим понятием души, а трансценденцию — с богом. Разумеется, эти аналогии относительны; категории экзистенции и трансценденции не сводятся к понятиям души и бога. Экзистенция (в качестве «подлинного существования») в ряде отношений играет роль первоначала, а трансценденция (в качестве «подлинного бытия») выступает как конечный пункт гносеологического, онтологического и этического философствования экзистенциалистов.

Ясперс и Хайдеггер по существу уклоняются от вопроса о том, как же все-таки познать эту таинственную экзистенцию, объявляя ее как непознаваемую. «Средства мышления для выяснения экзистенции, — пишет Ясперс, — должны иметь особый характер, так как экзистенция не является ни объектом мира, ни действительным идеальным предметом»<sup>2</sup>. Попытка выяснить экзистенцию с помощью лишь разума оказывается, по мнению экзистенциалистов, безнадежной, так как при соприкосновении с ним экзистенция разрушается.

Единственным методом познания «подлинного» бытия служит то, что можно было бы назвать интуицией. Но интуиция трактуется экзистенциалистами таким образом, что она противопоставляется интеллектуальной

<sup>1</sup> K. Jaspers. Philosophie, Bd. II. Berlin, 1932, S. 1.

<sup>2</sup> Там же, стр. 9, 11, 12.

интуиции, которую признавали, например, Спиноза и Декарт. В противоположность рационалистическому пониманию интуиции как дополнения к абстрактному мышлению экзистенциалисты характеризуют интуицию как особую мистическую подсознательную способность — таинственную способность иррационального познания.

Иррациональное толкование философского метода познания было свойственно уже Кьеркегору, которому экзистенциалисты ставят в заслугу то, что он совершил в своем мышлении «прыжок в темное», т. е. в бессознательное. Средством познания «подлинного бытия», абсолюта Кьеркегор считал мистическое «отчаяние», противопоставляя последнее рационалистической категории сомнения. Он считал, что первый установил различие между отчаянием и сомнением, выразив это в форме одного из своих многочисленных афоризмов: «Сомнение есть отчаяние мысли, отчаяние — сомнение личности»<sup>1</sup>.

Категорию отчаяния Кьеркегор, а вслед за ним и экзистенциалисты ставят выше категории сомнения, ибо пребывание в состоянии отчаяния, по их мнению, открывает путь к непосредственно субъективному, иррационально-интуитивному познанию своей самости, а тем самым и «подлинного бытия». Тот факт, что сомнение относится к сфере мышления, обнаруживается в самом разуме, как раз и не устраивал Кьеркегора, стремившегося дискредитировать разум и прославлявшего подсознательное чувство и абсурд. Другое дело, по его мнению, отчаяние, которое «выражает несравненно более глубокое и самостоятельное чувство, захватывающее в своем движении гораздо большую область, нежели сомнение: отчаяние охватывает всю человеческую личность, сомнение же — только область мышления»<sup>2</sup>. При этом Кьеркегор различал истинное (по сути дела мистическое) и неистинное (из-за «отдельных лишений» в жизни) отчаяние.

В дальнейшем иррационалистическое понимание интуиции развивали Бергсон, Шпенглер, Дильтей и другие буржуазные философы эпохи империализма, оказавшие влияние на экзистенциалистскую разработку философского метода познания.

---

<sup>1</sup> S. *Kierkegaard*. Entweder-Oder, S. 564.

<sup>2</sup> Там же.

Особую роль в развитии этого метода сыграла феноменология Гуссерля<sup>1</sup>. Экзистенциалистский метод сложился в результате соединения иррационализма «философии жизни» с гуссерлианской феноменологией. Несмотря на то что Гуссерль объявлял свою философию «строго научной», она в зародыше содержала те элементы, которые в философии экзистенциализма эволюционировали к иррационалистическому методу познания и отрицанию науки<sup>2</sup>. Это, во-первых, признание интуиции как основного метода познания и, во-вторых, феноменологический метод исключения из философского рассмотрения всего фактического, реального, эмпирического. Таким образом, эволюция феноменологии к экзистенциалистскому иррационализму была закономерной, внутренне обусловленной.

Гуссерль выдвинул в качестве главной задачи философии раскрытие «чистых сущностей» (так называемых эйдосов) путем интуиции. Феноменология исходит из того, что сознание неразрывно связано с «бытием», что разделение субъекта и объекта приводит к искажению действительности (проблема снятия противоположности между субъектом и объектом стала одной из важнейших в философии экзистенциализма). При этом под бытием, объектом понимается лишь нечто имеющее идеальный характер и являющееся результатом так называемой феноменологической, точнее, «эйдетической редукции», т. е. операции по очищению сознания от отражаемой им объективной действительности. Эйдетическая редукция, говорят феноменологи, это заключение в скобки существующего мира и рассмотрение предмета таким, каким его дает «естественное представление». Посредством этой редукции предмет «очищается», в результате чего якобы выявляется сущность предмета.

Сознание рассматривается феноменологами как «чистое», абстрактно-изолированное, и задача философии

<sup>1</sup> Свое главное произведение «Бытие и время» М. Хайдеггер посвятил Э. Гуссерлю, что, однако, не помешало Хайдеггеру, когда он был ректором, уволить из университета от имени национальной социалистической партии своего старого учителя, который по национальности был еврей (см. об этом в журнале «Aufbau», 1946, Teil 6, S. 581).

<sup>2</sup> Это отмечают и многие буржуазные философы. См., например, J. Kraft. Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie, 1932, 2. Aufl., 1957.

состоит якобы в том, чтобы «описывать» явления этого «чистого сознания», когда оно непосредственно созерцает сущность идеальных объектов, т. е. когда оно постигает свои собственные проявления, состояния («феномены»).

Таким образом, утверждая, что нет бытия вне сознания и сознания вне бытия, феноменология пытается стать на «третий путь», возвыситься над материализмом и идеализмом. Ясно, однако, что «третьего пути» не может быть, так как при определении отношения бытия и сознания возможны лишь две позиции: материалистическая и идеалистическая.

Гуссерль призывал «заклЮчить в скобки» объективный мир — эту «помеху» для узрения «идеальных сущностей» — и заняться исследованием того, что находится вне этих скобок, — областью «чистого сознания».

Следуя этому призыву, Хайдеггер стремится вместе с тем создать впечатление, что он занимает объективную позицию, что он в отличие от других ищет не сущность «вульгарно-объективного» мира, а «истинную» объективность, «истинное» бытие.

Вопрос о том, что такое бытие, по мнению Хайдеггера, не может быть решен до тех пор, пока мы не выясним, как следует понимать слова «есть», «быть». Предметом мышления у него, таким образом, становится отглагольное существительное, субстантивированный инфинитив глагола «быть».

Этот вопрос, говорит Хайдеггер, ставили некоторые представители древней философии (например, Сократ), однако в дальнейшем, в «критический период» истории философии, эта постановка вопроса была утеряна. Философия экзистенциализма ставит задачу устранить это упущение, возвратиться к «фундаментальному вопросу»: что такое бытие, в чем смысл бытия, как относится все сущее к бытию? Поскольку же философское исследование бытия принято называть онтологией, то Хайдеггер называет свою теорию фундаментальной онтологией.

Хайдеггер различает «бытие» (Sein) и «сущее» (Seiende). Бытие и сущее — противоположные понятия. Сущее — это различного рода данности, предметы, явления и т. д. Бытие же — это то, что определяет сущее, как таковое. Все прежние философы, замечает Хайдеггер, хотя и думали, что исходят из бытия, в действительности же занимались лишь сущим.

Хайдеггер упрекал науку в том, что она занимается исследованием лишь этого «сущего», что она не идет вглубь, не выходит за пределы самого сущего, которое возникает на поверхности и хаотично.

Бытие в общеупотребительном смысле, заявляет далее он, не имеет ничего общего с «истинным» бытием. Больше того, следуя феноменологическому методу своего учителя Гуссерля и выступая против материализма, Хайдеггер утверждает, что предметы и процессы объективно существующего мира являются якобы «помехой» для понимания «истинного» бытия, что сущее не способствует пониманию этого бытия.

Хорошо, однако, известно, что путь к бытию, т. е. к объективной реальности в ее всеобщности, лежит именно через научное познание всего сущего (существующего), через познание объективно существующей действительности. Еще Л. Фейербах указывал, что бытие неотделимо от вещей, оно едино с тем, что есть, т. е. с сущим.

Бытие, считает Хайдеггер, есть то, в чем коренится сущее. Однако, что такое «бытие сущего»? Ответа на этот вопрос Хайдеггер не дал. Он не дает никакой теории бытия. Радикальная противоположность бытия и сущего, говорит Хайдеггер, не дает возможности определить бытие позитивно, ибо определение всегда есть определение чего-то. Бытие же как раз не является чем-то определенным. К бытию мы можем, по Хайдеггеру, подойти ближе посредством отрицания: если оно не является сущим и противоположно ему, то бытие -- это ничто. Вместе с тем ничто «есть само бытие»<sup>1</sup>. Таким образом, «бытие и ничто связаны друг с другом... так как само бытие по существу конечно...»<sup>2</sup>.

Хайдеггер ссылается при этом также на Гегеля: «Не является ли бытие чем-то вроде ничто? В самом деле, не кто иной, как сам Гегель, сказал: «Таким образом, чистое бытие и чистое ничто одно и то же». Ставя вопрос о бытии, как таковом, мы тем самым осмеливаемся подойти к той грани, которая отделяет нас от полного мрака»<sup>3</sup>. Однако, во-первых, в данном случае у Гегеля

<sup>1</sup> M. Heidegger. Holzwege. Frankfurt a. M., 1950, S. 104.

<sup>2</sup> M. Heidegger. Was ist Metaphysik? 5. Aufl. Frankfurt a. M., 1949, S. 36.

<sup>3</sup> M. Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1951, S. 217.

речь идет лишь о «чистом бытии», во-вторых, в хайдеггеровском учении о бытии нет никакого посредствующего звена (наподобие гегелевского становления) между бытием и «ничто».

Бытие, по Хайдеггеру, не поддается определению, оно трансцендентно и носит «непредметный» характер, о нем можно лишь ставить вопрос, спрашивать, опираясь на анализ слов, языка. Для того чтобы узреть хотя бы «отблеск бытия», Хайдеггер обращается к слову: «Лишь посредством сказывания мышление выражает в языке невысказанное слово бытия»<sup>1</sup>. «Бытие» говорит невысказанно, а «язык является пристанищем бытия»<sup>2</sup>.

Терминологические конструкции, словесная эквилибристика, а подчас и прямая схоластика действительно захлестнули собой сочинения многих экзистенциалистов, особенно Хайдеггера. В этом «пристанище» они надеются найти благоприятную почву для различного рода спекуляций и мистификаций.

Как бы специально в ответ на удручающую схоластику экзистенциалистов, обособивших язык в некое самостоятельное, особое царство, К. Маркс писал: «Для философов одна из наиболее трудных задач — спуститься из мира мысли в действительный мир... Задача спуститься из мира мыслей в действительный мир превращается в задачу спуститься с высот языка к жизни»<sup>3</sup>. Экзистенциалисты, однако, и не думают спускаться в действительный мир. Наоборот, они бегут от него, стремясь к призрачному миру «подлинного бытия».

Свою заслугу Хайдеггер видит в том, что он указал место, где нужно искать ответ о смысле и сущности бытия. Это — человеческое существование. Сущность бытия надо искать не вовне (ибо это может привести лишь к познанию сущего), а внутри того, кто спрашивает о бытии. Таким образом, в поисках подлинного бытия Хайдеггер призывает «возвратиться» к человеческому существованию, т. е. к тому виду существования, «которое есть мы сами»: «Существование — это ведь мы сами. Бытие этого сущего является ведь моим бытием»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *M. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit*, S. 116.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 3, стр. 448.

<sup>4</sup> *M. Heidegger. Sein und Zeit*, S. 41.

Существование человека служит у Хайдеггера в качестве фундамента, отправного пункта при объяснении бытия, оно является как бы окном, через которое проникает свет бытия.

С одной стороны, категория существования выступает с претензией на объективность, с другой — и это оказывается главным, решающим — она берется как исключительно субъективное явление. Она вращается между крайней субъективностью и псевдообъективностью.

Для того чтобы найти место «существованию» между «идеальностью» индивида и реальностью «мира» и устранить противопоставление субъекта и объекта, Хайдеггер выдвигает категорию, или, как он называет, экзистенциал «бытие-в-мире», «быть-в-мире» (*In-der-Welt-sein*). Экзистенциал «бытие-в-мире» является, согласно Хайдеггеру, главным способом человеческого существования. Этот термин, разработанный в соответствии с феноменологическим методом Гуссерля, означает «структурную целостность», которая состоит из неразрывно связанных друг с другом «самости» и «мира». Будучи одинаково первоначальными, ни «самость», ни «мир» не могут быть отделены от «целостности». «Существование» Хайдеггер помещает между «самостью» и «миром», что дает ему возможность считать, будто оно находится «между» идеальностью и материальностью и имеет при этом объективный характер.

Хайдеггер не отрицает существования внешнего мира, вещей этого мира, «сущего» (*Seiende*): «Внешний мир реально наличествует»<sup>1</sup>. Однако это признание сопровождается у него двумя существенными оговорками, накладывающими своеобразный отпечаток на характер его субъективного идеализма и тем самым отличающими хайдеггеровский идеализм от «классических» форм идеализма.

Во-первых, Хайдеггер считает, что невозможно и не нужно доказывать существование внешнего мира: он «всегда уже есть», вещи всегда «нечто уже присутствующее, наличное». Во-вторых, вещи внешнего мира, рассматриваемые вне человеческого существования, вернее, вне отношения человека к этим вещам (их использова-

<sup>1</sup> *M. Heidegger. Sein und Zeit*, S. 207.

ния, употребления и т. д.), лишены, по Хайдеггеру, смысла и определенности, и только человеческое существование посредством своей постоянной заинтересованности и «озабоченности» в отношении окружающего придает вещам определенность, возводит их из «ничто» в ранг сущего. Хайдеггер прямо заявляет: «Сущее лишь тогда обнаруживается и лишь до тех пор налицо, пока вообще есть существование. Законы Ньютона, положение о противоречии, вообще любая истина действительны лишь постольку, поскольку имеется существование. До него вообще не было существования и после него вообще больше не будет существования, равно не было никакой истины и не будет никакой, так как она тогда не сможет быть выявлена, вскрыта и раскрыта»<sup>1</sup>.

Сущность вышеприведенного рассуждения заключается в утверждении: нет объекта без субъекта, что является основным теоретико-познавательным тезисом субъективного идеализма. Однако Хайдеггер никогда не говорит, что вещи — это комбинация ощущений (Беркли), или комплекс элементов опыта (Мах и Авенариус), или что-либо подобное.

Известно, что «сознание человека, наука („der Begriff“), отражает сущность, субстанцию природы...»<sup>2</sup>. Хайдеггер же стремится уловить какую-то «скрытую сущность». Но что такое «скрытая сущность», каким методом она постигается?

Оказывается, что этот вопрос может решить лишь так называемое субъективно-непосредственное «усмотрение сущности» (Wesensschau). Речь идет здесь об интуитивно-иррациональном «усмотрении сущности».

На первый взгляд может показаться, что Хайдеггер чужд позиции субъективизма и что он придерживается объективного истолкования, стремясь обнаружить «скрытую сущность». Однако такой вывод был бы поспешным.

Дело в том, что в слово «сущность» Хайдеггер вкладывает специфический смысл. Те сущности, которые устанавливает наука, могут быть, согласно Хайдеггеру, масштабом лишь для сущего, лишь для временно существующего, так как наука не выходит за пределы этого

---

<sup>1</sup> М. Heidegger. Sein und Zeit, S. 226.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 170.

преходящего сущего, не восходит к бытию. Но есть еще, заявляет он, и другая сущность. Это сущность «бытия», в котором имеет основание все сущее. Таким образом, «сущность» приобретает у Хайдеггера вербальный, т. е. чисто словесный, характер.

Вот эта мистическая сущность «бытия сущего», которую можно «узреть» лишь иррационально, и интересует Хайдеггера. Открыто признать себя иррационалистом Хайдеггер не желает. Он делает вид, что хочет преодолеть рационализм и иррационализм. Критикуя рационализм, Хайдеггер добавляет: «Иррационализм, являясь противоположностью рационализма, видит лишь искоса то, в отношении чего рационализм слеп»<sup>1</sup>. Как видно, даже пытаясь отмежеваться от иррационализма, Хайдеггер все-таки отдает предпочтение именно иррационализму. И не случайно он вопрошает: «Какой страх является сегодня большим, чем страх перед мышлением?»<sup>2</sup>

Скорбя о мнимом бессилии разума, Хайдеггер выступит также против логики, предрекая ей гибель: «Если, таким образом, сила разума терпит крушение в вопросе о ничто и бытии, то вместе с этим решается и судьба правомерности «логики» в пределах философии. Идея «логики» распадается в вихре более коренной проблемы»<sup>3</sup>, т. е. экзистенциалистского вопроса о бытии.

Не доверяет разуму также и Ясперс. Он сожалеет о том, что мышление может вторгаться в качестве «помехи» в ту область человеческого существования, где якобы господствует иррациональная интуиция, что оно может придавать инстинктам «неуверенность».

Однако Ясперс в отличие от Хайдеггера стремится убедить читателей, что его философия не чужда разуму, что разум и экзистенция образуют «большие полюсы нашего бытия»<sup>4</sup>.

Заметное влияние на Ясперса, так же как и на Хайдеггера, оказала феноменология Гуссерля. Описывая свой путь от психиатра к экзистенциальной философии, он отмечает, что еще в 1909 г. познакомился с лекциями

<sup>1</sup> M. Heidegger. Sein und Zeit, S. 136.

<sup>2</sup> M. Heidegger. Holzwege. Frankfurt a. M., 1950, S. 66.

<sup>3</sup> M. Heidegger. Was ist Metaphysik? S. 36—37.

<sup>4</sup> K. Jaspers. Vernunft und Existenz, 1949, S. 48.

Гуссерля. «Его феноменология как метод, — пишет Ясперс, — плодотворна, так как я мог применять ее для описания переживаний душевнобольных»<sup>1</sup>. Однако позже, уже опубликовав несколько феноменологических работ об обмане чувств у сумасшедших и их переживаниях, Ясперс, по его словам, разочаровался в Гуссерле как философе. Рассказывая о своей встрече с ним в 1913 г., Ясперс пишет, что Гуссерль «принял меня дружески, хвалил и — к моему удивлению — обходился со мной как со своим учеником. Я спросил несколько упрямо: «Что такое собственно феноменология, это мне неясно». Гуссерль ответил: «Вы отлично применяете феноменологию в своих произведениях. Вам нет нужды знать, что это такое, если Вы правильно это делаете. Действуйте и дальше так!»<sup>2</sup>

Объективной действительности Ясперс противопоставляет понятие мира как «места, где проявляется язык трансценденции»<sup>3</sup>, господствующей над миром. Для Ясперса мир и все, что в нем происходит, является тайной. Окружающие человека предметы — это таинственные знаки, язык «шифра», посредством которого божественная трансценденция говорит с людьми: «Все, что есть, может быть шифром»<sup>4</sup>. Для того чтобы прочесть этот шифр, нужно иметь ключ, который, оказывается, находится не в мышлении, а в «экзистенции». Все объективное в познании он обозначает презрительно-ироническим выражением «скорлупа» (*Gehäuse*), реальный мир для него — обманчивая видимость, нечто застывшее и мертвое.

Так, уже в своем втором крупном философском произведении — «Психология мировоззрений» (1919) — Ясперс пишет: «Всякое сформулированное учение о целом (т. е. о бытии. — А. М.) становится скорлупой, лишает оригинального переживания пограничной ситуации и подрывает возникновение тех сил, которые активно ищут смысл бытия. . . в своем опыте, чтобы на их место водворить спокойствие разгаданного и совершенного, успокаивающего душу мира, который вечно имеет тепе-

---

<sup>1</sup> *K. Jaspers. Rechenschaft und Ausblick. München, 1951, S. 327.*

<sup>2</sup> Там же, стр. 328.

<sup>3</sup> *K. Jaspers. Von der Wahrheit, S. 108.*

<sup>4</sup> Там же.

решный смысл»<sup>1</sup>, т. е. который имеет якобы неизменный, закаменелый характер.

Таким образом, Ясперс, во-первых, отрицает возможность того, чтобы «истинное» бытие могло быть сформулировано в виде научной системы: экзистенциализм этим не занимается, так как, дескать, всякая система, построенная разумом, является чем-то окаменелым, конечным; во-вторых, объективный мир для Ясперса не является истинным, так как он имеет предметный характер. Эта точка зрения направлена прежде всего против материалистической философии, настаивающей на предметности существующего и объективном характере этой предметности. Ясперс же ищет то «истинное» бытие, которое не является предметом и никогда им не может стать. Естественно поэтому, что он не может о нем сказать ничего, кроме теологической банальности: «...подлинное бытие есть трансценденция (или бог)»<sup>2</sup>.

В отличие от Хайдеггера, который стремится увидеть «отблеск бытия» в языке, в философском анализе слов, Ясперс в поисках «подлинного бытия», называемого им также трансценденцией, призывает обратиться к трем источникам: мифам, теологии и истории идеалистической философии. Наука выбрасывается за борт. По Ясперсу, не следует пытаться определить бытие посредством понятий, это все равно никому не удастся. Философия, говорит он, должна искать в мире символы, «шифры», являющиеся якобы своеобразным «языком», посредством которого дает знать о себе трансценденция. Поэтому задача философии состоит в том, чтобы находить эти «шифры» и тем самым получать возможность увидеть если не само бытие, то хотя бы «свет бытия», поскольку «бытие, как таковое», познать невозможно и оно может быть выражено лишь в символах.

Ясперс считает, что в противоположность мыслителям прошлого, верившим в универсальную значимость своих идей и отклонявшим все противоположные системы, чтобы утвердить свою, историку философии нужно стремиться воспринять из всех великих философий «сердцевину истины», «шифры», отклоняя претензию этих систем

<sup>1</sup> K. Jaspers. *Psychologie der Weltanschauungen*, 1922, S. 254.

<sup>2</sup> K. Jaspers. *Der philosophische Glaube*. Zürich, 1948, S. 29.

на общезначимость. Поэтому, кстати говоря, некоторые буржуазные апологеты экзистенциализма называют учение Ясперса «философией философии», доходя до смехотворных утверждений, будто «в лице Ясперса философия достигла своего самосознания»<sup>1</sup>.

По мнению Ясперса, в центре внимания историка философии должны быть не только и не столько философские системы, сколько сами философы, степень и сущность их величия, т. е. те «великие философы», мышление которых, по Ясперсу, определило историю человечества.

Ясперс прямо заявляет, что он противник идентичного, объективного изложения философских систем и идей. Объективность, по его мнению, уместна разве что в области научного познания, но не в философии. Чтобы раскрыть шифры «подлинной жизни» в истории философии, нужно не объективно-историческое знание о прошлых философских системах (которое приводит лишь к «маскараду прошлого»), а «субъективная объективность», т. е. такая объективность, которая достигается лишь посредством «проясняющей себя субъективности».

Общеобязательная объективная истина изображается Ясперсом враждебной индивидууму, его правдивости. Но если наша вера в истины объективного мира («скорлупы») ведет к «неправдивости» и даже представляет опасность, то где же тогда искать истину? Ясперс дает следующий ответ: истину и подлинность следует искать только внутри индивида, обращенного исключительно к самому себе и отрицающего все «внешнее».

Утверждая, что бытие никогда не «дано» как объект, а скорее непосредственно переживается в момент крушения дискурсивного разума, пытающегося познать это бытие, экзистенциалисты вполне определенно становятся на субъективно-идеалистические позиции. Однако было бы неточно определить философию экзистенциализма лишь как субъективный идеализм.

Во-первых, в экзистенциализме нередки выходы к объективному идеализму и квазиобъективизму. Во-вторых, экзистенциализм является не просто субъективным идеализмом, а особой его разновидностью, именно ирра-

---

<sup>1</sup> «Karl Jaspers», herausgegeben von P. Schlipp. Stuttgart, 1957, S. 96.

ционалистической; и в этом смысле он противоположен рационалистическому субъективизму. В-третьих, экзистенциализм отличается от «классической» формы субъективного идеализма — сенсуалистического субъективизма. В философии экзистенциализма ощущения уже не играют той роли, которую они играли, скажем, у эмпириокритиков и других субъективных идеалистов. Предметом философствования у экзистенциалистов становятся не ощущения, а переживания отдельной личности, они интересуются лишь миром саморефлексий индивидуума. Под саморефлексией они понимают наблюдение и восприятие «внутренней деятельности нашей души». Тот простой факт, что человек имеет возможность спрашивать себя, внутренне соотноситься с самим собой, экзистенциалисты абсолютизируют, мистифицируют и превращают в особую заботу личности. Внутренний мир, открывающийся в акте саморефлексии, они считают единственно связанным с сущностью индивида, его поисками «подлинного» бытия.

Экзистенциалисты считают, что для человека представляют ценность только его переживания, чувства, эмоции. Однако их интересуют не переживания вообще, не все переживания, а лишь те, которые, с их точки зрения, имеют отношение к экзистенции, а именно: забота, страх, скука, покинутость, отчаяние и т. д. Эти переживания субстантивируются, онтологизируются и выдаются за некие априорные способы человеческого существования. «Приоритет» в отношении этой разновидности субъективного идеализма принадлежит все тому же Кьеркегору, утверждавшему, что истину следует искать как раз в субъективности, в переживаниях индивида, что нет никакой объективной истины.

Экзистенциализм — это не философская система, в которой решаются проблемы человека и его отношения к миру, а философствование по поводу этих проблем, уклоняющееся от их окончательного решения. Философия экзистенциализма, по Ясперсу, возможна лишь в том случае, «если она по своему объекту останется беспочвенной. Она пробуждает то, чего она не знает, она просветляет и движет, но она не фиксирует...»<sup>1</sup>. Еще

---

<sup>1</sup> K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1931, S. 146.

более категорически высказывается Хайдеггер, согласно которому задача философии сводится к тому, чтобы «оставлять исследование посредством вопросов открытым»<sup>1</sup>. Не случайно его главное произведение «Бытие и время» вместо выводов заканчивается целой серией вопросительных предложений. И дело, собственно, не в том, что экзистенциализм ставит эти вопросы (нередко реальные и заслуживающие внимания), а в том, что указываются дезориентирующие пути их решения.

---

<sup>1</sup> *M. Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik, S. 235.*

## **Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции**

Категория трансценденции занимает важное место в экзистенциалистской онтологии. Эта категория является составной частью многих философских построений экзистенциалистов: будь то проблема бытия и его отношения к сущему, проблема «ничто» и ее связь с человеческой свободой или рассмотрение временности и историчности. Но если мы попытаемся истолковать трансценденцию по аналогии с тем значением, которое она имела в классической философии, например у Канта, то мы не поймем смысла экзистенциалистских построений. В то же время сами экзистенциалисты не дают достаточно однозначного определения этого понятия. Более того, читая Ясперса, а затем Сартра, убеждаешься, что эти философы вкладывают в понятие трансценденции различный смысл, хотя в каких-то моментах оба смысла совпадают.

Поэтому лучше всего проникнуть в содержание понятия трансценденции путем рассмотрения той философской традиции, из которой оно заимствовано. При этом оказывается возможным не только установить происхождение понятия трансценденции, но и проследить ту трансформацию, которую оно претерпело в ходе усвоения его экзистенциализмом.

Понятие трансценденции в том его значении, в каком оно употребляется экзистенциалиста-

ми, впервые появляется у Гуссерля и выступает в его философии как понятие интенциональности. В работах позднего Гуссерля, особенно в неопубликованных рукописях, которые сейчас привлекают к себе все большее внимание исследователей, проблема интенциональности выступает в несколько новом свете, ее трактовка Гуссерлем в последние годы существенно отличается от той ставшей уже традиционной трактовки, которая основывается на более ранних работах Гуссерля, в частности на «Логических исследованиях».

Однако, для того чтобы понять, что такое интенциональность и какую роль она играет в системе позднего Гуссерля, следует сначала рассмотреть некоторые предпосылки философии Гуссерля. Исходным принципом, составляющим, так сказать, методологический фундамент феноменологии Гуссерля, является принцип очевидности. Можно указать, пожалуй, только двух мыслителей, у которых очевидность выступала в качестве основной методологической предпосылки, — это Декарт и Гуссерль; не случайно Гуссерль так часто обращался к Декарту. «В самом широком смысле очевидность означает всеобщий «прафеномен интенциональной жизни»<sup>1</sup>. Очевидно то, что дано непосредственно; поэтому непосредственное знание, как самое изначальное, лежит в основе всякого другого знания. «Непосредственное» видение, не только чувственное, эмпирическое видение, а видение вообще... есть последний законный источник всех разумных утверждений»<sup>2</sup>.

Непосредственность, однако, необходимое, но недостаточное условие очевидности; все, что очевидно, — непосредственно; но не все, данное непосредственно, является также очевидным. Например, чувственно данный предмет, хотя он и представляется нам данным непосредственно, подлинной очевидностью не обладает.]

Этот способ рассуждения Гуссерля совпадает со способом рассуждения Декарта, для которого очевидно (а тем самым и истинно) лишь то, что ясно и отчетливо дано нашему умственному взору. Что же касается эмпи-

---

<sup>1</sup> E. Husserl. Cartesianische Meditationen, Bd. I. Haag, 1950, S. 92.

<sup>2</sup> E. Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana, 3, S. 44.

рических предметов, то, хотя они и даны нам непосредственно, наше знание о них является смутным и путанным. Однако аналогия между Декартом и Гуссерлем на этом и кончается; ибо, хотя методологический принцип ясного и отчетливого мышления и кладется в основу рассуждений того и другого, при попытке систематически обосновать этот принцип и затем осуществить его мыслитель XVII и мыслитель XX в. существенно расходятся.

У Гуссерля способом достигнуть подлинной очевидности служит редукция. По его мнению, редукция должна устранить, исключить то, что не является «самим предметом», вынести все это «за скобки»; с помощью редукции Гуссерль стремится реализовать свой лозунг: «К самому предмету!»

Но для того чтобы произвести редукцию, надо сначала определить ту сферу, к которой затем она должна быть применена. Поскольку очевидность есть характеристика того, что дано нам в опыте (опыт Гуссерль рассматривает как нечто данное сознанию непосредственно, как опыт сознания), то следует прежде всего выяснить, что является самой первоначальной формой опыта, той формой, которая лежит в основе всех других и видоизменения которой представляют собой все эти другие формы. Таким изначальным опытом, по мнению Гуссерля, является восприятие. «Опыт первой изначальности есть восприятие»<sup>1</sup>.

Почему именно восприятие является, по Гуссерлю, самой первоначальной формой опыта? «Восприятие, — пишет он, — это такой модус сознания, в котором то, что в нем осознанно, обнаруживается как оно само. Оно обнаруживает себя, как бы говоря: «вот я само», изначально, совершенно непосредственно оно само... Восприятие как сознание «самого предмета»<sup>2</sup>.

Однако, чтобы воспринятое было очевидным, следует «вынести за скобки» все его эмпирическое содержание; в результате редукции мы получим так называемое *чистое восприятие*, предметом рассмотрения теперь будет, выражаясь языком Канта, сама форма

---

<sup>1</sup> E. Husserl. Manuskript, B/5, IX, S. 14 (здесь и далее неопубликованные рукописи Гуссерля цитируются по кн.: G. Brand. Welt, Ich und Zeit. Haag, 1955).

<sup>2</sup> E. Husserl. Manuskript, C7, II, S. 12.

восприятия, т. е. те условия, при наличии которых впервые становится возможным эмпирический акт восприятия.

Таким образом, редукция для Гуссерля оказывается тем способом, с помощью которого он последовательно отбрасывает все эмпирические, случайные моменты, имеющие место в любом акте, совершаемом сознанием, и тем самым получает *чистую форму* этого акта, то трансцендентальное условие, без которого этот акт был бы невозможен. В результате своего рассмотрения Гуссерль приходит к выводу, что чистое восприятие не может быть восприятием какого-либо отдельного предмета. «Парадоксально и в то же время несомненно, что не существует опыта в самом простом смысле — как опыта относительно вещи, посредством которого мы, впервые постигая эту вещь, узнавая о ней, не «знали» бы о ней уже заранее больше того, что мы при этом узнаем»<sup>1</sup>. Такое знание о предмете, данное до всякого опыта, Гуссерль называет горизонтом этого предмета<sup>2</sup>. Подобно тому как у Канта априорные формы чувственности предшествуют всякому эмпирическому восприятию, составляя условие возможности этого восприятия, у Гуссерля горизонт предмета есть то, что составляет как бы предварительное знание об этом предмете. Чистое восприятие представляет собой не восприятие какой-либо вещи, а восприятие ее горизонта. Но здесь уже нельзя говорить о восприятии в общепринятом смысле слова: как о получении извне той или иной информации, тех или иных знаний, представлений и т. д., ибо у Гуссерля речь идет о том, что является условием возможности получения какого бы то ни было знания вообще и что составляет, говоря словами Гуссерля, «бытийный смысл» предмета. Чистое восприятие как восприятие этого «бытийного смысла» представляет собой скорее рефлексю, или так называемое имманентное восприятие. Именно имманентное восприятие есть «средство феноменологии, ибо только оно вводит нас в сферу того, что должно быть исследовано феноменологически»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> E. Husserl. Manuskript, A, VII, S. 8.

<sup>2</sup> Понятие горизонта экзистенциалисты позаимствовали у Гуссерля.

<sup>3</sup> G. Eigler. *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*. Meisenheim am Glan, 1961, S. 60.

Итак, рассматривая структуру восприятия, Гуссерль получил в качестве *чистого восприятия* предмета его *горизонт*. При этом горизонт может быть внутренним и внешним. Внутренний горизонт предмета — это круг возможных, еще не раскрытых его определений. При этом ни одно из полученных определений не может рассматриваться как последнее; горизонт предмета остается бесконечно открытым, т. е. остается возможность выявлять все новые и новые определения. Внешний горизонт предмета — это горизонт, создаваемый другими предметами. Оба горизонта — внутренний и внешний — связаны друг с другом и составляют *единый горизонт*, который при его полной экспликации оказывается *тотальным, всеобщим горизонтом* — «миром».

Таким образом, рассмотрение *горизонта* отдельного предмета ведет в конечном счете к рассмотрению мира как *тотального горизонта* всякой предметности вообще. Мой стол, рассуждает Гуссерль, стоит у окна, в моем доме, в моем городе и т. д.; он включен в систему значений, внутри которой он только и обладает смыслом.

Чего стремится достигнуть Гуссерль посредством редукации? При обычном или «естественном» рассмотрении наш взор обращен на отдельные предметы, вещи, на сущее, не затрагивая мира в его бытии. «Естественное» рассмотрение характерно для естественнонаучного способа познания мира; оно же лежит в основе практической деятельности человека. Естествознание рассматривает мир онтически<sup>1</sup>, но не онтологически, оно рассматривает сущее, но не бытие, отдельные явления, но не сам их смысл. Редукация есть средство перейти от онтического способа рассмотрения мира к онтологическому, при котором объектом анализа являются уже не отдельные осмысленные предметы, а сам смысл, как то условие, благодаря которому любой предмет может быть вообще осмыслен, т. е. может выступать для нас как предмет. Наука, утверждает Гуссерль, стремится открыть смысл отдельного предмета или явления; феноменологию же интересует смысл самого смысла. В этих исследованиях Гуссерля уже не только намечена, но и развернута та постановка вопроса, которая легла в основу работы Хайдеггера «Бытие и время». Хайдеггер ставит вопрос

<sup>1</sup> От греческого термина *ὄν* — сущее.

о смысле самого смысла, только в другой формулировке (которая, впрочем, встречается в поздних работах Гуссерля): в чем смысл бытия? Если естественнонаучное рассмотрение всегда ориентировано на «бытие сущего» («смысл сущего»), то Хайдеггера, как и Гуссерля, интересует «смысл бытия» («смысл смысла»).

Что же представляет собой, согласно Гуссерлю, тотальный горизонт, т. е. мир? Мир, по его мнению, — это не простая сумма горизонтов отдельных вещей, он не может быть получен путем сложения этих последних. Напротив, всеобщий горизонт мира дан до всех других горизонтов; он не есть «конечный итог» рассмотрения отдельных горизонтов, а выступает скорее как исходный пункт, начало этого рассмотрения. При рассмотрении любого предмета или явления мир как тотальный горизонт как бы витает перед нами в качестве некой неосознанной предпосылки. Как раз эта предпосылка, не будучи сама специальным предметом исследования, делает возможным понимание любого единичного предмета.

Теперь выясним, в какой связи с рассмотренным кругом вопросов стоит у Гуссерля проблема интенциональности сознания. Иntenциональностью он называет существенное свойство сознания, состоящее в том, что оно всегда есть сознание чего-то; интенция — это направленность сознания. Сознание, говорит Гуссерль, по самой своей сущности интенционально; любой его акт — представление, мышление, желание — имеет в качестве своего интенционального содержания представляемый, мыслимый, желаемый предмет. Характеристика сознания как интенционального составляет одну из важнейших философских предпосылок Гуссерля.

Интенциональность как существенная характеристика сознания вводится Гуссерлем в качестве средства для разрешения проблемы, связанной с центральным гносеологическим вопросом об отношении субъекта и объекта. Если с самого начала постулировать субъект и объект как два различных момента, то — как это ни парадоксально — с необходимостью один из моментов будет элиминирован. Приняв субъект за исходный пункт, философ не может прийти от него к объекту; если же он принимает за исходное объект, он совершенно не в состоянии вывести из него субъективность, сознание.

Стремясь предотвратить эту трудность, Гуссерль вводит в свою философию в качестве ее исходного момента интенциональность как основное и изначальное определение сознания.

В истории философии можно проследить, каким образом мыслители различных направлений пытались разрешить эту трудность. Так, психологизм от Локка и Юма до Милля и Вундта, неоднократно подвергавшийся критике со стороны Гуссерля, считает невозможным истинное познание в силу того, что всякое познание есть акт, протекающий в сознании субъекта и, как таковой, определяется психологическими закономерностями, выражая тем самым не сущность объекта, а состояние субъекта. Поскольку мы имеем дело с актом познания как с субъективным переживанием, рассуждают психологи, то содержание этого акта определяется не объектом, а субъектом, актом которого является это переживание. При такой постановке вопроса выход за пределы субъекта становится невозможным; невозможно понять, каким образом содержание, состоящее из субъективных переживаний, может иметь значение чего-то объективного, каким образом оно может рассматриваться как относящееся к предмету вне субъекта. Если же рассматривать предмет как существующий вне субъекта и независимо от него, то оказывается невозможным объяснить, каким образом он может «входить» в сознание субъекта, другими словами, как возможно познание этого предмета и как возможно сознание вообще. Это то затруднение, с которым не справился механистический материализм, в результате чего его представители вынуждены были или идти в направлении психологизма (Локк), или сближаться с рационалистической постановкой этого вопроса. Последняя исходит из того тезиса, что предмет вне сознания может стать предметом для сознания в том случае, если предположить изначальное тождество предмета и сознания в том смысле, что в субъективном и объективном, которые, правда, совершенно недоступны друг другу и взаимно непроницаемы, совершается один и тот же процесс, так что они вечно совпадают в боге (Спиноза, Лейбниц) или приходят в конце длительного исторического развития к совпадению в абсолютном духе (Гегель). Таким образом, перед нами три различные точки зрения: первая принимает за

исходный пункт субъект (сначала психологический, позднее — у Канта и неокантианцев — гносеологический), вторая — объект, а третья предлагает исходить из тождества субъекта и объекта.

Психологическое направление не выдвигает недоказуемых постулатов, оно стремится принимать лишь то, что дано сознанию непосредственно, поэтому не может выйти за пределы субъекта и перекинуть от него мост к объекту. Оно исходит из наличия сознания, но не может вывести из него объект. Противоположное направление («наивный» и механистический материализм и близкая к нему позиция естествоиспытателей), принимающее за отправную точку объект, не в состоянии «вывести» из объекта сознание. Наконец, спекулятивно-рационалистическое направление (Лейбниц, Спиноза, Гегель) исходит из тождества субъекта и объекта, но постулирует это тождество как абсолютно недоказуемую предпосылку.

429 Основная методологическая установка Гуссерля — не принимать ничего, что не выдерживает проверки на очевидность, — не позволяет ему принять предпосылку рационализма. В то же время две другие точки зрения он отвергает как несостоятельные, поскольку каждая из них, по его мнению, односторонняя и тем самым снимает саму себя. Но где же тот исходный пункт, который мог бы стать платформой для новой постановки вопроса о соотношении субъекта и объекта? Этим исходным пунктом Гуссерль как раз и считает интенциональность сознания.

Первым, кто обратил внимание на интенциональный характер сознания, был Франц Brentano, но он, по мнению Гуссерля, не сумел правильно понять этот отмеченный им факт, а потому и не заметил, какие возможности скрыты в нем и какие новые горизонты открываются при его анализе.

Brentano определяет интенциональность следующим образом: «Всякий психический феномен характеризуется тем, что средневековые схоластики называли интенциональным... существованием предмета (внутри переживания — *Inexistenz*) и что мы — хотя и в несколько двусмысленных выражениях — называли бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым не следует понимать никакой реальности)... или

имманентной предметностью. Для всякого психического феномена характерно... отношение к содержанию, направленность на объект»<sup>1</sup>.

Гуссерль заимствует у своего учителя Brentano учение об интенциональности, но с одной существенной поправкой: Гуссерль считает, что невозможно выйти за рамки психологизма, если считать, как Brentano, что «направленность на объект» тождественна «имманентной предметности». Согласно Гуссерлю, имманентными являются переживания (ощущения), но то, на что они направлены, их предметы, нельзя рассматривать как нечто имманентное. Он различает в интенциональном переживании два различных содержания: реальное содержание — ощущения и интенциональное содержание<sup>2</sup> — являющийся предмет. Ощущения имманентны (по терминологии Гуссерля, составляют реальное содержание сознания), предмет, хотя он нам и дан в сознании, является не реальным, а интенциональным переживанием (интенциональным содержанием сознания).

Именно поэтому, полагает Гуссерль, если мы будем рассматривать и описывать реальные переживания, мы никогда не найдем в них предмета: он не содержится в них, как таковых. Интенциональное содержание не является имманентной предметностью, как это считал Brentano, оно трансцендентно переживанию. «Объективный мир действительных вещей и процессов (или интенциональных предметов, что в терминологии Гуссерля

---

<sup>1</sup> F. Brentano. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, 1924, S. 115.

<sup>2</sup> Гуссерль неоднократно подчеркивает, что прежние философы никогда не различали строго реальное и интенциональное содержание переживаний, почему, собственно, и возникал целый ряд непониманий. Даже Кант, впервые поставивший перед собой задачу определить, что такое предметность, не смог этого сделать, ибо смешивал эти два ряда переживаний. Именно это смешение имеет в виду Хайдеггер, когда высказывает следующее критическое замечание в адрес Канта: «Аргументация, ведущаяся от внутривременности (Innerzeitigkeit) внешнего созерцания как психического события и внутривременности самого созерцаемого, существенно облегчается для Канта двусмысленностью выражений «содержание» или «представление», ибо под этими выражениями понимаются как душевные состояния, так и то, что они в качестве душевных состояний имеют своим предметом» (M. Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 51—52).

означает то же самое. — П. Г.) — все это суть трансценденции»<sup>1</sup>.

Таким образом, Гуссерль в едином потоке переживаний различает реальные и интенциональные переживания.

Выясним теперь, что достигается Гуссерлем путем введения учения об интенциональности актов сознания. Если мы рассмотрим рационалистическое представление о сознании, идущее от Декарта через Лейбница к Канту, то сможем заметить один общий для всех этих мыслителей момент: чистое сознание мыслится ими в виде некоторого тождества —  $Я = Я$ .

Несколько сложнее обстоит дело с философией Фихте, который пытался пересмотреть традиционно рационалистическое понимание самосознания как формального тождества  $Я$  с самим собой (которое, как полагал Кант, представляет собой аналитическое суждение « $Я$  есть  $Я$ », тавтологию). Согласно Фихте, этот принцип самосознания отнюдь не формален; поэтому « $Я$  есть  $Я$ » значит нечто большее, чем просто закон тождества, выражающийся в высказывании « $A$  есть  $A$ ». «... Положение:  $Я$  есмь  $Я$ , — пишет Фихте, — имеет совсем другое значение, чем положение:  $A$  есть  $A$ . —  $A$  именно, это последнее положение обладает содержанием лишь при некотором определенном условии. Если  $A$  полагается, то оно, как  $A$ , полагается, конечно, вместе с предикатом  $A$ . Но этим положением совершенно еще ничего не решается относительно того, полагается ли оно вообще, следовательно, — полагается ли оно с каким-либо предикатом. Положение же:  $Я$  есмь  $Я$  ... имеет значимость не только по форме, но также и по своему содержанию (курсив мой. — П. Г.). Им  $Я$  полагается не под условием, а как таковое, с предикатом его равенства самому себе»<sup>2</sup>.

Более того, Фихте пытается также вывести из принципа самосознания предметный мир, не- $Я$ . И это на первый взгляд представляется близким к тому, чего хочет достигнуть Гуссерль с помощью принципа интенциональности. Но только на первый взгляд, ибо для Фихте не- $Я$  есть продукт деятельности  $Я$ . Он даже

---

<sup>1</sup> E. Husserl. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Hrsg. von M. Heidegger, 1928, S. 370.

<sup>2</sup> И. Г. Фихте. Избр. соч., т. I. М., 1916, стр. 71.

утверждает, что «и Я и не-Я суть оба — продукты первичных действий Я»<sup>1</sup>. Понимание Я как деятельности, а всякого его содержания как опосредованного этой деятельностью — такое понимание, характерное для Фихте, совершенно чуждо Гуссерлю. Последний рассматривает сознание как нечто *непосредственно нам открытое*: нет и не нужно никакой деятельности, которая впервые сделала бы доступным для нас его содержание. Гуссерль, таким образом, возвращается к той созерцательной точке зрения, которая характерна для докантовского рационализма; не случайно он апеллирует чаще к Декарту, чем к Канту.

Поскольку у Фихте вводится принцип деятельности как опосредования, постольку самосознание, рассмотренное в чистом виде, до всякого полагания им некоей противоположности — не-Я, определяется у Фихте следующим образом: «То, бытие (сущность) чего состоит единственно только в том, что оно полагает себя самого как сущее, есть Я, как абсолютный субъект»<sup>2</sup>.

Как видим, здесь Фихте рассматривает Я как духовную субстанцию, воспроизводя классическое определение субстанции как причины самой себя, тем самым он возвращается к традиционно-рационалистическому пониманию Я как *самодостоверности*. Гуссерль же пытается рассмотреть сознание как принцип *достоверности другого* (поскольку для него сознание интенционально).

Эта принципиальная установка Фихте остается в силе для всего немецкого идеализма, в том числе и для Шеллинга, и для Гегеля, несмотря на существенные различия между этими философами. ~~Сознание — это то, что~~ остается равным себе, в противоположность непрерывному потоку впечатлений, который проходит через него<sup>3</sup>. Такое понимание введено было еще Кантом: его

<sup>1</sup> И. Г. Фихте. Избр. соч., т. I, стр. 84.

<sup>2</sup> Там же, стр. 73.

<sup>3</sup> Так, в работе, посвященной анализу различия философии Фихте и Шеллинга, Гегель отмечает, что «чистое мышление самого себя, тождество объекта и субъекта в форме Я=Я есть принцип системы Фихте. Если непосредственно держаться одного лишь этого принципа, точно так же, как в кантовской философии, или держаться одного лишь трансцендентального принципа, лежащего в основе дедукции категорий, то мы получаем решительно выраженный истинный принцип умозрения» (цит. по кн.: К. Фишер. История новой философии, т. VIII. М.—Л., 1933, стр. 180).

учение о трансцендентальной апперцепции не идет дальше традиционного понимания сознания, согласно которому сознание есть модель логического закона тождества. Определение Гуссерлем сознания как интенционального представляет собой попытку переосмыслить эту модель. Если сознание, понятое как  $Я=Я$  (как тождество), оказывалось абсолютно замкнутым в самом себе, то рассмотрение сознания как направленности на что-то есть попытка разомкнуть сознание, с самого начала положить его как разомкнутое, или открытое, как предпочитают говорить Гуссерль и Хайдеггер. Сознание всегда равно самому себе, сознание есть сознание, считал Декарт. Сознание никогда не равно самому себе, возражает Гуссерль. Чистое сознание, из которого исключено все психическое, или, другими словами, эмпирическое, — это чистая интенциональность, чистая направленность, т. е. постоянное выхождение за собственные пределы. Сознание в чистом виде есть постоянное пребывание вне себя, постоянное движение к другому.

Ошибка прежней гносеологии, с точки зрения Гуссерля, состояла в том, что она брала в качестве предпосылки чистый субъект, формально равный себе, чистое самосознание ( $Я=Я$ ) и поэтому не могла выйти к объекту. Такой субъект, по Гуссерлю, есть результат слишком далеко проведенной абстракции, он реально не существует. Однако это заявление Гуссерля не означает отказа от трансцендентализма как основного методологического принципа. Гуссерль, так же как и Кант, полагает, что предмет философии — чистое, освобожденное от эмпирического материала сознание; но это сознание не есть замкнутое тождество; чистое сознание не есть уже сознание в прежнем смысле слова как нечто отличное от бытия, противоположное объекту. Чистое сознание есть интенциональность, т. е. направленность вовне, обращенность к другому, выхождение за собственные пределы. При таком понимании сознания, согласно Гуссерлю, уже нет надобности выводить из него предметность: она дана с самого начала, ибо рассмотрение чи-

---

То же самое пишет Гегель в своей «Логике»: «...следует сказать, что тождество как сознание самого себя есть то, чем отличается человек от природы вообще и от животного в частности; последнее не доходит до постижения себя как «Я», т. е. как чистого единства себя в самом себе» (Гегель. Соч., т. I. М.—Л., 1929, стр. 198).

стой предметности и рассмотрение чистого сознания — это одно и то же. Такое рассмотрение достигается с помощью редукции. Если применить метод редукции к предмету, который мы рассматриваем, то в результате получим горизонт этого предмета, который в конечном счете окажется тотальным горизонтом — «миром». Если же применить тот же метод редукции к самому сознанию, рассматриваемому предмет, то после «очищения» его от психологического материала мы выявим чистую форму его — интенциональность.

Таким образом, тотальный горизонт и интенциональность — это одна и та же реальность, но полученная путем «очищения» двух разных на первый взгляд сфер: в первом случае «очищался» объект, во втором — субъект. В первом случае получена чистая объективность, или чистая предметность, во втором — чистая субъективность, но при рассмотрении обеих видно, что чистая предметность есть не что иное, как чистая субъективность, т. е. интенциональность.

Поскольку Я немыслимо вне мира, Гуссерль в последний период предпочитал употреблять вместо терминов «я», «субъект», «сознание» (которые, как он отмечал, несут на себе следы понимания субъективного начала как чего-то противоположного объекту) термин «жизнь как переживание мира» (Welterfahrendes Leben). Сближение учения Гуссерля с «философией жизни» не является только терминологическим. Хотя Гуссерль принадлежал к тем академическим философам, которые по своей манере писать и по способу мышления представляли собой прямую противоположность мыслителям типа Ф. Ницше или Г. Лессинга с их вольной манерой изложения и принципиальной антисистематичностью мышления, и хотя Гуссерль считал, что он стремится к максимальной строгости и научности своей системы, тем не менее в каких-то очень существенных пунктах он соприкоснулся с «философией жизни». Двигаясь из различных исходных точек, «философия жизни» и феноменология оказались в одном пункте. Этот пункт и взяли в качестве отправного экзистенциалисты, сомкнув феноменологию с «философией жизни».

Интенциональность составляет, по Гуссерлю, ядро «переживающей мир жизни». Интенциональность как изначальное тождество чистой предметности и чистой субъ-

ективности некоторыми исследователями Гуссерля, в том числе и его критиками, была понята неадекватно, а именно как статическая, неподвижная направленность на статический, неподвижный объект. Однако при более пристальном рассмотрении можно обнаружить, что эта кажущаяся вначале столь простой характеристика («направленность на. . .») представляет собой довольно сложное образование.

В самом деле, если мы попытаемся сделать предметом рассмотрения саму интенциональность, то сразу обнаружим, что, совершив это переключение сознания, сделав предметом сам способ сознавания, мы не ухватили само ядро интенциональности. Последнее выступает теперь как новая направленность на новый предмет; сколько бы мы ни пытались «поймать» то, что делает возможным всякую предметность, оно передвигается все дальше, оставляя в наших руках как бы свою оболочку и унося то, что составляло ядро, живую душу этой оболочки. Оказывается, таким образом, что интенциональность невозможно объективировать, ибо она является условием всякой объективации, ускользящим от нашего стремления зафиксировать, опредметить ее. Мы опредмечиваем, выявляем все новые и новые «слои», все новые горизонты, все новые смыслы, не удается нам только одно — выявить последний смысл: он постоянно ускользает от нас, отодвигаясь по мере того, как мы хотим его ухватить. Именно поэтому Гуссерль говорит, что бытие не подвластно субъекту, хотя оно и открыто ему; в этом же смысл утверждения Хайдеггера о том, что бытие остается для нас самым далеким, хотя в действительности есть нечто самое близкое. Интенциональность сознания оказывается, по Гуссерлю, не статическим сознанием, а непрерывным динамическим выхождением за собственные пределы, переступанием собственной границы. Интенциональность не наличествует, а функционирует<sup>1</sup>. Структуру сознания, по Гуссерлю, и составляет именно это непрерывное пульсирование интенциональности, ее непрестанное движение, перешагивание за границы все новых и новых горизонтов.

Но сколько бы мы ни выявляли все новые и новые

---

<sup>1</sup> E. Fink. Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls. «Revue international de Philosophie» (Bruxelles), 1939, N 2, S. 266.

смыслы, последний смысл всегда остается невыявленным. ~~Эту~~ особенность интенциональности, невозможность ее окончательного выявления Гуссерль называет ее анонимностью.

Выявленный Гуссерлем феномен анонимного характера интенциональности, ее необъективируемости уже давно был зафиксирован, но не на уровне онтологии, а на психологическом уровне. Так, например, Достоевский очень остро ощущал трудность в передаче своих самых «задушевных» идей и писал по этому поводу, что «всегда останется нечто, что ни за что не захочет выйти из-под вашего черепа и останется при вас навеки; с тем вы и умрете, не передав никому, может быть, самого-то главного из вашей идеи»<sup>1</sup>.

Невозможность «выразить себя до конца», по Гуссерлю, не особенность человеческой психики, не ограниченность человеческой рефлексии, пытающейся осветить «глубины душевной жизни», а структура самого бытия трансцендентальной субъективности. Именно эта постанова вопроса легла в основу учения Хайдеггера и Ясперса об историчности бытия.

Проблему, которая прежде рассматривалась как психологическая, решение которой поэтому часто искали в разработке учения о законах подсознательного, бессознательного и на решение которой особенно претендовала теория психоанализа, Хайдеггер рассматривает как проблему онтологическую. До конца выразить себя художник и мыслитель не в состоянии не потому, что они не имеют еще средств эксплицировать содержание, лежащее в сфере подсознательного, а потому, что существует граница, которую они ощущают как некоторый предел, за который невозможно вырваться. Это не граница их сознания, а граница бытия. «Историчность мыслителя, которая имеет в виду не его, а бытие, имеет свой масштаб в изначальной верности мыслителя своей внутренней границе. Не знать этой границы, и не знать именно благодаря близости неизреченного, невыразимого, есть тайный дар бытия редким натурам, которые призваны идти по тропе мышления. . .»<sup>2</sup> Именно поэтому

<sup>1</sup> Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в десяти томах, т. 6. М., 1957, стр. 447—448.

<sup>2</sup> М. Heidegger. Nietzsche, Bd. II. Pfullingen, 1961, S. 484—485.

Хайдеггер считает подлинным методом исторического исследования не фиксирование того, что было высказано мыслителем, а выявление той границы, дальше которой он не пошел, т. е. выявление того, что для самого мыслителя было самым сокровенным, а потому и осталось необъективированным, невыраженным. Историчность бытия у Хайдеггера подобно интенциональности у Гуссерля есть характеристика трансцендентальной субъективности, которая в то же время оказывается и характеристикой *чистой предметности*. «Ухватить» саму интенциональность, зафиксировать, «остановить» ее невозможно. Интенциональность оказывается своего рода прожектором, с помощью которого можно сделать видимым все, кроме него самого.

Задача феноменологии, как ее понимает Гуссерль, состоит в том, чтобы рассмотреть и описать (описание есть способ передачи другому того, что видит феноменолог), как функционирует интенциональность. Но такое описание не имеет ничего общего с описанием какого-либо эмпирически данного предмета или процесса; оно носит специфический характер: описываемое по существу впервые возникает в процессе самого описания. Но в таком случае о каком же описании может идти речь? Ведь описываемое должно существовать до того, как его начинают описывать, в противном случае можно говорить о созидании, конструировании, но не об описании.

Гуссерль следующим образом отвечает на это. Действительно, говорит он, когда речь идет об описании эмпирического предмета, т. е. об описании сущего, то последнее обязательно должно существовать в виде чего-то налично данного прежде, чем его начнут описывать. Но когда речь идет о самом принципе предметности вообще, т. е. о бытии этого сущего, или, как предпочитает говорить Гуссерль, о его бытийном смысле (Seinssinn), то здесь возникает интересный парадокс: то, что описывается, существует до описания (иначе его нельзя было бы описать) и не существует до него. Таким образом, описание и не создает описываемого, и создает его. Когда мы пытаемся открыть горизонт предмета, то мы уже знаем, что он есть, иначе не мог бы существовать соответствующий предмет. Но, открывая его горизонт, мы в то же время узнаем то, чего до сих пор не знали.

и тем самым создаем новый предмет и т. д. Такое описание, которое предполагает существование описываемого до описания и в то же время впервые создает его, Гуссерль называет конституированием.

Однако, предостерегает Гуссерль, говоря об интенциональности, нельзя смешивать конституитивность с конструктивностью. Интенциональное сознание конституирует предмет (вернее, предметность как бытийный смысл предмета), но не конструирует его. Интенциональность является одновременно и активной и пассивной, в ней совпадают и действие и созерцание, в ней уже нет различия между теоретическим и практическим отношением: это различие характерно лишь для эмпирического мира.

Итак, по Гуссерлю, интенциональность конституирует бытийный смысл предмета, его горизонт, или, как иногда говорит сам Гуссерль, его трансценденцию.

\* \* \*

Только после этого анализа гуссерлианского понятия интенциональности мы можем перейти к категории трансценденции в экзистенциализме. Вполне понятно, что поздний Гуссерль, работавший в непосредственном контакте со своим учеником Хайдеггером, не мог не оказать на последнего прямого влияния, в результате которого первые работы Хайдеггера можно считать продолжением разработки того круга проблем, которыми занимался поздний Гуссерль, — продолжением, вылившимся, впрочем, в специфическое их истолкование<sup>1</sup>.

В хайдеггеровской «трансценденции» нетрудно узнать гуссерлианскую интенциональность. В самом деле, по определению Хайдеггера, трансценденция — это «способность конечного существа быть направленным (на что-то. — П. Г.), и эта-то направленность является условием того, что конечному существу может нечто противостоять. Противостояние — это условие, при котором мо-

<sup>1</sup> В свою очередь первые работы Хайдеггера имели известное влияние на Гуссерля, по крайней мере терминологическое. Так, в 1932—1933 гг. в работах Гуссерля появляются такие понятия, как «забота», «страх», «экзистенция» и др. (A. Diemer. Edmund Husserl. Meisenheim am Glan, 1956, S. 65).

жет встретиться предмет»<sup>1</sup>. Таким образом, трансценденция — это чистый горизонт, чистая предметность; как можно видеть из вышеизложенного, именно такое определение дает Гуссерль функционирующей интенциональности. Как у Гуссерля основной задачей феноменологии является интенциональный анализ, так и у Хайдеггера онтологическое познание есть не что иное, как изначальное раскрытие трансценденции. «Проблема внутренней возможности онтологического познания, — пишет Хайдеггер, — есть не что иное, как проблема раскрытия трансценденции»<sup>2</sup>. Тем самым, по Хайдеггеру, онтологическое познание впервые конституирует бытийный смысл сущего. Хайдеггер употребляет понятие «конституирование» в том же смысле, что и Гуссерль: конституирование не есть ни описание, ни конструирование; конституирование — это конструктивное описание или дескриптивная конструкция. В отличие от онтического познания, где дескрипция и конструкция суть противоположные деятельности, где разделены и противопоставлены пассивность и активность, зависимость от предмета и произвол в отношении к нему, созерцание и действие, в онтологическом познании они совпадают, но при этом предмет, с которым имеет дело познающий, — это уже не эмпирический предмет, не вещь.

Если по отношению к онтической сфере человек, согласно Хайдеггеру, может выступать или как существо теоретическое (дескрипция в широком смысле), или как существо практическое (конструкция в широком смысле), или как мыслящее, или как действующее, или как раскрывающее необходимость, или как полагающее цель, то в сфере онтологической такое различие совершенно теряет смысл: здесь оба момента совпадают. Хайдеггер говорит об этом в своей работе «Письмо о гуманизме»: «Если мышление, мысля истину бытия, определяет сущность человеческого как экзистенцию... исходя из ее принадлежности бытию, то остается ли такое мышление только теоретическим представлением о бытии и о человеке или из него можно извлечь также указание для практической жизни? Это мышление не является ни теоретическим, ни практическим. Оно совер-

---

<sup>1</sup> *M. Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik, S. 75.*

<sup>2</sup> Там же, стр. 107.

шается до этого различия»<sup>1</sup>. Это утверждение весьма важно для понимания философии Хайдеггера: последний считает, что противопоставление теоретической и практической деятельности правомерно лишь постольку, поскольку рассматривается эмпирическая сфера, где они действительно разведены. Небезынтересно отметить, что в работах Хайдеггера, посвященных рассмотрению проблемы происхождения метафизики, отмечается, что такое разведение возникает исторически, что оно идет рука об руку с появлением метафизики, которая мыслит все бытие по аналогии с вещью, не исключая и самого человека.

Но если в эмпирическом мире деятельность, практика, с одной стороны, и созерцание, теория — с другой, оказываются противопоставленными друг другу, то в своем источнике, который рассматривается онтологией, они совпадают. Именно поэтому Хайдеггер выступает против так называемого учения о ценностях, которое исходит из разделения практической и теоретической деятельности. «Мышление, выступающее против ценностей (Хайдеггер имеет в виду свою философию. — П. Г.), не утверждает, что все, объявляемое «ценностями», — «культура», «искусство», «наука», «человеческое достоинство», «мир» и «бог» — лишено ценности. Напротив, оно (такое мышление, т. е. философия Хайдеггера. — П. Г.) в конце концов пытается усмотреть, что именно благодаря характеристике чего-либо как «ценности» оцененное лишается своего достоинства, ибо оцененное сохраняется лишь как предмет оценки человека. Но то, чем является нечто в своем бытии, не исчерпывается его предметностью, и не исчерпывается даже в том случае, когда предметности придается характер ценности. Всякое оценивание, также и в том случае, когда чему-нибудь дается положительная оценка, есть субъективизация»<sup>2</sup>. Здесь Хайдеггер довольно точно зафиксировал основную предпосылку всякой аксиологии: такой предпосылкой является разведение бытия и мышления, или, как предпочитал говорить Макс Шелер, «мира сущего» и «мира значимого», которые не имеют ничего общего, и единственным мостом, перекинутым между этими двумя ми-

<sup>1</sup> М. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit, S. 111.

<sup>2</sup> Там же, стр. 99.

рами, является человек, назначение которого поэтому состоит в утверждении ценностей, идеалов в мире вожделий и страстей, не имеющих с идеалами ничего общего. «Странные попытки доказать объективность ценностей, — замечает Хайдеггер, — доказывают лишь, что их авторы не ведают, что творят. Ведь объявить бога «высшей ценностью» — значит принизить сущность бога. Мышление в форме оценки есть величайшее кощунство, которое позволяет себе мыслить в противоположность бытию»<sup>1</sup>.

Противопоставление «мира сущего» и «мира значимого» вырастает, таким образом, по мнению Хайдеггера, с которым здесь нельзя не согласиться, из противопоставления бытия и мышления, которое в конечном счете оборачивается противопоставлением мышления и деятельности. Действительно, если мы обратимся к тому же Шелеру, то увидим, что теоретическое мышление, в том числе и наука, имеет своим предметом «мир сущего», она рассматривает реальные процессы природной и социальной действительности безотносительно к ценностям; в частности, общественная наука изучает тот самый мир «вожделий, эгоизма и стремления человека к самосохранению», каким представляется Шелеру человеческое общество, как оно существует реально, безотносительно к идеалам. Не случайно именно аксиолог Шелер оказался одним из создателей социологии знания, которая рассматривает всякое духовное образование с точки зрения «общественных интересов», т. е. тех «социальных вожделий», которые нашли свое выражение в форме того или иного духовного образования, будь то философское учение, произведение искусства или научная теория.

В противоположность этому, как только человек из сферы познания переходит в сферу действия, он должен руководствоваться не рассмотрением «мира сущего», а указанием, исходящим из «мира должного». Здесь мир реального уступает место миру ценностей, здесь иная сфера и иные законы. Эта концепция Шелера представляет собой продолжение кантианской традиции в современной философии: именно Кант расколол действительность на теоретическую и практическую сферы;

---

<sup>1</sup> *M. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit, S. 99.*

противопоставил мышление и действие, мир сущего и мир нравственного, реальность и идеал, отразив тем самым в философской концепции тот реальный социальный факт, что познание и деятельность, теория и практика в буржуазном обществе являются двумя несовместимыми моментами. Остроумную критику аксиологии, противопоставляющей ценность и бытие и рассматривающей человека как посредника между двумя этими мирами, дал в свое время русский философ эмигрант С. Франк в рецензии на книгу Н. Гартмана «Этика». Франк выступает от имени «русского читателя», которого «так и подмывает поставить Гартману коварный и злонамеренный вопрос: «Почему и для чего человек должен мучиться таким никчемным для него делом, как воплощение нравственных ценностей в мире, протягивание нитей от неба к земле?.. Какой смысл ему-то самому, который ведь внутренне, почвенно не принадлежит ни к одному из этих двух миров, возиться над ними обоими? Для чего вообще безбожному и абсолютно свободному человеку быть столь добродетельным?» Гартман сам слишком добродетельный немец, чтобы ему пришел в голову этот вопрос...»<sup>1</sup>

Франк критикует Гартмана как религиозный мыслитель атеиста, но тем не менее его «коварный и злонамеренный» вопрос направлен против того самого субъективизма аксиологической теории, против которого выступает и Хайдеггер, отстаивая единство бытия и истины, созерцания и действия вопреки кантианскому их противопоставлению.

Однако критика дуализма бытия и ценности может быть проведена с двух различных позиций. Поскольку этот дуализм представляет собой фиксацию реального факта распада «бытия и истины» в буржуазном обществе, противоположность реальности и идеала, противоположность блага как выгоды и блага как добра (хотя в языке для обозначения обоих существует один термин — «благо»), то попытка снятия этой противоположности может осуществляться или в виде утверждения, что идеал — это и есть подлинная реальность, или в виде утверждения, что реальность — это и есть под-

---

<sup>1</sup> С. Франк. Новая этика немецкого идеализма. «Путь», 1926, № 5.

линный идеал. Первая позиция предполагает революционное отношение к существующему, поскольку оно оказывается лишь «превращенной реальностью» и должно быть снято, чтобы уступить место реальности подлинной; вторая позиция, к которой в свое время пришел Гегель, объявивший «подлинной реальностью» современное ему немецкое общество, оборачивается апологетикой<sup>1</sup>.

Позиция Хайдеггера, которую он занимает, критикуя дуализм аксиологических теорий, в последние годы все более приближается к гегелевской, что отмечают также и буржуазные исследователи<sup>2</sup>. Выражается это наиболее отчетливо в хайдеггеровской концепции «судьбы

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что Гегель тоже начал с критики кантовского дуализма теоретического и практического разума, дуализма бытия и истины, и именно против Канта и романтиков направлены его слова о том, что «истина не столь бессильна, чтобы ограничиться долженствованием». «Людам, — пишет Гегель, — трудно поверить, что разум действителен, но в самом деле ничто не действительно, кроме разума; он есть абсолютная мощь. Суестьность людей полагает, что у них есть в голове мнимый идеал, чтобы все критиковать. Мы — умные, мы имеем этот идеал, внутри себя, но он не существует» (Гегель. Соч., т. XI. М.—Л., 1935, стр. 448). Прямым возражением Гегелю звучат следующие слова М. Шелера: «Чем «чище» дух, тем бессильнее он в смысле динамического действия в обществе и в истории. В этом важный момент истинности всякого скептического, пессимистического, натуралистического понимания истории... Только там, где идеи объединяются с интересами, потребностями, коллективными потребностями... они приобретают непосредственную силу и действительность... Поэтому мы должны отклонить всякое учение (например, гегелевское), утверждающее, что культурно-исторический процесс определяется чисто духовно и логически. Без негативно отбирающей силы реальных отношений и свободной волевой каузальности «руководящих» лиц... из чисто духовных факторов детерминации даже на почве чистой — самой чистой — духовной культуры «ничего не следует» (M. Scheler. Problem einer Soziologie des Wissens. München und Leipzig, 1924, S. 9—10).

<sup>2</sup> Об этом пишет, в частности, Х. Кун в статье, посвященной рассмотрению хайдеггеровской работы «Лесные тропы». «Гегель присутствует почти на каждой странице книги Хайдеггера, — отмечает Кун. — Хайдеггер однажды заявил, что Гегеля по достоинству оценит лишь будущее. Это пророчество пытались истолковать так, что философия Хайдеггера есть фаза гегельянства...» (H. Kuhn. Heideggers «Holzwege». «Archiv für Philosophie», 1952, N 4/3). О гегельянских тенденциях у Хайдеггера говорит также К. Левит в работе «M. Heidegger. Denker in dürftiger Zeit». Frankfurt a. M., 1953. Этот же момент отмечает Пауль Гюнтерфельд (см. его работу «In Sachen Heidegger». Hamburg, 1959).

бытия». Для немецкой философии XX в. вообще характерно постоянное обращение к категории судьбы, которая, как в свое время отметил Н. Бердяев, понимается как власть времени, власть эпохи над индивидом. Понятие историчности в немецком экзистенциализме как раз и выражает эту «принадлежность индивида эпохе», из которой он не может вырваться и из которой он и не должен вырваться, ибо она есть его «судьба». Все, что происходит, по Хайдеггеру, происходит из «судьбы бытия», и неприятие этой судьбы, согласно его убеждению, представляет собой субъективизм (вспомним гегелевское «безумие самомнения», гегелевскую критику противопоставления «партикулярной личностью» своих идеалов реальному ходу истории). Даже метафизика, критика которой составляет пафос философии Хайдеггера, есть «судьба бытия» и потому составляет «истину бытия».

Любимый афоризм позднего Хайдеггера гласит, что «подлинным мышлением является такое мышление, которое мыслит, исходя из судьбы бытия»<sup>1</sup>. Та же мысль гораздо понятнее сформулирована Ясперсом: «Мы постигаем истину из собственного источника только в нашей исторической ситуации... Условием содержания нашей истины является усвоение нашей исторической основы...»<sup>2</sup>

Итак, учение Гуссерля о функционирующей интенциональности преломляется у Хайдеггера прежде всего в виде попытки снять противоположность практического и теоретического отношения к миру, противоположность действия и познания, активности и пассивности, бытия и истины.

Эта попытка приводит Хайдеггера к необходимости занять критическую позицию по отношению к аксиологии. Однако, как мы видим, критика аксиологии предполагает снятие противоположности между существующим и идеальным, и Хайдеггер снимает эту противоположность, объявляя идеальное тождественным существующему, или, как предпочел бы сказать он сам, объявляя судьбу бытия его истиной.

<sup>1</sup> Эту мысль Хайдеггер формулирует также следующим образом: «...мышление, которое мыслит в истине бытия, это мышление историческое» (*M. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit. S. 81*).

<sup>2</sup> *K. Jaspers. Rechenschaft und Ausblick. München, 1958, S. 394.*

Нельзя, однако, не отметить того весьма существенного различия между гуссерлианской и хайдеггеровской трактовкой интенциональности, которое определило собой разный способ разработки и других моментов в системах этих мыслителей. Гуссерлианская трактовка интенциональности, несмотря на некоторое сближение позднего Гуссерля с «философией жизни», остается в рамках рационалистической традиции. Вспомним его определение основного и первичного опыта сознания как *восприятия*. Это определение отнюдь не случайно. Теоретическое отношение человеческого сознания к миру для Гуссерля является основным его отношением. Рассуждения Гуссерля, по замечанию одного из буржуазных исследователей его философии, И. Брехта, всегда ведутся «в абстрактном космосе теоретического»<sup>1</sup>. Этот абстрактно-теоретический подход не дает возможности Гуссерлю объяснить один из важнейших моментов его учения, а именно необходимость перехода от естественной установки к феноменологической. Гуссерль лишь заявляет, что такой переход совершенно обязателен, если хотят перейти к философскому рассмотрению действительности, но *почему* должен совершаться этот переход, чем объяснить возможность такого двойного подхода к миру и какова связь между этими подходами — на этот вопрос Гуссерль ответа не дает. Такой ответ и невозможно дать, оставаясь в рамках чисто теоретического рассмотрения сознания.

В отличие от Гуссерля Хайдеггер ставит вопрос об интенциональности *как специфическом способе бытия*, или, другими словами, способе бытия сознания, понятого уже (благодаря Гуссерлю) как «сознание о...», т. е. с точки зрения его интенционального характера. Что значит рассмотреть интенциональность как специфический способ бытия? Это значит по существу вывести интенциональность, понятую Гуссерлем прежде всего в плане абстрактно-теоретическом, из некой, более изначальной реальности, «из целостности бытия-сознания», как ее называет Хайдеггер. При такой постановке вопроса Хайдеггер вынужден перейти от теоретического рассмотрения субъекта у Гуссерля как субъекта прежде

---

<sup>1</sup> J. Brecht. *Bewußtsein und Existenz. «Wesen und Weg der Phänomenologie»*. Bremen, 1948, S. 65.

всего познающего к «телеологически-практическому» аспекту его рассмотрения. Сам теоретический подход теперь должен быть выведен как *один из моментов* целостной структуры бытия-сознания, которую Хайдеггер называет новым термином — «забота», чтобы подчеркнуть ее принципиально нетеоретический характер.

При таком рассмотрении проблемы интенциональности появляется возможность по-иному взглянуть на необходимость перехода от естественной установки к феноменологической. Хайдеггер считает, что такой переход можно объяснить, лишь указав предварительно на два возможных способа существования бытия-сознания: неподлинный (обращенность к миру вещей) и подлинный (обращенность к своим возможностям); эти два способа с необходимостью выводятся из структуры бытия интенциональности, которая специально исследуется в работе «Бытие и время».

Из этого различия в трактовке проблемы интенциональности проистекает то различие между философией Гуссерля и философией Хайдеггера, которое позволило Гуссерлю охарактеризовать философскую концепцию Хайдеггера как новую форму психологизма, что на языке Гуссерля было равносильно упреку в релятивизме.

В самом деле, для Гуссерля теоретическое сознание есть нечто высшее, ни из чего не выводимое; теоретическое отношение, по Гуссерлю, нельзя объяснять из практического, ибо это поставило бы его в зависимость от чего-то, сделало бы чем-то относительным.

Хайдеггер как раз это и делает: он *выводит* само теоретическое знание из «целостности бытия-сознания», рассматривает его лишь как аспект этой целостности. Не случайно Гуссерль отмежевывается от Хайдеггера в последних своих работах.

Однако, несмотря на это существенное различие, именно гуссерлианская разработка проблемы интенциональности послужила методологическим руководством экзистенциалистам в их спекулятивных построениях<sup>1</sup>. Исходя из учения Гуссерля, экзистенциалисты утверждают, что сознание всегда трансцендирует, или, как говорит Хайдеггер, «постоянно пребывает вне себя». Быть вне себя — это и значит экзистировать, ибо термин

---

<sup>1</sup> A. Diemer. Edmund Husserl, S. 16.

«эк-зистенция» указывает направление вовне: «эк» имеет значение «вне». Эк-зистенция является экстатической, объясняет Хайдеггер. «Эк-стазис» в переводе означает пребывание вовне; даже обычное словоупотребление фиксирует это значение: «быть в экстазе» равносильно выражению «быть вне себя». «Эк-зистенция, мыслимая экстатически, не покрывается ни по содержанию, ни по форме понятием *existentia* (имеется в виду традиционное понятие *экзистенции*, как оно применялось в прежней метафизике. — П. Г.). Эк-зистенция по своему содержанию есть пребывание вне, в истине бытия... Положение «человек эк-зистирует» отвечает не на вопрос, действительно ли есть человек или его нет, а отвечает на вопрос о «сущности» человека»<sup>1</sup>.

Когда Хайдеггер употребляет термин «экзистенция», он, по его собственному заявлению, отнюдь не хочет подчеркнуть, что специфика человека, как это утверждает Сартр в своей работе «Экзистенциализм — это гуманизм», состоит в том, что существование человека предшествует его сущности, а лишь хочет пояснить, что человек есть «нахождение-вне-самого-себя», есть нечто «открытое», «стоящее в истине бытия»<sup>2</sup>. Хайдеггер не согласен с Сартром. «Сартр, — пишет он, — выражает основной принцип экзистенциализма следующим образом: существование (экзистенция) предшествует сущности (эссенции). При этом он рассматривает эти понятия в духе метафизики, которая со времени Платона утверждает, что сущность предшествует существованию. Сартр перевертывает это положение. Но перевертывание метафизического положения сохраняет метафизическое положение...»<sup>3</sup>. Поэтому Хайдеггер заявляет, что основное положение сартровского «экзистенциализма» (этот термин Хайдеггер берет в кавычки не без намерения выразить к нему ироническое отношение) не имеет ничего общего с основным положением его, Хайдеггера, философии<sup>4</sup>. Поскольку Сартр в свою очередь неоднократно выражал критическое отношение к ряду положений философии Хайдеггера и поскольку Ясперс и Марсель уклоняются

---

<sup>1</sup> *M. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit*, S. 70—71.

<sup>2</sup> Там же, стр. 76.

<sup>3</sup> Там же, стр. 72.

<sup>4</sup> См. там же, стр. 73.

от чести именоваться экзистенциалистами, то некоторые зарубежные авторы приходят к выводу, что единственным экзистенциалистом является по существу Сартр. Так, католический философ И. Меллер, дающий католическую интерпретацию и критику экзистенциальной философии, пришел к выводу, что «Хайдеггер и Ясперс не экзистенциалисты. Это постепенно поняли. Начинают понимать и то, что экзистенциализм вообще не есть определенное направление, а прежде всего восстание против всякой философии сущности, а также против рационализма, позитивизма и засилья формальной логики. Однако, если кто и может быть назван экзистенциалистом, так это Жан-Поль Сартр. . .»<sup>1</sup>

Сам по себе факт нежелания таких философов, как Хайдеггер и Ясперс, числиться в экзистенциалистах, достаточно любопытен, и вряд ли его можно объяснить одной лишь ссылкой на известное замечание Хайдеггера, что «уже давно не доверяют «измам». . .»<sup>2</sup> Отчасти он, по-видимому, объясняется тем, что в последнее время на Западе стало модой отыскивать экзистенциализм не только у Августина, Дунса Скота, но даже в египетской и вавилонской религии. Как остроумно замечает тот же Меллер, «экзистенциализм в Ветхом завете еще не открыт, однако, видимо, было бы нетрудно — при известной ловкости — ввести этот термин и туда. Таким образом, история экзистенциализма начиналась бы с Каина и Авеля и кончалась бы в парижском кафе»<sup>3</sup>. Поскольку в современной Европе и даже Америке экзистенциалистов стало слишком много, Ясперс и особенно Хайдеггер, которого шокирует все модное, предпочитают не называться экзистенциалистами. Однако вернемся к вопросу об экзистенции у Хайдеггера.

Термин «экстатическая экзистенция» тождествен у Хайдеггера понятию «бытие-в-мире». Бытие человеческого сознания, или, как Хайдеггер называет его в работе «Бытие и время», *Dasein*, имеет в качестве своей основной характеристики определение «быть-всегда-уже-в-мире». Бытие сознания — это «бытие-в-мире». «Но «мир» в выражении «бытие-в-мире», — пишет Хайдег-

<sup>1</sup> J. Möller. Absurdes Sein? Stuttgart, 1959, S. 11.

<sup>2</sup> M. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit, S. 56.

<sup>3</sup> J. Möller. Absurdes Sein? S. 11.

гер, — отнюдь не означает земного сущего в отличие от небесного, не означает «мирского» в отличие от «духовного». «Мир» в этом определении вообще не означает сущего или какой-либо области сущего, а означает открытость бытия. Человек является человеком, лишь поскольку он экзистирует. Он стоит вне себя, в открытости бытия»<sup>1</sup>, т. е. постоянно трансцендирует.

Трансценденция, таким образом, означает у Хайдеггера открытость бытия. Человеческое сознание трансцендирует, т. е. постоянно выходит за свои собственные пределы, постоянно забегает вперед самого себя, более того, оно, как говорит Хайдеггер, «всегда находится впереди самого себя», и в этом смысле есть своя возможность. Уже отсюда можно понять, каким образом Хайдеггер вводит экзистенциал *временности* в качестве важнейшей характеристики человеческого бытия-сознания. «Постоянно быть-впереди-себя» — это по существу уже временная характеристика. Необходимостью акцентировать этот временный момент в значительной мере определяет выбор Хайдеггером термина «забота», обозначающего целостность бытия-сознания. Действительно, этим термином хорошо передается тот момент устремленности вперед, в завтрашний день, как бы присутствие этого завтрашнего дня в нашей сегодняшней деятельности и определение этой деятельности чем-то будущим, для которого она готовит почву, что как раз и хочет зафиксировать Хайдеггер.

Таким образом, через категорию интенциональности, или трансценденции, Хайдеггер вводит и такие важные понятия своей философии, как «временность», «историчность» и др.

Трактовка трансценденции как незамкнутости, открытости сознания характерна также для К. Ясперса, у которого онтологическая проблематика получает ярко выраженную религиозную окраску. «На вопрос, что такое трансценденция, — пишет он, — нельзя дать ответа путем познания трансценденции. Ответ можно получить косвенно, путем прояснения незамкнутости мира, незавершенности человека... В философствовании является решающим моментом, дохожу ли я в мышлении вплоть до того, чтобы для меня это «извне» трансценденции

---

<sup>1</sup> М. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit, S. 100.

стало достоверным как источник «внутреннего», или же я остаюсь в имманентности с отрицательной достоверностью: нет никакого «вне», которое было бы основой и целью всего — мира и того, что есмь я сам»<sup>1</sup>. Последняя точка зрения, по мнению Ясперса, ведет к сужению философской проблематики, с одной стороны, и к скептицизму и нигилизму — с другой; теоретически она является узкой, а практически (в смысле нравственном) — безвыходной, в конечном счете уничтожающей предпосылку нравственного поступка. Ясперс, таким образом, непосредственно выводит гуссерлианскую проблематику в сферу религиозного сознания, сближаясь тем самым с протестантскими теологами, также пытающимися обнаружить бога в глубине человеческого Я.

Ясперс, так же как и Гуссерль, для пояснения того, что такое трансценденция, вводит понятие «горизонт». «...Образует ли совокупность предметов целостность бытия? — спрашивает он. — Нет. Подобно тому как горизонт обнимает вещи в ландшафте, так все предметы обнимаются тем, в чем эти предметы суть. Подобно тому как в пространственном мире мы приближаемся к горизонту, никогда его не достигая, — скорее горизонт идет вместе с нами и все вновь восстанавливается как то, что все собой обнимает, — подобно этому в предметном исследовании мы приближаемся к определенным целостностям, которые, однако, никогда не оказываются целым и подлинным бытием, — их надо переступить, чтобы выйти в новые просторы»<sup>2</sup>.

То, что в качестве горизонта обнимает собой все сущее и что, по словам Ясперса, постоянно отодвигается по мере того, как мы приближаемся к нему, он называет объемлющим (*Umgreifende*). Мы непрерывно переступаем границы существующего горизонта, непрерывно трансцендируем, но никогда не можем достигнуть последней границы. «Объемлющее мы можем философски прояснить, но не можем предметно познать»<sup>3</sup>, — заявляет Ясперс.

Исходя из гуссерлианского учения о «функционирующей интенциональности» следует рассмотреть также по-

---

<sup>1</sup> *K. Jaspers. Rechenschaft und Ausblick*, S. 423—424.

<sup>2</sup> Там же, стр. 417—418.

<sup>3</sup> Там же, стр. 416—417.

ложение Ясперса о том, что экзистенция есть нечто принципиально необъективируемое. Сколько бы ни пытался человек сделать себя объектом собственного рассмотрения, он, говорит Ясперс, может объективировать слой за слоем свое сознание, свой внутренний мир, но то, что он называет своим Я, оказывается всегда ускользающим от объективизации: его можно осветить, но нельзя сделать предметом, если выразиться в терминах самого Ясперса.

Человек, считает Ясперс, не может быть понят, если его рассматривают исходя из него самого. Человек постоянно преодолевает самого себя, выходит за собственные пределы. Если это самоопределение рассматривать в плоскости теоретической, то мы будем иметь дело с процессом человеческого познания. Если же это самоопределение выступает в практической плоскости, то перед нами человеческая история. Трансцендирование как условие человеческого познания и человеческой истории есть та нить, которая связывает человека с богом. «Если философствование — это кружение вокруг трансценденции, то оно должно иметь отношение к религии...»<sup>1</sup>

Таким образом, учение о трансценденции в экзистенциализме Хайдеггера и Ясперса является продолжением гуссерлианской концепции функционирующей интенциональности. Но если теория интенциональности Гуссерля выступает как результат анализа трансцендентального сознания, трансцендентальной субъективности, то у Хайдеггера учение о трансценденции носит уже онтологический характер. То, к чему трансцендирует человеческое бытие-сознание (*Dasein*), есть, по Хайдеггеру, бытие. Уже у Хайдеггера многие исследователи обнаруживают религиозные мотивы, лежащие в основе его учения о бытии. Так, например, Сартр замечает, что «Хайдеггер пытается согласовать свой гуманизм с религиозным смыслом трансцендентного...»<sup>2</sup>. Сам Хайдеггер, впрочем, объявляет себя индифферентным к религиозной проблематике, однако замечание Сартра не лишено оснований; достаточно вспомнить, например, положение Хайдеггера, что «бытие есть то, в горизонте чего только

---

<sup>1</sup> *K. Jaspers. Rechenschaft und Ausblick, S. 422.*

<sup>2</sup> *J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 122.*

и могут возникнуть бог и боги...»<sup>1</sup>. В отличие от Хайдеггера Ясперс недвусмысленно определяет трансценденцию как бога, обнаруживая тем самым, что гуссерлианская концепция интенциональности может быть позаимствована теологами в качестве модели для построения новой системы теологии.

Таким образом, при рассмотрении проблемы интенциональности следует отличать гносеологическую формулировку этой проблемы, как она дана у Гуссерля, от онтологической ее интерпретации у Хайдеггера и религиозно-теологической у Ясперса. Несмотря на формальную общность в постановке этой проблемы, в нее каждый раз вкладывается новое содержание. Если Гуссерль создает учение об интенциональности для решения ряда теоретико-познавательных вопросов, то Хайдеггер с помощью этого учения строит новую концепцию бытия, а Ясперс рассматривает его как базу для создания современного варианта «коммуникации человека с богом».

Таковы те направления, в которых экзистенциалисты разрабатывают гуссерлианское понятие интенциональности.

---

<sup>1</sup> *M. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit, S. 85—86.* В последнее время проблема религиозности Хайдеггера неоднократно обсуждалась в буржуазной литературе. Немецкий философ К. Левит в этой связи пишет: «О боге, разумеется, в «Бытии и времени» речи нет. Хайдеггер был слишком теологом (Левит намекает на то, что образование Хайдеггера началось в иезуитской школе), чтобы подобно Рильке рассказывать истории о горячо любимом боге. Но вместе с превосходящим человеческое существование бытием для него снова становится возможным святое и священное, бог и боги, в то время как только смерть, по-видимому, может быть авторитетом свободного существования» (*K. Löwith. M. Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, S. 8*).

**О ПОНЯТИЯХ „НИЧТО“  
И „НИГИЛИЗМ“ В ФИЛОСОФИИ  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА**

В древних философских учениях представителей элейской школы главной категорией выступало понятие «бытие». Ныне, в эпоху увядания буржуазной теоретической мысли, экзистенциалисты, и прежде всего представители его «атеистической» разновидности, придают особое значение категории «ничто». Фундаментальную роль она сыграла в экзистенциальной онтологии Мартина Хайдеггера.

Хайдеггер возвел «ничто» в особый ранг. В его представлении это не пустота как условие бытия (Демокрит), не полноценная реальность (Платон) и не просто абсолютное отсутствие чего бы то ни было, это и не операция формального отрицания. Для Хайдеггера «ничто» есть то, во что уходят от унылой обыденности повседневного бытия и от самой жизни, конечная цель существования и познания, притягательная тайна. Хайдеггер понимает «ничто» как нечто находящееся «по ту сторону» и жизни, и факта смерти. Через родственное понятие «нигилизм» концепция «ничто» получила отражение также в социально-политических взглядах Хайдеггера.

Вопрос о «ничто», по Хайдеггеру, охватывает вопрос об отношении субъекта и объекта, взбудораживает психику человека, невольно вторгающегося через соприкосновение с этой категорией в сокровенные недра бытия.

Хайдеггер считает, что «ничто» чрезвычайно важно для науки, поскольку наука, не желая познавать ничего, кроме того, что существует, отклоняет от себя «ничто», а тем самым... считается с его наличием. «Ничто», оказывается, таким образом, даже «необходимо» для науки, так как оно очерчивает ее предмет, т. е. бытие<sup>1</sup>.

Мысль о том, что для определения предмета какой-либо науки необходимо ограничение ее тем, что от этого предмета четко отличается, ненова — она была уже у Спинозы. Но Хайдеггер превратил эту мысль в каламбур: он использует в качестве ограничения, границы само понятие границы (поскольку «ничто» здесь означает именно это) и его «глубокомысленный» тезис превращается в пустую тавтологию.

Хайдеггер предпринял много усилий для того, чтобы как-то заполнить пустоту «ничто». Взамен христианской софистики, манипулирующей понятиями бога, «ничто» и материи, Хайдеггер занялся разработкой учения, в котором «ничто» приняло бы на себя функции источника и сущности бытия. Обнаружить некую значительность «ничто» нужно было ему прежде всего для того, чтобы обосновать свое учение о нигилизме. Содержание, которое Хайдеггер в итоге различных хитросплетений вложил в категорию «ничто», сводится к иррациональному хаосу объективированных эмоций. Но иррациональность этого результата маскируется, однако, псевдологическими выкладками.

С этой целью Хайдеггер провел прежде всего разграничение между «нет» (*das Nicht*), т. е. результатом формальнологического отрицания, «отрицанием» (*die Verneinung*), т. е. актом такого отрицания, и «ничто» (*das Nichts*). Первые два понятия он провозгласил производными от последнего и как бы погружающимися в его пучину.

Хайдеггер иронически высказывается относительно значения формальнологического закона непротиворечия.

<sup>1</sup> Эта идея проводится, например, в книге Хайдеггера «*Der Satz vom Grund*» (Phillingen, 1957), где он, интерпретируя лейбницевский закон достаточного основания, использует двусмысленность утверждения *Nihil est sine ratione* (которое может быть понято как «ничего нет без основания» и как «у ничто нет основания»). Он трактует «ничто» как то, «что» ограничивает бытие, но, будучи от него отличным, не имеет ни смысла, ни причины и не несет за что-либо «ответственность» (стр. 69, 165, 168).

Он пытается так истолковать начальное звено системы гегелевской диалектики, т. е. переход «бытия» в «ничто» как свою противоположность, чтобы в этом истолковании не осталось от логики ничего и чтобы этот переход «переживался» читателем как попрание всех законов рассудка. Фактически Хайдеггер извратил подлинный ход мысли великого немецкого диалектика: «ничто» в «Логике» Гегеля представляло собой абстракцию бытия вообще, т. е. было видом бытия; у Хайдеггера же оно есть как бы символ самоуничтожения. Переход от тезиса к антитезису в первой триаде «Логике» Гегеля, вообще говоря, хотя он это и не сознавал, отнюдь не противоречил формальной логике. Спустя столетие это получило свое подтверждение в логическом учении о так называемой непреддицируемости «существования вообще». Покушение же Хайдеггера на бытие с помощью понятия «ничто» — попытка, не имеющая к логике никакого отношения.

В логике Гегеля категория «ничто» была двойственна: с одной стороны, она представляла собой фиксацию факта бессодержательности абстрактного понятия о бытии, а с другой — выражала состояние неразвитости всех потенций абсолютной идеи в начальном пункте ее истории. О двойственности этой категории говорит Хайдеггер, но совсем в ином смысле: «ничто» для него — это бездонная пустота и в то же время разрушительная сила. С одной стороны, «ничто» есть результат уничтожения, а с другой — стихия, ведущая к такому результату. В выражении повседневного немецкого языка «*vor dem Nichts stehen*» (буквально: стоять перед «ничто») можно уловить оба этих оттенка: «прийти к полному краху» и «своей деятельностью разрушать свои же планы». Господство этой стихии в человеческом сознании Хайдеггер спустя 30 лет изобразил в виде духовного течения нигилизма. Правда, и в «Логике» Гегеля «ничто» также имело в себе отрицательное, поскольку оно есть онтологическое отрицание бытия, но у Гегеля в «ничто» таится не только отрицание, но и становление, т. е. опять-таки бытие. У Хайдеггера же «ничто» не порождает никакого бытия, оно лишь губит его.

Хайдеггеровское понятие «ничто», строго говоря, не есть понятие. Это лишь представление об уничтожении личного сознания и о финале этого процесса.

О двойственности категории «ничто» писал и К. Ясперс. Но он занял в этом вопросе промежуточную позицию. С одной стороны, он писал об абсолютной пустоте «ничто», а с другой — в подражание Гегелю рассуждал о том, что «ничто» есть отрицание бытия, а значит, определенное отрицание, т. е. не «ничто», а некое нечто или «тождество бытия и ничто»<sup>1</sup>. В философской концепции Ясперса «ничто» не могло играть большой роли, поскольку место этой категории заняла религиозная «трансценденция». Зато, как увидим далее, Ясперс обратил большое внимание на понятие «нигилизм», развив его в психологическом плане.

В университетской речи 1929 г. Хайдеггер несколько раз спускался с высоты рассуждений о расщепленности и многосторонности «ничто» к тривиальному его пониманию, согласно которому «ничто есть ничто» и о нем нечего сказать, а затем вновь подымался к мнимодialeктическим рассуждениям. Схема этих зигзагов такова: исходя из того что существование субъекта ограничено пределами его жизни, Хайдеггер приписал факту небытия психики личности за ее пространственными и временными пределами реальность ограничивающего небытия, после чего перенес свойство этой реальности на само «психическое небытие». Получается, что это небытие «реально» не только в том смысле, что оно есть, но и в том, что оно есть в том же смысле, в каком и вообще бытие. Эти спекуляции вели к субъективно-идеалистическому истолкованию мира. В действительности же мир материален и материальное, объективное бытие безгранично во времени и пространстве, так что пределы любой человеческой жизни отнюдь не есть пределы бытия. Но именно на этот элементарный факт Хайдеггер, приступая к своим спекуляциям, закрыл глаза.

Кроме «нет» и «ничто» Хайдеггер пустил в обращение выражение «die Nichtung», означающее полное уничтожение. Только образованный от этого имени существительного глагол (nichten) может быть, по его мнению, «достойным» предикатом при «ничто». Нельзя говорить, что «ничто существует», можно лишь сказать, что «ничто аннигилирует» (Das Nichts nichtet). Таким

---

<sup>1</sup> К. Jaspers. Philosophie, Bd. III. Metaphysik. Berlin — Göttingen — Heidelberg, 1956, S. 44—45.

способом Хайдеггер попытался выразить на экзистенциалистском языке полноту «ничто» и подвести читатель к своей концепции философии истории.

Вместо радости жизни над всей человеческой историей витает, с точки зрения Хайдеггера, скука бытия и печаль небытия. По мнению неопозитивиста Карнапа, мир житейских эмоций лишен научного смысла; по мнению экзистенциалиста Хайдеггера, все рациональные, в том числе и теоретические, устремления людей лишены жизненного смысла.

Смысл в истории появляется, согласно Хайдеггеру, только тогда, когда люди стремятся выйти за пределы бессмысленного бытия, т. е. погрузиться в «ничто». Иными словами, только «ничто» осмысленно. Чтобы открыть «ничто» и овладеть им, а значит, обрести свободу, недостаточно приобщения к заботе, страху и тому подобным спутникам жизни. Нужно самое сильное средство, а именно тотальная гибель (т. е. *Nichtung*)<sup>1</sup>.

Хайдеггер неоднократно высказывал взгляд, что «ничто» находится и внутри бытия индивидуального сознания (*Dasein*).

Ординарный человек страшится «ничто», но попытки избежать его приводят к противоположному результату: «ничто» проникает в сознание человека и лишь еще более затягивает его в трясины. Однако в концепции Хайдеггера «ничто» лишь как бы извне проникает в индивидуальное бытие. «Ничто» как бы вступает с бытием в спор, в основе которого глубочайший антагонизм; «ничто» появляется на территории «противника» и побеждает его.

Следует отметить, что люди действительно стремятся избежать «ничто». Людям ненавистно «ничто» не в экзистенциалистском смысле, а потому, что в силу своей социальной природы они стремятся к практической деятельности. Человечество не может находиться в пустоте «ничто», поскольку вне материальной среды существование общества немислимо. «Ничто» в смысле отсутствия познания лишает человека нормальных психических свойств (полное прекращение действия сенсорной сферы приводит сначала к появлению в мозгу галлюцинаций на основе прежнего, но уже спутанного опыта, а

---

<sup>1</sup> *M. Heidegger. Was ist Metaphysik? Bonn, 1929, S. 23—24, 29.*

затем приводит высшую нервную деятельность в затухающее состояние). Всякий нормальный человек сопротивляется «ничто» в значении смерти и борется за prolongation жизни. Здоровому человеку совершенно несвойственно ни болезненное любование смертью и стремление к собственной гибели в духе Г. Д. Аннунцио, ни садистская радость распространения смерти вокруг себя.

В наиболее широком онтологическом смысле бытия нет, т. е. «ничто» не существует, подобно тому как не существует и не может возникнуть абсолютно пустое пространство, «лишенное» материи, или абсолютно пустое время, «свободное» от пространства и материи. Материальный мир в целом неуничтожим, хотя та или иная конкретная область его может разрушиться, но из ее «обломков» созидаются новые части вселенной.

В гносеологическом плане абсолютное незнание, т. е. полная бессодержательность сознания, равносильно отсутствию последнего и не может быть предметом теоретико-познавательного исследования. Вместе с тем подлежат всестороннему исследованию различные виды отрицания в логике, в том числе диалектического отрицания как перехода в противоположную гносеологическую категорию (например, абстрактного в конкретное). Но эти переходы не имеют ничего общего с экзистенциалистской аннигиляцией бытия индивидуального сознания.

Особо следует остановиться на проблеме познания «ничто» у Хайдеггера. Его гносеологическая концепция выросла на основе извращения действительного факта, а именно что абсолютная истина (в значении знания обо всем, что было, есть и будет) в полном своем объеме ни на одном из конкретных исторических этапов развития познания недостижима.

По мнению Хайдеггера, в стремлении к гибели обретается будто бы высшее познание, доступное человеку. Истина, по Хайдеггеру, — это то, что «открыто» для человеческого существования, и именно смертный страх открывает эту истину, т. е. «ничто». Но, стремясь овладеть тем, что открывается ему, человек подымается против своего собственного эмпирического бытия: высшее познание — это «саморазрушение», преступление против себя (т. е. отказ от жизни). В «пограничной ситуации», т. е. тогда, когда субъект вырывается из усыпляющей

его тревогу обыденности и, оказавшись на грани смерти, сотрясается до предела, рассудок умолкает и патологическая интуиция приоткрывает завесу над тайной бытия, т. е. указывает на «ничто».

Конечно, овладение абсолютной истиной в полном ее объеме было бы столь же ненужно, сколь и невозможно. С точки зрения материализма «если бы человек не был существом историческим, материальным и ограниченным, а был всемогущим и всеобъемлющим духом, он слился бы непосредственно и без остатка с самой действительностью и перестал бы быть мыслящим существом — человеком. Именно потому, что его практические нужды, возможности и стремления в каждом определенном обществе и времени ограничены и *определены*, а не бесконечны и неопределенны, — именно потому научное мышление, не утрачивая своего *объективного* характера, приобретает форму *человеческого* мышления, получает характер, роль и значение мощного орудия *человека* не только для объяснения, но и для изменения мира»<sup>1</sup>.

Полное познание в абсолютном его смысле означает отождествление субъекта с объектом. Это значит, что стать «всезнающим» по онтологическим своим последствиям то же самое, что умереть. Превращение человека в мертвое тело приводит (в аспекте познания) к растворению человеческой личности в том, что ей противоположно, — в объекте вообще; в самом же объекте уже нет антитезы «объект-субъект» в гносеологическом смысле. Объект не знает ничего, но это все равно что для объекта нет ничего неизвестного. Соответственно знать все равносильно тому, чтобы прийти к полному незнанию. Так сходятся крайности. Диалектика скачка от содержательного познания к недостижимому и, как мы видели, даже в некотором смысле «опасному» идеалу абсолютно полного знания именно и получила извращенное истолкование в учении Хайдеггера об истине, которая скрыта в «ничто» и тождественна «ничто».

Эмоции личности, приближающейся к небытию, были использованы для иллюзорной конструкции бытия «не-

---

<sup>1</sup> Т. Павлов. Избранные философские произведения, т. 3. М., 1962, стр. 309.

бытия»<sup>1</sup>. Затем «небытие», истолкованное как некая онтологическая сила, было превращено Хайдеггером в источник активных действий против бытия человеческих индивидуумов.

Общественный смысл экзистенциалистской категории «ничто», превращенной в какую-то демоническую силу, раскрывает Хайдеггер в своем недавно опубликованном двухтомном исследовании «Ницше» (1961).

В книге о Ницше Хайдеггер вновь возвращается к теме значительности, существенности «ничто». От спекуляции на материале первой триады логики Гегеля Хайдеггер перешел теперь к спекуляциям по поводу второй триады: «Если ничто есть ничто, если ничего нет, то также и сущее (*das Seiende*) никогда не может опуститься в ничто, а все — в ничем раствориться; тогда не может быть процесса ничто — становление. Тогда «нигилизм» есть иллюзия»<sup>2</sup>. Перед нами еще один вариант известного рассуждения Гегеля, согласно которому «ничто» есть определенное отрицание сущего, а если бы оно не было таковым, то невозможно объяснить ни уничтожения, ни возникновение иначе как ссылкой на чудеса. Но содержательность отрицания, о которой, казалось бы, печется Хайдеггер, потребовалась ему для той цели, чтобы истолковать принцип нигилизма как некое конструктивное учение. «Ничто — становление» у Хайдеггера по сути дела чисто негативно: оно не создает, но разрушает. Оно определено лишь постольку, поскольку разрушает не что-то неопределенное, а именно бытие.

Хайдеггеровская концепция «ничего» включает помимо прочих посылку об исконной «враждебности» неживого к живому. Мертвое как бы «притаилось» в будущем, и оно злобно пожрет все настоящее, превратив

---

<sup>1</sup> Любопытно, что аналогичную роль играет понятие «несуществование» в формальнологическом «парадоксе существования». Если мы думаем или говорим о несуществовании, значит, оно уже существует как предмет нашей мысли или речи. Проблема бытия «небытия» была, однако, перенесена логическими позитивистами в план анализа функций предиката «существовать» (см. нашу статью «Понятие «существования», логический позитивизм и формальная логика». В сб. «Философские вопросы современной формальной логики». М., 1962).

<sup>2</sup> *M. Heidegger, Nietzsche*, Bd. II. Berlin, 1961, S. 52.

его в прошлое. Эта посылка неверна. Как показывает диалектический материализм, неживое (здесь было бы неточностью употребление термина «мертвое») есть субстрат, из которого возникает живое, а отнюдь не некий мистический враг жизни. Смерть в действительности есть не столько враг, сколько необходимое условие прогресса жизненных форм. Кроме того, будущее отнюдь не отличается какой-то фатальной злобностью. Хайдеггер, отказываясь от прошлого, на самом деле невольно лишает содержания и будущее. Правда, из характеристики Хайдеггером бытия индивидуального сознания как возможности обрести «свободное бытие»<sup>1</sup> и из рассуждений о бытии личности как о «бытии-к-смерти» можно, казалось бы, сделать вывод о том, что возможность оценивается немецким экзистенциализмом выше, чем действительность, и эта философия устремлена в будущее. Но это устремление страшится будущего, вырастающего из прогрессивных тенденций настоящего<sup>2</sup>. Хайдеггер страшится коммунистического будущего человечества.

Хайдеггерской концепции «ничто» свойствен внутренний раскол между настоящим, с одной стороны, и прошлым и будущим — с другой. Функции первого принимает на себя «существование», функции второго и третьего — «ничто». Противопоставление настоящего будущему связано с тем, что будущее интерпретировано как смерть, а настоящее — как состояние, при котором пока нет смерти. Поэтому Хайдеггер называет бытие индивидуального сознания (*Dasein*) состоянием «еще-нет» (*das Noch-nicht*)<sup>3</sup>.

Но индивидуальное сознание в философии Хайдеггера столь бессодержательно, что оно само оказывается почти столь же пустым, как и «ничто». Как справедливо отметил Г. Менде, «...Хайдеггер бытие приравнял к ничто»<sup>4</sup>. Основой движения реальности Гегеля было бытие абсолютной идеи, а у Хайдеггера — пустота «ни-

---

<sup>1</sup> *M. Heidegger. Sein und Zeit. Tübingen, 1953, S. 144.*

<sup>2</sup> Характерно, что вышеприведенное модальное толкование «бытия сознания» повторяется в истолковании смерти как «возможности» (см. там же, стр. 250, 260).

<sup>3</sup> Там же, стр. 244.

<sup>4</sup> *Г. Менде. Очерки о философии экзистенциализма. М., 1958, стр. 91.*

что». Совершенно нелепы поэтому попытки Я. Гоммеса изобразить метод Хайдеггера в качестве высшего пункта в развитии диалектических идей... Гегеля и Маркса<sup>1</sup>.

\* \* \*

В 40—50-х годах Хайдеггер стал реже обращать внимание на онтологическую сторону своего учения, перемещая центр тяжести на философию истории. В этой связи значение категории «ничто» в его философских построениях падает, и, наоборот, все большее значение приобретает понятие «нигилизм». Нигилизм для Хайдеггера есть как бы сущность исторического процесса. «Нигилизм не есть ни история, ни основная черта западной истории, это есть закономерность происходящего, его логика»<sup>2</sup>.

В этом понятии Хайдеггер, ссылаясь на Ф. Ницше, выделяет три аспекта (три стадии исторического развития нигилизма): а) состояние бессмысленности и ценностной опустошенности всего происходящего; б) смутное эмоциональное восприятие факта обесцененности мира и в) ясное осознание того, что ничего трансцендентно устойчивого в мире нет и что люди верят в существование чего-то трансцендентного только в силу своих «психологических потребностей». Таким образом, нигилизм выступает вначале как реальная ситуация, а затем в конце концов как осознание ее, т. е. как «четкое неверие» в осмысленность, значимость, целеустремленность событий<sup>3</sup>. Но становление нигилизма не завершается осознанием всеобщей пустоты. «Нигилизм не сводится просто к уничтожимости. Его собственная сущность лежит в утвердительном способе освобождения»<sup>4</sup>.

В чем же состоит утвердительная функция нигилизма? У Ницше она заключалась в воле «сверхчеловека» к власти; у Хайдеггера — в «экстатической» активности,

---

<sup>1</sup> *J. Hommes. Krise der Freiheit. Hegel — Marx — Heidegger.* Regensburg, 1958, S. 215. Критику концепции Гоммеса см. в кн.: *Г. Гейден, М. Клейн, А. Козинг.* Философия преступления. Против идеологии германского милитаризма. М., 1962.

<sup>2</sup> *M. Heidegger. Nietzsche, Bd. II, S. 278.*

<sup>3</sup> Там же, стр. 64—70.

<sup>4</sup> Там же, стр. 277.

преодолевающей пессимизм и превращающейся в тотальную силу. Ее «тотальность» означает крайнюю степень всеотрицания. Модифицируя учение Ницше о «сильном» и «слабом» нигилизме, Хайдеггер проводит следующую мысль: только тотальный, полный нигилизм находит удовлетворение в самом себе, нигилизм же неполный вместо решительного устранения всех ценностей заменяет их новыми иллюзиями, которые приносят с собой лишь несчастья, усугубляя смертное томление.

Полный нигилизм, по Хайдеггеру, отрицает жизнь, нигилизм же неполный пытается сохранить и утвердить ее в потоке обыденности. Восстание человеческого существования против «ничто» не может завершиться победой. К разряду таких обреченных на провал «восстаний» Хайдеггер причисляет даже покорение советскими ракетами космического пространства в мирных целях<sup>1</sup>. К числу безнадежных «восстаний» относит он и материалистическую философию, которой нигилизм якобы смог противопоставить «четкое неверие» и действительность. Но главная форма «неполного» нигилизма, или «неистинного» отчуждения, по Хайдеггеру, — это коммунизм. «Неполный нигилизм, — пишет он, — отрицает, правда, до сих пор имевшиеся высшие ценности, но на прежнем месте утверждает лишь новые идеалы (вместо «раннего христианства» — «коммунизм», вместо «догматического христианства» — «вагнеровскую музыку»). Эта половинчатость замедляет решительное устранение высших ценностей»<sup>2</sup>. Итак, картина проясняется. Хайдеггеровский нигилизм — это по сути дела антикоммунизм. Именно враждебность к марксизму, коммунизму и Советскому Союзу ясно чувствуется в многоречивых рассуждениях Хайдеггера насчет видов нигилизма. Борьба за светлые идеалы коммунизма есть для Хайдеггера всего лишь низменная обыденность... В действительности же именно Хайдеггер призывает людей ограничить свое сознание обыденными, обывательскими проблемами «ужаса смерти», страха перед грядущей кончиной и т. д.

Как известно, в философской концепции К. Ясперса место «ничто» занимает «божественная трансценденция».

---

<sup>1</sup> *M. Heidegger. Nietzsche*, Bd. II, S. 145, 395.

<sup>2</sup> Там же, стр. 280.

И все же нигилизм — одно из излюбленных понятий Ясперса. В работе «Вечная сфера философии» он определяет нигилизм как «открытое неверие» во что бы то ни было, отвержение всякого знания и всякой интерпретации мира как обманчивых.

Нигилизм — это следование ницшеанскому тезису «все дозволено», это «состояние души, в котором отсутствует какая-либо цель, отсутствует какой бы то ни было ответ на вопрос «зачем?» и в котором все ценности обесценены»<sup>1</sup>.

В сочинении «Психология мировоззрений» Ясперс развертывает историю становления и развития нигилизма, причисляя к предшественникам и представителям этого течения самых различных философов — от Протагора и Пиррона до Гегеля и Ницше.

В отличие от Хайдеггера Ясперс настойчиво подчеркивает роль отчаяния и внутренней разорванности сознания как признаков нигилизма, а также тезис, что сумасшествие — это наряду с самоубийством высшая среди всех возможных форма приближения человека к «абсолютному» нигилизму. «Пристальное рассмотрение нигилизма, как такового, ведет, поскольку это делают серьезно, к самоубийству. И при этом рассмотрении дальнейшая жизнь возможна только тогда, когда человек соединяется с нигилизмом, делает его своим элементом»<sup>2</sup>. В качестве примеров такого «соединения» Ясперс называет меланхолическую депрессию, шизофрению и другие состояния больной психики<sup>3</sup>.

\* \* \*

«Ничто» — одно из главных понятий в философии Ж.-П. Сартра. «Ничто» изначально коренится в самом человеке, в его существовании. С точки зрения Хайдеггера, «ничто» как бы основа всего мира, из которого оно коварно, под личиной «страха» вползает в человека. У Сартра же «ничто» — это «червяк», который всегда

---

<sup>1</sup> K. Jaspers. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin — Göttingen — Heidelberg, 1954, S. 286.

<sup>2</sup> Там же, стр. 293.

<sup>3</sup> См. там же, стр. 300—303.

гнездится в сердце человеческого бытия, и притом так, что без этого червяка нет и сердца<sup>1</sup>.

Целый ряд функций «ничто», как они описаны Сартром в книге «Бытие и ничто», напоминает соответствующие положения Хайдеггера. Здесь и разрыв связи между будущим и прошлым («ничто» в будущем уничтожает прошлые решения человека, отменяет их), и познание через ограничение (знать о том, что такое вещь, можем лишь тогда, когда знаем, что она не есть<sup>2</sup>) и т. д. Но уже в этих рассуждениях Сартра чувствуются несколько иные, чем у Хайдеггера, мотивы.

Используя феноменологические приемы Хайдеггера, Сартр пишет об активности отрицания, о его разрушительной силе, которая как бы представляет собой творческое начало с обратным знаком. «Но кто же может разрушать?» — спрашивает Сартр. «Только человек»<sup>3</sup>, — гласит его ответ. Природа способна лишь разъединять и соединять тела и явления, т. е. она производит лишь перекомбинации. Только человек сознательно стремится разрушить то или другое. Разрушение или уничтожение — это его характернейшая черта. «Ничто» делает человека человеком; человек — это существо, которое «позволяет ничто развернуться в мире»<sup>4</sup>. «Ничто» интимно присуще человеку, и тот заинтересован в его наличии, так как он сам есть одно из порождений «ничто». Но это не значит, по Сартру, что человек безвольно отдается импульсам «ничто», он активно сопротивляется этому «ничто». Согласно этой схеме, борьба против «ничто» проявляется, например, во всяком стремлении «заполнить пустоту»: дурная привычка детей совать пальцы в рот, желание молодой женщины иметь ребенка и т. п.

Но что же получается в итоге? Почему человек решается подняться на борьбу против «ничто»? Потому,

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 57.

<sup>2</sup> Ж.-П. Сартр подробно анализирует различные оттенки отрицательного ограничения в различных ситуациях познания. Вот его пример: заходим в кафе, где ищем своего друга, и говорим себе мысленно: «Его здесь нет». При этом происходит отграничение всего, что видим в кафе, от образа нашего друга, отграничение образа друга от реального его существования и отграничение меня самого от этого образа, поскольку я реален, а этот образ нет, и т. д.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 44.

<sup>4</sup> Там же, стр. 60.

что он сам есть порождение «ничто». Иными словами, «ничто» борется против равного себе противника, т. е. против «ничто». В конечном итоге делается вывод, что человек есть не противоречие своего индивидуального бытия и «ничто», но само «ничто», цельное и монолитное. К этому результату Сартр приходит посредством весьма произвольного и опирающегося на игру слов анализа понятия пункта перехода настоящего в прошлое. То «ничто», которое отделяет настоящее от прошлого в человеческом сознании, есть, по Сартру, само это сознание «ничто», т. е. в конечном счете оно как *содержание* есть «ничто»<sup>1</sup>. Таково оно и как *акт*, ибо человеческое сознание свободно, в свободе его коренное свойство, свобода есть бытие сознания. Свобода все может изменить, отменить и упразднить, она уничтожает и причинность. Как беспричинность и как уничтожение она может проистекать только из небытия, ибо только небытие ускользает от причинности и только небытие есть исток отрицания. Значит, свобода есть небытие, она есть «ничто». Отсюда Сартр определяет как «ничто» и само человеческое сознание. Не удивительно, что для Сартра и «бытие-для-себя» (*être pour soi*) человеческого индивидуума есть разновидность «ничто»<sup>2</sup>.

Человеческое сознание («ничто»), по Сартру, обладает свободой. На нем лежит большая ответственность, ибо оно может по-разному распоряжаться свободой. Применяя субъективно-идеалистическую диалектику, Сартр развивает учение о «плохой вере», т. е. об отказе человека от ответственности быть свободным. Это значит, что человек отрицает свою свободу, обращает свойственную себе силу отрицания на самого себя. Рецепт же Сартра иной: человек не должен отказываться от ответственности, а значит, и от свободы, он должен быть активным и действенным. Таковы основные положения Сартра о категории «ничто».

Его рассуждения об активности «ничто» в самом человеке были настолько абстрактными и многознач-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 65.

<sup>2</sup> Сартр объясняет это следующим образом. Природа «бытия-для-себя» состоит в том, чтобы быть тем, чем оно не есть, и не быть тем, чем оно есть. Ведь человек все время «проектирует» себя в то, чем он не является. Значит, природа «бытия-для-себя» заключается в постоянном отрицании.

ными, что им вскоре стали придавать самое различное значение. Для А. Камю эта активность вылилась в волю к самоубийству, для североамериканских пропагандистов экзистенциализма — в близкую прагматическим мотивам авантюристическую волю к самоутверждению буржуазной личности любыми средствами. Это не самое адекватное истолкование, но оно весьма характерно.

\* \* \*

Общий кризис капитализма в период после первой мировой войны особенно сильно сказался на Германии. Он принес с собой в среду буржуазии обостренные чувства неустойчивости, тревоги и отчаяния. Духовная агония буржуазного индивидуума, который оказался не в состоянии отделить своей судьбы от судьбы обреченного на гибель общественного порядка, еще более обострилась после поражения Германии во второй мировой войне. «Философы жизни» всячески подчеркивали наличие разрыва между жизненной интуицией и окостеневшим рассудком. Экзистенциалисты перенесли этот разрыв в недра самой жизни как раскалывающее ее и влекущее к самоуничтожению противоречие.

Среди марксистов иногда возникает спор о том, буржуазную или мелкобуржуазную идеологию выражает экзистенциализм. Венгерский философ П. Шандор в статье «Общественный базис и классовые корни экзистенциализма» (1963) утверждает, например, что экзистенциализм — это выражение растерянности мелкого буржуа, который не в состоянии сделать выбор между капитализмом и социализмом. Нам представляется, что вопрос о классовой природе экзистенциализма не может быть разрешен столь односторонне. Конечно, еще мелкобуржуазный идеолог Макс Штирнер заявил, что он «поместил свое дело в ничто». Мелкобуржуазная фетишизация разрушения приняла вид утверждений, что «хорошее» разрушение заменяет собой всякое созидание. При этом мелкобуржуазный идеолог закрывает глаза на то, что разрушение старого есть лишь предпосылка и аспект построения нового, а подлинно новое отнюдь не относится нигилистически ко всему, что существовало прежде.

Мелкобуржуазную природу политических и философских шатаний Ж.-П. Сартра удачно вскрыл в свое время Р. Гароди в известном «Ответе Жан-Полю Сартру» (1962). Сам Сартр в интервью по случаю своего отказа от Нобелевской премии по литературе 1964 г. говорил, что хотя он получил воспитание в буржуазном духе, но чувствовал себя за последние годы колеблющимся между буржуазией и рабочим классом. В последних выступлениях в печати Сартр неоднократно подчеркивал свое убеждение, что за марксизмом и социализмом будущее человечества. Но не случайно и то, что представление Сартра о марксизме неточное и искаженное.

В политике нельзя абсолютно противопоставлять мелкую буржуазию буржуазии. Хайдеггер и Ясперс — глубоко буржуазные мыслители, но их философия способствовала перенесению буржуазного мироощущения и в сознание тех слоев мелкой буржуазии, которые пока еще не покинули капиталистического ковчега.

Гибель возводится немецкими экзистенциалистами в ранг высшей сущности. С этим связаны известные спекуляции Хайдеггера насчет времени, в результате которых время изображается не как то, что несет с собой новое, а как то, что на каждом шагу губит существующее, обращая все в ничто. Время представляется Хайдеггеру таинственной сверхприродной силой, совпадающей с «ничто».

Экзистенциализму, как и большинству учений современных западноевропейских философов, свойствен глубокий пессимизм, сконцентрированный в учении о «ничто». Кроме того, ему присущи такие особенности распадающегося буржуазного сознания, как стремление подняться «выше» противоположности материализма и идеализма и мифологизация действительности, превращение философии в мифотворчество. «Ничто» в интерпретации Хайдеггера стало «третьей» сущностью, будто бы возвышающейся и над телесным и над духовным. Ясперс писал, что философия не создает мифы заново, ибо миф уже налицо, сама «хрупкая» действительность мифична, так что философия «может лишь развертываться в мифе»<sup>1</sup>. Никто из представителей «философии

---

<sup>1</sup> К. Jaspers. Existenzphilosophie. Berlin, 1956, S. 72.

жизни» не отзывался с такой злобой и ненавистью о человеческом разуме, как это делал Л. Клагес. Никто из экзистенциалистов не решался столь презрительно отзываться о нормальном рассудке, как К. Ясперс, который советовал «учиться мыслить патологически». Одним из мифов патологического мышления стало учение о «ничто».

Прогрессивным классам свойственно оптимистическое мировоззрение и глубоко чуждо то болезненное любованье смертью и те патологические искания «ничто», которые присущи экзистенциализму. Еще Спиноза писал, что ни о чем так мало не думает свободный человек, как о смерти<sup>1</sup>. Но реакционному классу свойственна именно эта патологическая извращенность сознания. Поэтому экзистенциалистский культ уничтожения, превращения всего в ничто нашел немало приверженцев в среде современной буржуазии. Проявление этого культа мы видим и в фашистском авантюризме 30—40-х годов XX в. и в настроениях бесперспективной опустошенности после краха гитлеризма, и в современной пропаганде еще более авантюристического и бесперспективного реваншизма. В этом культе одно из типичных проявлений глубокого кризиса буржуазного сознания.

---

<sup>1</sup> См. *Б. Спиноза. Избранные произведения* в двух томах, т. 1, стр. 576.

*Р. М. Габитова*

## **Концепция личности и общественной жизни в немецком экзистенциализме**

В постановке и решении проблем взаимоотношения человека и общества немецкий экзистенциализм продолжает иррационалистическую традицию в буржуазной философии. В иррационалистической философии эти проблемы решаются в форме отрицания социальной сущности человека. В иррационализме находит свое опосредованное отражение антисоциальное проявление социальности человека в условиях капиталистической действительности.

Человек, согласно экзистенциализму, имеет два взаимоисключающих способа существования — антисоциальный и социальный. При этом в качестве истинного, «подлинного» существования признается антисоциальный способ существования человека.

Было бы ошибочно считать, что в экзистенциалистской литературе антисоциальность откровенно преподносится в качестве истинного способа существования человека. Экзистенциалисты стремятся окольными путями подвести читателя к такому выводу. Прежде всего следует сказать, что они не отрицают с самого начала общественного бытия человека. В экзистенциалистской литературе подчас можно встретить положения, в которых человек и общество характеризуются как единая, неразрывная структура. Так, в работе «Коллектив

и индивид», опубликованной в сборнике «Философия и мир», К. Ясперс пишет: «Человек есть всегда и то и другое, индивид в каком-то целом. Индивид существует благодаря своему человеческому окружению, а последнее — только благодаря силе отдельного. Не может быть ни целого — назовем ли мы его общностью, обществом, коллективом, ни индивида самого по себе»<sup>1</sup>. Взаимосвязь общественной среды и человека, по Ясперсу, находит свое выражение, например, в том, что в самом процессе становления человека решающее значение приобретает усвоение им «наследства» (*Überlieferung*)<sup>2</sup>. (Понятие наследства, характерное и для философии М. Хайдеггера, определяет собой общественную культуру в самом широком смысле).

В экзистенциалистской философии нередко можно встретить и положения, касающиеся практического, преобразующего отношения человека к миру. Труд, по словам Ясперса, есть «основное поведение человеческого бытия», в процессе которого природный мир превращается в человеческий<sup>3</sup>. Хайдеггер также подчеркивает, что в основе «совместного бытия» людей лежит их практическая деятельность, определяемая им термином «озабоченность» (*Besorgen*). Термин «озабоченность» сам по себе является слишком туманным и расплывчатым, чтобы выразить сущность общественно-исторической практики человека. «Озабоченность» трактуется Хайдеггером как изготовление, осуществление, использование чего-нибудь. Человек существует не в созерцательном отношении к миру, а активно воздействуя, преобразовывая его, изменяя «наличное бытие» вещей в «сподручное», или «находящееся под рукой»<sup>4</sup>. Так как «находящееся под рукой» изготовлено для того, чтобы им кто-то пользовался, то вместе с ним даны и другие люди. Поэтому человеческое бытие есть одновременно «совместное бытие» с другими людьми.

Эти и другие положения немецких экзистенциалистов послужили для буржуазных исследователей поводом

---

<sup>1</sup> *K. Jaspers. Philosophie und Welt. München, 1958, S. 65.*

<sup>2</sup> См. там же.

<sup>3</sup> *K. Jaspers. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949, S. 139.*

<sup>4</sup> *M. Heidegger. Sein und Zeit. Halle, 1941, S. 68.*

ля сравнения марксизма и экзистенциализма. Некоторые из этих исследователей (М. Бекк, К. Левит) проводят параллель между Марксом и Хайдеггером, Марксом Кьеркегором. Так, реферируя книгу М. Хайдеггера *Бытие и время*, М. Бекк находит «общие» моменты Маркса и Хайдеггера, указывая, что между ними господствует единство в отношении учения об общественном бытии человека», что «Маркс и Хайдеггер чат, что «человек» с самого начала и в большинстве лучаев существует не как индивидуальный отдельный субъект, а как общество»<sup>1</sup>.

Попытки найти «общее» между марксизмом и экзистенциализмом в вопросе об общественном бытии человека не выдерживают критики прежде всего потому, то все относящиеся к этому положения немецких экзистенциалистов являются идеалистическими.

Выдвигая положение о неразрывности субъекта и бъекта, Я и среды, немецкие экзистенциалисты стремятся уйти от решения вопроса о первичности или вторичности общественной среды. Неразрывность Я и среды, субъекта и объекта якобы само собой снимает вопрос, что из них является первичным, определяющим. Вместе с тем интерпретация субъекта, «человеческого существования» как «бытия-в-мире» приводит к поглощению мира субъектом, который разрастается до таких размеров, что обнимает собой весь мир, природный и человеческий», т. е. приводит фактически к признанию первичности субъекта по отношению к объекту.

Идеалистически трактуя общественную сферу как родолжение субъекта, немецкие экзистенциалисты тем не менее признают ее воздействие на человека. Но так как общество, с их точки зрения, отрицательно воздействует на человека, то общественное трактуется ими как истинное, не отвечающее сущности человека. «Наличие бытие, — пишет Хайдеггер, — будучи растворенным озабоченном мире, т. е. находясь в совместном бытии другими, не есть оно само»<sup>2</sup>.

Конечно, в силу объективных законов развития общественное в капиталистическом обществе сплошь и ря-

---

<sup>1</sup> «Philosophische Hefte», Bd. I, 1928/29, S. 9.

<sup>2</sup> М. Heidegger. Sein und Zeit, S. 125.

дом принимает форму, враждебную человеку; но отсюда еще не следует, что общественное вообще враждебно человеку.

Немецкие экзистенциалисты делают вывод о неподлинности человеческого общества потому, что оно обезличивает человека. В такой оценке общества они исходят из реального положения человека в системе государственно-монополистического капитализма. Рассмотрим, как отражаются в работах К. Ясперса те действительные процессы, которые совершаются в современном буржуазном обществе.

Современное общество, с точки зрения Ясперса, характеризуется развитием громадного «производительного аппарата», который превращается в силу, господствующую над людьми. Машины настолько входят в жизнь человека, прежде всего в сферу его труда, что он как бы срастается с ними, рассматривая и самого себя как «функцию машины»<sup>1</sup>. Превращение человека в «функцию» свидетельствует, во-первых, о том, что человек имеет ценность только в зависимости от своей «деловитости» (т. е. количества и качества сделанной им работы), и, во-вторых, о том, что он перестает рассматриваться как личность. «Появляется новый, — пишет К. Ясперс, — безличный, отмеченный печатью идеи технического существования человек. Он знает себя как типа, не как индивидуума, как обладающего непревзойденной ловкостью и надежностью функционирования, как послушного, без всякого притязания на личную жизнь, как стоящего выше всего личного, так как он гордится тем, что может быть заменен другими. Он против одиночества, живет при открытых дверях, не замыкается от других, всегда деятелен и всегда считается типом, который будет потерян, будучи предоставлен только самому себе, но неистощим, так как те, которые займут его место, постоянно подрастают»<sup>2</sup>.

Говоря о превращении человека в «функцию машины», Ясперс имеет в виду человека вообще. Но разве собственники средств производства, те, кому принадле-

---

<sup>1</sup> К. Jaspers. *Rechenschaft und Ausblick*. München, 1951, S. 273.

<sup>2</sup> К. Jaspers. *Philosophie und Welt*, S. 71.

жит «производительный аппарат», также становятся «функцией машины»? Утверждать, что в капиталистическом обществе все люди становятся «функцией машины», — значит исказить действительное положение вещей, значит представлять капиталистическое общество как единое, бесклассовое, лишенное каких бы то ни было классовых антагонизмов.

Процессы обезличивания человека, характерные для буржуазного общества и нашедшие свое отражение в экзистенциалистской литературе, были вскрыты и объяснены Марксом в его произведениях, относящихся к периоду до 1848 г., в частности в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.».

Господство капиталистической частной собственности приводит к тому, что все то, что человек создает в процессе своего общественного труда, а следовательно, его опредмеченная общественная сущность, противостоит ему как нечто чуждое, враждебное. Вся материальная и духовная культура превращается в нечто господствующее над человеком, поработавшее его. Общественное богатство в условиях капитализма значительно возрастает, но развитие материального общественного производства осуществляется капитализмом за счет утраты человеком его общественно развитых человеческих свойств. В жертву приносится человек как разносторонне развитая личность. В этом и состоит трагедия человека в капиталистическом мире.

В последующем рассмотрении мы попытаемся ответить на следующие вопросы: как отразился в хайдеггеровской концепции «Ман» реальный антагонизм человека и общества в период государственно-монополистического капитализма; в чем заключается сущность экзистенциалистских претензий разрешить противоречие между человеком и обществом; каков подлинный смысл «экзистенциальной коммуникации» Ясперса; каковы те реакционные социально-политические выводы, которые вытекают из экзистенциалистской интерпретации взаимоотношений человека и общества?

## *Концепция „Мал“ как форма „неподлинного“ существования человека*

В философии Хайдеггера общественный, или, как он говорит, обезличенный, способ существования человека определяется понятием «Мал».

Концепция человеческого общества в модусе «Мал» имеет свою историческую традицию, связанную с именами С. Кьеркегора и Ф. Ницше. В работе «Критика современной эпохи» (1846) Кьеркегор характеризует современную ему эпоху как «бесстрастную», как эпоху «рассудка и рефлексии»<sup>1</sup>. В эту эпоху индивидуальный человек растворяется в анонимном коллективе, существование уступает место сущности, реальность — возможности; индивидуальное, т. е. «страстное», уступает место общественному, т. е. абстрактному, бесстрастному. В «бесстрастную» эпоху развивается такое явление, как «общественность». «Общественность» — это «чудовищная абстракция, всеохватывающее нечто, которое есть ничто, эфемерное явление»<sup>2</sup>. «Общественность» как способ существования людей не является для них сущностным, т. е. не выражает их сущность. Человек выступает как «общественность» тогда, когда он есть «ничто», т. е. лишен своей конкретности, существенности. Соответственно этому человек приобретает конкретность в том случае, если он выходит за пределы «общественности».

Все феномены, которые характеризуют «общественность», вскрывают ее неподлинность, неистинность по отношению к человеку. Нивелирование, анонимность, лицемерие (двусмысленность) и т. п. — таковы, с точки зрения Кьеркегора, качественные атрибуты «общественности».

Антиобщественная тенденция в философии Кьеркегора в конечном итоге принимает вид антисоциалистической тенденции, критика капитализма в этом плане оказывается критикой социалистических принципов, в частности принципов равенства, коллективизма, демократии.

Ницше также рассматривал общество как способ

---

<sup>1</sup> S. Kierkegaard. Kritik der Gegenwart. Innsbruck, 1914, S. 5.

<sup>2</sup> Там же, стр. 34.

«неподлинного» существования человека. В работе «Человеческое, слишком человеческое» он высказывает следующие мысли. Человек не видит и не знает самого себя таким, каков он в действительности есть. Оценивая самого себя, человек находится под влиянием мнения других. То, что другие думают о нем, для него более важно, чем то, что он сам думает о себе. В конечном итоге то представление, которое имеет человек о себе, есть представление других о нем. Поэтому представление, которое имеет о себе человек, есть социальное представление. Оно есть неподлинное представление, ибо не отражает человека таким, каков он есть сам по себе, а не во мнении других.

Общество, по Ницше, враждебно человеку потому, что оно нивелирует людей. Люди по природе своей неравны, но общество не терпит различий, оно превращает всех в «общую посредственность». Великий человек для Ницше тот, кто освобождает себя от оков общества, — это «сверхчеловек». Смысл и цель человеческой жизни, по Ницше, заключаются в том, чтобы преодолеть уровень общественного, уровень массы. Человек должен стремиться к тому, чтобы стать «сверхчеловеком». Антидемократическая, аристократическая тенденция Ницше, нашедшая свое отражение в концепции «сверхчеловека», получила свое дальнейшее развитие в экзистенциалистской теории «элиты».

В ницшеанской концепции общества отразились реальные процессы обезличивания, деперсонализации человека в капиталистическом мире. Однако критика капитализма превращается у Ницше в конце концов в его апологию. Ницше приемлет общество в модусе «массы» как форму существования «слишком многих». Над этим обществом — «массой» — возвышается слой немногих избранных «аристократов духа», господ и повелителей. Таков идеал Ницше, почти буквально повторенный Шпенглером и затем немецкими экзистенциалистами.

Ницше яростно нападает на социализм за его якобы уравнивательные тенденции, за якобы присущее ему растворение индивида в коллективе. Он грубо фальсифицирует социалистические идеи равенства, коллективизма. Социализм не только не подавляет личность человека, а, наоборот, впервые в истории человечества

создает реальные предпосылки для всестороннего развития человеческой личности. Социализм открывает возможность личностного существования не для немногих, а для всех людей.

Каковы же характерные черты хайдеггеровской интерпретации капиталистического общества? Для Хайдеггера человеческое бытие является «совместным бытием» в его повседневной жизни. «Забота» (*Sorge*), которая выражает сущность человеческого бытия, есть, с одной стороны, по отношению к неодушевленной природе «озабоченность» (*Besorgen*), что означает практическое взаимодействие человека с природой, и, с другой стороны, по отношению к другим людям «попечение» (*Fürsorge*). Понятие «попечение» включает в себя весь комплекс общественных связей и отношений человека. «Попечение» характеризуется индифферентностью к делам и личности другого человека<sup>1</sup>.

В этой интерпретации общества отразилась присущая капитализму атомизация общественной структуры, отчужденность и разобщенность людей друг от друга. Хайдеггер не объясняет, чем вызвана эта атомизация общества, он только констатирует ее как факт, не требующий доказательств. Он, собственно, приводит одно объяснение, которое, однако, само нуждается в разъяснении. С точки зрения Хайдеггера, равнодушие и отчужденность людей имеют место потому, что человек не осознает, что его бытие в мире есть совместное бытие. А почему человек не осознает это? Почему создается видимость, что человек существует сам по себе, не будучи связанным какими-то существенными узами с другими людьми? Ясно, что причину нужно искать глубже. Неосознанность человеком своих общественных связей имеет место в силу господства капиталистической частной собственности, разъединяющей людей и создающей иллюзию самодовлеющего бытия человека.

Хайдеггер указывает на большую зависимость человека от «других». Даже если человек хочет выделиться, отделиться от «других», он никогда не приобретает в своей повседневной жизни подлинной независимости от них. Человек пытается «идти с другими в ногу», пытается «угнетать» их, не подпускать к себе, но он никогда не

---

<sup>1</sup> *M. Heidegger. Sein und Zeit, S. 121, 126.*

может избавиться от них. Именно эта неразрывная связь с «другими» якобы и свидетельствует о «неподлинности» повседневного, обыденного существования человека.

Что это за «другие», к которым человек оказывается как бы привязанным? «Другие» — это «неопределенные» другие. Когда говорят, что человек зависит от «других», это не значит, что он зависит от какого-то определенного другого. «Другие» — это безличные другие. Другие, как таковые, становятся «неопределенно-личным», или «Мал».

Хайдеггер считает, что «неопределенно-личное» (т. е. «общественность», безличные другие) осуществляет диктатуру над человеком. Оно даже имеет средство — общественное мнение, которое осуществляет эту диктатуру. Общественное мнение требует, чтобы каждый отдельный человек был такой, как все. Его категорический императив: веди себя так, как все.

Хайдеггер отмечает такие характерные черты «общественности», как «уступчивость», «заурядность», «нивелирование». «Неопределенно-личное», будучи реальным, но анонимным субъектом повседневной жизни, стремится, чтобы все было заурядным, ординарным, чтобы все было уравнено. Нивелирование проявляется в том, что все оригинальное, действительно глубокое делается ординарным, популяризируется и вульгаризируется, превращается в нечто поверхностное. Вместе с тем поверхностное, неоригинальное и неглубокое выдаются за глубокое, оригинальное. В общественной сфере, т. е. в сфере господства «неопределенно-личного», все является двусмысленным, туманным, неясным, однако все представляется так, как будто бы оно является ясным, понятным, хорошо известным.

«Неопределенно-личное» осуществляет свою диктатуру над человеком, чтобы снять с него личную ответственность и взять на себя все тяготы человеческого существования. «Неопределенно-личное» гарантирует человеку спокойствие, безопасность, уверенность. Однако все это дается человеку взамен утраты им своей индивидуальности, т. е. отказа от самого себя.

Процесс «растворения» человека в «Мал» характеризуется «разглагольствованием», «любопытством», «двусмысленностью». Почему Хайдеггер выбирает имен-

но эти три феномена для характеристики повседневного существования человека, т. е. для характеристики его общественной жизни? «Разглагольствование», «любопытство», «двусмысленность» — это повседневный, неподлинный способ бытия речи, понимания, настроенности. Настроенность, понимание, речь раскрывают человека как «бытие-в-мире», как субъекта, «открытого» объекту.

В повседневной жизни, пишет Хайдеггер, человек употребляет слова, не уясняя себе, соответствуют ли они тому, что обозначают, т. е. употребляет слова в поверхностном смысле, не вникая в их глубину. Человек следует авторитету слова, а не собственному отношению к тому, что определяется словом. Слова в том смысле, в каком они употребляются, т. е. в отрыве от знания обстоятельств дела, превращаются в средство пустой болтовни, пустых разговоров, в своего рода завесу между людьми и действительностью, делая невозможным их непосредственное соприкосновение. «Подлинно» понятная речь есть то, что дает возможность человеку приблизиться, подойти к «вещам», к истине бытия.

«Любопытство», с точки зрения Хайдеггера, ищет чисто внешнего удовлетворения. Перескакивая от одного к другому, в неустанной и постоянной погоне за интересным, за сенсацией, любопытство отказывается от глубокого проникновения в обстоятельства дела.

Но самым роковым в повседневном существовании Хайдеггер считает «двусмысленность» (лицемерие). В этом мире, как он пишет, нет критерия, по которому можно было бы различать подлинное от неподлинного, пустое разглагольствование от обстоятельного знания дела, пустое любопытство от подлинного человеческого интереса.

Концепция «Мал» Хайдеггера связана с таким явлением в буржуазном обществе, как «псевдоколлективизм». Капитализм, особенно государственно-монополистический, означает невиданный ранее уровень обобществления труда. Тысячи и сотни тысяч людей объединяются в различные «коллективы» на предприятиях, в государственных ведомствах, в армии. Эти буржуазные «коллективы» по отношению ко всем своим членам выступают как чуждая, враждебная им сила, равнодушная к их интересам и потребностям. Жизнь человека в таком

«коллективе» подчинена обездушивающей регламентации. «В существовавших до сих пор суррогатах коллективности, — писали Маркс и Энгельс, — в государстве и т. д. — личная свобода существовала только для индивидов, развившихся в рамках господствующего класса, и лишь постольку, поскольку они были индивидами этого класса. Мнимая коллективность, в которую объединялись до сих пор индивиды, всегда противопоставляла себя им как нечто самостоятельное; а так как она была объединением одного класса против другого, то для подчиненного класса она представляла собой не только совершенно иллюзорную коллективность, но и новые оковы»<sup>1</sup>. Для успешного функционирования этих коллективов создается мощная бюрократическая машина, которая подчиняет их интересам монополий. Господство монополий, диктатура монополистического капитала над обществом принимает вид господства бюрократического аппарата над человеком.

Эта враждебность «коллектива» человеку очень образно отразилась в романах австрийского писателя Франца Кафки («Америка», «Процесс», «Замок»). Герой романов Кафки — это гонимый и затравленный человек, целиком отданный на произвол могучего и безликого бюрократического аппарата, слепой и злобной стихии.

Господство «Мал» над человеком Хайдеггер изображает как господство анонимного «коллектива» над каждым его членом. В действительности же за этим мнимым господством скрывается истинное господство представителей крупного капитала. Таким образом, в своей концепции «Мал» Хайдеггер отразил те явления в жизни буржуазного общества, которые оказываются на поверхности; он не вскрыл сущности этих явлений.

***Экзистенциалистская  
концепция путей преодоления  
противоречия между человеком  
и обществом***

В качестве разрешения противоречия между человеком и обществом немецкие экзистенциалисты предлагают решительный разрыв человеком всех общественных свя-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 75.

зей. Хотя Ясперс и пишет о необходимости «экзистенциальной коммуникации», но в данном случае, как указывает О. Ф. Больнов, речь идет о «контакте одной одинокой души с другой одинокой душой»<sup>1</sup>.

Каким же образом человек может реализовать свое «подлинное» существование? По М. Хайдеггеру, только жизнь перед лицом смерти дает человеку возможность достичь «подлинного» существования. Смерть выделяет человека из массы других людей, из «неопределенно-личного» именно потому, что ему никто не может последовать. Смерть, пишет Хайдеггер, — это всегда «моя смерть». Если до момента смерти человек жил, будучи растворенным в «Ман», не подозревая о таком своем существовании, которое было бы отлично от других и касалось бы только его одного, то в момент смерти он вдруг оказывается наедине с самим собой. В момент смерти все общественное выступает уже чем-то внешним и неважным по отношению к нему. Близость смерти оказывается тем двигателем, который приводит в действие механизм осознания собственной «самости», т. е. осознания себя отличным от других людей, от коллектива, общества.

Смерть, по Хайдеггеру, относится к сущности человека. Сравнивая смерть с состоянием зрелости плода, Хайдеггер отмечает, что в незрелом плоде зрелость не выступает как нечто чуждое прежнему состоянию, а содержится как внутренняя возможность уже в состоянии незрелости. Так и для человеческой жизни смерть не есть нечто внешнее, а как внутренняя возможность содержится уже в жизни.

Апофеоз смерти в философии Хайдеггера был использован фашистами. Одна из причин популярности его философии в гитлеровской Германии заключалась именно в том, что он смерть, т. е. небытие, «ничто», относил к сущности человека, к характеристике его «подлинного» существования. Для гитлеровских солдат и офицеров, которые сами были обречены на смерть в захватнических войнах, как нельзя лучше подходила философия Хайдеггера, придававшая смерти столь существенное значение: кто идет на смерть, тот существует «подлинно».

Философия смерти Хайдеггера объективно явилась

---

<sup>1</sup> О. Ф. Bollnow. *Existenzphilosophie*. Stuttgart, 1949, S. 45.

теоретическим отражением заката и гибели капитализма. Поэтому она не утратила своей популярности и сейчас, хотя оголтелый германский фашизм потерпел крах. Философия смерти Хайдеггера продолжает оставаться популярной и потому, что в настоящее время фашизм возрождается в новых формах в Западной Германии, США и других странах.

Существенное значение для реализации возможности «подлинного» существования имеет в философии Хайдеггера феномен страха. Жизнь человека в обществе расценивается немецкими экзистенциалистами как заброшенность, обреченность, потерянности человека в общественном, в «Мал». Существовая в таком состоянии, человек испытывает чувство постоянного безотчетного страха. Чувство страха как бы раскрывает человеку, с одной стороны, всю неподлинность, неистинность его повседневной жизни, а с другой стороны, и суть его «подлинной» жизни, которая якобы заключается в «бытии-к-смерти» (ибо только в таком состоянии человек полностью стряхивает с себя все общественные узы). «Страх» выступает как побудительный импульс, как встряхивающая сила, действующая в направлении высвобождения человека из заброшенности в «неопределенно-личном», из состояния обезличенности, в направлении сохранения его индивидуальности.

Человек в современном капиталистическом мире действительно живет в атмосфере постоянного страха. Однако это не столько страх в связи с его неизбежной смертью, сколько в связи с крайней неустойчивостью, нестабильностью его повседневного существования.

В философии Хайдеггера категория страха связана с реализацией человеком «подлинного» существования, так как страх пробуждает в человеке совесть. Голос совести («зов совести») как бы призывает человека вернуться из «Мал» к «подлинности» своего существования. Совесть человека — это его долг перед самим собой. Благодаря совести человек осознает всю «неподлинность», виновность своего существования в «Мал». Если человек продолжает существовать в «Мал», вести обычный, повседневный образ жизни, который характеризуется безличным существованием человека, то он вместе с тем несет на себе вину за это существование. Чувство виновности человека раскрывает его совесть. Совесть опреде-

ляет долг человека перед самим собой. Это долг не перед родиной, отечеством, обществом, а только перед самим собой.

Итак, «подлинное» существование характеризуется тем, что в нем человек ориентируется не вовне, а внутрь. Это положение составляет теоретическую основу экзистенциалистской апологии индивидуализма. Индивидуализм как норма поведения людей возникает и развивается с появлением частной собственности и антагонистических классов. Он характерен для всех трех типов классово антагонистического общества: рабовладельческого, феодального и капиталистического. Независимо от воли и желания людей частная собственность разделяет людей, противопоставляет их интересы, делает их врагами, порождает конкуренцию, борьбу, войну всех против всех. Буржуазная мораль провозглашает принцип индивидуализма основой нравственного поведения. Проповедники буржуазной нравственности утверждают, что каждый человек может и должен руководствоваться только своими личными интересами, бороться только за себя. Религия поддерживает и освящает индивидуализм буржуазного общества.

В современных условиях проповедь индивидуализма ведется под флагом «сохранения» человеческой личности. При капитализме действительно происходит нивелировка человеческой личности, ее духовного мира, происходит «автоматизация» человеческой души, стандартизация индивидуального сознания. Однако проповедь индивидуализма, хотя и под флагом «спасения» человеческой личности, на деле означает разрушение индивидуальности личности и ее сознания.

Немецкие экзистенциалисты, выдвигая положение о растворении человека в массе, об обезличенности человека, тем самым объективно выражают в своем учении процесс деперсонализации личности при капитализме. Но выход из этого состояния они видят в обособлении человека от коллектива, от общества. Каждый индивид должен уйти в себя, замкнуться в своем собственном мирке. Реакционный социально-политический смысл этого вывода очевиден: немецкие экзистенциалисты призывают не к изменению общественных отношений, отчуждающих от человека его сущность и превращающих его в вещь среди вещей, не к активной борьбе против

этого, а к «внутренней революции»<sup>1</sup>, к самообособлению и самоуглублению. Каждый индивид сам себе подсудимый и судья, приговоренный к смерти и палач. Он все равно не мог бы быть счастлив, даже если бы разрушающий его мир был гармоничен. Подобная концепция человека и мира, откровенно асоциальная, не имеет ничего общего с гуманизмом. Эта концепция антигуманистична, хотя она и претендует на защиту личности отдельного человека.

*„Экзистенциальная коммуникация“  
Ясперса — форма установления  
асоциальных связей между людьми*

В своих работах Ясперс пытается сконструировать такие отношения между людьми, которые исключали бы возможность обезличивания человека. Он ратует за новую общность между людьми — «экзистенциальную общность» и «экзистенциальную коммуникацию». Ясперс пытается решить неразрешимую задачу: как в условиях капитализма изменить отношения между людьми, как установить «подлинные» отношения в рамках «неподлинных», как создать в капиталистическом мире вражды, войны всех против всех, ненависти, недоверия подлинный мир всеобщей любви и дружбы.

Ясперс различает «коммуникацию существования» и «экзистенциальную коммуникацию»<sup>2</sup>. «Коммуникация существования» — это коммуникация в неподлинном, неистинном мире (т. е. реальные отношения между людьми в капиталистическом обществе). «Коммуникация» на уровне «существования», по Ясперсу, имеет два вида. Первый вид «коммуникации» характеризуется тем, что человек не выделяется из «общности», как бы полностью растворяясь в ней. «Отдельный» не имеет самосознания, чтобы как-то отделить себя от «общности»<sup>3</sup>. Эта «коммуникация» ведет к растворению людей в «коллективе»,

---

<sup>1</sup> K. Jaspers. Unsere Zukunft und Göthe. Zürich, 1949, S. 11.

<sup>2</sup> K. Jaspers. Philosophie, Bd. II. Berlin, 1956, S. 51.

<sup>3</sup> См. там же.

т. е. к полной «идентификации» всех<sup>1</sup>. Второй вид «коммуникации» характеризуется становлением собственного Я — «отдельный» уже противопоставляет себя «другим»<sup>2</sup>. Происходит распад общности на независимые атомы Я. Каждое Я не имеет индивидуальности, каждое Я выступает как «Я вообще». «Коммуникация выражается здесь в том, что каждое Я обращается с другим Я как с вещью»<sup>3</sup>. В этих двух характеристиках «коммуникации» нетрудно увидеть картину современного буржуазного общества: с одной стороны, в них отражается буржуазный индивидуализм и обособленность каждого члена общества, с другой — стандартизация жизни в буржуазном мире, нивелирование людей. «Коммуникацию» на уровне «существования» Ясперс характеризует как «неподлинную». «Неподлинность» этой коммуникации выражается в том, что она в сущности есть коммуникация между безличными людьми.

«Коммуникация существования» Ясперс противопоставляет «подлинную», или «экзистенциальную», коммуникацию. Условием «подлинной коммуникации» является выделение из коллектива, противопоставление себя «другим и своему миру», т. е. одиночество человека. Прежде чем вступить в «подлинную коммуникацию», человек должен порвать свои социальные связи и отношения. Только теперь он может вступить в такие отношения с другим человеком, которые Ясперс определяет как «подлинную», или «экзистенциальную», коммуникацию.

Что же представляет собой «экзистенциальная коммуникация», т. е. какое действительное содержание человеческих отношений она выражает? Провозглашая «экзистенциальную коммуникацию» в качестве условия становления человека «самим собой», т. е. становления его как личности, Ясперс считает, что эта коммуникация приводит к установлению отношений между людьми, основанных на взаимной любви и безграничном доверии. «Экзистенциальная коммуникация» — это такое отношение между людьми, когда они, несмотря на все так называемые общественные условности, т. е. «подозрения,

---

<sup>1</sup> К. Jaspers. Philosophie, Bd. II, S. 51.

<sup>2</sup> См. там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 52.

предрассудки, эгоизм, страх, болтовню, хитрость, ложь, меткие слова, зависть, ненависть»<sup>1</sup>, открывают друг другу душу.

Цель и смысл человеческой жизни, с точки зрения немецких экзистенциалистов, сохранить и утвердить себя (вопреки всем «диссонансам и противоречиям мира»<sup>2</sup>) как личность, т. е. как самобытного, индивидуального, неповторимого и незаменимого человека. Это можно сделать лишь в том случае, если человек, так сказать, напрямик раскроет свою душу другому человеку: «путь к самому себе лежит только через другого»<sup>3</sup>. «Тем, что я прихожу к самому себе, я помогаю другому, чтобы он осознал себя, одновременно я обязан ему тем, что нахожу самого себя»<sup>4</sup> — так комментирует содержание «экзистенциальной коммуникации» один из интерпретаторов немецкого экзистенциализма.

Этот процесс обнаружения «самости» в контакте между двумя людьми Ясперс называет также «любящей борьбой»<sup>5</sup>. Отношения «любящей борьбы», свойственные «экзистенциальной коммуникации», имеют основание в присущих человеку «витальных» чувствах «любви и дружбы»<sup>6</sup>. Любовь и дружбу Ясперс называет витальными отношениями, служащими как бы формой проявления «экзистенциальной коммуникации». «Экзистенциальная коммуникация» — это основанное на чувстве сердечное отношение между человеком и человеком, отношение любви между «я» и «ты». «Экзистенциальная коммуникация» выражает собой отношения между двумя людьми, испытывающими взаимную склонность друг к другу: любовь, дружбу, сострадание, самопожертвование и пр.

Относительно этих реально существующих отношений между людьми Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» писал: «Основанные на чувстве отношения между людьми, особенно же между людьми разного пола, существовали с

---

<sup>1</sup> В. Tollkötter. *Erziehung und Selbstsein*. Düsseldorf, 1961, S. 75.

<sup>2</sup> Там же, стр. 77.

<sup>3</sup> Там же, стр. 76.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> К. Jaspers. *Philosophie*, Bd. II, S. 65.

<sup>6</sup> К. Jaspers. *Die Idee der Universität*. Berlin, 1923, S. 37.

тех самых пор, как существуют люди. Что касается половой любви, то она в течение последних восьми столетий приобрела такое значение и завоевала такое место, что стала обязательной осью, вокруг которой вращается вся поэзия»<sup>1</sup>. Но у Ясперса все «чувственные» отношения выступают как отношения между абстрактными людьми. В действительности же реальные социальные отношения соответствующим образом влияют на проявление человеческих отношений. В обществе, основанном на классовом антагонизме, на господстве одного класса над другим, возможность проявления «чисто человеческих» чувств к другим людям весьма ограничена. Ясперс же ратует за любовь, за проявление «чисто человеческих» отношений именно в таком обществе.

В каком же отношении находятся социальная (по Ясперсу, «неподлинная») и асоциальная («чисто человеческая») коммуникации? С точки зрения Ясперса, «подлинными» отношения отнюдь не исключают «неподлинных» отношений, наоборот, первые могут осуществиться только в рамках последних. Как пишет Ясперс, «экзистенциальные отношения» осуществляются в «эмпирически действительных социологических и психологических отношениях существования»<sup>2</sup>. Он выделяет следующие «коммуникативные ситуации» (действительные общественные отношения): отношения «господства и услужения», «общение», «дискуссии» и «политическое общение». Отношения «господства и услужения» носят, как пишет Ясперс, универсальный, т. е. всеобщий, характер, тем не менее они не мешают установлению «экзистенциальных» отношений, т. е. отношений любви и дружбы<sup>3</sup>. Для того чтобы человек стал «самим собой», т. е. проявил себя как личность, необходимо якобы не устранение этих несправедливых отношений, а обоюдное желание господствующего и подчиненного установить отношения любви и дружбы в рамках действительных неравных отношений. Под «общением», «дискуссиями», «политическим общением» Ясперс понимает самый широкий круг отношений между людьми, всевозможные формы столкнове-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 292.

<sup>2</sup> К. Jaspers. Philosophie, Bd. II, S. 92.

<sup>3</sup> См. там же.

ния и соприкосновения, контакты людей друг с другом. Эти формы общественных отношений у него также выступают как «оболочка» для «экзистенциальной коммуникации».

Ясперс, во-первых, отрывает «чисто человеческие» отношения от социальных (антропологическое в человеке от социального). Во-вторых, он утверждает, что независимо от специфики социальных отношений и даже в рамках этих неподлинных социальных отношений возможно самое широкое проявление человеческих отношений. Конечно, это проявление возможно, но крайне ограничено. В-третьих, подспудная мысль Ясперса заключается в том, что расширение этих чисто «человеческих отношений», сознательное их культивирование приведут якобы к изменению социальных отношений, преобразованию их.

\* \* \*

Экзистенциализм — это не философия «массы», как рекламируют его сами экзистенциалисты, а философия избранных, «аристократов духа». Философии немецкого экзистенциализма присуща глубокая антидемократическая тенденция. Эта тенденция выразилась в ненависти немецких экзистенциалистов к принципу равенства всех людей. Они выделяют из человечества меньшинство, противопоставляя его остальному большинству людей, которое у Шопенгауэра презрительно называлось «дюжинным продуктом природы», у Ницше — «слишком многими». Сильные, энергичные «аристократы духа» рождены быть господами, масса же слабых, безвольных, «безличных» существует для порабощения. Только выдающиеся личности являются якобы истинными носителями человеческой культуры. Развитие демократии и строительство социализма, в условиях которых человек якобы принижается до уровня «слишком многих», расцениваются как угроза и симптом упадка человеческой культуры.

Некоторые буржуазные комментаторы, отмечая антидемократическую тенденцию Хайдеггера, склонны объяснять ее влиянием Платона. В действительности же антидемократизм Хайдеггера объясняется не столько влиянием Платона, сколько социально-экономическими причинами. Экзистенциализм как философское направ-

ление явился отражением в духовной жизни загнивания капитализма на империалистической стадии его развития, характеризуемой господством над обществом монополистического капитала. В современных условиях антидемократизм немецких экзистенциалистов выражается в том, что объективно их философия служит обоснованию господства финансовой олигархии. Эта крайняя реакционность немецкого экзистенциализма в его социально-политических взглядах проявляется в теории элиты и массы.

Немецкие экзистенциалисты обращаются к человеку с призывом продолжать жить в условиях, нивелирующих, обезличивающих его. Ясперс разъясняет, что именно в процессе этой жизни перед каждым человеком открывается возможность сохранить и утвердить себя как личность. Причем имеется в виду одиночная борьба каждого за себя<sup>1</sup>. Ясперс подводит читателя к выводу, что «массовидное» существование предназначено для большинства людей, а личностное — только для немногих. Тем самым мир «неподлинных» отношений сохраняется и полностью оправдывается как единственно возможный способ существования определенной массы людей. От этого «неподлинного» мира отделяется небольшая часть людей, явное меньшинство, выступающих как личности. Только между ними оказываются возможными «подлинные» отношения. Идеальное общество представляется Ясперсу дифференцированным на «элиту» и «массу».

«Массу» составляют безличные люди. «Элита» представляет собой слой «духовных аристократов». «Духовный аристократ» — это личность, человек в своем «самобытии». «Духовные аристократы» возвышаются над остальными людьми, составляя высший слой общества в силу высокого уровня своего духовного развития. Обладание «духовностью» есть необходимое качество «духовного аристократа». Именно поэтому «духовным аристократам» свойственны «индивидуально-самостоятельные биографии», тогда как для «безличных других» характерны «схематические биографии». Под «духовностью» Ясперс понимает не только высокий культурный уровень,

---

<sup>1</sup> K. Jaspers. Philosophie, Bd. II, S. 392.

и особые «свойства характера»: «волю к власти, решительность, осторожность, глазомер для действенных конкретных реальностей, практический навык и успех»<sup>1</sup>. Только элита, по Ясперсу, движет вперед человеческую культуру<sup>2</sup>. Смысл теории элиты заключается в конечном счете в теоретическом обосновании господства финансовой олигархии, кучки миллиардеров и миллионеров, распоряжающихся всем богатством капиталистического мира.

---

<sup>1</sup> *K. Jaspers. Die Idee der Universität, S. 52.*

<sup>2</sup> См. там же, стр. 40.

Раздел  
второй

**Французский  
экзистенциализм**

*М. К. Мамардашвили*

## **Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра**

В основе экзистенциалистских построений (особенно прозрачна в этом отношении работа Сартра «Критика диалектического разума»<sup>1</sup>) лежит следующая кардинальная проблема: каково отношение материальных элементов человеческого действия («социальной закономерности», «объективного общественно-го бытия», «общественно-материальной структуры» и т. п.) к другим его элементам — к сознанию, процессу жизни и субъективно-деятельной структуре поведения индивидуальных агентов этого действия? Поэтому важно проанализировать, как вообще экзистенциализму представляются «материальное» в обществе, объективные, независимые от сознания и воли людей законы общественно-исторического процесса, что вообще им понимается под объективной материальной базой созидания людьми истории и самих себя. Отсюда легче было бы понять те представления о личности, которые экзистенциализм вырабатывает, и ту программу поведения, которую он ей предлагает в современном обществе и которая является его непосредственной задачей как философского учения. Экзистенциализмом сделана попытка выявить и сформулировать субъективно-дея-

---

<sup>1</sup> *J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, v. I. Paris, 1960.*

тельную, внутренне индивидуальную сторону исторического творчества, дать анализ внутренней, духовно-волевой организации действия его индивидуальных субъектов (будь это творчество актом материального производства, общественно-политической, классовой деятельности и т. п. или же актом производства мысли, идеи, просто жизненным поступком и т. д.). Экзистенциалистская теория стремится стать, так сказать, «внутренней совестью» всякого общественного или индивидуального действия, разъяснив всем и каждому логику того сознания, с которым индивид вообще что-то предпринимает в обществе или в своей личной жизни. Таков предмет этой философии. Он может быть подвергнут объективной научной трактовке в тех или иных разделах научной теории личности или теории сознания (и шире — теории деятельности) и воспроизведен теоретически. Но сам экзистенциализм как идейное течение следует рассматривать лишь как систематизацию определенного стихийного опыта сознания в буржуазном обществе.

Речь идет о сознании индивида, который отнюдь не является субъектом теоретического исследования и представления которого формируются в непосредственном жизненном опыте независимо от тех или иных научных анализов общества, от логики их проблемного развития. Это сознание, однако, затрагивает широкую совокупность идеальных категорий: нравственных, религиозных, общекультурных, потребительских (имеется в виду потребление как продуктов материальной культуры, так и продуктов культуры духовной), социально-политических и т. д. Экзистенциализм прежде всего своеобразный пересказ этого исторически определенного опыта сознания.

Существует и некоторая предметная научная область, которую экзистенциализм уловил в свои спекулятивные сети и на которой он держится (таковы, например, вопросы о структуре самосознания субъекта исторического действия, о построении общей теории этого субъекта).

Но способ осознания и видения этих проблем и, следовательно, само итоговое содержание экзистенциализма как теории, дающей определенный ответ на проблемы, были предопределены содержанием указанного общественного феномена сознания, стихийно извращенного, независимого от научного рассмотрения вопроса и сложившегося отнюдь не по логике этого рассмотрения.

Вместе с тем не стоит в экзистенциализме (хотя он и весьма профессионален в философском отношении) искать прямое рациональное выражение соответствующих проблем. Экзистенциалисты просто определенным условным и символическим образом оформляют непосредственные ощущения, порождаемые реальным общественным процессом в людях, и сообщают их друг другу и публике так же непосредственно, как это делают птицы, перекликающиеся на ветках друг с другом; они как бы обмениваются сигналами и шифрами: «экзистенция», «раскрытость бытия», «подлинность», «страх», «заброшенность», «другое» и т. д. — магические слова понятного им обряда! Только общность реальных условий жизни, вызывающих одни и те же эмоционально-психологические состояния в различных индивидах, позволяет им понять друг друга, но ставит в тупик всякого, кто не посвящен в эту масонскую ложу. В силу той же общности условий эта философия захватила своими проблемами такой слой буржуазного общества, как интеллигенцию — людей, профессионально имеющих дело с сознанием (со своим собственным или чужим) и в то же время пытающихся более широко осмыслить характер и природу сознательной деятельности вообще, степень зависимости ее от общества, саму логику морального выбора и идейной позиции, занимаемой личностью в той или иной ситуации. Как вообще и на какой основе личность (личность деятельная, а не просто пассивно испытывающая на себе то или иное общественное влияние) создает саму себя и — вместе с другими — историю? Этот вопрос оказался связанным и с проблемой массовых движений, возникающих в современном обществе: каково в них положение личности, каковы рамки и границы для ее действия (и, следовательно, какова ее ответственность) и в свою очередь каковы последствия общественной, необходимо массовой формы индивидуального действия для развития личности индивида? В превращенном виде следы этой проблематики явственно обнаруживаются в экзистенциализме.

Экзистенциализм — это не академическая философия, которую излагают с кафедр и уточняют с помощью профессорских словопрений (хотя и словопрений здесь много). Это скорее способ фиксации определенных настроений, достаточно широко распространенных в буржуазном

обществе. Категории экзистенциализма суть категории самовыражения, имеющие в виду определенный душевный склад, эмоциональный комплекс личности. Они существенно отличаются от категорий, с которыми обычно приходится иметь дело при анализе готовых форм идеологии.

Поэтому, кстати, для экзистенциализма оказался вполне подходящим универсальный язык искусства, которым он и воспользовался для массового распространения своих идей, какого не знала, пожалуй, ни одна буржуазная философия.

Для анализа экзистенциализма целесообразно поэтому сначала отойти от непосредственного изложения им своих идей и выявить прежде всего те реальные социальные явления, на которых вырастает указанный стихийный общественный опыт сознания в буржуазном обществе, раскрывая содержание этого опыта и пути его проникновения в различные сферы идеологии и уже затем объясняя, почему и как складывается именно экзистенциалистская форма решения интересующей нас проблемы.

Проблему «материальности», «объективной обусловленности» в человеческой деятельности, а точнее, вопрос о взаимоотношении объективного строения и природы общественного бытия, с одной стороны, и активной «субъективности» личных его элементов — с другой, лучше всего рассматривать на материале философии Сартра. В работе «Критика диалектического разума», представляющей собой на сегодняшний день последнее слово философии Сартра, он единственный из экзистенциалистов связно и последовательно переводит культивируемые ими настроения «тревоги», «господства зла», «заброшенности», «отчуждения» и т. п. в термины науки об обществе, пытается облечь эти культурно-психологические явления в плоть специального социально-исторического анализа, не ограничиваясь традиционным культурным аспектом проблем личности; т. е. Сартр попытался конкретно интерпретировать именно всю внутреннюю логику и строение общества и истории, моментами которых должны быть указанные явления (а не существовать сами по себе лишь в связи с проблемами нравственного сознания). Реальные социальные процессы уже не просто символически угадываются в них (как это, например, свойственно «онтологии» Хайдеггера), а непосредственно

изображаются и, как считает Сартр, в понятиях и духе марксизма. Мы не говорим уже о смелости и обширности самого замысла Сартра.

Правда, первый, непосредственно ощутимый для читателя результат такой «очной ставки» экзистенциализма с историческим материализмом получился весьма своеобразный: знакомые и доступные эмпирическому наблюдению общественные отношения и явления приобрели здесь какое-то особое, спекулятивно-метафизическое измерение, в котором их уже не узнать и где они движутся по научно не удостоверяемым законам, а приводимые Сартром конкретные примеры странным образом затемняют как раз то, что они должны были бы разъяснять. Сочетание этих двух разнородных планов рассмотрения настолько разрушительно повлияло на стиль и способ изложения, что книгу Сартра почти невозможно читать, не испытывая сильной головной боли. И все-таки разобраться в его концепции необходимо. Основные теоретические задачи книги формулируются Сартром вызывающе и просто: восстановить конкретного человека в рамках марксизма.

\* \* \*

Уже неоднократно обращали внимание на тот факт, что экзистенциализм не слишком утруждает себя применением научных орудий анализа и обычно выражает свои взгляды в символически обобщенных образах человека — индивидуального субъекта общественной жизни, в метафорическом пересказе его исторических и социальных судеб. Но тем не менее во всех этих символах — будь это герой раннего романа Сартра «Тошнота», или презирающий судьбу Сизиф из притчи Камю, или носитель древней «любви к мудрости» у Мартина Хайдеггера — вполне однозначно вырисовывается человек, вытесняемый из своего исторического мира именно объективными социальными отношениями, раздавленный ими, отчуждаемый от самого себя, разрушаемый как личность стихийной игрой вещественных сил в обществе. В центр внимания ставится вопрос о поисках этой личностью исторической самостоятельности, возможностей реализации и развития своего активного индивидуально-

творческого начала, о той человечности, которой она в объективно-предметной организации социального бытия не находит. Но для успеха этого поиска экзистенциализм предписывает человеку разрыв существующих развитых общественных связей и создание действительно человеческого содержания жизни лишь в стороне от них, где-то рядом<sup>1</sup>. Фактически «подлинного» человека экзистенциализм описывает как существо, выпадающее из всякой организации общества и общественного сознания (принятой системы мыслей, идеологии, моральных, юридических норм и т. д.), которое в данном обществе господствует. И именно где-то в конечном пункте этого поиска своей индивидуально-человеческой подлинности личность (раз она уж за это дело взялась) оказывается одинокой самым чудовищным образом. Отбросив все «неподлинное», она оказывается наедине со своим бытием, с бездонной пропастью «ничто» — бессмысленностью и недостижимостью всего и вся. Пугается ли ее человек, бросаясь обратно в неподлинное существование (тогда, согласно экзистенциализму, он исчезает как индивидуальность, как личность), или же решается остаться в ней, все равно эта «самость Я», которую индивид осужден отыскивать, пуста, неустойчива и невыразима. А ведь именно эта онтологическая основа «самости», сугубо собственного Я и должна быть, согласно экзистенциализму, источником развития и построения действительно индивидуального, самостоятельности и самобытности человеческой индивидуальности в исторической деятельности. Дальнейшие выводы из такого парадоксального

---

<sup>1</sup> Отсюда черты социального утопизма в представлениях экзистенциализма об «истинной человечности»; собственно, утопический их характер является источником глубоко религиозного подтекста экзистенциализма: он развивает в итоге или религиозное по содержанию отношение к господствующей действительности (приходя к известным из религии нравственно-этическим установкам и настроениям, к религиозным психологическим схемам — к культуре страдания, искупления, к чувству болезненной ответственности, парализующей человека, к иступленным настроениям и видениям и т. д.), или религиозное по форме — в смысле производства фантазий, иллюзорных, мифологизированных представлений о реальных явлениях и процессах действительности, в смысле такого способа мышления о действительности, который воспроизводит ее свойства по законам мифологических и антропоморфных форм сознания, мистифицируя их. Мы займемся в основном этой второй стороной дела.

положения различны у различных экзистенциалистских авторов, приходят ли они к религиозному примирению с действительностью или продолжают, как Сартр, радикально-революционно отрицать ее в своем сознании. Но во всех случаях фиксация на этом отчаянном одиночестве, одиночестве «подлинного Я» означает лишь, что с точки зрения экзистенциализма нет такой объективности или такой общезначимой системы мысли, на которые индивид мог бы положиться, формируя себя и развертывая свои потенции. Полагаться он может только на свои смутные интуиции, неконтролируемые состояния души, на спонтанные, стихийные инстинкты и волевые побуждения. Их он должен ставить превыше всего, претворяя, как известный герой Достоевского, всю свою страсть самоутверждения в отказ жить по законам «евклидова мира» (составленного из рациональных истин типа  $2 \times 2 = 4$ ) и возводя такой отказ в принцип своего социального поведения. Поэтому на передний план в экзистенциализме выступают настроения пессимизма или агрессивного своеволия одинокой, изолированной личности. «Действительно человеческим содержанием жизни» оказывается ее иррациональное подполье, где позиции социального критицизма и протеста неминуемо перемешаны с позициями социального нигилизма и отчаяния, антиинтеллектуализма и мифотворчества, а чаще всего самого худшего конформизма, где личность «вполне искренне», «из глубин своей души» разделяет все те же стихийные предрассудки и иллюзии обыденного сознания своей эпохи.

Откуда и почему такой обостренный поиск экзистенциализмом принципа индивидуализации человека — субъекта общественной жизни и истории, почему именно в этом направлении ищется социальная истина для него?

С точки зрения взятой нами проблемы взаимоотношений «социальной объективности» и «личностной субъективности» в механизме исторического действия есть по меньшей мере две особенности реального положения индивида в современной действительности капиталистического общества, которыми объясняется обращение экзистенциализма именно к проблемам реализации его индивидуально-творческой, внутренне субъективной стороны (или «конкретности», как любят выражаться экзистенциалисты). Обе они — в смысле своих послед-

ствий в буржуазном обществе — сводятся к тому, что можно было бы назвать явлением распада исторического чувства у массы участников общественной жизни, разрушения у них индивидуального ощущения причастности к созиданию истории и исторического мира вокруг себя.

Во-первых, материальная объективная основа исторического развития (отношения между людьми, которые складываются вокруг реального производства ими своей материальной жизни) приобрела в современную эпоху максимально обобществленный характер, в классическом, марксистском смысле этого термина. Зависимость различных сторон общественной жизни и человеческого действия от материальных их элементов все более выражается через определенные обобществленные формы, все более опосредуется ими. Общественная структура и история в любом случае складываются из деятельности конкретных индивидов, творящих на определенной объективной, не зависящей от них материальной основе, но исторически различными бывают форма и способ включения индивидуальной деятельности в движение объективного общественного целого. В зависимости от достигнутого уровня развития это «звено включения» может быть построено различным образом. На современном этапе реальное участие человека в истории (и, следовательно, сам способ его зависимости от «объективности») определяется существованием сложных общественно развитых (т. е. в высшей степени кооперированных и коллективных) форм осуществления любого индивидуального начинания и действия, которые индивид преднаходит и которые он должен осваивать.

Чрезвычайно разрослась в современном мире определенная сторона человеческой деятельности, существующая в виде преобразованной, «очеловеченной» природы и окружения, развились предметно закрепленные силы человеческого общения. Вопрос об отношении к ним индивида, о его участии в них, самостоятельности, активности стал острой социальной проблемой, проблемой *современного* гуманизма.

Во-вторых, особенностью современного положения индивида является факт превращения духовного производства в XX в. в массовое (будь то в сфере науки, искусства, культуры, политики или общественной мысли

вообще). В материально-технической сфере это выразилось в бурном развитии в XX в. так называемых средств массовых коммуникаций (массовая книжно-газетная продукция, радио, кино, телевидение). Распространение культуры и образования, диктуемое потребностями современного производства и общественного управления, разрушило прежнюю монополию узкого круга лиц на рынке интеллигентного труда (а следовательно, и их монополию на идеологическую формулировку, или идейное представительство, происходящих в обществе процессов, интересов и потребностей борющихся в нем классов и т. д.).

Экзистенциализм выражает по сути дела определенную реакцию на ту форму, в которой указанные процессы развиваются в капиталистическом обществе, и на те вполне реальные последствия, которые они в этом обществе вызывают.

На своей нынешней, государственно-монополистической стадии развития капитализм породил процессы чудовищной бюрократизации и стандартизации общественной жизни и сознания, стирания индивидуальности субъектов общественной жизни, их «массификации», разрушая у них ощущение индивидуально-творческого участия в истории. Лежащая в основе истории взаимосвязь между ростом сил человеческого общения и индивидуальным развитием действует превращенно, отчуждая общественное богатство содержания от самостоятельных форм включения активности индивида в жизнь этого содержания. Этот процесс обнаружился также и в сфере рационального сознания личности. Поскольку духовное производство стало в современном обществе массовым, постольку объективные социальные условия духовного производства стали массовыми условиями, условиями сознательного поведения масс людей, вовлекаемых в духовную жизнь общества. А условия эти суть условия буржуазного строя и образа жизни. И соответственно произошло колоссальное обобществление всех тех уродств и искажений, которые капиталистические условия и отношения вносят в интеллектуальную деятельность людей. Превращенное буржуазное сознание со всеми его иллюзиями и предрассудками, идеологическими искажениями действительных отношений и обманом стало производиться массово, «фабрично». Оно инду-

стриализировалось (как на основе бюрократизации организационной структуры общественной жизни и производства, так и на основе современных технических средств массовой информации, пропаганды и рекламы) именно в той мере, в какой возрастала в обществе роль социально-психологического управления поведением индивидов, обеспечиваемого также и разветвленной системой вещественных символов потребления и потребительских интересов, символикой социальных «статусов» и «ролей» и т. д.

Отчужденное и стандартизированное мышление индивидов является таким же условием существования и сохранения отчужденного мира, как и его объективная материальная организация, обеспечиваемая материальными силами классового господства и подчинения. В этом смысле можно сказать, что буржуазное общественное развитие выявило светские по сути дела смысл и содержание традиционного религиозного кривомыслия, религии, как таковой. Оно показало, что тот же способ воздействия на индивида и та же структура сознания могут осуществляться и без какой-либо идеи традиционного божества, специального религиозного ритуала и т. п. и что массовым опиумом могут служить и вполне трезвые, рациональные по форме буржуазные мифы «благополучия», «человеческих отношений», «равенства»... Во всем этом выявляется важная общественно-историческая зависимость, долгое время остававшаяся тайной. Действительным содержанием религии были не конкретные теистические представления (и даже не объекты религиозного чувства), а сам способ, каким масса индивидов принимала и разделяла эти представления. Причина живучести традиционной религии в современном обществе (если отвлечься от материальной силы и интересов церкви как социального института, от социальной организации религии и ее связей с другими реакционными социальными институтами, например с буржуазным государством) состоит в том, что остались как реальные страдания людей, так и описанный способ социальной организации мышления (т. е. такой его организации, при которой культурной социально «институализированной» нормой оказываются те его элементы, в которых стихийные общественные процессы отражены по законам мифа и антропоморфной зависимости).

Все эти реальные вопросы — правда, переодетые в крайне отвлеченную и спекулятивную форму, возведенные в ранг философской теории, решающей в их свете проблему бытия и сознания вообще, субъекта и объекта вообще, — стали пищей для экзистенциалистских размышлений. Поскольку экзистенциализм ставит задачу развить определенную схему выражения как раз для субъективно-деятельной, внутренне индивидуальной стороны исторического творчества людей в противовес фактическому их отчуждению в буржуазном обществе, он оказался удобной идеологической формой, в которую отливались настроения индивидуального протеста, разочарования и отчаяния, порождаемые вполне конкретными проявлениями этого отчуждения. И чаще всего эти настроения были весьма разнородны по своей социальной природе и значению. Например, непосредственно после второй мировой войны в идеологических формах, разрабатываемых Сартром, находили выход как передовые, демократические (и даже социалистические), так и анархическо-нигилистические, декадентские тенденции широких кругов интеллигенции или вообще промежуточных социальных групп и слоев, смятенных войной, напуганных неожиданно звериным обликом человеческого насилия, массового истребления людей, разгулом самых животных инстинктов в «цивилизованном», казалось бы, обществе. В этом отношении экзистенциализм стал неразлучным спутником своеобразного и довольно распространенного социально-политического явления. Это — существование в буржуазном обществе категории людей, поведение которых в политике и идеологии является сложным результатом сращения в их головах различных тенденций: тенденции, вытекающей из тех или иных форм осознания отчуждения человека в буржуазном обществе, из разочарования в буржуазных формах жизни и идеологии, в буржуазных партиях и организациях, из острейшего их неприятия и критики, и одновременно тенденции, обусловливаемой непониманием фактических отношений действительности, отражением их в сугубо эмоциональных, утопически-романтических представлениях, гипертрофированно «демоническим» восприятием виждущих сил общественно-исторического процесса в частности, современной техники, науки), мистификацией реального строения общественного бытия и т. д.

В сознании одних и тех же людей, различных по своей социальной принадлежности, но чаще всего выходцев из мелкобуржуазной среды и в особенности деятелей культуры, сталкиваются и сплетаются эти два противоречивых потока, две тенденции, несущие с собой и выражения социального протеста индивида или стихийных поисков социальной истины, и определенный, инстинктивный «демократизм чувств» (а иногда даже и «социализм чувств»), и способность оказаться в лагере крайней реакции, стать жертвой и орудием социальной демагогии. И тогда неважно, как называется идеологический итог этого сплетения — абстрактно «экзистенциализмом», «антропологической философией» или просто «достоевщиной», «сюрреализмом», «битничеством», «новым романом» или именем какой-либо иной разновидности современной социальной утопии, выражена ли она художественными, эстетическими, религиозными или философскими средствами. Во всех случаях важна именно получающая развитие в современности форма утопического мифологизирующего социального мышления, по методологической схеме которого начинают строиться как специальные философские теории и политическая деятельность идеологов, так и модернистские художественные произведения. Специальные средства художественного или философского творчества становятся здесь средствами «вычерчивания» такой особой формы человеческого бытия, которая — предлагается ли она для будущего или может быть искусственно создана в условиях современности — снимала бы с человека гнет отчуждения. Экзистенциализм лишь одна из разновидностей этого более общего способа мышления.

Выражение экзистенциализмом указанных двух тенденций обуславливает как тесную связь его с политическими событиями, со сферой политики вообще, так и крайнюю его противоречивость как идейного течения. Известна идейная связь фашизма в Германии 30-х годов с немецким экзистенциализмом: многие экзистенциалистские положения были ассимилированы в лозунгах фашистской идеологии. Но точно так же известна связь многих (если не большинства) французских экзистенциалистов с «левыми» кругами, демократическими движениями и даже близость некоторых из них к рабочему движению (то же самое можно сказать об экзистенциа-

листах в Италии и Латинской Америке). Особенно заставляет задуматься несомненная эволюция Сартра в сторону марксизма и социализма. Такая противоречивая картина социально-политических связей и симпатий экзистенциализма (в научном отношении ошибочного в каждом из рассматриваемых случаев) говорит, безусловно, о сложности и социальной многозначности человеческих проблем, находящих выражение в его идеологических представлениях. Он оказывается способным совместить в себе и выразить одновременно целую гамму разноречивых явлений — от антибуржуазных реакций до реакций просто декадентских, от стихийного ощущения общей человеческой неустроенности в буржуазном мире до самых примитивных притязаний животнo-биологического Я. Многие в этом идеологическом явлении позволяют рассматривать его как определенный момент в общей исторической эволюции мелкобуржуазной революционности и социального критицизма в нынешнюю эпоху.

\* \* \*

Теперь нам нужно понять не сам факт существования в буржуазном обществе людей, ощущающих свою человеческую неустроенность в рамках буржуазных форм жизни и идеологии, а причину специфически экзистенциалистской формы теоретического выражения этой неустроенности и социальных исканий. Каково прежде всего перешедшее в эту теорию, но независимое от нее содержание стихийного опыта сознания, связанного с этими проблемами, с их проявлениями в самой общественной жизни? Непосредственно для понимания истоков экзистенциализма как теории здесь имеет значение та историческая особая форма, которую в условиях буржуазного общества принимает отношение между объективной логикой исторического развития и субъективно-деятельной структурой поведения, характером цельной живой деятельности (всегда личной и неповторимой) и межличных контактов активных агентов этого развития. Это в то же время отношение между сознательностью и стихийностью, между историей как реализацией нравственных идеалов ее деятелей (развивающих себя в качестве личностей) и историей как движением материаль-

ных вещей и массовых сил (как впитывающих в себя результаты деятельности индивидов, так и ставящих объективные рамки для их деятельности). Формулировать это отношение — значит формулировать действительную проблему истории, культурно-исторического процесса (в качестве специфически человеческого явления).

Два предварительных замечания. Во-первых, мы не случайно говорим именно о «форме», принимаемой этим отношением. Для понимания экзистенциалистской его формулировки следует учитывать, что это отношение объективно-материальных и субъективных элементов в структуре человеческой деятельности<sup>1</sup> как движущая связь исторического развития никогда не существует абстрактно, в чистом виде, вообще, а всегда в той или иной устойчивой конкретной форме и что эта форма каждый раз исторически особая и различная в зависимости от типов общественно-экономических формаций и от стадий общественно-исторического развития, ими представляемых.

Во-вторых, у субъекта социального действия есть иное расчленение, иной «срез» классического соотношения общественного бытия и сознания в социально-историческом процессе. И соответственно это иной разрез общества как совокупности индивидов. Обычно под этим соотношением мы имеем в виду выявление определенной материальной, объективной основы и источника в содержании бытующих в обществе представлений, идеологических и духовных образований. Мы показываем, как они все вытекают из этой материальной общественной основы, из ее характера и развития, и объясняем этим развитием закономерности истории в целом. К общественному бытию сводятся и из него выводятся целые большие «блоки» общественной жизни, берутся массовые явления и силы, вся в целом внутренняя система объективных общественных отношений, заставляющая массы индивидов жить и действовать тем или иным образом. Это, так сказать, «макроскопический анализ» общества и истории.

Индивиды при этом выступают как персонификация

---

<sup>1</sup> Или общественного бытия и сознания, где бытие является первичным, определяющим, формирующим, направляющим и т. д., а сознание — вторичным.

определенных массовых социальных влияний, процессов. И это вполне правомерно до тех пор, пока решаются задачи анализа общества как целостной системы. Но возможно (и в ряде вопросов необходимо) и другое расчленение этой же проблемы, предполагающее в конечном итоге те же закономерности общества и истории в целом, что формулируется макротеорией, но идущее к ним иным путем. К примеру, установлено, что развитие буржуазных товарно-денежных отношений ведет к деградации человеческой личности и обезчеловечиванию отношений между людьми, делает людей неспособными на непосредственные и искренние чувства (например, на подлинную любовь), нивелирует индивидов. Но что означает в этом случае существование в тех же социальных условиях индивидов, способных на всю полноту человеческих чувств (например, на подлинную любовь, самоотверженную человеческую привязанность, бескорыстие, благородство и т. д.), на подлинно творческий труд, способных быть личностью, цельной и твердо очерченной индивидуальностью, и, наконец, существование революционеров, способных ломать и менять античеловечные социальные отношения и условия? Каковы механизмы формирования их личности, что здесь вообще происходит с точки зрения соотношения «объективности» и «субъективности», а не в смысле индивидуальной случайности и произвола или просто наличия в обществе формальных материальных возможностей личностного развития (в смысле доступа к образованию, определенной материальной обеспеченности, свободы деятельности и т. п.)? Сартр в свое время сказал, что «марксизм может установить, что Поль Валери — мелкий буржуа, но он не может установить, почему не каждый мелкий буржуа является Полем Валери»<sup>1</sup>.

Оставим на совести Сартра неосновательный упрек в адрес марксизма (из которого Сартр выводит необходимость дополнить марксизм экзистенциализмом и психоанализом) и возьмем лишь реальную проблему. При объяснении явлений, заинтересовавших Сартра, макроанализ не срабатывает. Эти явления вообще будут вы-

---

<sup>1</sup> Цит. по записи бесед Сартра с представителями чешской интеллигенции в 1963 г. в Праге; см. также *J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique*, v. I, p. 43—44.

падать из схемы социальной детерминации (и будут недоступны объективному научному исследованию), если не поставить вопрос иначе, если не перейти к «микро-анализу» — к анализу деятельности. Взяв наиболее яркие случаи (а они лишь выявляют то, что на деле присутствует в действиях и жизни любого человека), мы ясно видим, что индивидуальность не есть качество, даваемое человеку извне, а результат, достигаемый внутренней работой, деятельностью самого индивида, что индивид строит себя как личность посредством сознания, посредством субъективно-деятельного владения своими способностями и силами, посредством реализации определенного нравственного идеала в своей жизни<sup>1</sup>.

В этом плане несомненно, что человек действует в истории именно как индивид, а не как класс, группа, нация и т. п. Несомненна и зависимость того, что сделал индивид в обществе, от того, как он понимает нравственный смысл жизни и насколько действительно реализует это понимание в способе своей индивидуальной жизнедеятельности, и т. д. Именно на основе ощущения этого обстоятельства экзистенциализм во всех своих построениях (особенно в сартровском варианте) настойчиво говорит об ответственности каждого отдельного человека за самого себя и окружающее, о том, что человек с его качествами не есть что-то заданное, а постоянно строится и формируется при помощи своей активной субъективности («проекта», «выбора» и т. д.) и что, как формулировал неоднократно Сартр, трус, например, ответствен за свою трусость, для человека нет «алиби». Независимо от характера этих построений, от переноса экзистенциализмом акцента на некую «решимость индивида всегда быть подлинной личностью» и т. д. проблема состоит в том, чтобы понять объективную, социально-историческую обусловленность именно активной человеческой самодеятельности (со всеми проблемами личного развития, ею предполагаемыми), а общественное бытие рассматривать как складывающееся из подлинно индивидуальных, персонализированных результатов и форм этой деятельности. Таким образом, с точки зрения теории деятельности сознание не просто отражение,

---

<sup>1</sup> Каковы при этом ориентиры и объективные опорные вехи этого проектирования индивидом самого себя — это другой вопрос.

а активная субъективность человеческих сил и способностей, в рамках которой идет процесс действительной персонализации человека, формирования исторической индивидуальности и где объективно-материальное, независимое от индивидов общественное содержание, от которого это сознание и формирование зависят, есть структурно овнутряемый объект и орудие деятельности, есть элемент структуры деятельности.

Но вернемся к нашему изложению. Разобраться в том, как экзистенциализм решаст указанную выше проблему, нам поможет Марксово понятие отчуждения (или овеществления), к которому мы уже прибегали в ходе анализа. Рассмотрение его фактически совпадает с анализом той особой исторической формы, в которой в буржуазном обществе осуществляется отношение между «объективностью» и структурами индивидуально-деятельной «субъективности».

Окружающий нас предметный мир — это мир человеческой деятельности. Его объективные продукты и формы воплощают в себе и кристаллизуют общественно развитые способности и силы человека<sup>1</sup>. Но товарно-капиталистические отношения, основанные на частной собственности и стихийно-принудительном разделении труда, — слишком косвенный и запутанный способ присвоения человеком своих же собственных, общественно развитых сил и способностей. Реализация объективной взаимозависимости индивидов в их историческом творчестве переносится на силу внешних вещей (следовательно, руководит ими как стихийная вещная необходимость), а совокупная производительная сила человеческого общения представляется таинственным свойством этих вещей, свойством их собственной жизни и движения. Как говорил Маркс, кажется, что капиталу так же свойственно приносить прибыль, как дереву — расти. И, следовательно, деятельность индивида включается

---

<sup>1</sup> «Социальная закономерность» (как особый вид закономерности, отличающейся от природной) есть вообще лишь зависимость людей от продуктов и результатов собственной деятельности, от развитого ими в совместном отношении к природе содержания, есть зависимость от исторического характера и степени развития общественно выработанных и лишь в общественной форме реализуемых способностей и «сущностных сил» индивидов.

в динамику объективного общественного целого только в форме такого переноса.

Это и есть отчуждение человека от своих собственных общественных отношений, или «овеществление» этих последних. С точки зрения нашей проблемы важно, что в его рамках объективное общественное содержание деятельности, совокупная производительная сила, не зависящая от индивидуальной ограниченности отдельных людей и от их сознания, кажутся стоящими на стороне вещей, вещественной формы объективного продукта, а их человечески деятельный момент — стоящим на стороне сугубо личной формы жизнедеятельности человека, являющегося таковым (т. е. личностью) лишь в меру своего отличия от вещи и противоположности ей. Средний термин действительного отношения выпадает и получается, что объективное исключает субъективно-деятельное и наоборот. Единство объективного и субъективного (как и социального и индивидуального) распадается, они как бы принадлежат двум различным мирам. И люди, и их продукты здесь двойственны, двулики. Такова та исторически особая феноменологическая форма, в которой в буржуазном обществе выступает связь самодеятельной активности индивида (его «субъективности») с объективной логикой общественного целого, опутанная, как мы видим, целым туманом товарно-фетишистских иллюзий.

При этом во внутреннем мире исторического субъекта развивается всеобразное явление, которое можно было бы назвать «несчастливым сознанием» (если воспользоваться гегелевским термином) и которое чрезвычайно важно для понимания внутреннего хода экзистенциалистской мысли.

Если человеческое сознание может быть облечено в псевдоколлективные формы духовной жизни, стандартизировано в них и жить стереотипными иллюзорными представлениями, если эти мысли-фетиши, отчуждающие живое сознание человека, могут скрывать от него реальное его положение в системе общественных отношений и объективное устройство последних и в то же время быть связанными в единую рациональную нить социально эффективного и целесообразного поведения (в смысле его приспособляемости к господствующей социальной среде), — то каким образом помимо научного социального анализа и практики массовых революционных дви-

жений может общественная реальность обнаруживать себя для такого конформистского, «довольного собой сознания», проникнутого вещественной и фетишистской символиккой и развитого в устойчивую систему оптимистического обмана и псевдоразумных верований? Фактическое содержание и логика общественных отношений, реальное место в них индивида проявляют себя (т. е. доходят до сознания) тогда лишь косвенно — игрой стихийных событий и сил, извне и внезапно разрушающих результаты усилий индивидов, прерывающих единую внутреннюю нить их сознательной жизни. И оказывается, что грубая вещественная форма, в которой буржуазное общество регулирует поведение индивидов, создала для исторически деятельной личности двойной мир существования, замкнула жизнь ее сознания между двумя противоположными полюсами. Одним из них является иллюзия рационально и целесообразно устанавливаемых человеком отношений с другими людьми и своим окружением, другим — стихийное неразумие и разрушительность материальных сил, развиваемых этими отношениями на деле. Личность живет как бы в двух различных измерениях: в мире рационализированной общественной поверхности, внутренне освоенной ее отчужденным сознанием, и в мире объективных исторических судеб, которые словно фатально выпадают на ее долю. Связь одного с другим вообще не выступает, один противоречит другому, и оба — индивиду. Существует тем самым особый способ, каким социально-историческая реальность проявляет себя в глазах обыденного сознания людей буржуазного общества: пелену над фактическим содержанием их общественных взаимоотношений им приоткрывают неожиданные и совершенно иррациональные бедствия и катастрофы — безработица, разорение, кризисы, истребительные войны, личные злоключения и разочарования, мытарства в непонятном лабиринте бюрократических и авторитарных организаций и т. п. В такие моменты под благообразной маской повседневного существования вдруг обнажается искаженное гримасой лицо истины, дьявольский лик действительности. Только в этой форме человек узнает об объективной материальной обусловленности своей деятельности и бытия — как если бы мы убеждались в существовании закона тяготения лишь в силу падения крыши дома нам на голову.

И поэтому если человек живет в своем сознании ложью о действительности, а ее истину (т. е. ее объективное устройство) воспринимает только в форме внешних, стихийных и иррационально-неожиданных злоключений, то сознание лишь запутывается, приобретает черты разорванности. Оно разрывается, мечется между присущим ему извращенно-благонамеренным пониманием действительности и ощущением темной силы «дьявола», вырастающей из реальных взаимосвязей людей и обнажающей внутреннюю фальшь существующего — различие между представлениями человека о самом себе, своем положении в обществе и тем, чем он является на самом деле, каково его действительное место в системе эксплуататорских общественных отношений. Через эту трещину в сознание смутно начинает прорываться все то, что общество оставило неисполненным в человеке и подавило, клубок противоречивых и эмотивно весьма взрывчатых ощущений, содержащих неудовлетворенность существующим, смутную потребность свободного развития наличных сил и т. д. И сознание не выдерживает сшибки этих двух различных измерений, в которых оно вынуждено постоянно жить.

Сознание реагирует массовыми неврозами или мифами спасения, болезнями духа, нигилистическим пессимизмом или анархическим бунтарством и т. д. и т. п. Это — «несчастное сознание». Но надо помнить, что это болезненное, разрывающееся в страхах и истерических протестах сознание лишь оборотная сторона, родная сестра буржуазно-мещанского, рассудочно-упорядоченного, дозволенного собой сознания. В попытках осмысления окружающей действительности и истории оно в изобилии и с абсолютной естественностью рождает мифы.

\* \* \*

Самым полным, пожалуй, образом мифотворческая способность «несчастливого сознания» проявилась в формировании и развитии экзистенциализма. Он выполнил задачу систематизации содержания этого сознания, перевода его душевного строя и идейных кристаллизаций в термины философских понятий и проблем, в онтологические и метафизические построения, предполагающие специальную философскую технику анализа традицион-

ных проблем бытия и сознания, предметности вообще и субъективности, объекта и субъекта и т. д.

Теперь, после данного выше анализа, нам понятно, почему экзистенциализм описывает «истинного» человека как нечто вытесняемое «вещами» из своего исторического мира, почему описывает его индивидуально-творческую сторону как нечто иррационально-интуитивное, сугубо внутреннее, общественно не реализуемое. Это — психические комплексы «несчастливого сознания», разочарованного одновременно и в своих рациональных по форме, но ложных по содержанию представлениях о социальной действительности, и в самой этой действительности, объективность устройства которой воспринимается им как нечто пугающее, внечеловеческое. Глазами «несчастливого сознания» смотрит экзистенциализм на отчуждение и овеществление общественных отношений в буржуазном обществе. Он должен поэтому прийти к выводу, что только в дообщественном, интимном, дообъективном лежит подлинно человеческое и индивидуально-творческое. Не случайно над всем экзистенциализмом постоянно витает идея найти это «идеальное человеческое существование» то ли в глубоком детстве индивидуального человека, то ли в каких-нибудь примитивных, неразвитых общественных состояниях, за описаниями которых угадываются утопически преображенные черты средневековой общины, ремесленного цеха или даже родовой коммуны. Основным врагом оказывается существование объективной логики соединенных сил индивидов. Поскольку для «несчастливого сознания» эта логика существует, как мы видели, лишь в меру катастрофических и разрушительных внешних событий (иначе он о ее существовании не знает), то ход экзистенциалистской мысли примерно следующий.

Развитие и усложнение сил человеческого общения, реальная деятельность производства объективных продуктов материальной и духовной культуры обращаются в буржуазном обществе против человека? Что же, тогда долой саму эту материальность общественного бытия и общественно развитые формы объективного созидания, всякой реальной деятельности — не в них заключается историческое творчество и индивидуальное развитие личности, говорит экзистенциалист. «Ад — это другой», — повторяет герой одной из пьес Сартра, имея в виду об-

щение с другими людьми, саму их взаимозависимость. В итоге экзистенциализм видит истинно человеческое содержание творчества только в непроемственной деятельности. На этой основе и производится абстракция сферы «человеческих отношений», внутри которой человек мог бы строить и себя как личность, и свое социально-историческое бытие на непосредственно межличных связях — личном взаимовосприятии людей, дружбе, вражде, любви, насилии и т. п. Иными словами, в рамках таких связей, которые могут быть описаны определенными феноменологическими структурами и ситуациями сознания, инвариантными по отношению к реальному содержанию и к его различным социально-историческим истокам, внутренним причинам и т. д.<sup>1</sup> То, что в буржуазной социологии (особенно американской) имеет прежде всего смысл идеалистической методологии, неспособности за межличными отношениями и контактами людей выделить объективные социальные отношения, приобретает в экзистенциализме принципиальный смысл утопии, противопоставляющей непосредственно личные, синкретически цельные связи, как единственно человеческие, отношениям содержательным и тем «вещественным» наслоениям, которые этими последними привносятся в межличностные контакты и которые чисто апологетически воспроизводятся эмпирической социологией. При этом неважно, реализуется ли (в глазах экзистенциализма) эта автономная и фактически независимая от истории сфера «человеческих отношений» в какой-либо особой, отдельной исторической форме социального бытия (в да-

---

<sup>1</sup> Этот феноменологический аспект можно проиллюстрировать следующей выпиской из текста уже упомянутой выше беседы Сартра в Праге, когда он, в частности, отвечал на вопрос, насколько изменилась его сегодняшняя точка зрения по сравнению с изложенной в работе «Бытие и ничто»: «Есть определенная истина, даваемая описанием того, чего сознание достигает само собой. В утверждении этого я не изменился. Если вы, например, сознаете удовольствие, то вы его имеете. Может быть, причина его иная, чем та, которую вы ему приписываете, но это удовольствие, каково бы ни было его происхождение, есть «существующее» удовольствие как определение сознанием себя самого. В этих условиях вы можете описывать структуру этих данных сознания. Я вдохновлялся феноменологическими описаниями Гуссерля. Под ними он понимал преддиалектический метод, ибо его идея, когда он фиксировал и описывал некоторую сущность (какой бы она ни была), состояла в том, что это — структурированное целое».

леком прошлом или в столь же далеком будущем) или скрыто проникает изнутри весь исторический процесс — во всех случаях лишь внутри нее дан, с точки зрения экзистенциалистов, интимный смысл человеческого бытия и лишь в ее свете можно выявить «подлинное» лицо личности и характер ее взаимоотношений с обществом и историей. Сартр называет эти отношения отношениями внутреннего, Ясперс — коммуникацией, другие — как-нибудь еще, но в общем это и есть то, что всеми ими называется экзистенцией.

Вместе с тем «несчастное сознание», горько проученное своей верой в мысли-фетиши, фактической иллюзорностью этих стандартов и стереотипов мышления, делает и следующий ход, формулируемый экзистенциализмом. Мысли обманывают нас, стандартизируют наше мышление, отчуждают своей общезначимостью наше живое сознание и делают нас против нашей воли не только жертвами, но и пособниками социальной несправедливости, обезчеловечивания как собственной жизни, так и жизни других людей и народов? Что ж, тогда долой разум, долой рациональное мышление вообще, скажет «демократ чувства» (инстинктивно придерживаясь изречения французского сюрреалиста А. Бретона: «Разум по природе своей буржуазен»). Это и говорят экзистенциалисты, хотя далеко не все они демократы. Они обращаются к так называемому практическому, живому сознанию индивида. Отсюда культ интуиций, рационально не продуманных порывов и состояний души, стихийно-подсознательного как единственного источника самостоятельного и свободного исторического действия, способного дать простор и личному развитию. В социальной теории они отказываются от специальных орудий научного анализа, исторически выработанных человечеством. А на освободившееся место приходят утопии и мифы. Свойственная «несчастному сознанию» антропоморфизация фактических социальных сил и отношений становится устойчивой методологической схемой мышления, стержнем построения философского учения.

Этот пункт очень важен, и стоит подробнее рассмотреть, что представляет собой этот современный антропоморфизм (или современное мифологизирующее мышление). Само отражение действительности по законам антропоморфной зависимости представляет собой онто-

логизацию свойств производства сознания в определенных условиях. Производя условия жизни, человек производит и определенное сознание, содержащее не только отражение этих условий, но и свойства организации своей субъективности, внутренней структуры живого труда, использующей определенные «смысловые категории», «значения» и т. п., которые живым сознанием индивида придаются объектам его потребностей, инструментам действия, предметам восприятия<sup>1</sup>. Вот эту часть свойств, присущих только сознанию как организуемому целому, и можно онтологизировать, ставя действительность в зависимость от них, что и делается всякой мифологией. Происходит эта онтологизация или нет, зависит от того, каковы эти свойства и каково отношение содержащей их живой деятельности к объективности (оно, как мы показывали, исторически различно). Объекты социальной действительности кристаллизуют в себе общественно-человеческие формы деятельности и способности, достигнутую совокупную производительную силу человеческого общения, обмена деятельностью между людьми. Это их социально-историческое содержание. Оно же — объективное содержание отношений людей, общественная форма реализации их индивидуального труда, логика их творческой деятельности, закрепленные предметно при самой разнообразной вещественной организации самих предметов — звуки ли это языка или символические знаки науки, инструменты культуры вообще, материальное

---

<sup>1</sup> Специфически человеческую деятельность Сартр и определяет как эту деятельность придания объектам персонально-практических «живых» «значений», «смысла». Начав с утверждения, что «абсурдно сводить значение объекта к простой инертной материальности самого этого объекта...» (*J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique*, p. 96), Сартр пишет далее: «Человек является для самого себя и для других существом, дающим значения, поскольку даже малейший из его жестов нельзя никогда понять, не выходя за пределы чистого настоящего и не объясняя его будущим. Кроме того, это создатель знаков, в той мере, в какой, будучи всегда впереди самого себя, он использует определенные объекты для обозначения других объектов, отсутствующих или же будущих. Но и та и другая операция сводится к простому и чистому выхождению за пределы: выйти за пределы настоящих условий к их последующему изменению и выйти за пределы заданного объекта к некоторому отсутствию — это одно и то же. Человек конструирует знаки, ибо по самой своей реальности он является существом, дающим значения, и он является таковым в силу того, что он

строение и свойства орудий и машин и т. д. Но в условиях отчуждения, присваивая эти объективные содержательные зависимости и силы, индивид в то же время теряет действительную связь с социально-историческим содержанием объектов, продолжая, естественно, придавать им «смысл», «значения», но уже как чистым вещественным формам. И равно в той мере, в какой ему человечески не понятна опредмеченная в объектах совокупная производительная сила человеческого общения, этот «смысл» и «значения» становятся ущербными, становятся выражениями упадочной субъективности, которой никак не удастся развернуть свои силы и индивидуальную полноту связи с объективностью, с миром объектов. Общественные силы в последних овеществлены и фетишизированы. Субъективно-деятельная организация живого труда характеризуется раздробленностью индивида, потерей им цельного исторического ощущения объективно-предметного устройства социального бытия, а развитое социально-историческое содержание объекта ускользает от индивида, оставляя ему лишь свою вещественную форму в качестве абстрактного знака, символа, которому индивид следует в общественном своем поведении, но который в то же время можно наполнять любым содержанием душевной жизни. Он и наполняется

есть диалектическое выхождение за пределы того, что просто дано. То, что мы называем свободой, — это несводимость порядка культуры к порядку природы» (там же, стр. 96). «Поскольку мы — люди и поскольку мы живем в мире людей, труда и конфликтов, все объекты, нас окружающие, являются знаками» (там же, стр. 97). Может быть, более прозрачную и пластическую формулировку Сартр дал как раз в своих «Пражских беседах» 1963 г.: «Движением, дающим смысл, — говорил он, — природный факт становится посредником коммуникации между людьми... Человек не может быть чем-либо иным, чем тем, кем вынуждают его быть обстоятельства, но его свобода состоит в трансформации сырых данных в практический смысл, и она несводима к обусловливанию. Я оставил абстрактную и изоляционистскую точку зрения «Бытия и ничто», оставаясь при этом верным духу этого исследования». Заметим для последующего, что, во-первых, Сартром здесь фиксируются лишь два элемента отношения — чисто вещественная форма объекта и его практически-индивидуальный человеческий «смысл», «значения» — и что, во-вторых, социальные отношения людей, действующих с объектами, должны тогда определяться как коммуникации этого «смысла» и «значений», как их разгадывание, «понимание» и т. д., обладающие определенной логикой (до тех пор пока эти отношения остаются человеческими и не поглощаются вещами).

ущербными душевными состояниями, культурно-эмоциональными комплексами, свойственными производству субъективности в данных условиях, вращая в то же время в видимую внутреннюю конкретность и единство процесса личной жизни индивида. Это отношение очень легко перевернуть и рассматривать сами наличные в обществе вещественные формы как символические выражения и свидетельства (знаки) душевной жизни, как продукт и следствия ее определенного состояния, ее здоровья или болезни, целостности или распада. Это преворачивание и происходит на деле: чем больше реально раздроблен индивид и чем меньше ему удастся развернуть личностные элементы действия, свою индивидуальность в действительном созидании, тем больше он иллюзорно «собирает себя» в области внутренней душевной жизни, пропитывая единым «смыслом» все объекты и фактические данные, вовлекаемые в сферу его деятельности, восприятия, желания, потребностей и т. д., а фактически превращая их в символически иносказательные выражения этой жизни, в материальные знаки значений, смысловых образований внутренней субъективности, в которых эти внешние объекты восприняты и которые определяются судьбой личности<sup>1</sup>. Эмоциональные состояния личности переносятся на объекты и заключенные в них социальные силы, становятся их содержанием и свойствами, приобретают метафизическое и онтологическое значение, и вещи тогда пульсируют, живут и умирают в зависимости от душевных состояний, имеют их свойства, судьбу и понимаются в зависимости от них. Этот анимистический и антропоморфический символизм является в действительности лишь актом душевной жизни индивида, отделенного от содержания объектов. Распад души (страх, тоска, ощущение «зла мира», разрыв и т. д.), упадочные душевные состояния лишь перенесены на объективность. Попытка же развить «самость» в простой противоположности объектам обрекает индивида на фантастическое существование, потерявшее реальный мир. Чем непонятнее (и отчужденнее от личности) объект

<sup>1</sup> Это явление очень четко проступает в том, как, например, модернистское искусство и психоанализ пользуются вещественными формами и символами. Художественная форма, т. е. определенное вещественное построение, получает, например, функцию прямой передачи действительности (помимо содержания), а фактически — онтологизированных душевных состояний.

В своем социально-историческом содержании, тем эмоциональнее он насыщен, тем больше кажется освоенным, близким и понятным в качестве знака, в качестве косвенного и условного выражения душевного состояния. Преобладание получает эмоциональное отношение к действительности, но сама структура эмоции, воли и т. п. перестает основываться на социально-историческом содержании и владении им, на причастности к нему и понимании фактического положения дела, свой пафос они черпают где-то в стороне от него.

Характерное признание антропоморфической процедуры содержится в недоуменном вопросе Сартра: «Вполне законно, чтобы науки о природе освобождались от антропоморфизма, который состоит в наделении неодушевленных объектов человеческими качествами. Но совершенно абсурдно по аналогии с этим вводить пренебрежение антропоморфизмом в антропологию: что может быть более точного, более строгого, когда изучают человека, чем *признание за ним человеческих свойств?*»<sup>1</sup>. Но это было бы слишком легким ответом. Когда говорят об антропоморфизме в социальных исследованиях или в практически духовном освоении социальной действительности, то проблемой не является изучение или неизучение человеческих свойств — общественная форма деятельности есть такое же свойство человека, как и любое другое его проявление, и должна изучаться вместе с ними; проблемой является тот факт, что о закрепленных в предметах силах человеческого общения, совокупных общественных формах судят в зависимости от состояний человеческой субъективности и соответственно переносят внутреннюю эмоционально-волевую организацию последних на вещественную организацию и вещественный способ функционирования этих предметов (и речь, следовательно, идет о неспособности понять эти фактические отношения в системе существующего отчуждения, гипертрофированную критику которого дает экзистенциализм). Проблема в том, что выявление этого общественного содержания и фактического хода развития — довольно сложное дело и предполагает наличие объективных научных методов, умело снимающих все антропоморфические, стихийно-эмоциональные, симво-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 98.

лические и т. п. слои общественного существования индивидов. Общественные сферы, затрагиваемые индивидом в своей практике и живом сознании, должны наряду с этими последними воспроизводиться и в научной, объективной форме, иначе мы рискуем, например, в критике буржуазных общественных отношений, бесчеловечного их характера пойти на поводу у «несчастливого сознания», что и делает экзистенциализм. Наивную фетишистскую процедуру «несчастливого сознания», мифологически населяющего мир своего рода метафизическими чувствами, злыми силами, демонами и т. п., экзистенциализм закрепляет своими понятиями «значений» и «смысла», своим обращением к орудиям так называемой герменевтики (идушей еще от Дильтея), т. е. непосредственного «чтения» и «понимания» человеком смысла и целей, стоящих за вещественными изобразительными и коммуникативными явлениями психологического взаимодействия людей (жесты, созданные предметные ситуации, словесно-языковые построения). Точно так же как в своей онтологии, он лишь закрепляет ту особенность «несчастливого сознания», которая состоит в опускании звена социального содержания в действительном отношении «вещь — социальное содержание — структуры субъективности», и идет по пути сопоставления последних только с вещественными качествами предметности.

Мы при этом оспариваем не само отношение субъективности, а его место. Все очень хорошо, пока мы, глядя, например, на опрокинутые на столе стаканы и разбросанные по всей комнате окурки, читаем вслед за экзистенциалистами прошлые цели и состояния людей (т. е. придаем этим вещам человеческий «смысл» и «значения») <sup>1</sup>, но как быть с внеперсональными объектами, в которых нет чьих-либо индивидуальных «целей» и «значений»? Как быть, когда нельзя распознать следы личной жизни, когда нет психологического взаимодействия людей и не срабатывают орудия герменевтики, понимания, присущего самому процессу жизни и межличным контактам? Какое «значение», какой «смысл» может тогда человек придать внеперсональным объектам, т. е. фактически тем моментам любого объекта, в которых проглядывает и существует социальная объективность —

---

<sup>1</sup> *J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique*, p. 98.

общественное содержание, совокупная производительная сила и форма деятельности, предметно закрепленные? Ясно, что только вещественно-символический по отношению к упадочному чувству неудачи индивидуальной субъективности, переносимому тем самым на сам этот объект. Последний должен расцениваться как определенного рода вырождение. То, что экзистенциалистские теоретические понятия «значений», «смысла», «целей», «проекта» и т. п. лишь закрепляют этот мифологический код мысли, отчетливо видно у Сартра, когда он говорит: «Каждый раз, когда предпринятое человеком или группой людей становится объектом для других людей, которые выходят за его пределы к своим целям и для всего общественного целого, оно сохраняет собственную финальность в качестве своего реального единства и становится для самих тех, кто его осуществляет, внешним объектом (несколько далее мы увидим некоторые общие условия этого отчуждения), который стремится господствовать над ними и пережить их. Так образуются системы, аппараты, инструменты, которые являются одновременно и реальными объектами, обладающими своими материальными основами существования, и процессами, преследующими — в рамках общества и часто против него — цели, которые уже не являются больше целями личности, но которые как отчуждающая объективация реально преследовавшихся целей становятся объективным и тотализирующим единством коллективных объектов... Нужно, следовательно, в том или ином данном обществе усматривать живые цели, соответствующие собственному усилию определенной личности, группы или класса, и внеперсональные финальности, являющиеся побочным продуктом нашей деятельности, заимствующим из нее свое единство, становящимся в конце концов главным и навязывающим свои рамки и законы всему тому, что мы предпринимает. Социальное поле полно актов без автора, конструкций без конструктора: если мы в человеке вновь открываем его подлинную человечность, т. е. способность делать историю, преследуя собственные цели, то тогда мы увидим, что в период отчуждения нечеловеческое представляется под видом человеческого и что «коллективы»... забирают себе финальность, характеризующую человеческие отношения»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 101—102.

Каким образом, придерживаясь сартровского определения специфики и сути человеческой деятельности как деятельности придания вещам практического, индивидуально-целевого «смысла», здесь можно, не впадая в мифологию, отделить отчужденное и овеществленное действие общественных сил и форм деятельности от самих этих форм и сил, без связи с которыми вообще не может быть никакого индивидуального развития, никакой здоровой творческой субъективности и без фиксирования которых нет объективных методов построения теории деятельности, учитывающей и субъективно-деятельные структуры живого труда (с их «целями», «проектами» и т. п.), и проблемы развития личности, короче, тот факт, что история делается самим человеком, а не кем-нибудь еще? Пожалуй, никаким.

Экзистенциалистскими понятиями элиминируется тот факт, что вещи, объекты не знаки и символы, они социально-историческое содержание, вернее, определенные его моменты (в том числе и знаковой своей функции — функции вещественной структуры символа). И соотноситься в анализе они должны с ним, а не в качестве знаков, символов — со значениями внутренней субъективности («понимаемыми» индивидами в общении, опосредуемом вещами). Саму эту субъективность мы можем теоретически понять (не в феноменологических смысловых категориях, а в категориях развития и социально-исторического содержания) только через прослеживание хода усвоения ею в объектах общественно-человеческого содержания и сил и преобразования их своей активной деятельностью, деятельностью реальной, содержательной. Но как раз последнее опущено экзистенциализмом, раз опущено социально-историческое содержание предметов, вещей. И в этом суть этой особой разновидности идеализма, в этом религиозный характер подобной концепции в понимании человека — субъекта общественной жизни, о чем в свое время говорил еще Маркс в связи с критикой младогегельянцев, рассматривавших историю человечества как историю выковки им для себя духовных цепей рабства и освобождения от них духовной же деятельностью «критики», и что в полной мере относится к экзистенциализму. Действительно, с его точки зрения, специфический акт человеческой деятельности (как нечто отличное от простой биологической реакции, от лю-

бого ответного действия, обусловленного внешним воздействием некоторого раздражителя и объясняемого по содержанию этим последним) есть акт обозначения, придания смысла, а не реального производства какого-либо содержания<sup>1</sup>. Чтобы хоть как-то расчлененно представить человеческий акт в этом последнем контексте, необходимы сложные абстракции, постановка его в более широкие рамки объективных социальных отношений и коллективных форм и т. д. И дело не в том, что Сартр, например, не знает якобы, что человек создает нечто реальнейшим актом материального производства, а в том, что человеческая деятельность остается у него не расчлененной внутри себя в этом плане; для этого в мыслительном аппарате Сартра просто нет абстракций, и предметы помимо их «значений» чисто формально берутся в виде простой данности, сырых материальных обстоятельств (чаще всего отрицательных — отсутствие чего-либо, нехватка и т. д. — или же в виде биологических зависимостей). И оперирование ими, сам социальный процесс труда оказываются простой символизацией некоторой динамической логики («диалектики») отношений, завязывающихся между людьми на основе и в зависимости от того или иного понимания «значений» этих материальных данностей, общих для ситуации, в которой люди находятся. Отсюда возможность в теории пользоваться любыми данными историческими продуктами реального производства и творчества, человеческого созидания — в любой его сфере, материальной или духовной, — как символическими выражениями некоторой душевной жизни, искать в анализе эту последнюю и в зависимости от происходящего в ней объяснять историю и формы культуры, судьбы исторического процесса вообще, сводя к ней его реальные факты и зависимости. Иными словами, вся социально-историческая реальность

---

<sup>1</sup> На основе «значений» и «смысла» («знаками» которых являются материальные предметы, орудия и т. д.) здесь определяется не только отношение к внешней действительности и положение в ней индивида, но и ход построения индивидом самого себя как личности, собирания им себя в узел «проекта», т. е. проектирование себя индивидом разворачивается, согласно экзистенциализму, в зависимости от того, какой «смысл» и «значения» им приданы вещам и обстоятельствам, биологическим зависимостям и т. д.

ё ее продуктами человеческого труда, сложным взаимодействием различных сфер и т. д. оказывается лишь косвенным и условным выражением некоторой, более существенной и глубокой «производительной» деятельности, разыгрывающейся в недрах душевной жизни.

Кстати, соответствующие методы анализа и были разработаны современным иррационализмом в сфере исторических исследований и теории культуры: на основе указанного хода мысли была, например, образована абстракция некоей синкретической «души культуры» (Шпенглер, Клагес), из которой закономерно якобы вырастают все реальные ее факты и зависимости в многообразных и внешне различных ее сферах; вводилось понятие смысловых законов (Дильтей, психоанализ); развивались так называемые морфологии и типологии культур, строение истории рассматривалось как «строе-ние мифа» и т. д. В этом же направлении шли феноменологические методы и методы «духовно-исторического понимания», в исследованиях вместо объективных и логически сложных методов стало преобладать употребление психологизированных метафор, аморфных культурно-исторических описаний, символических описаний, символических притч и всяких иносказаний. Короче говоря, в основе оказалось определение человека как существа религиозного, фантазирующего, как существа, производящего смысловые категории восприятия (которые несут в себе массу антропоморфических и анимистических представлений) и зависящего от них в любой своей реальной деятельности, в процессе жизни и судьбе. Вот производством чего занят человек, поскольку он — человек. Реальное производство лишь отблеск этого. Сведение сути человека к религиозному производству фантазий совершенно отчетливо видно в том, что под «логикой действия» понимает экзистенциализм: это — зависимость от смысловых категорий, значений (или, если угодно, фантазий «практического смысла»), зависимость индивида и его истории от категорий восприятия — как своего восприятия вещей и других людей, так и другими людьми — этого индивида. Таков первичный, «деятельный» и «производящий» человек, из которого в экзистенциализме исходит вся история.

Отражение в экзистенциализме «несчастливого сознания», некритическое перенесение им феноменологиче-

ской формы отношения объективности и субъективности в социальные исследования и сама механика современного мифологизирующего сознания, закрепленная понятиями экзистенциализма, объясняют особенности концепции, излагаемой Сартром в «Критике диалектического разума», как в той части, в которой он считает ее совпадающей с марксизмом, так и в той, в которой он хочет развить марксизм дальше. Именно указанным путем и сложился у Сартра такой образ исторически деятельной личности, у которой действительно человеческое содержание поступков может лежать лишь в сфере неких «человеческих отношений», устанавливаемых на основе «практического сознания» и коммуникативного «понимания», и которая описывается Сартром в этой книге как основа истории, как то, знанием чего необходимо дополнить марксизм. Стремление приложить эти понятия и образ к реальной истории вполне понятно: ведь фактом является наличие общества (а не только личностей и межличных контактов), а в обществе — отношений, отличающихся от «человеческих». Как же история пошла этим путем? Откуда и как получилось искажение? И как и то и другое действуют вместе? Нужно объяснить именно фактически имевшую место историю. Берясь за эту задачу, Сартр и наслаивает на свое восприятие категории исторического материализма, в которых фиксированы экономические и социальные законы исторического развития и которые, естественно, трансформируются этим наложением на совершенно чуждый им идейный строй.

Итак, перед нами история как деятельность самих людей, история, творимая преследующим свои цели человеком, а не кем-нибудь иным (на этом Сартр особенно настаивает)<sup>1</sup>. Как в структуре этой деятельности выступают объективные материальные ее элементы и связи — реальное общественное бытие людей, социально-историческое содержание их отношений и закономерности развития? В рамках теории деятельности (или исторического действия) проблема состоит в том, чтобы рассма-

---

<sup>1</sup> «Наш формализм, — говорит Сартр, — который вдохновлялся формализмом Маркса, состоит просто в напоминании, что человек делает историю ровно в той же мере, в какой она делает его» (J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, p. 180).

тривать эти элементы в связи с внутренней, субъективно-деятельной организацией, пронизывающей эмпирическую, конкретно-индивидуальную форму труда и способ жизнедеятельности субъекта. С этой организацией связаны, с одной стороны, характер и результаты личного развития субъекта и, с другой стороны, то, что откладывается в совокупном общественном процессе и составляет историю, творимую индивидами совместно.

В марксистских понятиях мы должны были бы выявлять и исследовать материальную обусловленность человеческого действия анализом его как действия социального, т. е. реализующегося в определенной общественной форме труда, на основе тех или иных наличных сил человеческого общения и кооперации, на основе определенного содержания деятельности, сложившегося в объективных отношениях людей и несущего с собой определенную, вне индивида и его межличных связей лежащую логику этого действия (со всеми ее объективациями и опредмечиваниями). Иначе говоря, необходимо в особых понятиях фиксировать содержательный обмен деятельностью между людьми, раскрывая с этой точки зрения и состав внешних предметов культуры, объективировавших человеческую деятельность. И, переходя в анализе к структурам субъективности (т. е. живого труда), мы должны были бы отправляться от изучения реального — в масштабах общества и содержательных связей — генезиса массового действия, массового движения (будь это движение общественно-политическим, научным или экономическим, развитым или неразвитым и т. д.), поскольку любой индивидуальный акт действительного исторического творчества может протекать лишь в более или менее обобществляемых его условиях, закрепивших в себе общественно-человеческие достижения и силы, и зависит, следовательно, от усвоения этих последних. Формирование и действие самой субъективно-деятельной, внутренне индивидуальной стороны исторического творчества субъектов, которая откладывает свои результаты как в цепи их индивидуального развития, так и в совокупном историческом процессе, должны сопоставляться именно с этим процессом усвоения и обмена деятельностью, с процессом построения структур субъективности на основе общественного богатства отношений людей и содержательной логики их

труда (с ее целями, стратегией и т. д.). Это — материал и объективные ориентиры построения индивидом самого себя как личности.

Но Сартр вынужден решать эти вопросы в рамках сформировавшейся (мы показывали, каким образом) антитезы содержательной деятельности индивидов, могущей порождать их совокупные производительные силы (и, следовательно, их общественную зависимость, обусловленность), и непосредственно человеческих отношений. Обособлением последних в качестве «истинных» Сартр воспроизводит в теории то разобщение самостоятельности и материального производства жизни, которое практически выпадает на долю буржуазного индивида и которое мифологизировано «несчастливым сознанием». Против человека обращаются предметы, к которым он прикоснулся своей рукой и на которых остался след этого прикосновения. Под видом «марксистского» анализа материальных основ истории Сартр и разрабатывает это восприятие, выражая на утонченном языке философии просто то ущербное отношение к действительности, к проявлениям объективного содержания взаимоотношений людей, которое стихийно сформировалось у определенной части людей в буржуазном обществе независимо от философии экзистенциализма. Этим и объясняется, почему Сартр пишет, например, что «через социализированную материю и материальное отрицание как инертное единство человек конституируется в качестве другого, чем человек»<sup>1</sup>.

Этим объясняется и то, в каких терминах и понятиях Сартром определяются материальные элементы исторического действия. «Материальность вещи или института, — пишет он, — есть радикальное отрицание изобретения или творчества»<sup>2</sup>; материя вообще — это «отрицание», это «постоянная угроза нашей жизни»<sup>3</sup>. Определяя объективные запросы и потребности как требования «вещей»<sup>4</sup> и прямо-таки мифологически стилизуя эту особенность душевной жизни личности в условиях буржуазного общества, Сартр даже говорит о «колдовской»,

---

<sup>1</sup> *J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique*, p. 206.

<sup>2</sup> Там же, стр. 249.

<sup>3</sup> Там же, стр. 247.

<sup>4</sup> Там же, стр. 256—257.

«околдованной» материи<sup>1</sup>. Путем чистейшего колдовства она трансформирует, искажает индивидуальные и коллективные цели и деяния людей, вносит в них иррациональную «отклоненность». Соответственно всякие независимые от сознания фактические отношения людей, наблюдаемые эмпирически на той или иной стадии исторического развития, подпадают у него под понятие «искаженности», «отклоненности» («отклоненности» от сознательных намерений и целей людей) и могут быть описаны лишь в терминах иррационального. Исключительно в смысле трагической неизбежности такого отклонения Сартр и развивает тезис об определяющей роли материальных условий в исторической деятельности людей.

У Сартра привлечение к анализу человека его социальных, материально-объективных отношений сводится к описанию того, как этот человек подпадает под власть иррациональных и внечеловеческих сил. Он подпадает под их власть, под власть необходимости просто уже потому, что в реальном своем действии ему приходится всякий раз иметь дело с вещами вообще и с множественностью других людей, как таковой (эта множественность людей тоже в свою очередь «колдовская») <sup>2</sup>, приходится «тотализировать» составленное из них социальное поле при реализации своего проекта. «... Испытанная тотализация, — пишет Сартр, — в той мере, в какой я ее обнаруживаю в лоне моей свободно переживаемой тотализации, принимает здесь форму необходимости по двум фундаментальным причинам: одна состоит в том, что тотализация... должна пользоваться посредничеством инертных продуктов труда; вторая состоит в том, что практическая множественность (т. е. наличие массы других людей. — М. М.) во всех случаях обязательно сталкивается со своей собственной инерцией внешности, т. е. с присущим ей свойством дискретного количества» <sup>3</sup>. Этим путем внутрь сознательно-целевой

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, p. 279.

<sup>2</sup> Там же, стр. 241.

<sup>3</sup> Там же, стр. 158. По Сартру, отношения людей дискретны, являются инертной множественностью, поскольку люди не связаны межличными контактами (взаимопроникновением их сознания и «понимания» любви, ненависти, желаний и т. д.) или не разделяют одно и то же эмоциональное состояние.

организации практики личности и прокрадываются «инерция», «античеловек», «антифинальность», «антидиалектика» и прочие чудища, которые становятся факторами истории наряду с проектами самих индивидов. И стоит только человеку в этих условиях чем-нибудь заняться на деле, как сам этот акт реального производства отчуждает человека и забрасывает его в заколдованный мир вещей.

Но если любое развитое объективное содержание деятельности, обладающее своей, независимой от индивида логикой, всякое реальное созидание отчуждают человека и превращают его в игрушку чуждых ему сил, то единственный свободный и подлинный вид человеческого творчества может состоять лишь в том, чтобы производить самого себя как сознающего индивида. Даже не в том, чтобы мыслить определенное содержание, а в том, чтобы мыслить себя в любом содержании, критически следить за собой, за своей «самостью», в чем экзистенциализм видит единственное условие завоевания человеком свободы. Другого вывода в концепции Сартра мы получить не можем. По сути дела общественное бытие со всеми его продуктами деятельности, содержанием творчества и т. д. есть для него неудачное сознание, сознание, вырвавшееся из рамок прозрачности для самого человека и человеческого самопонимания, есть неистинная и отчужденная форма существования самого же сознания или, вернее, того духовного состояния, которое индивиды могут создавать друг в друге, когда они связаны непосредственными «человеческими отношениями».

Итак, мы теперь ясно видим, что Сартр, несомненно, ошибается, думая, что он мыслит как марксист, когда описывает роль «материи» и ее господство в современном обществе. В действительности под этим он имеет в виду чисто отрицательное явление, имеет в виду, что именно зависимость всей человеческой деятельности от способа производства материальной жизни и от совокупных сил человеческого общения лишает историю человеческого смысла и творческого характера. И в таком восприятии истории мы видим не усвоение Сартром марксизма, а просто проявление душевного строя «несчастливого сознания». Это для него страшной, непонятной и внечеловеческой силой являются фактические материальные отношения в обществе, это для него человеческое

оказалось на одной стороне, а материально-предметное — на другой, и вместе им не сойтись. И это от него в абстрактной теории Сартра рождается злая, «колдовская» сила материи как категория восприятия объективного строения исторического процесса.

Действительное содержание сартровского понимания материальной обусловленности и закономерности человеческой деятельности и весь внутренний ход мысли, приведший Сартра к столь иллюзорному усвоению марксизма именно в этом вопросе, очень ясно проступают из того сопоставления, которое сам Сартр делал в «Пражских беседах» между своей старой работой «Бытие и ничто» и «Критикой диалектического разума». Настолько ясно, что мы позволим себе привести весьма пространную выписку из текста этих бесед. «Существовала, — говорил он, — еще одна проблема, мной не решенная. Я описывал это сознание, которое проистекает из бытия и существование которого является некоторым бытием меньшего рода, описывал его как обязанное бытие в своем проекте. Основной проект человека — это всегда быть чем-нибудь, тогда как в действительности мы никогда не являемся ничем в особенности — ни трусами, ни смельчаками, ни писателями. Мы — завербованные, у которых преобладает то трусость, то смелость, а иногда мы являемся и человеками — писателями. Когда я описывал эту своего рода постоянную ошибку сознания, которое одержимо стремится быть тем, чем оно не является, я не показывал причин, которые приводят к тому, что сознание всегда выбирает причины, отличные от истины. Задачей «Бытия и ничто» было определить отношения бытия с сознанием. Через несколько лет, когда я перечитал эту книгу, я увидел, что эта постоянная тяга сознания к бытию была не чем иным, как неизвестным для меня описанием мира отчуждения. Ибо для человека, этой диалектической и изменяющейся реальности, зависимость от бытия есть не что иное, как фундаментальная схема отчуждения. Быть отчужденным — это находиться под законом другого и возвращаться к себе в качестве другого, чтобы командовать собой. Это мне показало, что выбор бытия не является в своем исходном пункте данностью, а имеет своим источником социальную обусловленность. Я тогда увидел, что невозможно дать отчет о человеческой реальности с ее реше-

ниями, ценностями, практикой, не погрузив ее снова в социальную среду, не рассматривая ее в той ее фундаментальной реальности, которая заключается в том, чтобы быть от мира сего, быть определенной своими потребностями и орудиями и связью своих потребностей с потребностями и орудиями других, т. е. быть определенной производственными отношениями. Я был, таким образом, приведен за 10 лет от экзистенциализма к марксизму... Необходимо было передумать все в свете марксизма. Поэтому я написал «Критику диалектического разума». Я не потерял своей начальной точки зрения».

Таким образом, отправляясь от феноменологического анализа, Сартр может видеть в проявлениях социальной «материи», т. е. факта существования в обществе сил и отношений, независимых от индивидов и их сознания<sup>1</sup>, только внечеловеческую и таинственную силу, которая околдовывает людей и их отношения и тклет вместе с ними нить фактической истории. А по сути дела он лишь переводит этот элемент душевной жизни личности в условиях отчуждения в способ объяснения истории, одевая его в понятия «орудия труда», «производительные силы», «экономические производственные отношения», «материальные потребности», «социальные структуры», «обусловленность» и т. д. Но действительным содержанием этих понятий остается мифологическое восприятие. Если мы — атеисты, как Сартр, и так же, как он, не принимаем традиционных объективно-идеалистических и спиритуалистических представлений о законах общественного развития, но сохраняем при этом моральную настроенность «несчастливого сознания», то единственным таким внечеловеческим агентом истории будет, конечно, вещественная форма предметного человеческого мира — является ли эта форма объектом потребности (в этом случае Сартр рассматривает материальную зависимость в терминах редкости, нехватки, отсутствия) или орудием, инструментом деятельности (здесь она рассматривается Сартром в терминах инер-

---

<sup>1</sup> Марксизмом Сартр считает признание решающего значения этого факта и оценивает себя как марксиста именно в зависимости от согласия с этим. Но в действительности важным является то, что именно понимается под социальной материей.

ции, противопоставляемой живому труду и самодеятельной сознательности). Она становится демоном этого глубоко христианского по своей сути сознания. С ней и отождествляется социальная материя. Рассказываемая Сартром с этого момента история очень напоминает притчу о «первородном грехе», тяготеющем над человеческим родом. Только вместо греховного, но все же приятного проступка, из-за которого люди заслужили вечное проклятье, здесь фигурируют малопривлекательные и абстрактные порождения суровой философской фантазии — «обработанная материя», «очеловеченные вещи», «другое» и т. д. И притча эта довольно страшная, потому что, перекладывая ответственность на вещественные выражения человеческой деятельности и ее мотивов, на сам факт общественно-предметной активности человека, мы или признаем вечными отчуждение и раздавленность человека, или превращаем реальные противодействующие моменты в утопию — в идею царства непосредственно личных «человеческих отношений», которых в действительности никогда не может быть без материально-производственной деятельности человека, без все более развивающегося и усложняющегося отношения человеческой истории к природе<sup>1</sup>. Экзистенциализм — и книга Сартра это ясно доказывает — должен будет строить мифы до тех пор, пока экономические отношения, как таковые, представляются ему ущербным суррогатом общественных связей людей, появляющимся там, где люди не являются единой «группой», слитой с какой-либо общей нравственной эмоцией.

В самой ткани изложения Сартром своей концепции ясно видно, что если не развит объективный материалистический метод социального исследования, то остается лишь переносить эмоциональные состояния личности, отделенной в своем «подлинном» человеческом содержании от создаваемой природы, на реальное строение самих объективных зависимостей этого созидания, объективировать их в этом строении, а затем преподнести как теоретическое понятие о том, что такое вообще «мате-

---

<sup>1</sup> Маркс в связи с аналогичной трактовкой «человеческих отношений» Фейербахом замечал, что здесь «исключается отношение людей к природе, чем создается противоположность между природой и историей» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 3, стр. 38). Это как нельзя более точно относится ко всей сартровской концепции.

риальность», «социальная обусловленность» и т. д. Материальные элементы исторического действия вообще обнаруживаются Сартром лишь с той их стороны, с какой они создают определенные культурно-психологические состояния индивидов, определенные эмоциональные комплексы. А мы уже показывали, что содержанием этих комплексов является восприятие всяких материальных зависимостей исторического творчества как чего-то иррационального и внечеловеческого, обладающего враждебными и колдовскими свойствами. Этим и объясняется, что если марксизм под материалистическим характером исследований, обращающихся в анализе человека к производству им предметов природы, понимает утверждение, что это производство и есть производство и развитие человеческого содержания, то Сартр видит «материализм» в рассказе о том, каким образом «через социализированную материю и материальное отрицание как инертное единство человек конституируется в качестве другого, чем человек»<sup>1</sup>.

Мы остановимся еще лишь на трех моментах (помимо тех уже рассмотренных причин, которые вытекают из логики «несчастливого сознания» и по которым отчуждением для Сартра является вообще существование материальных зависимостей в структуре исторического действия).

1. В «Бытии и ничто» бытие бралось Сартром в виде феноменологических образований в структуре сознания, всегда направленного, как выражаются феноменологи, на бытие, стремящегося к нему и являющегося всегда «сознанием о...», и только (в этом смысле оно и определялось как второсортный род бытия) в дальнейшем уже рассматривались абстрактные соотношения в этих структурах, их динамика, течение феноменологической «логики» восприятия (особенно в психологическом взаимодействии людей) и т. д., по отношению к которым было достаточно учитывать бытие как нечто не являющееся сознанием, как не-Я, «другое» (этим «другим» обозначались и внешние человеку предметы культуры и просто другие люди). Отсюда характерное для феноменологии занятие абстрактнейшими определениями отношений сознания и бытия, выступающего в поле восприя-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 206.

тия просто в виде «другого» и т. д. Теперь же Сартр, не фиксируя бытие особо от сознания в социально-исторических категориях содержательного анализа деятельности (а не феноменологического), хочет просто опрокинуть свой мир «феноменов сознания» на действительность и переписать те же элементы феноменологических образований восприятия действительности под другим знаком, выведя их уже как бытие, создающее социальную обусловленность и материальную зависимость индивида. Но вместо реальной обусловленности мы будем тогда анализировать те же образования сознания, только онтологически и абстрактно переодетые. До действительного бытия мы так и не дойдем. Пересматривая теперь весь феноменологический мир с точки зрения этой мнимой объективности, «онтологии», мы по дороге, естественно, опустим все содержательные связи людей, происходящий в них обмен деятельностью. И остается, как это и делает Сартр, погружать индивида (с присущим ему способом организации живого труда) в социальную среду через «другое» вообще — через «обработанную вещь» и «дискретную количественность людей». Причем об «обработанной вещи» речь идет не в смысле ее содержания — оно, как мы показывали, элиминируется, — а в смысле той формы человеческой субъективности, в которую она одета, — это потребность в этой вещи, «практический смысл», «значение» и т. п., и материальная взаимозависимость людей оказывается просто зависимостью человека от своих потребностей, объекты и орудия которых являются объектами и орудиями потребностей также и других людей. Вот, например, как описывает Сартр различие между натуральным продуктом и вступлением его в обмен. «Именно начиная с обмена, — пишет он, — *объективный запрос* как момент свободной *практики другого* образует продукт как *другое*»<sup>1</sup>. Но речь ведь должна идти об определенном типе самой материальной организации, о том или ином содержании обмена деятельностью, а не о существовании «другого» вообще, иначе мы должны будем считать всякий обмен деятельностью и материальное отношение людей отчуждением, как это и получается у Сартра.

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 360.

Нетрудно видеть, что вся необходимость в такого рода мистифицирующих доказательствах социальности человека, материальной обусловленности его деятельности и фактического сознания (метафизические рассуждения о «другом» и т. д.), вся эта головоломная и абстрактнейшая попытка ввести объективные социальные отношения людей через «дискретную материальность» числа людей и вещественность продуктов и орудий их труда возникает у Сартра потому, что в отличие от марксизма под «материальным» в обществе он понимает орудия, машины и прочие «инструменты» как вещи, а не определенное содержание отношений людей и их общественно-человеческих сил, выраженное в форме объективных предметов культуры. Но социальная материя, т. е. объективное общественное бытие и объективные зависимости человеческой деятельности, — это не вещи, а определенные содержательные отношения людей, оперирующих вещами и обменивающихся таким образом своей деятельностью. В качестве объективного общественного бытия (т. е. материальной обусловленности человеческой деятельности) марксизм выделяет именно эти отношения. А то, что эта социальная материя может принимать вид отношений вещей, присвоивших себе человеческие свойства и порождающих в сознании людей фетиши, — это лишь преходящая форма общественного развития, особый исторический этап существования социальной материи, которую еще надо было бы выделить в анализе, как таковую. И нет знака равенства между овеществленной формой объективного исторического процесса в стихийно развивающемся обществе и объективностью, естественноисторическим характером этого процесса. Чтобы понять это, нужно уметь за отношениями вещей разглядеть содержательные общественные связи людей и установить также, почему на данном этапе исторического развития они принимают вид отношений вещей. Это сделал в свое время Маркс, и этого не умеет сделать Сартр. От Сартра здесь ускользает один важный пункт марксистского подхода к анализу истории: марксизм всегда умел рассматривать историю объективно и, в частности, независимо от встречающихся в ней явлений «несчастливого сознания», эмоциональных и культурно-психологических состояний индивидов, от всяких иллюзорных и фетишистских пре-

вращений действительных отношений, и поэтому затем он мог кроме всего прочего объяснить и сами эти превращения и вызываемые ими культурно-психологические процессы. И если мы говорим, что буржуа — фетишист по самой своей природе, то все дело в том, что Сартр фактически разделяет фетишизм этого сознания, воспроизводит в своей теории то разобщение самостоятельности человека и его материальной общественной жизни, которое закрепляется буржуазными предрассудками в качестве «естественного состояния»: Сартр не видит в производстве, в содержании реальной активности человека отношений людей, их там для него нет, они могут быть только вне его. Только в отличие от буржуа он считает трагедией человека это «господство способа производства». Но по идейному своему составу это одно и то же восприятие, только с разными знаками: со знаком пошлого буржуазного самодовольства и конформизма или со знаком трагического романтического ощущения и протеста. На страницах «Критики диалектического разума» мы можем прочесть следующий совершенно удивительный пассаж (который кажется Сартру просто пересказом марксизма): «Конечно, каковы бы ни были люди и события, они выступают до сих пор в рамках нехватки, редкости, т. е. в обществе, которое еще неспособно освободиться от своих нужд и, следовательно, от природы и которое как раз определяется этой природой в своей технике и орудиях: разорванность коллективности, раздавленной своими нуждами и находящейся под властью способа производства, порождает антагонизмы между индивидами, которые его составляют; абстрактные отношения вещей между собой, товар и деньги и т. д. скрывают и обуславливают непосредственные отношения людей между собой; так орудия, обращения товаров и т. д. определяют экономическое и социальное будущее»<sup>1</sup>.

Таким образом, все общественно развитые и предметно закрепленные способности и «сущностные силы» человека, все совокупные силы и формы его общения и кооперации, все действительное творчество и созидание — развитие производства и разделения труда,

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 86.

техники, обобществленных форм человеческой деятельности, науки и т. д. — оказались у Сартра чем-то внеисторическим и внечеловеческим, оказались чем-то стоящим на стороне иррациональным и колдовским образом господствующей «вещи», «потребности в условиях редкости». И только в такой форме они и описываются «марксистским» анализом Сартра. В итоге вся эта область, из которой и вырастает реальная история, запрещена на деле для действительного социально-исторического анализа. Она обозначена туманными и недифференцированными понятиями «вещь», «практико-инертное поле» и «обработанная материя». И это вопрос принципа для Сартра: в той мере, в какой вообще отношения людей складываются и организуются вокруг производства материальных условий жизни и в целом всякого объективного продукта, они «инертны», «серийны», «отчужденно-коллективны» и т. п. И не имеют, следовательно, человеческого смысла. Зачем же тогда углубляться в них и выявлять, например, те или иные конкретные объективные общественные формы и силы? Всем своим анализом Сартр подводит к теоретическому обоснованию вывода, что закономерные экономические и социальные структуры (в особенности если они развитые и сложные), общественные институты и организации являются, как таковые, в принципе лишь уродливо отчужденной (или, если угодно, колдовской) надстройкой над скрытой в современном обществе сферой непосредственно индивидуальных «человеческих отношений».

Конечно, беда в том, что Сартр совершенно мифологически абстрагирует «обработанную материю» вообще, «орудие труда» вообще и т. д. из контекста общественных взаимоотношений, из контекста системы деятельности и переносит их в какую-то иную, вечную и вневременную сферу, превращая их в некие символические, воображаемые силы. И не замечает, что они при этом теряют какую бы то ни было объясняющую силу.

2. Феноменологической процедуре анализа вообще свойственно закреплять в теории самые плоские и общераспространенные представления буржуазного сознания. В данном случае мы имеем в виду тот старый буржуазный предрассудок, о котором Маркс в свое время говорил как о своеобразном идеализме, согласном допу-

стить материальное, но лишь стыдливо, шепотом, в виде «потребности», вульгарной нужды. В сетованиях Сартра на причуды «материи» этот шепот приобретает громкие тона трагического видения. Действительно, взятая в виде феноменологического индивидуального «значения» в рамках непосредственно человеческих отношений, материя оказывается экономическим «интересом», «потребностью» и зависимость от нее — зависимостью человека от потребительских запросов. С точки зрения этих последних Сартр и подходит к конкретной истории, усматривая в этом принцип материалистической ее интерпретации. Всю нагрузку этого сведения материального к потребительскому в сартровской концепции несет понятие *редкости, нехватки*, которое служит неким метафизическим принципом, приводящим в движение весь механизм истории, составленный из переплетения индивидуальных «проектов». Значимость производства материальных условий жизни для того, как складывается конкретная история (со всей борьбой классов, эксплуатацией и т. д.), вырастает у Сартра из того, что предметов удовлетворения потребительских запросов не хватает на всех людей. Это как некий первородный грех, из-за которого на человечество выпало проклятие труда. При этом Сартр наивно жалуется на то, что Маркс и Энгельс мало говорили о редкости<sup>1</sup>, недостаточно развернули этот пункт материалистического (!) объяснения истории. Но естественно, что они не предавались размышлениям на эту тему: они материалистически объясняли движение истории не тем, что люди хотят иметь предметы удовлетворения своих потребительских запросов, а тем, что люди определенным образом производят то, что они потребляют (или не потребляют, в условиях эксплуатации). И объясняющий смысл «способа производства» не в том, что в результате его удовлетворяется какая-либо потребность, а в том, что это определенный возникший способ деятельности индивидов, вид их жизнедеятельности, образа жизни, определяющий и развивающий и самих индивидов.

3. В неумении Сартра объективно выделить и научно выдержанно оценить совершающееся в материальной жизни общества (при всех противоречиях и отчужде-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 219—220.

нии) развитие человека как деятельного лица истории ясно виден и коренной порок сартровской теории личности, самой «субъективности» как фактора построения индивидом себя. Поскольку «античеловеческими» в сартровском восприятии оказываются именно объективно-материальные элементы и зависимости в структуре исторического действия, то для проектирования индивидом себя не остается никаких объективных вех и ориентиров, внутренняя организация живого труда повисает в воздухе. Она ориентирована в экзистенциализме на некую «самость», на абстрактное чувство единства человека с самим собой, на «Я сам». Разорвана действительно ведущая связь индивидуального развития: усвоение индивидом содержания общественно развитых способностей и форм деятельности и обмен с ними своей индивидуальной деятельностью, предполагающей тем самым те или иные формы коллективности и кооперации.

Экзистенциалистские понятия заставляют Сартра искать в чувстве «самости» последний мифический ориентир построения индивидом самого себя — искать самобытность индивида на пути очищения человека от всякой реальной активности. И не случайно, что всякий раз, когда Сартру нужно в «Критике диалектического разума» привести пример «подлинной» логики исторического действия, он берет или индивидуальное действие, которое ничего не производит (например, взаимодействие летчика и самолета), или такие группы людей, которые заняты производством только действия, как такового, действия, необъективируемого и неотчуждаемого в каком-либо содержании, и которые локально (сознательно и контролируемо) организованы вокруг этого действия (это армейская единица «боевая группа», «футбольная команда» и т. п.). Никакой структуры исторического действия на этом пути понять нельзя. Разрушенной оказывается также реальная основа, из которой вырастают самодеятельная личность, человеческая индивидуальность.

\* \* \*

Подведем некоторый итог. В концепции Сартра мы имеем фактически два фактора, две движущие силы общественно-исторического процесса. Это внутренняя

«диалектика» индивидуальных проектов и всей вообще сферы непосредственно индивидуальных «человеческих отношений» и «материя», т. е., в понимании Сартра, «антидиалектика», рождающаяся из материальных условий действия и становящаяся, к несчастью для людей, фактором истории на равных правах с индивидуальными проектами. Против последней и должен, по Сартру, бороться сознательный дух, воплощающийся в «группах борьбы». Фактически Сартр стремится одновременно и сохранить свою экзистенциалистскую утопию «человеческих отношений» и учесть фактическую, реальную историю. Но последняя претерпевает удивительные превращения в этой смеси элементов объективно-научного анализа и элементов мифологического представления. Общественно-исторический процесс предстает как движимый механикой постоянного отношения между «человеческим» и «античеловеческим» в индивидуальном проекте, которую Сартр сконструировал вместо развития содержания объективных отношений людей. Теперь уже это отношение оказывается обобщенной и диалектической основой исторического процесса. Извечная его механика, заложенная в каждом индивиде, направляет весь ход истории как деятельности самих людей. Только предварительно Сартр в совершенно абстрактном и мифологизированном виде ввел «материю» («античеловеческое») внутрь индивида, разместил ее в механизме психологической организации индивидуального действия, превратив ее в фактор душевной жизни, лишь символизирующий определенные объективные процессы, протекающие вне индивида и его субъективных намерений и представлений.

Сумма отношений, складывающихся в этой внутренней, изолированной и изъятой из истории области, очерченной магическим кругом взаимодействия и борьбы между «человеческим» и «античеловеческим», и служит у Сартра особым и самостоятельным источником социально-исторических закономерностей и исторических судеб людей, скрытым руководителем исторического процесса. Действительная историческая ситуация, в которую попадает человек в результате своей деятельности, — это всегда следствие злой шутки, которую за его спиной сыграли над ним эти вневременные отношения.

Эта замена научного истолкования исторического процесса, реального хода истории анализом какого-то особого метафизического смысла субъективных представлений и мотивов непосредственных агентов исторического действия прикрывает у Сартра тот факт, что для него, собственно говоря, нет коллективной производственной деятельности как основы и двигателя истории, нет совместной материально-созидательной деятельности людей, в которой развивается и сам человек, его «сущностные силы» и развиваются новые объективные исторические обстоятельства, которые в свою очередь определяют дальнейшее развитие человека и на которых строится весь ход исторического процесса, включая культуру и созидание. Принимая по видимости марксистский тезис, что человек в такой же мере является продуктом обстоятельств, в какой он сам изменяет и создает обстоятельства, и даже настаивая на нем в противовес «некоторым догматическим марксистам»<sup>1</sup>, Сартр на самом деле придает ему совершенно иной смысл, перечеркивая как раз деятельную, созидательную сторону человеческих связей в самой объективности этих обстоятельств, и видит в материализме фактически философию отчужденного мира, годную только для него. Если же устранить отчуждение человека в обществе, то само собой якобы отпадет и необходимость в материалистическом истолковании исторического процесса, не нужно будет исходить в объяснении исторической деятельности людей из производства материальных условий жизни, из социальной материи, из объективных и независимых от сознания связей, устанавливающихся между людьми в ходе их деятельности. Это полное непонимание проблемы материализма в социально-исторических исследованиях, которая на деле состоит в том, чтобы видеть в материальной деятельности людей и закономерном ее характере позитивную основу человеческого развития, а не бремя, помимо которого человек только и может развиваться как субъект истории, владеющий своими творческими способностями и своими общественными отношениями, видеть в господстве пособия материального производства над другими сферами человеческой жизни вовсе не проявление нужды,

---

<sup>1</sup> *J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique*, p. 180.

а определенный способ творческой жизнедеятельности, определяющий своим содержанием самих индивидов и развивающий их и их совокупные силы, несмотря ни на какое отчуждение, возникающее на тех или иных исторических этапах. И лишь поэтому тот или иной способ этой жизнедеятельности брался материализмом за исходный пункт анализа истории и исторического творчества, а не потому, что люди отчужденно одержимы «экономическим интересом». У Сартра же человек всегда оказывается совершенно пассивной жертвой и оружием вневременной «логики действия», которая заводит его в одни и те же извечные ситуации отчуждения. Сартр хотел возвеличить самодеятельность людей, поняв историю как деятельность преследующего свои цели человека, а самого человека — как подлинного субъекта (а не объекта) истории. Но на деле, лишив ее объективных основ, он принизил ее и затемнил именно деятельно-преобразовательную перспективу борьбы человека.

Особенно ясно это проступает в политических воззрениях Сартра. Превратив историю в грандиозную арену битвы сознания с материей, он стремится вовлечь в нее и такую революционную силу современности, как рабочий класс, массовые социальные движения вообще.

Довольно интересно видеть, как определенные, совершенно конкретные положения политической идеологии непосредственно вытекают из последовательного проведения тезисов абстрактной (и ошибочной) философской теории.

Совершенно однозначным развитием мысли она порождает ряд политических утопий, которые у самого Сартра еще сохраняют страстность и живую противоречивость, «неокончателность» демократической и гуманистической эмоций, а в руках его эпигонов превращаются в реакционные фантазии, распространяющиеся в определенных кругах интеллигенции Запада (особенно среди представителей так называемой левой культуры) и мелкобуржуазных революционеров Востока.

Сартр ищет в современном революционном процессе такие явления, которые были бы практическим аналогом его абстрактно-теоретических социальных моделей и идеалов. И вот пример того, что он находит.

Возьмем прежде всего то, как понимает Сартр общественную форму, в которой люди осуществляют в исто-

рии преобразование наличных социальных условий и отношений. Картина примерно следующая: на фоне отчужденной и материализованной истории, принуждающей людей к чисто «серийному» образу жизни и мысли, на фоне инертных классовых масс и коллективов периодически появляются (неизвестно, как и откуда) небольшие объединения людей, сливающихся в одно целое в акте насилия против «вещей, несущих в себе судьбу», и против «людей, ставших рабами»<sup>1</sup>. Это — «сливающиеся группы» или «группы борьбы»<sup>2</sup>, которые Сартр считает двигателем истории, органом революции, поскольку видит в них практический образец экзистенциалистской утопии непосредственно индивидуальных «человеческих отношений», видит, так сказать, «человеческие отношения» в действии. Сартра привлекает в них именно мгновенность, непосредственность действия, противопоставляемые им длительной и выдержанной организованной борьбе. Только спонтанное действие мелких групп оказывается подлинно революционным, и Сартр фактически проводит мысль, что революционное движение выдыхается и искажается ровно в той мере, в какой оно получает сложную материальную организацию, разветвляется, охватывает все большую массу людей и выходит за рамки ограниченной группы людей, объединенных единым, мгновенным и непосредственным духовным порывом. Иными словами, стоит только революционной деятельности приобрести сложную, общественно развитую форму, как она отчуждает людей и искажает их намерения. Этого требуют предрассудки экзистенциалистских воззрений на отчуждение в современном обществе, на роль общественных форм человеческого труда, на возможности свободного исторического творчества в этих условиях и т. д. Определенная форма идеализма в понимании общества и человека заставляет Сартра искать лишь такого объединения людей в историческом творчестве вообще и в революционном действии в частности, которое было бы локально организовано в рамках межличных отношений, эмоционально испытываемых и наблюдаемых каждым членом объединения и не предполагающих более широких связей, которые усколь-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 428.

<sup>2</sup> См. там же, стр. 381 и след.

зали бы из поля зрения отдельного индивида и его эмоциональных контактов. А политически это оборачивается возведением действия мелких партизанских отрядов и групп сопротивления в ранг единственного оружия революционности. У Сартра в целую мифологию разрастается отражение тех форм и условий (действия разрозненных партизанских отрядов, групп сопротивления и т. п.), которые существуют в особой обстановке отдельной страны, где нет массовых социальных движений, разветвленного аппарата общественного управления и учета, короче, развитых совокупных общественно-исторических достижений и сил человеческого общества. И поневоле Сартр забывает, что проблема социальной революции как раз в том, чтобы овладеть этими силами и поставить их на службу человеку, его свободному всестороннему развитию, а не искать «зазоров», где эти силы отсутствуют. Ясно, что ими могут владеть только массовые классовые организации и движения, занимающие определенное место в самом созидании этих сил и вырабатывающие развитые общественные формы управления и контроля над ними. Но в глазах Сартра такая перспектива должна быть безнадежной, ибо, разделив в своей теории класс на «боевую группу» и на собственно класс как «инертную коллективность» (она является таковой, по Сартру, именно в силу связи с производством), Сартр меланхолично замечает, что группа никогда не может разрастись настолько, чтобы охватить собой весь класс<sup>1</sup>. Что ж, если так, то совершенная силой «боевых групп» революция лишь воспроизведет в условиях новой политической власти всю старую мерзость самоотчуждения человека и его порабощения стихийными процессами экономического развития и разделения труда, просто прикрыв ее надстройкой государственного деспотизма и искусственной регламентации жизни, тем более тиранической и бюрократически централизованной, чем более стихийна на деле экономическая реальность. Волонтаризм и объединяет в себе, синтезирует предельную регламентацию и предельную стихийность общественного процесса.

Экзистенциалистские предрассудки Сартра проявляются и в самом понимании им революционности в совре-

---

<sup>1</sup> *J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique*, p. 644.

менном обществе. Уже из теории «групп» видна тенденция понимать под революционностью лишь определенное состояние сознания — революционного энтузиазма и самоотверженности, возбуждения и нравственного подъема, единения людей. Изолируя эту сторону революционного процесса от всех остальных, Сартр не случайно применяет понятие религиозной символики — «апокалипсис» — для обозначения этого состояния экстаза и морального очищения души<sup>1</sup>. Но в определении революционности той или иной группы людей, движения, класса марксизм исходил прежде всего из того, носителем каких новых общественных форм являются эти группы, движения, классы, и задачу свою видел в том, чтобы на основе научного понимания условий торжества этих форм организовывать моральное возмущение и революционную сознательность их носителей. Понятие революционности прилагалось им прежде всего к объективному содержанию деятельности и призвания данного класса внутри общества, к тем новым элементам общественной жизни, которые он несет с собой объективно независимо от высоты своей революционной моральности и идейного разрыва с существующим. Сартру же собственная философская теория запрещает обращаться к выявлению объективных общественных форм, прорастающих в материальной структуре общества и революционирующих его. И это очень сильно сказывается на оценке им современного революционного процесса: не обнаруживая в тот или иной исторический период в Европе своих признаков «революционности» — всеобщего нравственного подъема и брожения, самоотверженности и энергии возмущения, он не видит и революционности европейского пролетариата, пролетариата высокоразвитых капиталистических стран. И интересно, что провозглашение экзистенциализмом абсолютной свободы человека, одинокого и «заброшенного в мир», утонченнейший индивидуализм подобных концепций и в то же время их весьма пессимистический взгляд на исторические возможности личности очень легко дополняются на практике столь же абсолютным деспотизмом, претензией исправить и излечить ограниченность и слабость личности посредством авторитетной и бюрократически цен-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 260.

трализованной власти государства, в том числе деспотическим обобществлением требований «революционности» как определенного морального состояния. Это вообще внутренняя логика мелкобуржуазной революционности и бунтарства, которую отлично понимал уже Достоевский. Отдельный ее представитель может и не пройти весь путь этой логики, как этого не делает и Сартр. Это зависит от свойств личности, от ее внутреннего чутья и стойкости ее демократических убеждений и ее ненависти ко всякому насилию. Но это ненадежный критерий для того, чтобы движение не выродилось. Это недостаточно и для самой личности, ибо отвергаются объективные научные ориентиры ее социального поведения.

Или возьмем другой пример в политическом мышлении Сартра. Чем больше утопическое представление не соответствует реальной действительности, тем больше появляется склонность искать практическое его воплощение в какой-либо другой, совершенно иной действительности, например в национально-освободительной борьбе экономически слаборазвитых народов. И появляется также общая для некоторых форм выражения современной мелкобуржуазной революционности концепция перемещения центра революционного движения в страны Азии, Африки и Латинской Америки. Эта мифологическая трактовка проблемы «третьего мира» сложилась в кругах европейских интеллектуалов, либералов, «демократов чувства» и т. д. и получила довольно широкое распространение. У Сартра она выглядит довольно своеобразно. Он неоднократно ставил судьбы революции в Европе и европейской культуры вообще в зависимость от развертывания национально-освободительного движения в странах Африки и Азии (особенно резко это выражено в предисловии Сартра к книге Фанона «Труженики земли»), ожидал, что подъем революционной освободительной борьбы в этих странах волеет революционную силу в европейский пролетариат. Но нельзя сказать, чтобы эта концепция вытекала у него из какого-либо конкретного анализа того, что действительно происходит в «третьем мире» или из цельной политической концепции. Кроме инстинктивного и благородного сочувствия освободительному движению угнетенных ранее народов и желания сорвать маску самодовольства и

морального квиетизма с буржуазной подлости она основывается у него на теоретическом, философском предрассудке, свойственном многим интеллигентам Запада, порывающим материальные и духовные связи с господствующим классом: они склонны считать, что революционный порыв и эффективная революционная деятельность (со свойственным ей революционным сознанием, нравственностью, эмоциями и т. п.) возможны лишь при определенной неразвитости как материальной жизни общества, так и форм организации действий людей. Экзистенциалистская философия предполагает фактическую невозможность революционного социального преобразования в рамках развитых и сложных сил человеческого общения и производства, ибо в той мере, в какой оно совершается в форме и на основе этих общественно-исторических сил, оно сразу же становится отчуждающим по отношению к человеку, таким же отчуждающим, как и сохранение существующего строя. Этот теоретический предрассудок и заставляет Сартра искать возможности для развертывания революционного антикапиталистического процесса там, где отсутствуют эти развитые и сложные силы общественного бытия.

В итоге Сартр постоянно колеблется между двумя крайностями: между оптимизмом энергии протеста и пессимистическим разочарованием как в своей собственной деятельности, так и вообще во всяких возможностях революционной деятельности. Между ними целая переходная гамма сложной, несводимой к одной формуле деятельности и мысли Сартра. И наши расхождения с Сартром начинаются именно в пункте перехода от общей антибуржуазной полемической позиции к реальной массовой антибуржуазной деятельности, успех которой невозможен без научно объективного понимания исторического процесса и где задача интеллигенции как раз и состоит в том, чтобы продвигать вперед научное понимание фактических отношений общественной жизни и развития (а не в том, чтобы быть представителями и носителями некой романтической «совести» общества). Мы оспариваем экзистенциалистские понятия в мышлении Сартра как раз потому, что эти понятия, эти иррационалистические кристаллизации определенной массовой реальности мешают рождаемому ею стихийному демократизму и бунтарству оформиться в сознательное

и эффективное историческое движение, сковывают все те богатейшие возможности и силы борьбы, которые могут вырасти и часто вырастают из святой ненависти демократа ко всякому насилию. Их тормозящее влияние выражается не только в социальном масштабе, но и в личном (в драме таких личностей, как Сартр), мешая их мысли стать революционной, а не доктринерской или романтической.

*Г. Д. Сульженко*

## **Теория познания французского экзистенциализма**

Экзистенциализм — это один из новейших вариантов идеалистического миропонимания. Поэтому представители «философии существования» наследуют многие черты идеалистических учений прошлого. Однако экзистенциализм имеет ряд особенностей, отличающих его от традиционных форм прежнего идеализма. Именно поэтому чрезвычайно актуальным и важным является анализ теории познания экзистенциализма, выяснение ее специфических черт и категорий, идейных истоков и социальной природы.

Экзистенциализм справедливо рассматривается как проявление иррационализма в современной буржуазной философии. Вместе с тем весьма характерным для экзистенциалистов является включение в свою систему элементов и субъективного и объективного идеализма, а порой отдельных элементов, «кусочков материализма».

Философ-марксист А. Мужен в известной работе «Святое экзистенциалистское семейство» определяет философскую концепцию Сартра как «двойной идеализм». Сартр, пишет Мужен, настолько часто соскальзывает с позиции субъективного идеализма на позицию идеализма объективного и обратно, что среди массы разнородных определений ему приходилось

руководствоваться теми, которые повторялись в наибольшем числе случаев<sup>1</sup>.

Эклектизм является характерной чертой философских взглядов М. Мерло-Понти. В литературе стало уже традиционным определение философской концепции этого последователя Гуссерля как «философии двусмысленности»<sup>2</sup>, и сам Мерло-Понти, склонный возводить эклектицизм в ранг добродетели, по существу соглашается с этим наименованием.

Особенности философии экзистенциализма, как, впрочем, и любого другого направления, не могут быть поняты, если мы ограничимся лишь внутренними «имманентными» законами развития философии и не обратимся к особенностям идейной борьбы в современную эпоху.

XX век явился временем обострения борьбы материализма и идеализма. Современная идеалистическая философия видит своего основного врага в марксистском диалектическом материализме. Внутреннее бессилие, несостоятельность философского идеализма все больше заставляют идеалистов прибегать к ревизионистским методам борьбы против философии марксизма. Это, в частности, проявляется в факте своеобразного «сближения» с марксизмом.

Таким образом, стремление «соединить» в одной системе элементы объективного и субъективного идеализма, а порой и материализма — черта, крайне характерная для экзистенциализма.

Лучше всего ее можно вскрыть путем конкретного анализа теории познания представителей экзистенциалистской философии.

---

<sup>1</sup> *H. Mouglin. La Sainte famille existentialiste. Paris, 1947, p. 163.*

<sup>2</sup> Французское слово «ambigue», от которого образовано «ambiguïté», имеет несколько значений: двусмысленный, неопределенный; оно переводится на русский язык также существительным «смесь». Нам кажется, что, когда речь идет о философии Мерло-Понти, было бы правильнее переводить «ambiguïté» на русский язык как «имеющее много значений». Такого рода толкование слова «ambiguïté» точнее передает идею Мерло-Понти о «множестве смыслов» явлений и фактов.

## *У истоков: Эдмунд Гуссерль*

Для полного обзора теоретических корней, питавших современное экзистенциалистское древо, потребовалось бы дать длинный перечень имен. Однако среди них главная роль принадлежит С. Кьеркегору и Э. Гуссерлю. Датчанин Кьеркегор в значительной мере сформулировал иррационалистическую тенденцию в экзистенциализме. Основатель так называемой феноменологии немецкий философ-идеалист Э. Гуссерль, который в данном случае нас прежде всего и интересует<sup>1</sup>, оказал огромное влияние на гносеологию экзистенциализма.

Феноменология возникает в начале XX в. как течение, противостоящее широко распространенным в этот период позитивистским школам. Гуссерль выступил против релятивистских и агностических концепций позитивистов и попытался реставрировать некоторые черты отвергаемого позитивизмом классического идеализма в духе «науки наук». Релятивизм и агностицизм, по Гуссерлю, неизбежны для всякой натуралистической философии, основывающейся на изменчивых условиях внешней среды и данных естествознания.

Гносеологические основы феноменологии коренятся прежде всего в отрыве абсолютной истины от относительной. Считая, что задача философии состоит в поисках основных начал, корней всего сущего, неизменных принципов человеческого бытия, Гуссерль стремится создать такую систему, которая была бы изолирована от действительности и практических потребностей. В результате этой операции, носящей название феноменологической редукции, выделяется «чистое сознание» — предмет феноменологической философии, содержащее в себе «эйдосы», нечто вроде идеальных прообразов предметов действительного мира.

Характерная особенность «чистого сознания» состоит в том, что оно оторвано от субъекта, от его психологических особенностей и, собственно, ничем ему не обязано. В то же время оно не может быть обнаружено в мире объектов. Это область логических значений, не поддающаяся пространственно-временной характеристи-

---

<sup>1</sup> Здесь рассматриваются только те стороны гуссерлианства, которыми оно непосредственно связано с экзистенциализмом.

ке. Можно сказать, что «чистого сознания» нет нигде или же, и это примерно то же самое, что оно составляет недоступный для научных методов «потусторонний» мир.

Как видно, Гуссерль вовсе не скрывает идеалистического характера своего мировоззрения, но он пока не утверждает его в строго определенной форме: идеализма субъективного или объективного. Это результат крайней абстрактности феноменологии раннего периода, когда философия была для Гуссерля тем истиннее, чем дальше она стояла от жизни, от естествознания, практических потребностей человека.

Идеализм представляет собой ложную картину действительности, гуссерлианство же первоначально выступало скорее как ее отрицание; точнее, действительность просто игнорировалась, так как феноменологическая редукция непосредственно означает, что мир берется в скобки, ставится вне рассмотрения. Объективная реальность (предмет естествознания) не растворяется в «чистом сознании», а скорее остается существующей как бы в иной плоскости.

В более поздних работах самого Гуссерля и в работах его последователей характер феноменологии существенным образом меняется. «Чистое сознание» в какой-то мере утрачивает свою первоначальную чистоту и перестает быть замкнутым в себе миром. Вместе с тем феноменология становится средоточием всякого рода противоречий и эклектических тенденций. Гуссерль пытается примирить рационализм и эмпиризм, требования абсолютной истинности философского знания со «случайностью бытия», он соединяет в рамках своей системы элементы субъективного и объективного идеализма. Явственно обнаруживается его стремление сблизить феноменологию с конкретными науками, делаются заметные уступки позитивизму, столь решительно отвергавшемуся в прошлом.

Одним из существенных элементов позднего феноменологизма стала так называемая теория интенциональности, которая в настоящее время используется как весьма важный методологический принцип в ряде идеалистических течений.

Основной смысл теории интенциональности в том, что она связывает неразрывными узами сознание и предмет сознания феноменологической философии. Важней-

шее свойство сознания, скорее, сама его сущность, говорят защитники этой теории, состоит в специфической направленности на объект: сознание всегда есть сознание какого-то объекта. Это означает, с одной стороны, что сознание само по себе лишено какой-либо «внутренней жизни» и все свое содержание заимствует у объектов. Кроме того, существование сознания служит как бы гарантией бытия предмета сознания: сознание имеет место только при наличии объекта, подобно тому как чувство любви или ненависти всегда предполагает предмет чувства. Наконец, принцип интенциональности предполагает, что объект может существовать не сам по себе, а только в перспективе сознания; предмет — это то, что существует перед сознанием, является в буквальном смысле предметом. Мир с этой точки зрения есть интенциональный объект для трансцендентального субъекта.

Как видно, теория интенциональности устанавливает тип координации субъекта и объекта, напоминающий «принципиальную координацию» Авенариуса. И в том и в другом случае имеет место концепция «растянутого» сознания: мир находится не в сознании, как у Беркли, а скорее в перспективе сознания, в зависимости от него. Но эта коренная «двусмысленность», свойственная большинству субъективно-идеалистических систем нашего времени (мир находится вне субъекта с его субъективным, человеческим сознанием, и в то же время он всегда и везде оказывается пропитанным сознанием, по выражению Гуссерля, «обмысленным»), дополняется и осложняется в феноменологии тем, что ее сторонники стремятся ликвидировать, смазать сколько-нибудь определенные границы между сферами субъективного и объективного.

В ранних работах Гуссерля понятия субъекта и объекта не были в достаточной мере расчлененными. В работах позднего периода («Формальная и трансцендентальная логика», «Картезианские размышления», «Опыт и суждение») субъект и объект вычленяются, но прежде всего для того, чтобы в процессе взаимодействия их противоположность могла быть «снятой». Взаимодействие субъекта и объекта является, по Гуссерлю, видом опытного контакта между ними, который осуществляется лишь при максимально тесном их соприкосновении.

Этим опытное восприятие отличается от логического познания, которое предполагает некий мост, какое-то расстояние между субъектом и объектом. Отсюда познание на расстоянии оказывается в принципе логическим, опосредованным, познание же в условиях прямого контакта субъекта и объекта — познанием непосредственным, интуитивным. Эти феноменологические установки создают прямые предпосылки для «средней линии» в философии.

Субъект и объект в феноменологии качественно однородны, поскольку они являются идеальными, а поэтому и контакт, их прямое соприкосновение означает ликвидацию границ между ними. «Чистое сознание» Гуссерля служит теперь ареной этого смешения, особым миром, в котором субъект и объект могут быть выделены только посредством естественнонаучных абстракций.

Феноменологическую родословную Гуссерль ведет от Декарта, нередко именуя свою философию неокартезианством. Теория интенциональности в определенной мере рассчитана именно на преодоление коренного недостатка в картезианстве, заключающегося в дуалистическом разрыве субъекта и объекта. «Термин «интенциональность», — пишет Гуссерль, — не означает ничего иного, кроме присущего сознанию общего свойства быть сознанием какой-то вещи, в качестве *cogito* нести в себе самом свое *cogitatum*»<sup>1</sup>.

Отметим также, что феноменология подготавливает почву для эклектического смешения теоретического познания и материальной деятельности.

Как известно, французские экзистенциалисты, прежде всего Сартр и Мерло-Понти, считают понятие практики одним из важнейших для своих философских концепций. Может создаться впечатление, что это никак не связано с наследием феноменологии, тем более что Гуссерль в свое время считал пагубным для философии какое-либо влияние на нее практических задач<sup>2</sup>. В действительности же феноменология и в этом отношении сыграла немалую роль, связанную прежде всего с пониманием ею интуиции.

---

<sup>1</sup> *E. Husserl. Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie.* Paris, 1931, p. 28.

<sup>2</sup> См. Э. Гуссерль. Философия, как строгая наука. М., 1911.

Одна из особенностей практики состоит в том, что она обеспечивает нам непосредственное соприкосновение с действительностью, возможность проникнуть в сущность явлений. Как мы видели, именно это свойство Гуссерль приписывает интуиции. Кроме того, интуитивное сознание, оставаясь теоретическим сознанием, наделяется им способностью созидания, в действительности присущей только материальной деятельности. Предмет познания, с точки зрения феноменологов, «конституируется» в самом процессе познания, истина также творится в актах интуитивного восприятия и т. п.

В заключение отметим, что экзистенциализм в какой-то мере заимствовал у феноменологии и свойственный ему тип иррационализма. Гуссерль считал свою философию строго научной и рационалистической. Однако мир, открываемый интуитивным восприятием Гуссерля, противостоит действительному миру, познаваемому наукой. Отнюдь не случайно таинственный, недоступный естествознанию феноменологический мир «чистого сознания» широко используется в религиозной философии, делающей его местопребыванием сверхъестественных сил.

Остается только отметить, что основная категория экзистенциализма — «существование» — обнаруживает несомненные признаки гуссерлианского «чистого сознания»: «...Утвердить внутренний мир как созданный исключительно сознанием не значит впасть в берклианство; это значит спуститься к *первичному феномену существования*, которое делает возможным «субъект» и «объект» традиционной философии»<sup>1</sup>.

### ***Феноменологическая онтология Ж.-П. Сартра***

Крупнейшая философская работа Сартра «Бытие и ничто»<sup>2</sup> имеет характерный подзаголовок — «Опыт феноменологической онтологии». Сартр воспринимает и использует в этой работе существенные принципы феноме-

---

<sup>1</sup> E. Levinas. La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris, 1930, p. 50.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant.

нологической школы, прежде всего концепцию интенциональности. Его, однако, не удовлетворяет та степень «объективности» предмета сознания, которая достигается гуссерлианским вариантом «принципиальной координации». Сартр пытается дальше уйти от берклианства, от угрозы солипсизма, он устремляется на поиски бытия, реального объекта и в этих целях сочетает феноменологию с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера. Направление и задачи этих поисков выражены в его утверждении, что «наша теория феномена заменила *реальность* вещи *объективностью* феномена...»<sup>1</sup>. Дематериализацию вещей Сартр, таким образом, обещает компенсировать объективизацией феноменов.

Феномен — явление человеческого, т. е. субъективного, сознания, точнее, явление для сознания. Чтобы найти в субъективном объективное, Сартр снабжает этот интенциональный объект феноменологии онтологической подпоркой в виде бытия феномена.

Взаимодействие субъекта и объекта Сартр понимает не как отражение, но скорее как поглощение субъектом объекта. Сознание, направленное на объект, как бы пропитывает его, включает его в себя. То, что отражается, естественно, должно остаться; то, что поглощается, исчезает. Если процесс поглощения дошел бы до конца, вещь полностью оказалась бы частью сознания, превратилась в идею. Но, по мысли Сартра, — и это центральный принцип выведения им бытия феномена — этот процесс не может идти до конца. «Стол, — пишет Сартр, — находится перед сознанием и не может быть ассимилирован сознанием, которое постигает его, — иначе он сам был бы сознанием»<sup>2</sup>. Эта «трансцендентная граница» субъективного синтеза и есть бытие. Оно присуще вещам как свойство ускользать от «поглощающего» вещи сознания. Это, таким образом, своеобразная непрозрачность, непроницаемость вещей для сознания.

Подобное понимание бытия довольно естественно для субъективного идеалиста, считающего координацию сознания и объекта первичным, непреложным фактом. Внешний мир сводится к явлениям (феноменам) сознания, а бытие мира — это нечто остающееся за пределами

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 13.

<sup>2</sup> Там же, стр. 24.

непосредственного восприятия, нечто, по терминологии Сартра, трансфеноменальное. Характерная черта трансфеноменального бытия состоит в том, что оно не может быть объектом научного исследования. То, что усваивается, проницается сознанием, все интеллигентное оказывается так или иначе растворенным в сознании. За пределами сознания остается некий аморфный остаток, именно нечто вне непосредственного восприятия.

По характеристике самого Сартра, бытие феномена лежит за рамками утверждения и отрицания, оно не является *causa sui*, так как не содержит внутренней динамики, способности к развитию. Это некая чуждая времени инертная массивность, которую нельзя представить в ином свойстве. Поэтому Сартр говорит о бытии, что оно просто есть или что оно «есть то, что оно есть». Это бытие лишено конкретных физических признаков материального бытия, но, как это свойственно категориям объективного идеализма, оно одновременно наделено формальным качеством объективности. Трансфеноменальное бытие, или бытие феномена, в системе Сартра носит название «бытие-в-себе». «Трансфеноменальное бытие того, что есть *для сознания*, само по себе есть *в себе*»<sup>1</sup>.

Формулировка Сартра показывает, что он пытается сохранить «бытие-в-себе», скоординированное в широком смысле с сознанием, и одновременно вывести его за пределы поглощающего воздействия сознания. «Бытие-в-себе» оказывается и субъективным и объективным. Но эта концепция отнюдь не выводит Сартра за пределы философского идеализма. Объективность «бытия-в-себе» у него не в том, что оно вне и независимо от сознания, а в том, что оно чуждо сознанию; иначе говоря, объективность этой философской категории оказывается равнозначной ее иррациональности.

Можно сделать некоторые выводы из данной онтологической схемы, активно используемой экзистенциализмом в борьбе против материалистической философии.

Прежде всего концепция трансфеноменального бытия возводит иррационализм в ранг образца «реализма»

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 29.

в философии. Именно так Сартр ставит вопрос в своей более поздней работе «Критика диалектического разума». Анализируя взгляды Кьеркегора, Сартр утверждает, что критика гегелевской философии осуществлялась им с позиции «реализма» и что в этом отношении Кьеркегор близок к Марксу. «Реализм» Кьеркегора Сартр усматривает прежде всего в том, что он в противовес Гегелю не подчиняет мир разуму, утверждает несводимость и несоизмеримость действительности с рациональным познанием и отказывается рассматривать человеческую жизнь в соответствии с требованиями тех или иных логических схем<sup>1</sup>.

Однако главное состоит в том, что трансфеноменальное бытие используется в качестве объективного носителя субъективных свойств, свойств сознания. Его можно сравнить с экраном кинематографа. Экран — это нечто вне нас; его содержание определяется не его собственными свойствами, а тем, что будет на нем фиксироваться проекционным аппаратом, иначе говоря, тем, что будет в него вложено субъектом, сознанием. Содержание, таким образом, субъективно, но, поскольку оно проецируется на «нечто», оно как бы отделяется от субъекта, оказывается вне его. Такая схема позволяет в зависимости от обстоятельств менять центр тяжести и незаметно переходить с субъективных позиций на «объективные» и обратно.

В онтологической феноменологии, по мнению Сартра, радикально преодолевается идеализм. Для идеализма бытие измерено познанием, является только познанным бытием, в то время как он, Сартр, постигает бытие, избегающее познания.

Любая система субъективного идеализма тяготеет к берклианству. Сартр пытается преодолеть это естественное тяготение и сбрасывает со своего идеалистического корабля часть феноменологического груза. Он упрекает Гуссерля в слишком больших уступках берклианской формуле «*Esse est percipi*». *Esse* отнюдь не равно *percipi*, говорит он, поскольку за пределами *percipi* так или иначе остается трансфеноменальное бытие. Впрочем, термин «за пределами» здесь вполне точен. Трансфеноменальное бытие не следует уподоблять сущности, скры-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 20.

вающейся за явлением. Оно скорее внутри явления, как его центральное ядро, непрозрачное для актов восприятия.

Необходимо коротко остановиться на интерпретации, которую Сартр дает сознанию.

В ряде отношений он характеризует сознание как абстрактную противоположность бытия. В отличие от «бытия-в-себе» сознанию присущ внутренний динамизм; по терминологии Сартра, в нем содержится вопрос о самом себе, о своем бытии. Этот динамизм определяется прежде всего трансцендентальностью сознания, тем, что в нем находится отличающийся от него интенциональный объект. В этом смысле Сартр и говорит, что «сознание есть бытие, для которого в его бытии содержится вопрос о его бытии, поскольку это бытие включает в себя некое бытие, отличное от него самого»<sup>1</sup>.

Обладая внутренним динамизмом, внутренними источниками существования, сознание вначале является неким абсолютом, не нуждающимся в чем-либо внешнем. Сартр даже говорит, что сущность сознания включает в себя существование. Абсолютность сознания исключает какое-либо воздействие на него бытия. Сартр категорически выступает против материалистической концепции, согласно которой психофизиологические процессы являются материальным субстратом сознания.

Если экзистенциалистская теория бытия рассчитана на преодоление идеализма, то экзистенциалистская трактовка сознания прямо направлена против материалистической философии.

Одна из наиболее существенных особенностей этой трактовки состоит в том, что сознание до известной степени утрачивает признаки своей идеальности. Как ни парадоксально звучит это на первый взгляд, но дематериализация бытия дополняется в экзистенциализме своеобразной «деидеализацией» сознания.

Экзистенциалистское интенциональное сознание является дорефлексивным (*préreflexive*). Это значит, что в своей основе оно лишено самосознания, возможности рассматривать себя как свой собственный объект. Интенциональное сознание наделяется в экзистенциализме

---

<sup>1</sup> *J.-P. Sartre, L'Être et le Néant, p. 29.*

качеством некой произвольности, оказывается чем-то родственным инстинктивной реакции.

Далее, за сознанием отвергается способность к отражению, оно лишается идеальных образов объекта. Принципу отражения экзистенциализм противопоставляет идею непосредственной данности вещей, прямого контакта с ними. В рамках теории отражения мы якобы имеем дело только с идеальными образами вещей, в то время как интенциональному сознанию даны сами вещи. Процесс познания, заявляет Сартр, надлежит трактовать не как «познание идей», но как практическое познание *вещей*; тогда можно будет уничтожить *отражение*, это бесполезное и уводящее в сторону промежуточное понятие<sup>1</sup>.

Взгляды Сартра на сознание воспроизводят и развивают феноменологическую трактовку интуиции. Как и в феноменологии Гуссерля, сознание у Сартра оказывается родом чувственного опыта, средством осуществления непосредственного, опытного контакта с объектом восприятия. Все это ведет к растворению границ между теорией и практикой, теоретическим отражением действительности и практическим ее преобразованием. Теоретическое познание и действие, утверждает Сартр, — это «всего лишь два абстрактных аспекта первичного и конкретного отношения»<sup>2</sup>.

Эклектическое смешение теории и опыта, мысли и действия подготавливает почву для категории *действия*, важной в общей структуре «Бытия и ничто», а затем в «Критике диалектического разума», а также для категории *практики*, противостоящей этой же категории в марксизме. Посмотрим, как Сартр выводит эти категории.

Известно, что сознание обладает творческой активностью. Этот факт и служит предпосылкой идеалистических спекуляций. Разумеется, эту творческую активность можно понимать по-разному. С нашей точки зрения, творческая активность сознания непосредственно проявляется в идеальной сфере. На материальный мир, на реальные объекты сознание оказывает воздействие не прямо, а через материальную деятельность, через практику. Сознание само по себе непосредственно не

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 31.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 370.

может ничего изменить в материальном мире. В этом отношении следует проводить четкую грань между идеальным познанием и материальной, практической деятельностью.

Для философского идеализма, напротив, характерно в той или иной форме признание прямого воздействия сознания на объект. Творческая активность сознания с точки зрения идеализма проявляется прежде всего в том, что объект познания создается, «конституируется» в самом процессе познания. Этот принцип в различных идеалистических системах проводится с разной степенью ясности и откровенности.

Идеалисты часто обвиняют материалистическую философию в «дуализме», состоящем, по их мнению, в признании способности материи порождать качественно неоднородное ей сознание и воздействовать на последнее. Идеалисты избегают подобного «дуализма», исходя из принципа духовности мира: идеальное сознание воздействует на идеальный же объект сознания. Однако, когда дематериализация объекта по тем или иным причинам не доходит до конца, задача сохранения качественной однородности субъекта и объекта требует «деидеализации» сознания, в особенности заметной в системах, пытающихся встать «выше» материализма и идеализма.

В «Бытии и ничто» Сартра качественная однородность сознания и объекта достигается прежде всего присутствием им общим признаком бессодержательности. Бессодержательность «бытия-в-себе» не только не скрывалась, но и афишировалась в том определении, которое Сартр давал этому понятию. То же самое можно сказать и о сознании в учении Сартра. В духе гуссерлианской традиции оно лишено психологических элементов, лишено также идеальных образов объекта. В нем, собственно, ничего нет, кроме специфической направленности к объекту, в которой оно, по выражению Сартра, полностью истощается. Эта бессодержательность бытия и сознания признана и зафиксирована Сартром в центральном понятии его основной философской работы — понятии небытия, или «ничто» (*néant*).

«Ничто» — наиболее существенная черта сознания, но одновременно это источник взаимовлияния и единства бытия и сознания, связующее звено в том смысле,

что оно делает ничтожной дистанцию между ними. Благодаря «ничто» сознание и «бытие-в-себе» как бы взаимно притягиваются, приклеиваются, подобно тому как будут прилегать друг к другу стенки воздушного шара, из которого выкачан наполнявший его газ.

Категория «ничто» является субъективно-объективной. Источник небытия — сознание субъекта или, что, видимо, точнее, весь человек, «человеческая реальность». Но в то же время небытие имеет объективную основу в понятии «бытие-в-себе». Надо отметить, что анализ «ничто» ведется Сартром обычно на уровне, который условно можно назвать антропологическим: сознание становится субъектом, человеком. Между прочим, это приводит к тому, что сознание наделяется психологическими характеристиками, которые Сартр ранее изгонял.

В основу анализа «ничто» Сартр кладет хайдеггеровское понятие «бытие-в-мире». Это понятие означает, что человек изначально вовлечен или погружен в какую-то реальность и может быть отделен, изолирован от нее лишь в абстракции. По Сартру, анализ, расчленение понятия «бытие-в-мире» не может дать положительных результатов, так как при последующем синтезе многое безвозвратно утрачивается. Сознание выступает как средство ориентации в мире, как элемент поведения человека. Один из видов поведения — вопрошание<sup>1</sup>, предполагающее отрицание (*négation*) и вскрывающее существование небытия, «ничто». В дальнейшем Сартр опирается на то соображение, что если вопрос исходит от человека, то ответ на него диктуется самой действительностью.

Реальность «ничто» как основы отрицания Сартр доказывает, ссылаясь на такой пример. Некто пришел в кафе на свидание с приятелем. Придя, он сразу же почувствовал, что приятеля нет. Интуиция реальна, так как он увидел, что того нет. Реальное видение отсутствия имеет место, по Сартру, потому, что все находящиеся в кафе предметы организовались в фон, на котором должен был появиться отсутствующий и на котором его отсутствие выделилось. Естественно, здесь возникает вопрос об отсутствии тех, кого не ждали.

---

<sup>1</sup> Сартр ссылается здесь на то, что можно спросить взглядом или жестом.

Сартр отвечает на него, что организация кафе в фон зависит от направленности внимания ожидающего.

Мы вновь, таким образом, сталкиваемся с «двусмысленностью», стремлением экзистенциализма утвердить категории своей философии где-то между областями субъективного и объективного. От онтологизации феноменов Сартр перешел, как видно, к онтологизации психических явлений. Он придает им объективный характер тем, что привязывает их к онтологической реальности, к «бытию-в-себе» (в приведенном примере это предметы обстановки в кафе), в то же время не отделяя их от субъекта.

В этой связи представляет интерес критика Сартром гегелевской концепции небытия. Гегель, рассматривая бытие и небытие как тезис и антитезис, предполагал их логическую одновременность; в действительности же, утверждает Сартр, небытие логически следует за бытием, небытие само по себе не есть, оно всегда небытие какого-то бытия. Из тезиса Сартра мы вправе сделать вывод, что его критика Гегеля является в целом критикой объективного идеалиста идеалистом субъективным, так как указанная логическая последовательность прямо или косвенно выдвигает субъект в качестве источника «ничто». Другой вывод состоит в том, что небытие для Сартра всегда нуждается в бытии, оно может реально проявиться лишь в отношении к бытию.

Таким бытием является человек. «...Человек есть бытие, посредством которого ничто приходит в мир»<sup>1</sup>. Уже сам вопрос, который человек ставит о мире, как бы отрывает его от мира, от естественного сцепления «бытия-в-мире». Но именно благодаря этой способности человека мир и конституируется для него, как таковой, как внешний мир, отличный от него самого. В основе этого процесса лежит человеческая способность самоотрицания: ставя себя вне мира, человек утверждает, что он не есть то, что есть мир. Таким образом, «человеческая реальность» удовлетворяет формуле Сартра: «Бытие, посредством которого ничто приходит в мир, должно быть его собственным ничто»<sup>2</sup>.

Рассуждения Сартра и в этом случае представляют

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 60.

<sup>2</sup> Там же, стр. 59.

собой онтологизацию психического, вернее, всей сферы сознания. Сартр и не скрывает, что именно в сознании возникает «ничто». Применительно к небытию он обычно не проводит какого-либо различия между понятиями человека вообще и человеческого сознания.

Еще Хайдеггер определял сознание как бытие «экстатическое»; это постоянный порыв за собственные пределы, отрыв от самого себя, предполагающий дистанцию от себя. Эта дистанция и определяется Сартром как «ничто». «Бытие сознания, как такового, — существовать на дистанции от себя... и эта недействительная (null) дистанция, которую бытие несет в своем бытии, есть ничто»<sup>1</sup>. В связи с этим он уточняет и данное ранее определение сознания: «Сознание есть бытие, для которого в его бытии имеется сознание небытия его бытия»<sup>2</sup>.

Для нас важно установить роль, которую играет в философской концепции Сартра «ничто» в отношении сознания и «бытия-в-себе». Выше уже говорилось, что экзистенциализм воспринял феноменологическую идею интенциональности сознания. Сартр развивает взгляды Гуссерля и пытается осветить механизм интенциональности, внутренний источник динамизма, беспокойства сознания. Этот источник он видит в «ничто», точнее, в деятельности «ничто», состоящей в «ничтожении» (néantisation) окружающего.

«Ничтожение» не означает прямого обращения в «ничто», уничтожения, тем более уничтожения, ликвидации в физическом смысле. То, что «ничтожится», не исчезает, а скорее затушевывается, становится фоном, на котором отчетливо выступает другое. Так, «ничтожение» в сфере «бытия-в-себе» выявляет, проясняет мое сознание, которое есть то, что не есть бытие в себе.

Все происходит так, как если бы «бытие-в-себе» обладало отражательными свойствами зеркала. Сознание, смотрясь в него, видит в этом случае не en-soi, а само себя и ставит себя как бы на место en-soi. Вместе с тем обращенность сознания на себя — конституирующая бытие сознания, названное Сартром «бытием-для-себя», — имеет место только через отношения к другому, т. е. к «бытию-в-себе». «Таким образом, ничто-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 120.

<sup>2</sup> Там же, стр. 85.

жение, будучи ничтожением бытия ...представляет первичную связь между бытием для себя и бытием в себе»<sup>1</sup>.

В этих страдающих схоластикой рассуждениях Сартра можно усмотреть одну существенную закономерность. Сначала «ничтожающая» деятельность сознания представляется деятельностью чисто идеальной. Это мимолетные отблески сознания в *en-soi*, запечатлевающиеся в нем и в то же время как бы отталкиваемые благодаря его непрозрачности, чтобы обратиться на себя. Затем, когда феноменологическое описание сознания и «мира-в-себе», похожее на рентгеноскопию, заменяется анализом на антропологическом уровне, стремление «бытия-для-себя», обрастающего дополнительными характеристиками, «к бытию-в-себе» все в большей степени приобретает характер человеческого стремления. При этом сознание как бы сгущается, вбирает в себя признаки материальной деятельности и в конце концов становится ареной соединения теории и практики.

Известный шаг в этом направлении делается Сартром при характеристике процесса познания. Объект познания, чтобы быть таковым, должен конституироваться как то, что не есть сознание, которое, определяясь в качестве того, что не есть объект, как бы вызывает или проясняет последний к реальному существованию.

Остается сделать некоторые выводы о характере взаимоотношения «бытия-для-себя» и «бытия-в-себе». Эти понятия в определенной мере связаны с традициями картезианской школы. Сартр выводит на сцену призрак картезианского дуализма, чтобы показать читателям, каким путем он преодолевает противоречия дуалистической системы взглядов. Не следует забывать и о том, что преодоление дуализма означает для Сартра преодоление материалистической линии в философии. В тех, правда, немногочисленных случаях, когда Сартр прямо ссылается на материалистическое решение философских проблем, он обычно считает эти проблемы неразрешенными вследствие непреодоленного дуализма. В таком духе он оценивает, например, материалистическую гносеологию, утверждая, что процесс познания является в ней в конечном счете взаимодействием двух субстанций<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*, p. 128.

<sup>2</sup> Там же, стр. 225.

«Бытие-для-себя» и «бытие-в-себе» отнюдь не равнозначны субстанции мышления и субстанции протяженности Декарта, это именно призраки, притом весьма искаженные, указанных субстанций. Картезианского в них прежде всего то, что каждое из понятий олицетворяет стремление к субстанциальности. Но «в-себе» и «для-себя», взятые в отдельности, только абстракция; их взаимные отношения — первичный факт, они составляют структуру каждого из этих видов бытия. Отсюда стремление обрести субстанциальность реализуется у них через отношение и через влечение друг к другу. «Бытие-в-себе» стремится ликвидировать случайность своего бытия, самоопределиться и обрести статус *causa sui* через «бытие-для-себя», которому свойственна внутренняя активность и известная самоопределенность как отношение к себе. В свою очередь «бытие-для-себя» преодолевает в отношении к «бытию-в-себе» собственную неполноценность и внутреннее беспокойство.

Все сказанное означает, что взаимные стремления «бытия-в-себе» и «бытия-для-себя» должны в принципе привести к образованию одной субстанции — «бытия-в-себе-для-себя». Это становится ясным после того, как Сартр до известной степени рассеивает туман, окутывавший отношения двух родов бытия, представив «бытие-для-себя» как модификацию «бытия-в-себе», как в известном смысле порождение последнего.

Выше говорилось, что в отношениях «бытия-в-себе» и «бытия-для-себя» последнее воплощает активное начало. Теперь можно сказать, что эта активность является выражением собственной активности «бытия-в-себе» в его стремлении к статусу субстанции.

Сартр решительно утверждает, что синтез «в-себе-для-себя» или «в-себе-причина-себя» полностью неосуществим и в принципе невозможен. Стремление «бытия-в-себе» стать *causa sui* остается нереализованным. Чтобы оценить все значение этого вывода, нужно учесть, что «в-себе» и «для-себя» в конечном счете относятся к человеческому миру, к человеческой реальности. Во всяком случае все внешнее так или иначе включено в субъект в общих рамках «бытия-в-мире».

Переводя понятие субстанции в антропологическую плоскость, Сартр расценивает синтез «в-себе-для-себя» как недостижимое в принципе, но всегда присущее чело-

веку стремление стать богом<sup>1</sup>. Отсюда человек есть жажда и в то же время недостаток целостности (*totalité*); он «несчастное сознание», «бесполезное страдание».

Весьма трудно вскрыть возможные практические последствия этих идей Сартра: анализ проблем отличается сугубой абстрактностью. Человек представлен изолированно, вне социального фона. Все же Сартр выводит из своей концепции некоторые следствия этического характера. Главное, что следует здесь отметить, — это предостережение Сартра против «духа серьезности», заключающегося в трактовке ценностей, целей человеческих усилий как трансцендентных. В этом случае все действия человека будут обречены на неудачу. Сартр предлагает включение ценностей в человеческий, субъективный мир; тогда человек будет выполнять только те задачи, которые он сам же перед собой поставил. Риск неудачи должен уменьшиться еще и в том смысле, что, как это явствует из анализа свободы, стремление к целям для Сартра важнее их достижения.

Бытие-*en-soi* наделено признаком объекта, воплощает субъективность. Их синтез привел бы к полному отождествлению субъекта и объекта, к совмещению, слиянию свойственной объекту «фундаментальности» с динамизмом субъективности. Сартр избегает такого слияния. Однако расстояние между «в-себе» и «для-себя», отделенными друг от друга небытием, в буквальном смысле ничтожно. Вместе с тем — и это самое главное — и субъективное и объективное находятся в рамках человеческого существования. Человек (субъект) вбирает в себя таким образом объективное; в то же время между субъективным и объективным всегда остается какая-то дистанция; наконец, динамические отношения «для-себя» и «в-себе» делают границы субъективного и объективного текучими, подвижными. Такова позиция Сартра, преодолевающего картезианский дуализм посредством эклектического идеализма. Таков общий итог его феноменологической онтологии.

---

<sup>1</sup> Напомним в связи с этим, что у Спинозы субстанция как *causa sui* называется природой или богом.

## *Философия двусмысленности Мерло-Понти*

Ж.-П. Сартр, как мы видели, характеризует экзистенциальный мир как мир, коренным образом отличающийся от мира науки и рационального мышления. Причем этот второй мир либо оказывается вне рассмотрения, либо берется только как объект критики.

Несколько иной является позиция таких известных представителей экзистенциалистской философии, как М. Мерло-Понти и Габриэль Марсель. Они в большей мере стремятся объяснить объективный мир, исходя из мира экзистенциального. Специфика их подхода заключается в том, что объективный мир они рассматривают как вторичный, производный от сферы существования. Такая логика вполне соответствует духу идеалистического решения основного вопроса философии. Объективная реальность не просто отбрасывается идеализмом, но в той или иной мере вбирается в лоно идеалистических систем и усваивается в них. Сартр сделал подобную операцию в отношении истории. Марсель и особенно виднейший ученик и последователь Гуссерля Мерло-Понти проделывают аналогичную операцию в рамках общей теории познания. Наиболее ценная черта феноменологии, по словам Мерло-Понти, состоит в том, что в ней сочетается «крайний субъективизм и крайний объективизм в объяснении мира или рациональности»<sup>1</sup>. Помимо феноменологии существенным теоретическим источником его концепции является психология формы (гештальтпсихология).

В отличие от многих других идеалистов, прежде всего сторонников позитивизма, Мерло-Понти отнюдь не отрицает первостепенного значения основного вопроса философии. Более того, во введении к работе «Структура поведения» выявление соотношения сознания и природы он формулирует в качестве главной задачи<sup>2</sup>. Сама характеристика соотношения бытия и сознания не является у него столь усложненной, запутанной, как, например, в «Бытии и ничто» Сартра. Между прочим, по мнению

---

<sup>1</sup> М. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945, p. XV.

<sup>2</sup> М. Merleau-Ponty. *La structure du comportement*. Paris, 1949.

Мерло-Понти, в сартровских понятиях «бытия-в-себе» и «бытия-для-себя» дуализм так и остался непреодоленным.

Работы Мерло-Понти показывают, что, чем яснее и отчетливее ставится основной вопрос философии, тем очевиднее обнаруживается несостоятельность какого-либо иного его разрешения, кроме материалистического. Мерло-Понти в коренных вопросах философии, как правило, стремится избежать альтернативы «да» или «нет», часто прибегает к неопределенным, по его собственному признанию, двусмысленным (*ambigues*) формулировкам. Благодаря этому за философской концепцией Мерло-Понти прочно закрепилось наименование «философии двусмысленности». Но в откровенной двусмысленности истины не больше, чем в откровенном идеализме.

Исходным пунктом концепции Мерло-Понти служит обычное для экзистенциализма понимание человека как «бытия-в-мире»<sup>1</sup>. Эту формулу Мерло-Понти и интерпретирует в том смысле, что человек не является существом ни материальным, ни духовным. Человек не является вещью, в этом случае он просто сосуществовал бы с вещами мира, но «бытие-в-мире» предполагает у человека горизонт, отсутствующий у вещей. Человек не является также сознанием. Для сознания мир представлял бы собой чистое зрелище, человек же реально сцеплен с миром, испытывает его сопротивление, вовлечен в него, обладает известной мерой «нейтральности».

«Нейтральность» человека Мерло-Понти выражает категорией *поведения* (*comportement*). Поведение не является ни вещью, ни идеей, в нем «преодолевается альтернатива для-себя и в-себе»<sup>2</sup>. Понятие поведения, как известно, является центральным у бихевиористов. Мерло-Понти, однако, отгораживается от бихевиоризма, так как, по его словам, бихевиоризм не разрешает «антиномии психического и физиологического», но жертвует первым ради второго. Мерло-Понти предпочитает здесь, как и в других случаях, двусмысленную категорию *поведения*, выдержанную в духе «средней линии» в философии. «Это понятие представляется нам важным, потому что, взятое само по себе, оно нейтрально по отно-

---

<sup>1</sup> Понятие «бытия-в-мире» равнозначно существованию.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty. *La structure du comportement*, p. 137.

шению к классическому различию «психического» и «физиологического» и, следовательно, может дать нам повод определить их заново»<sup>1</sup>.

Разделение психических и физиологических актов имеет смысл, с точки зрения Мерло-Понти, только в патологии (для больного организма), в обычных же условиях оно якобы несостоятельно. Человек поднимает руку. Уже этот простейший жест не может быть сведен ни к акту сознания, ни к чисто физическому движению.

В своих работах Мерло-Понти очень часто обращается к аномалиям, к случаям психологических расстройств тех или иных функций организма, что, по его мнению, лучше помогает вскрыть первичную структуру человеческого поведения или гносеологических процессов. В действительности же он таким способом пытается найти новые аргументы в пользу субъективно-идеалистических положений. Например, «прыгающее время» у шизофреников дает ему повод говорить о времени как о категории, сущность которой зависит от ее восприятия субъектом. При характеристике поведения он также прибегает к этому средству. Он анализирует поведение человека с каким-либо ампутированным членом. Известно, например, что человек «чувствует» ампутированную руку. Мерло-Понти считает, что ввиду этого уже невозможно говорить, что ампутированная рука отсутствует и что утрачивается прежняя сфера поведения. Правда, нельзя также сказать, что она и имеется... Что же в таком случае получается? Мерло-Понти находит выход в понятии «псевдоприсутствие», представляющем собой «середину» между наличием и отсутствием, выражая при этом сожаление, что в объективном мире, изучаемом естествознанием, места для такого понятия не нашлось.

Этот пример позволяет установить идеалистическую интерпретацию понятия поведения: нетрудно видеть, что призрачная рука позволяет говорить только о призрачном, фиктивном или, лучше сказать, идеальном поведении.

Критика идей Мерло-Понти отнюдь не означает отрицания тесного единства психических и физических и

---

<sup>1</sup> М. Merleau-Ponty. La structure du comportement, p. 2.

физиологических процессов. Речь идет здесь о том, существует или не существует качественное различие между этими процессами. Мерло-Понти отрицает его и тем самым выступает против основного утверждения философского материализма о первичности материального начала перед духовным.

С позиций «двусмысленности» анализирует Мерло-Понти и отношения между человеческим организмом и средой, между субъектом и объектом. Отправной пункт его концепции в том, что в рамках «бытия-в-мире» или существования нельзя говорить о первичности человека или природы, организма или среды. Так, игра на рояле — стимул для душевных движений, но в свою очередь эти душевные движения должны быть заранее подготовлены; поэтому нельзя сказать, что тут является первичным. Природа для Мерло-Понти «есть мизансцена нашей собственной жизни или наш собеседник в определенном рода диалоге»; в диалоге же ни один из собеседников не имеет «абсолютной инициативы»<sup>1</sup>.

Ф. Алькье, также защищающий одну из разновидностей идеалистической философии, писал о Мерло-Понти, что он «утверждает сразу примат «я» и «примат мира»» и что тем самым он «пытается превзойти альтернативу идеализма, для которого все есть объект сознания, и реализма, который включает сознание в круговорот мира в себе»<sup>2</sup>.

Мерло-Понти, как и большинству современных идеалистов, чужд принцип историзма, чужд подход к рассматриваемым явлениям с точки зрения их генезиса: в противном случае он смог бы, по-видимому, в конечном счете убедиться в «примате мира». Но даже исходя из «координации» человека с миром как из первичного факта, он как будто бы должен считаться с принципом каузальности, с бесспорно доказанным наукой многообразным воздействием среды на организм, в том числе на человека. Мерло-Понти действительно считается с каузальностью, но считается по-своему: он пытается преодолеть ее как укоренившийся предрассудок естество-

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty. La structure du comportement, p. 370.

<sup>2</sup> F. Alquié. Une philosophie de l'ambiguïté. «Fontaine», 1947, N 59, p. 58.

знания, используя для этой цели основное в гештальт-психологии понятие формы.

Сторонники гештальтпсихологии (Коффка, Келер, Гольдштейн и др.) выступили против материалистической рефлекторной теории в физиологии и психологии, критикуя ее за «механицизм» и «атомизм»: здесь сумма физических причин влечет соответствующую сумму нервно-психических реакций, при этом реакции организма причинно выводятся из действия раздражителей, подобно тому как дождь выводится из туч. Гештальтисты противопоставляют этому «атомизму» утверждение, что раздражители действуют на организм целостными структурами, ансамблями и что реакции организма также имеют характер структуры, формы. Например, тот же тип расстройства функции центральной нервной системы может быть вызван повреждениями различных участков головного мозга.

В наблюдениях и выводах гештальтистов, часто подкрепляемых большим и добротным экспериментальным материалом, есть немало верного. Но такого рода факты в принципе не противоречат положениям материалистической физиологии и психологии. Совсем иное приходится сказать о гносеологических выводах из этих фактов и наблюдений, которые делаются либо самими сторонниками психологии формы, либо философами-идеалистами вроде того же Мерло-Понти.

Воздействие формы, структуры не сводится к воздействию суммы тех материальных элементов, которые составляют эту структуру. Если это так, то, заявляет Мерло-Понти, форма вообще влияет на организм не материальными элементами, а своим смыслом или значением. Форма — это «тотальный процесс», свойства которого не сводятся к сумме составляющих его частей; это понятие предполагает отказ от всех видов каузальности, так как форма не воздействует, а скорее предлагает свой смысл организму. Такое понимание лишает форму качеств материальности, во всяком случае идеальный смысл предшествует материальным элементам структуры. С этой точки зрения среда, окружающая организм, перестает быть физической средой, она оказывается биосферой, составленной из идеальных значений. «Единственный способ воздействия вещи на дух состоит в том, чтобы предложить ему смысл, обнаружить себя

и конституироваться перед ним в своих умопостигаемых артикуляциях»<sup>1</sup>.

Ф. Алькье, охотно ставящий точки над «и», когда речь идет о его коллегах-идеалистах, недвусмысленно дает понять, что подобные установки приводят к идеализму, противостоящему материалистической позиции. «Теоретики формы, критикуя вызывающим восхищение образом психологический атомизм, не видят, однако, что последний является лишь частным случаем более общего предрассудка, предрассудка объективности мира»<sup>2</sup>. Мерло-Понти не склонен, однако, расписываться в идеализме, он предпочитает середину между идеализмом и реализмом. Формы в различных сферах действительности — физической, физиологической, умственной — остаются, с его точки зрения, примерно одинаковыми по качественной характеристике. Форма есть форма. Отсюда это понятие, примененное к указанным областям бытия, «интегрировало их как три типа структур, превосходя антиномии материализма и спиритуализма, материализма и витализма»<sup>3</sup>. «Средняя линия» в трактовке формы обосновывается также и тем, что значение, составляющее содержание этого понятия, запечатлевается в реальной среде, и тем самым форма относится к области реального, хотя это уже не есть физическая реальность. Наконец, форма является для Мерло-Понти существенным средством «интеграции» субъекта и объекта, разумеется все в том же двусмысленном духе. Дело не только в том, что реакции организма по своему типу также являются структурными. Мерло-Понти включает человека и природу в рамки единой структуры. Внешний раздражитель и организм — это два полюса поведения, участвующих в одной структуре.

Единство структуры определяется в концепции Мерло-Понти прежде всего активностью организма по отношению к среде. Именно от него зависит превращение суммы внешних воздействий в комплекс, организацию. Ответная реакция организма включается в определение стимула, раздражителя. Более того, смысл, предлагаемый формой субъекту, оказывается внесенным туда

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty. La structure du comportement, p. 270.

<sup>2</sup> F. Alquié. Une philosophie de l'ambiguïté, p. 51.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty. La structure du comportement, p. 141.

человеческим же сознанием. Установленное таким путем единство субъекта и объекта возникает, по Мерло-Понти, на основе «первичной операции, которая водворяет смысл в участок материальной среды, заставляя его там обитать, проявляться, быть»<sup>1</sup>.

Один из интерпретаторов философии Мерло-Понти определял как существенную трудность его концепции то, что «вещи могут влиять на нас только своим смыслом и что в то же время этот смысл сконструирован нами»<sup>2</sup>. Однако для самого Мерло-Понти этих трудностей не существовало. Он считал достаточным сослаться на двусмысленный характер самой действительности и происходящих в ней процессов. Так он поступает и в данном случае, говоря о двусмысленности понятия формы<sup>3</sup>.

Гештальтпсихология подводит Мерло-Понти к основному понятию его философской концепции — к понятию восприятия, перцепции. Характеризуя человека с точки зрения психологии формы, Мерло-Понти совершает тем самым феноменологическую редукцию, сводя психологический субъект к субъекту воспринимающему.

Восприятие не познание мира, а скорее предпосылка для его познания. Например, встав на голову, мы перестаем что-либо понимать в окружающем нас пейзаже, но не перестаем его воспринимать. Восприятие — род видения мира. Подлинный первичный мир — это, по Мерло-Понти, не то, что мы мыслим, но то, что мы видим.

Восприятию, как это можно предположить заранее, также свойственна известная двусмысленность. К нему неприменима альтернатива «да» или «нет». Мерло-Понти имеет здесь в виду тот факт, что объекты вырисовываются перед сознанием не сразу, целиком, а постепенно, отдельными профилями, в той или иной перспективе. Отдельные стороны объектов проявляются в восприятии примерно так же, как под лучом прожектора проступают, вырисовываются из темноты, из бесформенного нечто отдельные элементы пейзажа. Вместе с

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty. La structure du comportement, p. 285.

<sup>2</sup> A. de Waelhens. Une philosophie de l'ambiguïté. Louvain, 1951, p. 317—318.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty. La structure du comportement, p. 138.

тем восприятие имеет характер предвосхищения. Воспринимая одну сторону монеты, мы знаем и о существовании другой; мы как бы воспринимаем эту другую сторону, не воспринимая ее, видим, не видя. Точно так же мы воспринимаем, находясь в комнате, ту ее стену, к которой в данный момент мы повернуты спиной. В этом смысле Мерло-Понти отрицает в восприятии альтернативу «да» или «нет».

В некоторых других отношениях двусмысленность этой категории проявляется в еще большей степени. Прежде всего видение мира, составляющее сущность восприятия, представляет собой смешение в достаточной мере разнородных элементов, а именно: элементов чувственного познания, рационального познания и материальной практики.

Восприятие позволяет, говорит Мерло-Понти, обрести «наивный», «допредикативный» контакт с миром, очистить наш взгляд на мир от засоряющих его научных представлений и тем самым вернуться «к самим вещам». Эта «жизненная коммуникация» с миром предполагает и особого рода сознание, отличающееся от обычного научного разума. Такое сознание представляет собой род опытного контакта с миром. «Быть сознанием или скорее *быть опытом* — это значит общаться изнутри с миром, телом и другими людьми, это значит быть с ними, а не в стороне от них»<sup>1</sup>. Сознание подобного рода не находится перед миром, как ученый перед предметом, оно внедрено в мир, живет в нем. «Натуральная перцепция не является научным знанием, она не ставит перед собой вещи, на которые направлена, не удаляет их, чтобы их наблюдать, она живет с ними, она есть «мнение» или «первичная мера», которая связывает нас с миром как с нашей отчизной»<sup>2</sup>.

«Допредикативное» сознание равнозначно поведению. Сущность сознания в рамках «бытия-в-мире» выражается, писал Мерло-Понти, не термином «я мыслю», но скорее термином «я могу»<sup>3</sup>. Для доказательства этого Мерло-Понти прибегает к аномалиям. Больным с нарушениями определенных функций центральной нервной

---

<sup>1</sup> М. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, p. 113.

<sup>2</sup> Там же, стр. 371—372.

<sup>3</sup> Там же, стр. 160.

системы часто не удаются «абстрактные» (вне ситуации) движения. Так, больной не может двинуть рукой по команде, показать часть тела, названную экспериментатором, но легко делает все эти движения, когда они приобретают конкретный смысл в его ситуации. Отсюда поведенческие способности рассматриваются Мерло-Понти как первичный слой сознания.

Таким образом, понятия сознания, поведения, опыта оказываются в конечном счете однопорядковыми и все они способствуют торжеству духа двусмысленности. Опыт определяется Мерло-Понти как «присутствие без дистанции»<sup>1</sup>. Восприятие как опытный контакт с миром, естественно, предполагает ликвидацию сколько-нибудь четких границ между субъектом и объектом, что, впрочем, уже вытекало из трактовки формы. В процессе восприятия исчезают все перегородки между субъектом и объектом, между внутренним и внешним. «Внутреннее и внешнее нераздельны. Мир внутри, а я вне меня»<sup>2</sup>.

Ниже нам еще предстоит сказать о действительной сущности «допредикативного» или «дорефлексивного» сознания. Сейчас же необходимо отметить, что все эти рассуждения непосредственно направлены на дискредитацию научного мышления. Получается, что наука не может служить действенным средством объяснения мира самих вещей, так как она базируется на последнем; соответствующие притязания науки якобы неизбежно приводят к порочному кругу.

Научное мышление Мерло-Понти представляет как «тематизацию» натурального опыта или «дорефлексивного» сознания. Предметы опыта, являясь темой научных рассуждений, попадают в рамки абстрактных схем, становятся мыслимыми, идеальными объектами. Мир, изучаемый наукой, — это мир, понятый в идеях, но уже сами вещи — «перспективные и непрозрачные».

Благодаря научным абстракциям мир натурального опыта как бы отклеивается от субъекта и переходит в разряд идей, научных объектов, существующих «в третьем лице». Объекты науки являются внешними и по отношению друг к другу, благодаря чему в их взаимоотно-

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, p. 113.

<sup>2</sup> Там же, стр. 466—467.

шениях проявляются механические закономерности и причинные связи.

После того как объекты науки созданы, людям начинает казаться, что мир — это что-то внешнее по отношению к ним и что, например, перспектива является результатом проекции объекта на зрительную оболочку. «Так формируется «объективное» мышление, мышление здравого смысла, науки; в конечном счете оно заставляет нас потерять контакт с перцептивным опытом, результатом и естественным следствием которого оно, однако, является»<sup>1</sup>.

Приведем одно из характерных для Мерло-Понти определений, резюмирующее его позицию по вопросам соотношения перцептивного опыта и науки. «Вернуться к самим вещам — это значит вернуться к миру до научного сознания. . . В отношении этого мира всякое научное определение абстрактно и зависит от него, подобно тому как география зависит от пейзажа, дающего нам первоначальные представления о лесах, лугах и реках»<sup>2</sup>.

Сартр, как мы видели, обвинял современный диалектический материализм в идеализме, утверждая, будто сторонники первого рассуждают об идее материи вместо изучения конкретной действительности. Мерло-Понти несколько иным путем подходит к сходным выводам. Правда, он характеризует здесь не материалистическую философию, а науку, но, как известно, эти понятия были в достаточной мере близкими всегда, а в нашу эпоху в особенности.

Что же означает пропагандируемая Мерло-Понти первичность перцептивного опыта перед миром науки?

Прежде всего это первичность субъективного сознания перед материей, субъекта перед объективной реальностью. Правда, Мерло-Понти насыщает перцепцию вульгарно-материалистическими элементами, в значительной мере заимствованными у бихевиористов, но это ничего не меняет в существе вопроса. Главное состоит в том, что объект восприятия в принципе неотделим от субъекта, представляет собой его непосредственное продолжение.

---

<sup>1</sup> М. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, p. 86.

<sup>2</sup> Там же, стр. 111.

Мерло-Понти откровенно пропагандирует ту точку зрения, что первичным является человеческий, или «культурный», мир. Если бы исчезли люди, то от мира ничего не осталось бы, кроме первозданного хаоса. Перестали бы, например, существовать туманности, изучаемые астрономами, геометрические фигуры, исследуемые математиками, подобно тому как исчезли бы симфонии Бетховена, если бы некому было их исполнять и слушать.

Субъективизм Мерло-Понти особенно хорошо виден в его взглядах на пространство и время. Первичным он объявляет «феноменальное», или «телесное», пространство и время, геометрическое же пространство и объективное время в науке он трактует как результат абстрагирующего воздействия научной мысли, как тематизацию феноменального. Коренная особенность феноменального пространства и времени состоит в том, что человек с его телом, способностями к поведению является абсолютным началом всех систем отсчета, своеобразной «осью» мира. Пространство и время — это «зона адаптации» человека, неотделимая от него самого.

Так, истинная величина предметов в пространстве устанавливается в зависимости от человека; это величина на «оптимальной дистанции» от воспринимающего субъекта, при которой предмет лучше всего обнаруживает свои свойства, свое «значение», когда, например, круглое тело не кажется квадратным и т. п. Единство объекта, совмещение и сочетание различных профилей, перспектив, в которых он воспринимается, также зависят от субъекта: единство вещи, по Мерло-Понти, в сущности является коррелятом единства тела.

Движение признается реальностью только для феноменального пространства. Все пункты пространства как бы сцементированы воедино целостностью тела; поскольку тело является формой, в любом его движении, например в простом шевелении пальцами, участвует весь организм. Геометрическое же пространство, «отклеившееся» от тела, как бы рассыпается на бесчисленное множество пунктов, внешних друг другу и никак не связанных. Для геометрического пространства аргументы Зенона против движения сохраняют, по утверждению Мерло-Понти, полную силу.

Как и в других случаях, Мерло-Понти пытается и

здесь умерить свой субъективизм, стремясь встать «выше» и материализма и идеализма. Пространственные характеристики определяются субъектом, но они не создаются из ничего и всегда имеют своей предпосылкой опять-таки пространство. Человек не просто создает пространственные характеристики, а скорее меняет их уровень. Мерло-Понти иллюстрирует свою позицию опытами ношения очков, дающих перевернутое изображение. Каковы результаты этих опытов? Сначала мир представляется человеку ирреальным, перевернутым, странным; двигательные реакции субъекта искажаются. Затем, через некоторое время восстанавливается нормальное восприятие, при этом двигательные реакции тела выправляются тем быстрее, чем активнее поведение организма. Эти результаты Мерло-Понти стремится обратить и против идеализма и против материализма. Материалистическая концепция полной объективности пространства якобы несовместима с фактом восстановления нормального восприятия в очках с перевернутым изображением. Идеализм же, растворяющий пространство в системе интеллектуальных категорий, не в состоянии объяснить усилий и времени, необходимых для восстановления обычного видения мира.

Подобным же образом он характеризует и время. Согласно Мерло-Понти, не человек находится во времени, но скорее время в человеке. Время — это измерение человеческого опыта, в котором человек связывает объекты восприятия в плане временного синтеза, фиксируя их устремленность к прошедшему или будущему. «В каждом движении фиксации мое тело связывает воедино настоящее, прошедшее и будущее»<sup>1</sup>. Благодаря этой способности мир является нам организованным, синтезированным целым, в противном случае он выглядел бы хаосом. В этом смысле время составляет само ядро субъективности: «... субъективность на уровне восприятия есть не что иное, как время»<sup>2</sup>.

Вся аргументация Мерло-Понти в конечном счете основана на подмене объективных понятий психологическими характеристиками. Например, в психологии нормальными размерами воспринимаемого объекта нередко

---

<sup>1</sup> М. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, p. 277.

<sup>2</sup> Там же, стр. 276.

принято считать его размеры на расстоянии вытянутой руки. Мерло-Понти кладет в основу своих рассуждений об истинных размерах объектов по сути дела тот же принцип, слегка онтологизируя его ссылками на понятие значения, о субъективистском характере которого уже говорилось выше. Все попытки преодолеть субъективный идеализм подобными ухищрениями в лучшем случае являются самообманом.

Эклектический субъективизм — существенная, но не единственная характерная черта мира, открываемого феноменологической перцепцией. Другим важнейшим его признаком является иррационализм.

«Первичный» мир Мерло-Понти — это то, что остается от действительности, за вычетом объектов рационального познания, предмета науки. Разумеется, этот «остаток» может быть только иррациональным. С иррациональным миром составляет одно целое и иррациональный человек.

Выше говорилось, что в «дорефлексивном» сознании смешаны элементы теории и практики, чувственное и рациональное, но смешение теории и практики, заменяющее их диалектическое единство, означает пропаганду слепой практики, подобной инстинктивному поведению животных.

Предпринятая Мерло-Понти операция очищения первичного слоя перцептивного сознания от «засоряющих» его элементов научного познания приводит к ликвидации подлинно человеческих его свойств, того, что приобретено им в процессе многовекового выделения из царства животных. Об этом свидетельствует, в частности, пристрастие Мерло-Понти к анализу таких болезненных изменений в человеческом сознании и поведении, которые характеризуют ущербность сознания. Мерло-Понти стремится представить сознание как вариант поведения, как сферу ориентации человека в мире, и он считает, что достигает своей цели, когда, например, показывает, что больные афазией забывают «абстрактные» слова и сохраняют способность пользоваться «полезными». Но ведь наука также является средством ориентации человека в мире, причем высшим средством, обеспечившим человеку господство над природой.

Ф. Алькье довольно метко определил сферу перцепции Мерло-Понти в качестве «инфантильного мира».

Действительно, «наивный контакт» с миром в определенном смысле представляет собой возврат к «наивному» состоянию животных и, может быть, грудных младенцев, которые не могут отделить себя от мира, для которых Я и не-Я слиты воедино. Генетически животная психика предшествует человеческой, но Мерло-Понти чужд принцип историзма; вторичность научного, абстрактного мышления он понимает как его деградацию.

Кто-то сказал, что истинная гениальность в том, чтобы мироощущение ребенка передать языком взрослого человека. Может быть, это и так. Однако в «инфантильном мире» Мерло-Понти проявляется не что иное, как старческий упадок современной буржуазной философии; старость может «впадать в детство», но заново вернуть себе детство и юность она уже не в состоянии.

### *Концепция двойственной истины Габриэля Марселя*

Подобно Сартру Мерло-Понти стремится дискредитировать, низвергнуть с пьедестала научное мышление, но он в большей степени признает автономность науки и мира, изучаемого наукой. Еще дальше в этом направлении идет представитель католического экзистенциализма Габриэль Марсель, который пропагандирует своеобразный вариант средневековой концепции двойственной истины.

Концепция двойственной истины является непосредственным выражением религиозных интересов Марселя, находящихся в центре его внимания с самых ранних работ. В условиях феодального средневековья эта концепция имела, как известно, прогрессивное значение: она способствовала освобождению научного исследования от мертвящей опеки религии. В современных условиях, в эпоху величайших триумфов научной мысли, она приобрела реакционный смысл: укрыть бога, оградить его и обветшалую религиозную догматику от рациональной, научной критики, от света научного знания. Известно, что неотомисты всячески цепляются за данные естествознания, пытаются использовать достижения науки для доказательства бытия бога и прославления

«мудрости творца». Г. Марсель, напротив, считается с фактом непримиримой противоположности науки и религии, еще более углубившейся в наше время. Он пытается вывести понятие божества за пределы воздействия научной мысли, используя экзистенциальный мир в качестве своего рода убежища для бога. Не желая углублять расхождений с философскими традициями католицизма, Марсель после официального осуждения экзистенциализма Ватиканом стал называть свою философию неосократизмом или христианским сократизмом. Однако его мировоззрение все же выходит за пределы католической ортодоксии.

Принцип двойственной истины базируется у Марселя на признании двух миров, существующих как бы в разных регистрах, разных измерениях в отношении друг друга. Мир, постигаемый абстрактным мышлением, мир науки — это «мир объективности», или, иначе, «проблематичный» мир.

Мир экзистенциальный, постигаемый эмоционально окрашенной интуицией, — это существование, или, иначе, «таинство». В сопоставлении этих двух миров центр философствования Марселя.

Основополагающим принципом сопоставления является соотношение субъекта и объекта в каждом из миров. В «проблематичном» мире объект отделен от субъекта, оторван от него; проблема, по Марселю, — это то, что передо мной. «Таинство» же определяется как «сфера, в которой различие между тем, что во мне, и тем, что передо мной, теряет свое значение и свою первоначальную ценность»<sup>1</sup>. Этой формуле Марсель придает первостепенное значение, воспроизводя ее и в более поздних работах<sup>2</sup>.

Таким образом, во главу угла кладется типичная для всего экзистенциализма ликвидация границ между субъектом и объектом. Отличие Марселя от других экзистенциалистов прежде всего в том, что соотношение субъекта и объекта интерпретируется им не столько в онтологическом или гносеологическом, сколько в этическом и аксиологическом аспектах. В этом смысле его

---

<sup>1</sup> *G. Marcel. Etre et Avoir. Paris, 1935, p. 169.*

<sup>2</sup> *G. Marcel. Le Mystère de l'Être. Paris, v. 1, 1951, p. 227; ego же. Les Hommes contre humaine. Paris, 1951, p. 69.*

мировоззрение действительно обнаруживает известное сходство с так называемым этическим идеализмом Сократа.

Мир науки определяется Марселем как изломанный, разобщенный, как царство дуализма. Человек превращается в нем в подобие вещи и целиком отождествляется с функциями телесного организма. Мир, будучи оторванным от человека, тем самым оказывается чуждым и безразличным для него. Таким образом, «проблематичный» мир характеризуется Марселем как особый тип реальности, в рамках которой имеет место дегуманизация и природы, и самого человека.

Важнейший источник этой дегуманизации — научное, абстрактное мышление и вырастающий на его почве «дух абстракции» в отношении к миру и человеку. Борьбу с этим «духом абстракции» Марсель объявил главной задачей своей философии.

Научная мысль, говорит он, обладает особым механизмом универсализации, который отвлекает внимание от всего индивидуального, конкретного, прежде всего от отдельного человека. «Не следует забывать, что если превосходство науки состоит в том, что она для всех, то этому превосходству сопутствует тяжкое метафизическое возмездие; наука для всех только потому, что она ни для кого в отдельности»<sup>1</sup>. Научное познание является познанием незаинтересованным, в нем нет привязанности, влечения к предмету познания.

Нетрудно видеть, что Марсель абсолютизирует абстрагирующую способность научного мышления, противопоставляет одно свойство мышления всем другим его свойствам и тем самым оказывается в объятиях софистики. Уже Гегель убедительно показал, что, поскольку мышление постигает сущность вещей, оно есть единственный путь к познанию конкретного. Об этом писал В. И. Ленин в «Философских тетрадах»: «Значение *общего* противоречиво: оно мертво, оно нечисто, неполно etc. etc., но оно только и есть *ступень* к познанию *конкретного*, ибо мы никогда не познаем конкретного полностью. *Бесконечная* сумма общих понятий, законов etc. дает *конкретное* в его полноте»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Marcel. Journal métaphysique. Paris, 1949, p. 289.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 252.

Марсель писал, что его позиция в отношении научной истины не является позицией агностика: агностик не может достигнуть истины вследствие недостаточности условий, он же низвергает ее с пьедестала. Марсель, таким образом, не отрицает существования научных истин и реальности мира, который в них отражается. Тем не менее экзистенциальный мир, существование рассматриваются им как привилегированная реальность, и не только в этическом, но и в онтологическом смысле. Существование характеризует внутреннюю сущность мира, раскрываемую через глубины человеческого духа; это персональный мир, мир личности, взятой в ее отношении к трансцендентному, к богу. Индивидуальное же с точки зрения экзистенциализма обладает большей степенью онтологической реальности, чем общее.

Методологической основой интерпретации соотношения субъекта и объекта в мире существования явилось для Марселя, как и для многих других представителей современного экзистенциализма, феноменологическое интенциональное сознание. Интенциональность означает, что «сознание есть по своей сути сознание чего-то или, еще точнее, сознание к чему-то. Оно направлено к реальности, от которой может быть отделено только посредством неправомерной абстракции»<sup>1</sup>.

Гносеологическими корнями этой интерпретации является прежде всего соотношение телесного и духовного в человеке.

Одна из самых излюбленных идей Марселя состоит в том, что единство души и тела в принципе не может быть проблемой. Между душой и телом нет никакого «интервала», который позволил бы нам поставить наше тело перед собой и сделать его объектом научной мысли. «Проблемы отношений души и тела не существует. Я не могу поставить мое тело перед собой (как это требуется, чтобы мыслить объект) и спросить себя, чем оно является по отношению ко мне. Мое тело, будучи объектом мысли, перестает быть моим»<sup>2</sup>.

Чтобы подчеркнуть неразрывное единство духовного и телесного, Марсель заявляет: «Я есть мое тело»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *G. Marcel. Journal métaphysique*, p. 101.

<sup>2</sup> Там же, стр. 253.

<sup>3</sup> *G. Marcel. Le Mystère de l'Être*, v. I, p. 114.

Однако эта формула отнюдь не содержит какой-либо ступки материализму; она призвана оправдать вывод, то тело как воплощенный дух принадлежит к сфере «тайнства» и что науке здесь делать нечего.

Единство души и тела является для Марселя эталоном, по которому выверяются все другие отношения в экзистенциальном мире. Он утверждает, что отношения субъекта и объекта в принципе такие же, как и отношения телесного и духовного в человеке. А это означает, что мистическим покровом окутывается весь мир и научная мысль изгоняется из всей сферы существования.

Восприятие объекта осуществляется, по Марселю, в интуитивных актах; как и у других экзистенциалистов, понятие интуиции несет у него отпечаток эклектицизма. Но если, например, интуиция Мерло-Понти является областью смешения теоретического познания и материальной деятельности, то Марсель смешивает в ней прежде всего две ступени познания — чувственную и рациональную. Специфическая черта его позиции — яркая эмоциональная окраска интуиции. К чему это приводит?

Прежде всего эмоциональные отношения, по Марселю, не поддаются логической трактовке. Тем легче расположить их в мире «тайнства». Восприятие существования — «род чувства, которое не может интеллектуализироваться, обратиться в суждение... не потеряв, быть может, всякого значения»<sup>1</sup>.

Кроме того, в рамках эмоционального восприятия Марселю легче добиться мистического слияния субъекта и объекта: объект чувства в принципе дан непосредственнее объекта разума.

Наконец, посредством этого смешения Марсель пытается возвеличить экзистенциальный мир в моральном отношении. Восприятие объекта рассматривается как род привязанности, влечения к нему; тем самым происходит как бы гуманизация, очеловечение всей области существования. Если объект науки существует только «в третьем лице», как безразличное «он», то экзистенциальный объект это всегда «ты». Если в мире науки любой объект легко может быть заменен другим экземпляром того же типа, то область существования исключи-

---

<sup>1</sup> G. Marcel. *Journal métaphysique*, p. 314.

тельно персональна, все отношения в ней неповторимы в своей индивидуальности. Здесь ничто не поддается замене, так как нельзя заменить предмет любви или поставить себя на место любящего. Существование характеризуется как мир любви, который может быть постигнут на уровне сократо-платоновской идеи «блага»; оно «имманентно только любящей мысли, а не суждению».

Этот мир является миром именно христианской любви, христианской морали, «местопребыванием» господина бога. Марсель сознательно поставил перед собой задачу сконструировать такой мир, в котором можно было бы, не приписывая богу «объективности, которая разрушила бы его сущность, спасти его существование»<sup>1</sup>. Пользуясь иррациональным характером существования, он выводит понятие божества за пределы физических законов и вообще норм природы. Бог существует, но не является вещью среди вещей физического мира; он «непредставляем», «нехарактеризуем», его нельзя мыслить: «мыслить веру — значит уже не верить».

В соответствии с субъективно-объективным характером существования Марселем осуществлена известная «субъективизация» бога, осуществлена на базе феноменологического интенционального сознания, приспособленного для религиозных потребностей. Бытие бога не просто воспринимается, но, с точки зрения Марселя, реально проступает в направленной к нему любящей мысли верующих; следовательно, бог не существовал бы без верующих в него людей.

Марсель стремится доказать, что действительное отношение верующих к богу может быть понято только в рамках третьего пути между натурализмом и субъективным идеализмом. Только такой путь позволяет согласовать принцип божественного провидения со свободой воли. «Натуралистическая» трактовка бога привела бы к идее причинно-следственных отношений между богом и верующими и в конечном счете к фатализму, субъективный же идеализм грозит разрушением связей между богом и человеком. «Призыв к божеству или молитва, которая является единственным живым отношением души к богу, невозможна, она может найти свое подлинное место именно только на узкой тропинке, разде-

---

<sup>1</sup> G. Marcel. *Journal métaphysique*, p. 304.

ляющей эти ошибки, каждая из которых с религиозной точки зрения должна считаться смертельной: одна из них ведет к фатализму, разрушающему свободу, другая — к солипсизму и бреду»<sup>1</sup>.

Всем этим Марсель несколько напоминает сторонников так называемого католического модернизма, взгляды которых за уклон к субъективизму были осуждены Ватиканом еще в начале века. В настоящее время, правда, католическая церковь проявляет больше терпимости к неортодоксальным воззрениям и из среды ее сторонников нередко похвалы в адрес Марселя как представителя «истинно христианского» мировоззрения, продолжателя августирианской традиции в философии и теологии.

Основоположник французского католического экзистенциализма действительно немало потрудился над тем, чтобы извлечь максимальную пользу для религиозной веры из свойственного экзистенциализму систематического принижения разума. Религиозно-философская концепция Марселя свидетельствует о том, что философский иррационализм, дополненный эклектицизмом, создает почву, наиболее благоприятную для произрастания религиозного дерева.

На первый взгляд может показаться, что Марселю удалось выбрать очень удачную позицию в отношении атеизма. Он отводит рациональную критику религии ссылкой на то, что эта критика относится не к тому миру, в котором обнаруживается бытие бога. Он склонен согласиться при этом, что для атеиста бога действительно нет, ибо атеист, не любя бога, не находится в том положении, в каком обнаруживается его существование. В действительности же такой способ «опровержения» атеизма является бегством от полемики, скрытой формой капитуляции перед научным мировоззрением.

Мир существования не может отвечать и чисто моральным запросам людей вследствие своей иллюзорности, как не может сказка заменить собой действительности. Правда, сказка тоже имеет отношение к действительности, и не только назидательным значением, которое вкладывает в нее автор, но подчас и тем действительным смыслом, который от самого автора ускользает. В этом

---

<sup>1</sup> G. Marcel. L'homme problématique, p. 65.

плане заслуживают внимания попытки Марселя дать людям иллюзию бессмертия.

Эта часть его религиозно-философской программы также отклоняется от традиционного русла католической догматики. Марсель не прибегает к библейским мифам, не обещает праведникам вечного блаженства в райских чертогах, он стремится ограничить себя пределами «чистого» философского идеализма и существования, воздвигнутого на его основе. Бессмертие имеет смысл только в границах экзистенциального «таинства». Это не факт, который можно констатировать и формулировать средствами науки. Нельзя сказать, что умерший может прийти к нам, что мы снова его увидим и т. п. Однако чувство любви, привязанности к человеку со стороны других людей, господствующие в сфере экзистенции, должны сохраниться и по отношению к умершему, следовательно, умерший продолжает «существовать» как предмет наших чувств, нашей привязанности. По Марселю, такое существование отнюдь не субъективная иллюзия, не психический, а реальный феномен: ведь с точки зрения интенциональности мысль или чувство направлены к реальному объекту. Более того, мертвые «присутствуют» для нас, находятся с нами не в меньшей, а, пожалуй, в большей степени, чем живые, так как они как бы очищены от воздействия физического мира и даны исключительно в таинстве экзистенциального бытия.

Эти идеи — крайнее, доведенное до мистицизма, но типичное выражение установок идеалистической философии. В самом деле, если рассматривать человека как духовное существо и признавать в качестве подлинно человеческих лишь отношения идеальные, то до подобной мистики путь не такой уж долгий. Возможно, такая позиция может принести какое-то утешение в несчастье, в случае тяжелой личной утраты. Л. Н. Толстой подобными рассуждениями пытался смягчить свое горе после смерти семилетнего сына<sup>1</sup>. Но если положить эту позицию в основу морально-философской концепции, она выразит настроения отчаяния и безнадежности, свойственные философии социального и морального пессимизма.

Экзистенциальный мир, куда Марсель зовет своих

---

<sup>1</sup> См. И. А. Бунин. Собр. соч., в пяти томах, т. 5. М., 1956, стр. 289.

приверженцев, оказывается миром, в котором мертвое приравнивается к живому, жизнь становится равнозначной и равноценной смерти. Марсель избегает откровенно пессимистических суждений и оценок, свойственных, например, Хайдеггеру, Сартру или Камю, он ставит перед собой задачу создать оптимистическую, внушающую людям надежду систему взглядов. Тем рельефнее обнаруживается крах попыток создать оптимистическое и гуманистическое мировоззрение на почве экзистенциалистского идеализма. Мир существования приспособлен не для живых, а скорее для мертвецов или по крайней мере для людей, выбитых из нормальной жизненной колеи. Крайне хрупкий, доходящий до мистической иллюзорности гуманизм Марселя в конечном счете отражает позицию определенной части тех кругов буржуазной интеллигенции, для которых нынешняя эпоха является периодом безвременья, которые, разочаровавшись в известной мере в старом, буржуазном мире, не приемлют и нового, социалистического общества. Эта философия лишней раз убеждает в том, что подлинным может быть только гуманизм, обращенный к действительному миру, в котором живут и действуют миллионы простых людей нашей планеты. Только с научным постижением и изменением этого мира могут быть связаны истинные надежды людей на достижение лучшего будущего.

## Негативная диалектика Сартра

Характеризуя главное философское произведение Сартра, один из старейших французских философов, Жан Валь, отмечал, что в «Бытии и ничто» нет ни бытия, ни ничто»<sup>1</sup>. У Сартра нет единого понятия бытия. Это понятие у него удваивается или, вернее, раздваивается таким образом, что остается только подвергнуть критике два понятия: (бытия) в-себе и (бытия) для-себя.

Действительно, через всю «феноменологическую онтологию» Ж.-П. Сартра от начала до конца пролегает дуалистическая трещина. И когда, после того как на протяжении 700 страниц утверждается и обосновывается этот дуализм, Сартр в заключение делает попытку его прикрыть, заслонив «онтологию» «метафизикой», попытка оказывается явно неубедительной. Все его построение возводится на фундаменте радикального противопоставления двух видов, двух типов бытия: «в-себе-бытие» и «для-себя-бытие». В «метафизических замечаниях» Сартр старается преодолеть трудности, возникающие по вопросу о взаимосвязи этих двух основоположных категорий своей онтологии. Однако вопрос о том, «что же все-таки общего между бытием, которое есть то, что оно есть, и бытием, которое есть

---

<sup>1</sup> J. Wahl. *Tableau de la philosophie française*. Paris, 1962, p. 155.

то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть»<sup>1</sup>, сохраняет силу и после всех «метафизических» рассуждений.

Претендуя на преодоление субъективно-идеалистического феноменализма, Сартр утверждает при помощи «дореклексивного *cogito*», с одной стороны, трансфеноменальное бытие сознания и, с другой — онтологическую реальность содержания сознания (интенционального акта), несводимую к его познаваемости. Таким путем устанавливаются два абсолютно разнородных «региона» бытия: «в-себе-бытие», долженствующее заменить «объективную реальность», и «для-себя-бытие», тождественное сознанию, субъекту, Я.

Характерной чертой «в-себе-бытия», сартровского эрзаца объективной реальности, материи, является его абсолютная антидиалектичность, отрицание в нем малейших признаков движения, развития, противоречия, отрицательности, какой бы то ни было активности.

«В-себе-бытие» есть абсолютная пассивность. Оно не может действовать на сознание. Утверждая это, Сартр хочет отмежеваться от теории отражения. Оно вообще не может действовать на что бы то ни было. Оно не может быть причиной чего бы то ни было. Тем самым оно не может быть и самопричиной. «В-себе-бытие» есть то, что оно есть, не более того. Различение активности и пассивности к нему неприменимо, как и всякое другое различение вообще: само по себе оно неразлично, лишено качественной определенности, не включает в себе различия между «это» и «иное»<sup>2</sup>. Поскольку категория причинности, как и категория различия, ему не свойственна, по отношению к нему теряет смысл не только всякое «почему», но и проблема первичности или вторичности, которая предполагает и «иное» и «причинность».

«В-себе-бытие» всецело исчерпывается метафизически трактуемым законом тождества, абсолютным монархом в царстве «в-себе-бытия». Конституция этого царства состоит из двух статей: 1) «А есть» и 2) «А есть А». Безгранично царящий в регионе «в-себе-бытия» закон тождества есть чистое утверждение, положительное, отрешенное от всякой негативности<sup>3</sup>. В этой сфере чистой

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 75.

<sup>2</sup> Там же, стр. 31—34.

<sup>3</sup> Там же, стр. 41.

положительности не могут возникнуть никакие зародыши отрицания<sup>1</sup>. Тем самым из нее исключаются всякое изменение, всякое возникновение и уничтожение. Как оно может стать иным или перестать быть тем, что оно есть, спрашивает Сартр, если оно подвластно закону абсолютного тождества? «Если «в-себе-бытие» есть то, что оно есть, как может оно перестать им быть?»<sup>2</sup> Пока мы находимся в этой незыблемой метафизической среде, всякое появление изменения остается неразрешимой задачей, необъяснимым<sup>3</sup>. Вместе с тем «в-себе-бытие» не есть и возможность, противопоставляемая действительности. Переход возможности в действительность, как всякий вообще переход в иное, не таится в этом бытии. Да и само понятие возможности, приобретающее смысл лишь в сопоставлении с действительностью, предполагает различие, недопустимое по отношению к этой сфере неразличимого: «...в-себе-бытие не может быть выведено из возможного, ни сведено к необходимому»<sup>4</sup>.

Из этого мира неизменности Сартр вполне последовательно исключает время: там, где ничего не происходит, где безраздельно царит застойное тождество, нет «до» и «после», нет прошлого, настоящего и будущего. К утверждению о неприменимости к «в-себе-бытию» проблемы первичности в онтологическом аспекте присоединяется утверждение о неприменимости к нему этой проблемы и в хронологическом аспекте. «Было бы лишено всякого смысла спрашивать, каким было бытие до появления «для себя»»<sup>5</sup>. Пока есть только «в-себе-бытие», не может быть ничего, кроме «безвременной неподвижности»<sup>6</sup>. Нет необходимости добавлять, что понятие истории неуместно, пока мы имеем дело с «бытием-в-себе». В конце концов будь это бытие — «чистое», безразличное — единственным родом бытия, это было бы даже не сказочное сонное царство, которое все-таки устремлено к пробуждению, а мертвое царство, в котором ничего не происходит и не может произойти. Победа «в-себе-бытия», по словам самого Сартра, была бы смертью, таким

---

<sup>1</sup> *J.-P. Sartre. L'Être et le Néant*, p. 59.

<sup>2</sup> Там же, стр. 194.

<sup>3</sup> См. там же, стр. 193.

<sup>4</sup> Там же, стр. 34.

<sup>5</sup> Там же, стр. 715.

<sup>6</sup> Там же, стр. 257.

бытием, которое Гегель по праву (вопреки Сартру) отождествлял с небытием, с «ничто», а не противопоставлял ему.

Таким образом, в философии Сартра диалектика начисто изгоняется из этой сферы «в-себе-бытия»; «в-себе-бытие» и диалектика полностью исключают друг друга. Утверждение «в-себе-бытия» есть тем самым абсолютное отрицание диалектики в его пределах.

Между тем «в-себе-бытие» у Сартра представляет собой объективный полюс онтологически истолкованной интенциональности, назначение которого оградить его философию от феноменалистического субъективизма. Лишенное всякой качественной определенности, движения, развития, самостоятельности, «в-себе-бытие» превращается в беспредметное, бессодержательное ограничительное понятие. Сартровская характеристика этого понятия («оно есть то, что оно есть»), строго говоря, неправомерна, поскольку «оно» не есть нечто определенное. Сартр, правда, говорит о непроницаемости «в-себе-бытия», но оно у него столь бессодержательно, что *не во что* проникать.

И, как ни уверяет Сартр в обратном, его «бытие-в-себе», при всем своем отличии от ноумена, кантовской «вещи в себе» (поскольку ноумен не полагается сознанием и афицирует нашу чувственность), сходно с ним в том, что его «непроницаемое» бытие — чисто фиктивное. Это не что иное, как *балласт сознания*, единственной значимой, действенной, подлинной реальности, единственной формы бытия, которая живет и действует в философской системе Сартра. «В-себе-бытие» в этой системе лишь *оттеняет* независимость и самовластие сознания, духовной реальности, «для-себя-бытия».

Хотя категория «в-себе-бытие» имеет гегельянское происхождение, понимание и использование ее Сартром коренным образом отличается от диалектической (гегелевской) трактовки. Прежде всего в логике Гегеля «в-себе-бытие» не лишается качественной определенности и не противопоставляется ей, а как одно из выражений наличного бытия служит для раскрытия категории качества. «*Бытие* качества, как таковое... — по словам Гегеля, — есть *в-себе-бытие*»<sup>1</sup>. Когда «в-себе-бытие»

---

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. I, стр. 158.

трактуются как вещь в себе и рассматриваются вне всякой определенности, оно превращается в «ничто»: «Бытие, фиксированное как отличное от определенности, как *в-себе-бытие*, было бы лишь пустой абстракцией бытия»<sup>1</sup>. А ведь задача Сартра как раз и состоит в том, чтобы как можно решительнее размежевать «бытие-в-себе» и «ничто». В. И. Ленин, изучая соответствующий раздел гегелевской «Науки логики», специально отмечал, что в этом случае имеет место «...такая неопределенность, что бытие = небытию»<sup>2</sup>.

Если у Сартра неизменность, недialeктичность образуют саму суть «в-себе-бытия», то у Гегеля и эта категория наполнена диалектическим содержанием. «На самом же деле наличное бытие, — пишет Гегель, — по самому своему понятию изменяется, и изменение есть лишь проявление того, что наличное бытие есть в себе»<sup>3</sup>. В полном соответствии с диалектическим пониманием «в-себе-бытия» Гегель в «Науке логики» утверждает, что оно «имеет инобытие также и в самом себе»<sup>4</sup> и отнюдь не исключает, а предполагает в себе отрицательность. Как бытие, оно означает «отрицательное соотношение с неимением наличного бытия»<sup>5</sup>, ибо для диалектического мышления *всякое* положительное необходимо предполагает свое отрицательное.

Но дело не только в том, что в одном случае перед нами диалектическое, в другом — метафизическое понятие «бытия-в-себе». Дело в том, какое место занимает в той и другой системе эта категория, какую роль она выполняет в построении этой системы. У Гегеля категория «в-себе-бытие» (как, впрочем, и «для-себя-бытие») — одна из самых начальных, низших ступенек в движении познания вперед, далеко оставляемая позади в процессе логического углубления развивающейся мысли. У Сартра эта категория возводится в ранг одной из двух краеугольных категорий, на противопоставлении которых возводится все зыбкое здание его онтологии.

---

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. I, стр. 158.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 99.

<sup>3</sup> Гегель. Соч., т. I, стр. 160.

<sup>4</sup> Гегель. Соч., т. V. М., 1937, стр. 114.

<sup>5</sup> Там же.

«Для-себя-бытие» контрастирует в онтологии Сартра с «в-себе-бытием», выступающим по отношению к «для-себя-бытию» как «иное». «Для-себя-бытие» есть также *бытие*, но это тип бытия, прямо противоположный «бытию-в-себе». «Для-себя-бытие» есть не что иное, как *сознание*. Сознание как человеческое сознание, как субъективность есть единственное «бытие-для-себя». Всякое иное бытие есть только «в-себе-бытие». Словом, сознание, дух, субъект в их противоположности объективной реальности, материи, объекту выступают под псевдонимом «для-себя-бытие». И хотя понятие «для-себя бытие» приобретает смысл лишь в противопоставлении своему «иному», оно обладает полной независимостью по отношению к нему: «Сознание существует само по себе»<sup>1</sup>, «*Ничто* не является причиной сознания. Оно является причиной своего собственного рода бытия»<sup>2</sup>. Обе полярности отнюдь не уравновешены и не равнозначны. «Бытие-в-себе» остается в системе темным фоном, на котором существует и действует одно лишь «для-себя-бытие», единственный источник качественного многообразия и носитель жизни и движения. Сфера «диалектики» совпадает со сферой сознания. Границы сознания образуют и границы активности, становления, изменения. От него все качества, в прямом и переносном смысле. От него бытие приобретает всю свою качественную определенность и различимость. Вне сознания — непроницаемое, инертное, мертвое «в-себе-бытие». И хотя, казалось бы, эта именно пустая абстракция бытия всего ближе к «ничто», у Сартра не оно, а его противоположность, «для-себя-бытие» выступает как творец «ничто», небытия, как воплощение отрицания. Оно, и только оно, источник любой возможности.

Сознание *есть* бытие, но такое бытие, самой сущностью которого является небытие, отрицание бытия. «Для-себя-бытие», тождественное с сознанием, есть не только отрицание иного, но и непрерывное самоотрицание, отрицание своего «в-себе-бытия». Хотя «для-себя-бытие» и есть особый род бытия, но особенность его в том именно и состоит, что оно является основой самого себя не как

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 22.

<sup>2</sup> Там же.

бытия, а как небытия, как отрицание. Не отрицающее себя «для-себя-бытие» перестало бы быть тем, что оно есть, стало бы «в-себе-бытием».

Термин «существование» включает два слитых в нем определения: сознание и отрицание. Сознание понимается как отрицание. Оба понятия у Сартра взаимозаменяемы. В сфере сознания принцип тождества недействителен. Оно есть чистая экзистенция, а не субстанция. Сущность его — зависимая переменная по отношению к его существованию как перманентному самоотрицанию.

Динамизм «для-себя-бытия» приобретает у Сартра не гераклитовский, а кратиловский характер. Изменение, обновление лишены в нем диалектического содержания. Отрицание трактуется не диалектически, в единстве динамичности и субстанциальности, вещи и процесса, абсолютного и относительного, а метафизически, как абсолютное в самой своей относительности. Сартр отвергает подлинно диалектическую концепцию, согласно которой «единство изменения и постоянства необходимо присуще конституции изменения, как такового»<sup>1</sup>. Да и само разграничение «в-себе-бытия» и «для-себя-бытия» по признаку действительности и недействительности в них закона тождества является метафизическим разрывом тождества и различия, непониманием их соотносительности, диалектического единства.

Приведя глубокое замечание Гегеля, что «нет ничего ни на небе, ни на земле, что не содержало бы в себе и того и другого, и бытия и ничто»<sup>2</sup>, Сартр отвергает содержащуюся в нем диалектическую мысль о том, что сами по себе чистое бытие и небытие лишь две абстракции от конкретной реальности<sup>3</sup>, уверяя будто концепция Хайдеггера является прогрессом по сравнению с гегелевской концепцией<sup>4</sup>.

Таким образом, сартровская отрицательность, заполняющая весь горизонт «для-себя-бытия», создавая впечатление диалектической атмосферы, является не просто ограничением диалектики, отрицанием ее универсальной значимости (поскольку динамичность ограничивается

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 189.

<sup>2</sup> Гегель. Соч., т. V, стр. 70.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 47.

<sup>4</sup> См. там же, стр. 52.

«для-себя-бытием» и не распространяется на «бытие-в-себе»), но и представляет собой субъективистскую псевдодиалектику.

То, что Сартр выдает за диалектику, — это видимость *субъективистской* диалектики сознания. По-сартровски понимаемая диалектика имманентна сознанию, и только ему. Сартр ставит своей целью понять отрицательность как внутреннюю структуру духовного бытия<sup>1</sup>. Отрицание, составляющее душу «для-себя-бытия», совпадает с *сознанием* отрицания. Категориальный анализ отрицания строится у Сартра на так называемых отрицательностях, к числу которых принадлежат отсутствие, неприязнь, отвращение, сожаление, рассеянность и т. д., т. е. на эмоционально-антропологических аспектах субъективности.

Злой гений Хайдеггера не только совлек Сартра на путь софистики, но и от гносеологического понимания интенциональности увел к ее эмоционально-волюнтаристскому истолкованию. В результате, как правильно подметил Клаус Гартман, гуссерлианский ноэзис, активное начало интенциональности, да и всякая интенция вообще, превращаются Сартром в ту или иную форму отрицания<sup>2</sup>.

Таким образом, всякая действительность, активность, всякое творческое, созидательное начало вообще (совпадающее у приверженцев феноменологии с интенцией) понимаются Сартром односторонне, недialeктически, как отрицание, негативность. Классическая диалектическая формула «*Omnis determinatio est negatio*», раскрывшая позитивную роль негативности, берется односторонне, без учета того, что в равной мере и всякое отрицание есть утверждение.

В конце концов вся сартровская диалектика субъекта и объекта сводится к отношению отрицающего и отрицаемого, отношения, которое принимает форму *regressus ad infinitum* вопреки тщетному стремлению автора избежать этого. Субъект и объект не находятся при этом в диалектическом отношении единства противоположностей. Сартровский объект — это то, что *не* действует: не то фихтовское не-Я, не то богдановское «сопротивление

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 54.

<sup>2</sup> K. Hartmann. Grundzüge der Ontologie Sartre's in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Berlin, 1963, S. 126.

активности», если в понятие «сопротивление» не вкладывать иного содержания, кроме инерции, препятствия, выражающихся одним только бытием, «фактичностью». Если всякое познание, согласно феноменологии, есть познание чего-то, то всякое объективное бытие для экзистенциализма есть бытие для уже заранее предполагаемого субъекта этого «для» как носителя многообразных форм его отрицания. Сказанное в полной мере относится к самому субъекту, когда он рассматривается как объект, как род бытия (как «в-себе-бытие — для-себя-бытия»). В этом случае он не более как преграда, снова и снова (до бесконечности) преодолеваемая.

Неотъемлемая от диалектического миропонимания идея развития не нашла себе места в концепции негативной диалектики. Тем самым из нее выпадает понятие истории. В то время как подлинно диалектическое познание знает «только одну единственную науку, науку истории», которую «можно разделить на историю природы и историю людей»<sup>1</sup>, неразрывно связанные между собой, для Сартра не существует не только истории природы, но и истории людей в том смысле, как ее понимает диалектическое мышление. Это еще более усугубляется решительной субъективизацией времени — категории, основоположной для понимания истории. Время у Сартра совершенно лишено объективности и полагается Я как «для-себя-бытием». Следуя Хайдеггеру, он постулирует три временные координаты как «экстазы» субъективной направленности. Поскольку время приобретает эгоцентричный характер, становится соотносительным самознанию, соответственно смещается и вся историческая перспектива. Она превращается в функцию «существования» в специфическом, экзистенциалистском его понимании. «Мое время» приобретает содержание, прямо противоположное историческому. История превращается в миф<sup>2</sup>.

При всем богатстве и многогранности гегелевской диалектики пронизывающая ее идея развития неполноценна. Одним из ярких проявлений этой неполноценности является вневременность всех логических метамор-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 16.

<sup>2</sup> J. Vuillemin. La dialectique négative dans la connaissance et l'existence. «Dialectica», 1950, vol. 4, N 1, p. 42.

фоз, совершаемых в пределах логики. Логическая гибкость категориальной иерархии, осуществляемая в эфире чистой мысли, безвременна, поскольку «понятие . . . не есть во времени, не есть нечто временное»<sup>1</sup>. Связь понятий есть отношение основания и следствия, а не отношение причины и действия. Но за пределами науки логики историзм в его идеалистически мистифицированном виде воссоединяется с логизмом. Время обретает свое *объективное* значение, идея развития насыщается временностью. Не то у Сартра. Как бы велико ни было у него значение времени для понимания «для-себя-бытия», оно не перерастает и не может перерасти в его онтологии в историзм. Такая возможность исключается субъективистской, эгоцентристской концепцией времени.

Неисторичность неминуемо превращает диалектику Сартра в псевдодиалектику. Это с предельной очевидностью обнаруживается в полном разрыве между его отрицательностью и закономерностью, в абсолютно индетерминистическом характере его негативной диалектики.

При всех недостатках гегелевской диалектики она заключает в себе в высшей степени плодотворную идею закономерности развития бытия, и мышления. Диалектическое развитие для Гегеля не только не является отрицанием или нарушением объективной закономерности, но и *есть* сама эта закономерность, понята во всей ее глубине. Развитие закономерно, закономерность диалектична. Диалектика есть не что иное, как пропикновение в динамическую и противоречивую внутреннюю структуру этой закономерности всего существующего, как действительного, так и возможного. Великая заслуга Гегеля в том, что он поднял понимание закономерности с механического уровня на уровень диалектический. Он понял, поскольку это достижимо в рамках абсолютного идеализма, что изменчивость, историчность, противоречивость — ключи к познанию реальной закономерности. Диалектика, вбирая в себя эти элементы, не перестает быть рациональным, логическим постижением бытия, не вступает на скользкий путь иррационализма. Логически осмысливая единство противоположностей как корень жизненности всего развивающегося, диалектика изгоняет иррационализм из его убежища. Совершенствуя логику,

---

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. II. М.—Л., 1934, стр. 50.

она снабжает ее сокрушительным, непобедимым оружием против алогизма.

Сартр превращает диалектику в метод обоснования индетерминизма и иррационализма. Поскольку «возможно сознание закона, но не закон сознания»<sup>1</sup>, поскольку детерминизм категорически исключается из «бытия-для-себя», по отношению к которому только и можно говорить о диалектике, закономерность безапелляционно изгоняется Сартром из его философии. Его негативность безоговорочно индетерминистична. Она сопряжена не с принципом закономерности, а с принципом свободы, понимаемой последовательно индетерминистически. «Возможное, которое в действительности есть *мое* возможное»<sup>2</sup>, отрывается от почвы объективной закономерности.

Для сартровской негативности, претендующей на внедрение диалектики в онтологию, наряду с ее субъективизмом и вследствие его самое существенное — это необусловленность негативности, ее независимость от всего прошлого, от определения предшествующим. В этом суть понятия свободы Сартра как движущей силы негативности. Отказ от понимания настоящего как результата прошлого и будущего как функции настоящего лишает сартровскую отрицательность последней связи с историзмом и диалектической идеей развития. Вместе с тем Сартр порывает с рационализмом, пытаясь превратить диалектику из высшей формы рационального познания в оплот иррационализма. Он выдвигает против Гегеля обвинение в «гносеологическом оптимизме»<sup>3</sup>, тогда как этот оптимизм, эта «вера Гегеля в человеческий разум и его права»<sup>4</sup> составляют неоценимый вклад в развитие философской мысли. Историческое, теряя свое логическое содержание, перестает быть историческим. Разрыв исторического и логического осуществляется у Сартра совершенно иначе, чем в гегелевской логике, и с гораздо большим ущербом для диалектики, превращая последнюю в ее собственную противоположность.

Таков итог злоключений, претерпеваемых диалекти-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 22.

<sup>2</sup> Там же, стр. 148.

<sup>3</sup> Там же, стр. 296.

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 7.

кой в «феноменологической онтологии» Сартра. Попытка переработать гегелевскую диалектику с помощью феноменологии, в свою очередь обработанной Хайдеггером, не могла способствовать прогрессу философской мысли. Приходится согласиться с выводом Ж. Вийемена, что онтология Сартра — одна из «феноменологий упадка, своего рода антигегельянство, ниспровержение всех оптимистических устремлений, вдохновлявших девятнадцатый век»<sup>1</sup>.

\* \* \*

В своей интересной статье «Сущность диалектики у Гегеля и Сартра» известный гуссерлианец В. Бимель приходит к заключению, что в философии Сартра сходятся два момента современного мышления: диалектический и феноменологический. «Не будучи, однако, в состоянии вступить в законный брак», их связь, по словам Бимеля, подобна «скорее искусственному корсету, который лишь издали может создать обманчивое впечатление прямой, уверенной походки»<sup>2</sup>. Суждение Бимеля в свою очередь покоится на двух обманчивых посылках: 1) будто *возможно* органическое слияние диалектики (хотя бы гегельянской) с гуссерлианской феноменологией, по самому существу своему *антидиалектической*; 2) будто негативная диалектика Сартра является действительной преемницей и продолжательницей *диалектической* линии в развитии философии. Ближе к истине К. Гартман, определяющий учение Сартра как обработку феноменологического отношения интенциональности и как переработку гегелевской логики<sup>3</sup>.

На деле феноменологическая тенденция Сартра является продолжением не линии Гуссерля, а ее искаженной Хайдеггером экзистенциалистски-антропологической версии, против которой выступал сам Гуссерль. Вместе с тем объективно-идеалистическая и рационалистическая диалектика Гегеля приняла у Сартра форму субъективной волюнтаристической и иррационалистической «диа-

---

<sup>1</sup> J. Vuillemin. La dialéctique négative dans la connaissance et l'existence. «Dialectica», 1950, vol. 4, N 1, p. 39.

<sup>2</sup> W. Biemel. Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre. «Tijdschrift voor Filosofie», 1958, N 2, S. 300.

<sup>3</sup> K. Hartmann. Grundzüge der Ontologie Sartre's in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik, S. 114.

лектики», сохранив диалектическую видимость, но утратив ее сущность.

И тем не менее в этой философии есть нечто привлекательное. Это не только оазисы тонкой психологической наблюдательности и вдумчивого анализа переживания («отсутствие», «бытие-для-другого», «нечистая совесть»), нередко освежающие унылый пейзаж софистики «в-себе» и «для-себя-бытия». При всей несостоятельности онтологических конструкций Сартра нам импонирует пульсирующая в философии Сартра устремленность вперед, порыв, постоянная неудовлетворенность достигнутым, беспокойство, «вечная жажда». Они не получают философски адекватного выражения, не имеют под собой твердой почвы, но они неотлучно присутствуют в его философских исканиях и блужданиях. Эта струя живой мысли, все время пробивающейся в философских конструкциях Сартра, вселяет надежду, что в своем дальнейшем движении она размоет воздвигнутые на ее пути безжизненные абстракции и препятствия, пробьется на простор научного миропонимания.

\* \* \*

Свою работу об онтологии Сартра, изложенной в книге «Бытие и ничто», К. Гартман<sup>1</sup> начинает с сомнения, не следует ли выждать и посмотреть, как дальше развернется сартровская мысль, постоянно находящаяся в движении. Гартмана тревожит тяготение Сартра к марксизму, попытка сближения экзистенциалистской антропологии с историческим материализмом, характерная для нового этапа в философской эволюции Сартра — для его «Критики диалектического разума». В нашей статье мы ограничимся рассмотрением постановки и решения Сартром в этом произведении проблемы диалектической теории и метода.

Если в «феноменологической онтологии» Сартр отталкивается от *гегелевской* диалектики (в обоих значениях слова «отталкиваться» — исходить и уходить), то в «теории практических ансамблей» он размежевывается с *марксистской* диалектикой. Вместе с тем в «Критике диа-

---

<sup>1</sup> К. Hartmann. Grundzüge der Ontologie Sartre's in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik.

лектического разума» происходит социологическая конкретизация сартровского понимания диалектики, развитого на страницах его книги «Бытие и ничто».

В основе размежевания Сартра с марксистской, материалистической диалектикой лежит противопоставление исторического материализма диалектическому материализму, отторжение исторического материализма от его философской (онтологической и гносеологической) основы. Нетрудно предугадать, что «исторический материализм», противостоящий диалектическому материализму, совсем не похож на подлинный исторический материализм. То, что Сартр выдает за усовершенствованную версию исторического материализма, ничего общего не имеет с материалистическим пониманием истории. Поэтому речь идет в сущности о признании им *диалектики* в исторической сфере, в общественной жизни и исключении ее из других сфер бытия и мышления. Сартр согласен на признание диалектики истории, но отвергает универсальную диалектику, включающую диалектику природы. «Если, — пишет Сартр, — существует нечто такое, как диалектический материализм, это должен быть исторический материализм», обладающий истинностью «лишь в пределах нашего социального мира»<sup>1</sup>. «Есть, — продолжает Сартр, — исторический материализм, и законом этого материализма является диалектика. Но... нет (или еще нет) диалектического материализма»<sup>2</sup>. Разрывая материальное единство мира («ложное материальное единство»), он разрывает вместе с тем и его диалектическое единство. «Только в историческом и социальном мире... действительно находит место диалектический разум»<sup>3</sup>. А поскольку *материализм* изымается из социальной сферы, дело сводится к изъятию *диалектики* из внесоциального бытия. Какой характер принимает при этом диалектика истории и сохраняется ли она вообще, мы увидим в дальнейшем.

Диалектика природы бесповоротно отвергается Сартром именно потому, что она может быть только материалистической диалектикой, законом бытия, а не зако-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, p. 129.

<sup>2</sup> Там же, стр. 130.

<sup>3</sup> Там же, стр. 128.

ном сознания, объективной, а не субъективной. Отрицание им диалектики природы основано на понимании диалектики лишь как формы существования, имманентной сознанию и лишенной всякого смысла вне субъективности, там, где движение и развитие не предполагают сознательной деятельности. Таким образом, исключение диалектики из природы — это оборотная сторона убеждения Сартра в том, что диалектика вступает во вселенную только вместе с человеческим сознанием, с его (идеалистически понимаемой) «практикой».

По мнению Сартра, не кто иной, как Энгельс, «навязал» материи, природе законы диалектики, «заставляя» науку подтверждать эти законы<sup>1</sup>. Никакой диалектики в самой природе нет и быть не может. В ней философ может найти только ту диалектику, которую сам в нее предварительно вложил<sup>2</sup>. Больше того, говорит Сартр, распространяя диалектику на природу, Энгельс «убил диалектику». Но Сартр игнорирует тот факт, что диалектика природы живет и процветает, что публикация «Диалектики природы» Энгельса немало способствовала оживлению и развитию диалектической мысли нашего времени. Сартр ничего не говорит и о том, что на заре революции в новейшей физике Ленин, развивая идеи Энгельса, вдохнул новую жизнь в учение о диалектике природы. Нужно преднамеренно закрывать глаза на развитие современной естественнонаучной мысли, чтобы утверждать, будто диалектика природы не более как «догматическая метафизика»<sup>3</sup>, чтобы не заметить, что законы диалектики природы стихийно и непреодолимо стали законами жизни и развития всей нашей науки о природе. Открытые Энгельсом в XIX в. законы диалектики природы, которые Сартр называет иррациональными, формальными и непроницаемыми<sup>4</sup>, обросли плотью в бурном потоке великих научных открытий XX в. Не Энгельс заставлял науку подтверждать его законы, а наука принуждает, обязывает философа признать эти законы, рожденные в процессе ее развития. Энгельс, пишет Сартр, упрекал Гегеля в том, что последний навязыв-

---

<sup>1</sup> *J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique*, p. 128.

<sup>2</sup> См. там же, стр. 127.

<sup>3</sup> Там же, стр. 110.

<sup>4</sup> См. там же, стр. 175.

вает материи законы мышления. Но сам он поступает точно так же, навязывая материи законы, обнаруженные им в социальной действительности<sup>1</sup>. Это утверждение Сартра неточно. Энгельс упрекал Гегеля вовсе не в том, что он приписывал диалектику природе, а в том, что ее собственную, внутреннюю диалектику он рассматривал как инобытие, проявление диалектики абсолютной идеи, как диалектику, привносимую в нее мышлением, а не обнаруженную в ней самой.

Следует также напомнить, что, признавая всеобщность законов диалектики, Энгельс отнюдь не отождествлял диалектику природы с диалектикой истории, не сводил последнюю к первой, а подчеркивал специфику действия этих законов в этих качественно разнородных областях бытия. Но если даже допустить, что открытие диалектики высшей формы движения — истории толкнуло Энгельса на поиски форм диалектического развития в природе, этот подход методологически безупречен, поскольку речь идет о поисках, обращенных к объективным явлениям природы, освоенным в законах науки. Разве познание классовой борьбы как движущей силы общественного развития на более высокой, капиталистической фазе истории не послужило ключом к научному пониманию роли классовой борьбы на низших стадиях развития общества? И что предосудительного в том, что диалектически отточенная на познании социальных явлений мысль Энгельса уловила философское значение таких естественнонаучных открытий, как закон превращения энергии, учение о клеточном строении организмов и теория эволюции видов — предвестников полного разрыва естествознания с метафизикой и вступления его на путь диалектики? Познание диалектики истории человечества осветило широкие горизонты исторического понимания мира в целом.

Вопрос может стоять только так: опровергло ли последующее развитие естествознания диалектику природы или подтвердило ее? Не будет преувеличением сказать, что все развитие наук о природе после смерти Энгельса доказало диалектику природы, углубило познание ее динамичности и противоречивости и всесторонне раскрыло многообразие ее единства.

---

<sup>1</sup> *J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 128.*

На чем же основывается убеждение Сартра о неприменимости идеи развития к природе? На том, что «материальное изменение не есть ни утверждение, ни отрицание, им ничто не уничтожается, поскольку ничто им не создается. . .»<sup>1</sup>. Вот, оказывается, в чем дело. Речь идет о таком понимании диалектики, которое сводит ее к логическому или во всяком случае сознательному психическому акту, которого, естественно, нет и быть не может в сфере природы. Но это, очевидно, *petitio principii*: поскольку развитие мыслится исключительно как сознательное, оно исключается из сферы бессознательного. Но если заранее не предрешать, что изменение — функция сознания, если в понятие «утверждение» вкладывать не логический, а физический смысл как утверждение в бытии, возникновение, появление, становление, а под «отрицанием» разумеать не логическое отрицание, а уничтожение как прекращение бытия, исчезновение, отмирание, то умозаключение Сартра теряет свой смысл. Таким образом, *если* априорно исходить из субъективно-идеалистического постулата (поскольку *объективно-идеалистическое* толкование развития как самообнаружения абсолютной идеи марксисты и Сартр в равной мере отвергают), то диалектика вполне последовательно изгоняется из природы. Следовательно, понимание сферы действия диалектики упирается в тот основной вопрос философии, который Сартр считает ныне изжившим себя и потерявшим всякий смысл. Спор о диалектике природы коренится, таким образом, в размежевании материализма и субъективного идеализма в понимании развития.

После этого понятна с первого взгляда странная позиция Сартра, когда он, как бы делая «уступку» диалектическому материализму, заявляет: «Следует ли, таким образом, *отрицать* наличие диалектических связей в недрах неживой природы? Отнюдь нет. . . каждый волен *верить* в то, что физико-химические законы обнаруживают диалектический смысл, или *не верить* в это»<sup>2</sup>. Возвращаясь к этой теме в связи с вопросом о происхождении живой материи из неживой, Сартр уверяет, будто «эта гипотеза в каждом из нас находится в стадии веры»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, p. 169.

<sup>2</sup> Там же, стр. 129.

<sup>3</sup> Там же, стр. 175.

Итак, в эволюцию космической системы, в происхождение и развитие Земли, в возникновение жизни и эволюцию видов можно верить или не верить, но достоверное, разумное познание этих процессов невозможно. Наука, таким образом, сближается с фидеизмом. Но в наше время уже нельзя *не верить* в диалектическое развитие природы, в том числе в возможность органического синтеза живой материи. Вопрос уже давно находится на уровне достоверных, эмпирически и рационально обоснованных теорий. Гипотетическим (т. е. не основанным на вере и находящимся в стадии экспериментальной проверки) является в ряде случаев не развитие, а *конкретные формы и этапы* этого развития, его механизм. И то, что диалектика властно вошла во все науки о природе, служит наилучшим доказательством *материалистической* концепции развития с ее уверенностью в диалектике *природы*, материи на всех ступенях и во всех формах ее существования.

Формула Сартра о диалектике природы как предмете веры — прямой результат идеалистической идеи развития, непонимания им того, что материалистическое миропонимание не постулат, не гипотеза, не вера, а оптимально обоснованный всей предшествующей историей познания вывод и вместе с тем предпосылка дальнейшего прогресса научного познания.

Отрицание Сартром диалектики природы и противопоставление истории природе является не чем иным, как конкретной формой онтологического разграничения «в-себе-бытия» и «для-себя-бытия». Благодаря этому отчетливее раскрывается смысл сартровского дуализма: выключение природы из сферы влияния диалектики означает, с одной стороны, метафизическое понимание объективной реальности и, с другой — идеалистическое понимание диалектики.

\* \* \*

При рассмотрении «Бытия и ничто» мы указывали, что сартровская концепция диалектики несовместима с признанием закономерности и причинной обусловленности. *Объективная* диалектика, отвергаемая Сартром, возможна либо в форме идеалистического панлогизма, в котором диалектическая закономерность бытия приобретает характер *логической* необходимости, либо в форме

свободной от мистификации материалистической диалектики, законы которой раскрывают динамические закономерности самого материального мира. Если в гегелевской диалектике на идеалистической основе осуществляется синтез субстанции, выступающей как метафизически переряженная природа в ее оторванности от человека, и самосознания, выступающего как метафизически переряженный дух в его оторванности от природы<sup>1</sup>, то у Сартра метафизически переряженная природа в виде «в-себя-бытия» выступает как антипод метафизически переряженного духа в виде «для-себя-бытия». Тем самым объективная закономерность субстанциального бытия становится несоизмеримой с субъективистской индетерминированностью самосознания.

Для Сартра «диалектика не есть детерминизм»<sup>2</sup>. Обратное утверждение («детерминизм еще не есть диалектика») было бы верным, поскольку не всякая форма детерминизма диалектична. Но диалектика есть особое, высшее понимание детерминизма, а не его отрицание. И если Сартр избегает того, чтобы «скатиться на уровень научного детерминизма»<sup>3</sup>, то марксизм гордится тем, что при помощи материалистической диалектики он поднял детерминизм на подлинно научный уровень. Сартр отождествляет детерминизм с *механистическим* его пониманием. Когда он заявляет, что «экзистенциализм... не ставит под вопрос ничего, кроме механистического детерминизма»<sup>4</sup>, он не допускает возможности немеханистического, диалектического детерминизма. Отсюда один шаг до оценки «экономических и социологических интерпретаций истории, другими словами всяких детерминизмов вообще»<sup>5</sup>, как «опасного заблуждения». Сартр совершенно прав, говоря, что механистический материализм в сущности не принадлежит марксизму, но он ошибается, когда тут же утверждает, будто такой именно детерминизм внесен в марксизм извне, как чужеродный элемент<sup>6</sup>. Ложное убеждение в том, что диалектика сопряжена с индетерминизмом, не позволяет Сартру понять ни специфику

---

<sup>1</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 152.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 52.

<sup>3</sup> См. там же, стр. 95.

<sup>4</sup> Там же, стр. 108.

<sup>5</sup> Там же, стр. 687.

<sup>6</sup> См. там же.

диалектического детерминизма, ни рациональную природу диалектики.

Постановка и решение проблемы необходимости и свободы (а вместе с нею и проблемы объективного и субъективного, необходимости и возможности, необходимости и случайности, каузальности и целесообразности) неизбежно низводятся вследствие этого Сартром на недиалектический (даже предшествующий Спинозе) уровень. Хотя у Сартра и встречаются ультрадиалектические формулы вроде «свобода, кажущаяся необходимостью необходимости»<sup>1</sup>, все его построение покоится на признании абсолютной противоположности свободы и необходимости. Для него диалектика есть не что иное, как «логика творческого действия, т. е. в конечном счете логика свободы»<sup>2</sup>, а вовсе не логика диалектического взаимодействия и взаимозависимости необходимости и свободы. Самодвижение, саморазвитие присущи, по Сартру, только самосознанию, вне которого нет никакой деятельности, никакой активности. «Единственные деятели — это отдельные люди как свободные активности»<sup>3</sup>. По отношению к ним материя выступает только как антиактивность, как препятствие, тормоз: «В каждое мгновение мы испытываем материальную реальность как угрозу нашей жизни, как сопротивление нашему труду, как границу нашего познания, а также как уже используемое или возможное орудие»<sup>4</sup>. Выше, при разборе онтологии Сартра, отмечалось, что его понятие материи созвучно богдановскому «сопротивлению активности». Здесь мы снова встречаемся с этим махистско-прагматическим понятием.

Понятие необходимости приобретает у Сартра смысл лишь как антипод человеческой свободы, но не как основа этой свободы, не как ее условие и даже не как атрибут противостоящей человеческой свободе действительности самой по себе. Необходимость, по его словам, «не обнаруживается ни в действии изолированного организма, ни в последовательности физико-химических факторов»; она обнаруживается лишь тогда, «когда неорганическая материальность смыкается вокруг челове-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, p. 377.

<sup>2</sup> Там же, стр. 156.

<sup>3</sup> Там же, стр. 77.

<sup>4</sup> Там же, стр. 247.

ского многообразия», функционируя «как граница в недрах свободы...»<sup>1</sup>. Идеалистическая формула «без субъекта нет объекта» принимает здесь характерную форму — «без свободы нет необходимости». Необходимость понимается в ее отношении к свободе как ее ограничение, но свобода не понимается в ее отношении к необходимости как ее проявление. Заодно с логической неизбежностью царство свободы отождествляется с царством случайности: существенным становится не необходимое, а случайное, которым, по Сартру, и определяется все человеческое существование.

«То, что мы называем свободой, — пишет автор «Критики диалектического разума», — это несводимость культурного порядка к порядку естественному»<sup>2</sup>. У марксизма нет разногласий с Сартром в вопросе о недопустимости сведения закономерностей культуры к закономерностям природы. Но разногласие гораздо глубже: оно относится к признанию или отрицанию объективной закономерности и в природе и в обществе, к признанию или отрицанию нерасторжимой связи диалектики с закономерностью.

«Я говорил и повторяю, — читаем мы у Сартра, — что единственно ценным пониманием человеческой истории явился исторический материализм»<sup>3</sup>. Но такую оценку трудно совместить с категорическим осуждением всякого исторического детерминизма.

\* \* \*

Рассматривая общественные явления как «практические ансамбли», Сартр исходит из определенного понимания структуры этих ансамблей и тем самым из определенного понятия *отношений*, образующих эти структуры. На словах выдвигание им на первый план не внешних, а внутренних отношений социальных структур созвучно диалектическому подходу к пониманию общественных отношений. На деле, однако, смысл, вкладываемый Сартром в понятие *внутренних* отношений, коренным образом отличен от диалектико-материалистического содержания

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 375.

<sup>2</sup> Там же, стр. 96.

<sup>3</sup> Там же, стр. 134.

этого понятия. Когда он полагает, что «никто не может обнаружить диалектику, если она остается *вовне* по отношению к рассматриваемому объекту», что «диалектика может быть обнаружена лишь наблюдателем, расположенным *изнутри*»<sup>1</sup>, это означает не признание примата внутренних связей и противоречий над внешними, а отрицание возможности диалектики объективного познания. Изнутри — значит здесь субъективно, исходя из самосознания. Такое понимание исключает познание не только диалектики лишенных сознания предметов, но и диалектики исторического прошлого (и будущего), т. е. ставит под сомнение все те «диалектические» структурные анализы, которые составляют главное содержание самого произведения, откуда взято приведенное нами утверждение.

В *противовес* объективному познанию внутренних противоречий как движущей силы диалектического развития Сартр провозглашает неперемным условием диалектического постижения субъективистскую «интериоризацию», т. е. проникновение в диалектику через самосознание, по фихтсанскому пути. При такой постановке вопроса все рассуждения о диалектике объективного и субъективного, об «экстериоризации внутреннего»<sup>2</sup> не меняют субъективистской сущности решения: субъективное может при этом «выглядеть» как момент объективного процесса, на самом деле будучи его источником. «Речь идет лишь о реинтериоризации (объективных, материальных противоречий. — Б. Б.) и превращении их в настоящие двигатели исторического процесса, поскольку они образуют *внутреннюю основу* социальных изменений»<sup>3</sup>.

Все социальные отношения действительно являются сознательными. Даже стихийно складывающиеся отношения — это отношения сознательных существ. Но это отнюдь не значит, что сознание образует основу этих отношений; это значит только то, что *они опосредуются* сознанием. Концепция Сартра выворачивает общественные отношения наизнанку, вторичное превращая в первичное и обратно.

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, p. 133.

<sup>2</sup> Там же, стр. 66.

<sup>3</sup> Там же, стр. 670.

Категория «отношение», определяющая сартровское понятие социальных ансамблей, коренным образом отлична от марксистского понятия «общественные отношения», «производственные отношения» и т. д. Они рассматриваются Сартром не как объективные структуры, определяющие положение личности в обществе и ее сознание, а в плане соотносящихся индивидуальных самосознаний. Для Сартра «отношение» — это отношение Я как субъекта к себе, к другим Я и к окружающей среде, это «отношения, которые связывают меня через внутреннее с внутренним других...»<sup>1</sup>. Они могут быть двусторонними, трехсторонними и т. д., но понимание их всегда, во-первых, субъективистично и, во-вторых, индивидуалистично: личность первична, общественные отношения вторичны и сводятся к межличностным отношениям. «Открытие», пишет Сартр, сделанное нами в ходе диалектического опыта, состоит в том, что «взаимность, опосредованная третьим, а затем и группой, образует первоначальную структуру общностей»<sup>2</sup>. Категория «отношение» у Сартра вплотную смыкается с тем ее пониманием, которое свойственно буржуазно-индивидуалистическим социологическим построениям, основанным на концепции «human relations».

Принцип интериоризации, который является для Сартра залогом диалектического понимания общественной жизни, накладывает неизгладимую печать субъективного идеализма прагматического вида и на понимание практики, играющей первостепенную роль в его учении. Об этом свидетельствует уже сам термин «практические ансамбли», служащий для Сартра синонимом социальных формирований.

Известно, что переход от созерцательного материализма к действенно-практическому совпадает с переходом от метафизической формы материализма к его диалектической форме, составляет одну из основных граней материалистической диалектики как в теоретико-познавательном, так и в социологическом плане. Вот почему понимание «практики» Сартром может служить пробным камнем и его диалектики.

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, p. 186.

<sup>2</sup> Там же, стр. 688.

Читая в «Критике диалектического разума», что «диалектика, как живая логика действия, не может быть воспринята созерцательным разумом — она обнаруживается в процессе практики»<sup>1</sup>, — еще нельзя догадаться, какое содержание вкладывается Сартром в это положение, что действенный подход, характеризующий диалектику, противопоставляемый созерцательному подходу, отождествляется с субъективистским подходом, противопоставляемым объективному научному познанию. Все дело в том, что и понятие практики интериоризируется Сартром, берется в плане самосознания деятельного индивида «как переживаемая личностью практика», а не как объективное (хотя и субъективно опосредствованное) отношение между общественным человеком и преобразуемой им объективной реальностью — физической и социальной. «Практика» определяется как «организующий проект, преодолевающий материальные условия в направлении цели»<sup>2</sup>. Нет сомнения в целенаправленном характере человеческой деятельности, и прежде всего труда, но для марксиста цели — это опосредование, субъективное выражение определенных объективных тенденций общественного развития, социальных закономерностей; для Сартра же это самопроизвольное выражение свободы личности. «Единственный конкретный фундамент исторической диалектики — это диалектическая структура индивидуальной деятельности»<sup>3</sup>, — пишет Сартр. А ведь проект — это еще не практика, намерение — не его осуществление; они должны еще *превратиться* из возможности в преобразующую действительность деятельность, свободно или несвободно осуществляющую необходимость и основанную на объективной необходимости и не менее объективной случайности. В сартровском варианте диалектика оказывается не более как неосуществленным (и неосуществимым таким путем) проектом. Истинно то, что «диалектика есть рационализация практики»<sup>4</sup>, но сама практика должна быть при этом рационализацией диалектики как *объективной истины*.

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, p. 133.

<sup>2</sup> Там же, стр. 687.

<sup>3</sup> Там же, стр. 279.

<sup>4</sup> Там же, стр. 134.

Одной из существенных черт диалектического мышления является утверждение о том, что истина не является вневременной, абсолютной, мертвой догмой. Марксизм выступает против догматических абсолютов, против мертвого схематизма пустых абстракций. В общем виде Сартр согласен с этим. Однако он ведет борьбу не с подлинно диалектическими позициями, а одним абстрактно-схематическим конструкциям противопоставляет другие, столь же метафизические. Причем борьба Сартра против метафизических абстракций направлена преимущественно против марксизма, который обвиняется им в том, что он отбрасывает «все конкретные определения человеческой жизни»<sup>1</sup>. «Современному марксизму», т. е. марксизму, каков он есть, противопоставляется «конкретный марксизм»<sup>2</sup>, т. е. марксизм, каким он, по мнению Сартра, должен быть.

По убеждению Сартра, «современный марксизм» неудержимо склонен к абстрактному мышлению, к растворению всего конкретного многообразия в сернокислой ванне<sup>3</sup> общих понятий, законов и теорий, в недопустимом сведении особенного и единичного к общему, сложного к простому, высшего к низшему, изменчивого к тождественному, тогда как «диалектический метод, напротив, запрещает сведение»<sup>4</sup>. Никакой серьезной почвы это обвинение не имеет. Больше того, преодоление механистического сведения и метафизического догматизма — неотъемлемое требование марксизма-ленинизма. Блестящим образцом последовательного проведения этого требования в жизнь могут служить все работы В. И. Ленина, свидетельствующие о несовместимости марксизма с косными, навеки застывшими догмами, невосприимчивыми к непрестанному историческому обновлению общественного бытия и сознания. Современный марксизм есть не что иное, как применение общих принципов марксистской диалектики к новой исторической обстановке, к конкретным условиям каждой отдельной страны, специфическим ситуациям в развитии классовой борьбы.

<sup>1</sup> *J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique*, p. 58.

<sup>2</sup> Там же, стр. 36.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, стр. 95.

Сартр призывает к «позитивному преодолению абстрактного разума»<sup>1</sup> и к восстановлению в правах непреодолимой «единичности человеческого свершения»<sup>2</sup>. Однако практическая реализация Сартром этого призыва представляет собой не диалектическое преодоление метафизики, а столь же метафизическую в своей односторонности попытку утвердить единичное и особенное *за счет* общего и абстрактного. Диалектическое понимание *единства* общего и особенного, абстрактного и конкретного, анализа и синтеза подменяется одной из образующих это единство противоположностей, той, которая односторонне отвергалась метафизикой.

Свою диалектику Сартр справедливо называет номинализмом («диалектическим номинализмом»<sup>3</sup>). Однако номинализм не может быть диалектическим, поскольку он не в состоянии научно понять роль общего, абстрактного, аналитического. «Критика диалектического разума» — монолог о бессилии абстрактного мышления. Но оно становится могущественным, когда научная абстракция оплодотворена диалектикой. Живым свидетельством тому может служить «Капитал» Маркса. Это классическое творение марксизма — наглядное опровержение «диалектического номинализма». Дедукция, абстракция, «идеализация», анализ выступают здесь как звенья, ступени процесса глубоко научного постижения сложнейших социальных закономерностей. Всякий номинализм неизбежно близорук, непроницателен, он не в состоянии видеть дальше мелькающих перед глазами поверхностных явлений, не раскрывает *сущность* вещей и процессов, не проникает в *законы* событий.

Существует не пролетариат, заявляет Сартр, а пролетариаты<sup>4</sup>. Толкуя о том, что сельскохозяйственный пролетарий — это не то, что промышленный, пролетарий в тяжелой индустрии — не то, что работающий в легкой, французский — не турецкий, мужчина — не женщина, взрослый — не ребенок, Сартр, видимо, полагает, что углубляет марксизм, диалектизирует его. На самом деле это просто неумение осознать всю огромную значимость

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 742.

<sup>2</sup> См. там же, стр. 108.

<sup>3</sup> Там же, стр. 132.

<sup>4</sup> См. там же, стр. 62.

классовых понятий как надежных ориентиров в социальной теории и политической практике, значимость, насколько не умаляемую всеми особенностями различных групп и отдельных личностей в пределах классовобразующего единства. Сартр не видит всего различия удельного веса классовой принадлежности по сравнению с множеством других возможных второстепенных делений людей в условиях классового общества. На этом непонимании как раз и держится вся «социология групп», одно из орудий борьбы буржуазии против марксизма!

Для Сартра диалектический разум — это «растворитель аналитического разума»<sup>1</sup>, тогда как действительно диалектический разум предполагает и включает в себя анализ, без которого он вообще еще не «разум». Подобно тому как диалектическое единство абстрактного и конкретного недоступно для «диалектического номинализма», для него недоступно и понимание диалектического единства анализа и синтеза.

Диалектике «современного марксизма» Сартр противопоставил тотализацию как полноценную, неущербную диалектику. Он определяет ее так: «Диалектика, если она существует, не может быть не чем иным, кроме как тотализацией конкретных тотализаций, достигнутых посредством множества тотализирующих единичностей»<sup>2</sup>. Таким образом, тотализация выступает как ядро диалектики. Под тотализацией Сартр понимает «становление тотальностей» (целостностей)<sup>3</sup>. Соответственно диалектика определяется им как «тотализирующая активность»<sup>4</sup> или как «логика тотализации»<sup>5</sup>. Независимо от того, какой смысл вкладывается в понятие тотализации, сведение (вот где ненавистное Сартру сведение!) диалектики к образованию целостностей, т. е. к диалектике целого и его составных частей, — это крайнее ограничение и обеднение содержания диалектической логики, для которой категория целостности есть лишь одна из множества ее составных элементов.

Проанализируем, однако, содержание понятия «тотализация». Прежде всего, по Сартру, тотализация замкну-

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, p. 742—743.

<sup>2</sup> Там же, стр. 132.

<sup>3</sup> См. там же, стр. 138.

<sup>4</sup> Там же, стр. 139.

<sup>5</sup> Там же, стр. 165.

та в границах субъективистского понимания диалектики: она не может быть содержанием объективного понимания, недоступна вне интериоризации и может быть постигнута лишь изнутри. «Лишь человек, живущий внутри некоего сектора тотализации, может уловить внутренние связи, соединяющие его с тотализирующим движением»<sup>1</sup>. При этом познание целостности не основывается на ее структурном анализе как необходимом логическом условии последующего синтеза, а постигается интуитивно, непосредственно в акте самосознания<sup>2</sup>. Вполне естественно, что при таком понимании тотализации диалектика не может быть материалистической: «Если верно, что диалектика и есть тотализация, то нельзя говорить о тотализирующей материальности»<sup>3</sup>. Но так как диалектика — это гораздо больше, чем тотализация, а тотализация (если даже согласиться с этим термином) совершается и познается совсем не так, как это представляет Сартр, то нет никаких оснований отрывать диалектику от законов объективного развития материального мира.

\* \* \*

Кульминационным пунктом всей критики Сартром «современного марксизма» с позиций «конкретной диалектики» является обвинение им марксизма в «обесчеловечивании человека»<sup>4</sup> и требование подвести под марксизм фундамент экзистенциалистской «антропологии»<sup>5</sup>. Экзистенциализм в понимании Сартра выступает правомерной реакцией на «изгнание человека» марксизмом<sup>6</sup>.

Задачей, разрешаемой им в первом томе «Критики диалектического разума», Сартр считает установление «диалектических основ структурной антропологии»<sup>7</sup> или, как он пишет, проводя параллель с заглавием *другой* работы Канта, создание «пролегоменов ко всякой будущей антропологии»<sup>8</sup>. При этом диалектику Сартр мыслит как «всеобщий метод и всеобщий закон антропологии»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, p. 142.

<sup>2</sup> См. там же, стр. 137.

<sup>3</sup> Там же, стр. 280.

<sup>4</sup> Там же, стр. 58.

<sup>5</sup> См. там же, стр. 111.

<sup>6</sup> См. там же, стр. 109.

<sup>7</sup> Там же, стр. 755.

<sup>8</sup> Там же, стр. 153.

<sup>9</sup> Там же, стр. 117.

Критическая переработка марксистского понимания истории осуществляется Сартром в двух параллельно идущих направлениях: во-первых, в переходе от социологических абстракций к антропологическим конкретностям и, во-вторых, в диаметрально противоположном марксистскому пониманию решении социологической проблемы взаимозависимости личности и общества, или, по терминологии Сартра, индивидов и их ансамблей.

Определяющие социологические категории, такие, как общественные производительные силы и производственные отношения, социально-экономические формации, классы и т. д., оттесняются на задний план как абстракции, заслоняющие конкретного человека. На передний план выдвигается единичный человек во всей его антропологической естественности. Индивидуальные черты характера и темперамента, психоаналитически рассматриваемые наслоения детских переживаний, биографические перипетии — вот что является для Сартра залогом конкретного антропологического подхода к историческим событиям. Но чем дальше идет Сартр по этому пути, тем больше удаляется он от *социально-исторической* конкретности, приближаясь к психофизиологической и психоаналитической абстракции пресловутой «человеческой природы». Его «конкретный человек»<sup>1</sup> способен только дезориентировать конкретное *историческое* исследование, затмить реальные движущие силы и закономерности социальной эволюции. Этот конкретный человек знаменует движение вспять от марксизма к идеалистически переработанному и психоаналитически модернизированному феербахянскому антропологизму, с его «живым», во плоти и крови, но социально-абстрактным человеком вообще. Биологическая или психоаналитическая конкретность превращается, будучи применена как орудие исторического исследования, в бесплодную социологическую абстракцию. Сартр впадает здесь в то, что он считает самым большим грехом: в недиалектическое сведение социологического к антропологическому.

Параллельно этому идет столь же недиалектическое решение проблемы соотношения целого и частей в социологическом плане. В противоположность марксизму для Сартра личность социологически первична, социальный

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialéctique, p. 77.

ансамбль вторичен. Диалектика структурного формирования «практических ансамблей» сводится к образованию социальных целостностей из взаимоотношения отдельных индивидов. Разумеется, общество вне отдельных составляющих его личностей — абстракция, но для уяснения их взаимозависимости следует исходить из структуры общественного целого к определяемому ею бытию и сознанию отдельных составляющих его людей, а никак не наоборот. Каждый отдельный человек рождается в объективно, независимо от него существующей, не им определенной конкретно-исторической социальной среде, делающей его тем, чем он становится (при всем бесконечном многообразии возможных индивидуальных вариаций), т. е. человеком данной эпохи и данного класса, обуславливающей границы его возможностей: то, что он может «выбрать», и социальный эффект его «выбора». Социальная философия, основанная на принципе: «Вся историческая диалектика покоится на индивидуальной практике»<sup>1</sup>, недиалектична потому, что целое рассматривается в ней как вторичное, производное, а также потому, что социальная закономерность теряет в ней свою специфическую, качественную несводимость к иным закономерностям. Непонимание диалектики целого и частей, несводимости одних форм движения к другим и игнорирование познавательной ценности научных абстракций, которые, по словам Ленина, «отражают природу глубже, вернее, *полнее*»<sup>2</sup>, чем «непосредственная данность» или конкретность гуссерлианского «житейского мира», обыденной жизни, — вот к чему приводит Сартра его «конкретный антропологический подход».

Сам Сартр не скрывает, что его трактовка конкретности неуклонно стремится к интуитивистской «философии жизни» в духе Дильтея (кстати сказать, концепция которого получила очень высокую оценку Гуссерля). Примыкая к этой линии, Сартр противопоставляет объяснение пониманию<sup>3</sup>, что соответствует дильтеевской гносеологической дихотомии «*erklären*» и «*verstehen*». Сартр прямо говорит о том, что задачей его диалектики является внедрение «понимающего познания»<sup>4</sup>, превос-

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 165.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 152.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 107.

<sup>4</sup> Там же, стр. 111.

ходящего опосредованное логическим анализом понятийное мышление. При этом раскрывается «тайна» сартровской диалектики, которая, по его признанию, находится в противоречии с интеллектуалистской идеей познания<sup>1</sup>. Оказывается, что тотализация, образующая у Сартра ядро диалектики, и есть не что иное, как антиинтеллектуалистское, интуитивистское «понимание»<sup>2</sup>. Словом, диалектика мыслится не как антипод метафизики, а как антипод рационального, научного, логического познания, не как опосредованный логическим анализом синтез, а как непосредственный, интуитивистский синкретизм. И хотя Сартр отмежевывается от иррационализма, уверяя, будто антиинтеллектуализм не есть иррационализм, на деле различие между тем и другим несущественно. В конечном счете все сартровское преобразование диалектики идет по линии ее иррационалистической деформации, превращения ее в оплот алогизма.

\* \* \*

Великим достижением диалектики Гегеля было расширение и углубление рационального познания, логическое проникновение в ранее недоступные для логики области и тайники бытия. Сквозь ложное идеалистическое учение о тождестве бытия и мышления в его философии просвечивало понимание безграничной возможности постижения всей полноты бытия в движении мысли, в понятиях, достигших гибкости, динамичности, конкретного наполнения. Гегелевская диалектика при всей ее идеалистической извращенности была знаменем логического прогресса, прогресса рационального познания. Идеалистическая диалектика Гегеля вследствие ее внутренне противоречивой, двойственной природы подверглась критике слева и справа. Она была поставлена с головы на ноги Марксом и Энгельсом. Она была лишена рационального стержня и извращена в экзистенциализме Кьеркегора и позднее в неогегельянском иррационализме.

По словам Сартра, Маркса и Кьеркегора сближает критика пассивно созерцательного характера диалектики

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 108.

<sup>2</sup> См. там же, стр. 96.

Гегеля<sup>1</sup>. Сартр не договаривает, что в одном случае это критика с позиции рационально обоснованной деятельности, а в другом — с позиции иррационалистически оправдываемой бездеятельности. Маркс стоит на твердой научной почве практического изменения, преобразования объективного мира; Кьеркегор висит над мистической пропастью нелепого, «парадоксального» мира. Сартр, правда, понимает, что Кьеркегор в противоположность как Гегелю, так и Марксу исходит из иррационалистического убеждения в «несоизмеримости реальности и познаваемости»<sup>2</sup>, но он уверяет, что его собственный антиинтеллектуализм — это не метафизический преемник кьеркегорианского иррационализма, а сменившая его новая, антиинтеллектуалистская форма диалектики, что «первоначальный иррационализм Кьеркегора совершенно исчез, уступив место антиинтеллектуализму»<sup>3</sup>.

Однако вся волюнтаристски-индетерминистическая «диалектика» Сартра разделяет основной принцип иррационализма. Когда Сартр в своей формулировке: «Практика не утверждает догматически *абсолютной* рациональности реального»<sup>4</sup> — выделяет курсивом слово «абсолютной», это не спасает его от иррационализма. Его антиинтеллектуализм лишь стыдливая форма иррационализма, признающая, что, если и не *все*, то *кое-что* в реальном мире все же иррационально. Мы видели, как вместительно это «кое-что», как много оно может в себе заключать. Для антиинтеллектуализма, как для всякого иррационализма, нестерпимо, что марксизм «отталкивает, именуя их иррационалистическими, те идеологии, которые ... хотят отделить бытие от познания»<sup>5</sup>, т. е. утверждают их несоизмеримость. Как известно, марксизм, отвергая тождество бытия и мышления, признает в (ненавистой Сартру) теории отражения их познавательную «соизмеримость», которая как раз и достигается *благодаря* диалектике. Формула Сартра «наука не диалектична»<sup>6</sup> не оставляет никаких сомнений в иррационалистическом характере его диалектики.

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raisoe dialéctique, p. 20.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 106.

<sup>4</sup> Там же, стр. 118.

<sup>5</sup> Там же, стр. 110.

<sup>6</sup> Там же, стр. 742.

Диалектика Сартра в свою очередь подвергается критике с разных сторон.

Первая группа критиков часто подчеркивает, что марксистская диалектика (и диалектический метод вообще) несовместима с экзистенциализмом. Р. Рюйер, например, прав, говоря о неизбежном контрасте между экзистенциалистским понятием свободы и диалектической логикой, о том, что теория «диалектического экзистенциализма» — это круглый квадрат<sup>1</sup>.

Однако — и в этом суть — критика экзистенциалистской «диалектики» у Рюйера перерастает в критику диалектического разума. Его полемика против Сартра ведется с позиций телеологической и аксиологической метафизики и ставит своей целью доказать, что диалектика Сартра неприемлема, как *всякая диалектика вообще*, что «диалектический разум» — это миф<sup>2</sup>, что настоящий разум антидиалектичен<sup>3</sup>. Словом, перед нами очередная попытка повернуть философскую мысль вспять, низвести ее на уровень метафизики. Критика Рюйером Сартра ведется не ради диалектики, а, напротив, ради ее искоренения. Рюйер не скрывает при этом политических мотивов своей ненависти к диалектическому методу. Он запугивает «реальной практической опасностью», которую таит в себе распространение диалектической мысли, угрозой обострения классовой борьбы, социалистической революцией<sup>4</sup>.

Критика Ж. Гурвичем диалектических претензий Сартра ведется с иной позиции. Исходя из позитивистской социологии, он приветствует расхождение Сартра с марксистской материалистической диалектикой и старается внести свою лепту в критику философских основ научного коммунизма. Ему по душе, что Сартр старается расшатать марксистскую теорию под предлогом ее «дедогоматизации». Он, как и подобает идеалисту, приветствует

<sup>1</sup> R. Ruyer. La mythe de la raison dialéctique. «Revue de métaphysique et de morale» (Paris), 1961, N 1—2, p. 17.

<sup>2</sup> Там же, стр. 23.

<sup>3</sup> См. там же, стр. 39.

<sup>4</sup> См. там же, стр. 33.

отказ Сартра от диалектики природы<sup>1</sup>. Но в отличие от Рюйера Гурвич не предлагает выбросить диалектику за борт, а пытается приручить ее, затупить ее революционное острие, растворить в эмпирическом («гипер-эмпирическом») релятивизме.

По какому пути пойдет дальнейшая эволюция философских воззрений Сартра, покажет будущее. Во всяком случае диалектический разум предполагает способность философа к собственному саморазвитию, которое, как всякое развитие, происходит сложным, противоречивым путем, в борьбе противоречивых внутренних тенденций.

---

<sup>1</sup> *G. Gurvitch. Dialectique et sociologie. Paris, 1962, p. 157—158.*

Т. А. Сахарова

## Проблема человека в концепциях французских экзистенциалистов

Одной из характерных черт философии XX в. (особенно начиная с 30-х годов) является то, что в центр ее исследований поставлена конкретная проблема человека наших дней, его настоящего и будущего, его судьбы и назначения, целей и ценностей его жизни. В этом плане ставят проблему человека такие современные философские течения, как персонализм, экзистенциализм, неотоцизм и др. Современные философы, утверждает видный французский историк философии Эмиль Брейе, включают человека «со всеми его физическими и духовными качествами в общий круговорот бытия»<sup>1</sup>. Многие философы в качестве исходного принципа своих исследований выдвигают ныне проблему «философского антропологизма», называя себя философами-антропологами. Если собственно антропология — это наука о природе человека, его происхождении, морфологии, антропогенезе, то философская антропология рассматривает человека в аспекте его бытия в целом как особую онтологическую реальность, сквозь призму которой пытается объяснить жизнь, развитие общества, весь мир. Цельный (тотальный) человек, единство человеческой сущности становится центром фило-

---

<sup>1</sup> *E. Brehier*. Les thèmes actuels de la philosophie. Paris, 1951, p. 99.

софского исследования. Однако этот тотальный человек буржуазных исследователей фактически оказывается оторванным от той материальной почвы, которая его питает. Для всех современных философских антропологов, несмотря на существенные различия их концепций, характерен отказ от изучения объективных закономерностей развития человеческого общества, оказывающих решающее воздействие на формирование человеческой личности, ее сознания. Человек как отдельная, изолированная личность выступает в качестве необходимого и единственного обоснования мира. Современная буржуазная философская антропология стремится найти решение проблемы человека, не выходя из рамок представлений идеалистической философии. Научный подход к решению этой проблемы заменяется философскими антропологами иррационалистической (М. Шелер, Л. Клагес, А. Гелен) или религиозно-мистической (К. Барт, Э. Бруннер, Р. Нибур, П. Тиллих) трактовкой человека. Философы-антропологи и все буржуазные философы, в той или иной мере занимающиеся проблемой человеческого бытия, как правило, отрицают общественную сущность человека и сводят роль общества в жизни индивида либо к роли посредника между его внутренним Я и трансцендентным духом, либо рассматривают общество как результат творческой деятельности свободных и независимых личностей.

Экзистенциалистское учение о человеке явилось своего рода протестом против традиционного интеллектуализма с его трансцендентным объектом познания.

Считая, что вся предшествующая философия, рассматривавшая человека как абстрактную схему, «изжила себя», экзистенциалисты обращают свой взор к живому, действующему человеку. «Человек, — заявляет Сартр, — есть не что иное, как его жизнь. Он есть не что иное, как ряд его поступков... он есть сумма, организация, совокупность отношений, из которых составляются эти поступки»<sup>1</sup>. Призывая к сближению с жизнью, выдвигая на первый план земные запросы и человеческие стремления, французский экзистенциализм выступил под знаменем философии конкретного человека, неотделимого от

---

<sup>1</sup> Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953, стр. 19.

его жизненной ситуации и связи с другими людьми. Французские экзистенциалисты рассматривают человека как существо, находящееся в мире и познающее этот мир сквозь призму своего личного существования. Отсюда их призыв к «реальности», непосредственному «схватыванию» бытия путем обращения к своему внутреннему, индивидуальному миру, своему Я.

Противопоставляя свои взгляды идеям Декарта, экзистенциалисты рассматривают «человеческую реальность» не как познающий субъект, акт мышления которого служит доказательством его бытия, а как сам процесс экзистенции, в котором формируется и развивается человек, где он «делает самого себя». Существование, согласно этой теории, есть то основное, что определяет человека. Оно гораздо очевиднее, чем бытие объективного мира. Экзистенциалисты считают, что в существовании (экзистенции) участвует весь индивид целиком, со всеми своими реакциями (ощущениями, чувствами, желаниями, мыслями). Единственной подлинной реальностью является «переживаемая» (*vécue*) реальность; достоверно лишь то, что «испытывает» отдельный индивид. Габриэль Марсель, например, декартовскому *cogito* противопоставляет таинственную реальность моего личного существования — «Я есмь», которое раскрывается в вечном процессе становления. Эта реальность, с его точки зрения, не может быть доказана рационально. Она непосредственно постигается внутренним ощущением, «богатой и незаменимой эмоцией» и не нуждается в доказательствах. Эта реальность, утверждает Марсель, обладает очевидностью, которую можно сравнить лишь с осязанием<sup>1</sup>. Из самоочевидности индивидуального человеческого существования, вне которого немислим ни один акт сознания, исходят все философские концепции экзистенциалистов.

Сартр объявляет философский антропологизм единственным фундаментом социологических, этических и собственно философских концепций. В своем учении о человеке Сартр исходит из примата сугубо личного, индивидуального опыта над объективным материальным бытием. Уже в противопоставлении неподвижного, массо-

---

<sup>1</sup> *G. Marcel. L'être devant la pensée interrogative. «Bulletin de la société française de philosophie», 1958, N 1, p. 2.*

видного и инертного «бытия-в-себе» действительному, динамическому, вечно развивающемуся «бытию-для-себя»<sup>1</sup> заложена идея экзистенциалистского человека, полностью свободного, независимого в своей деятельности ни от внешнего мира, ни от общественно-исторической среды и развивающегося по своим собственным внутренним стремлениям. Если «бытие-в-себе» — абсолютная неподвижная полнота, если оно идентично самому себе, т. е. есть «синтез себя с самим собой»<sup>2</sup>, если оно полностью заполнено бытием, значит, в нем нет места для небытия. Ведь небытие есть ничто, оно не может иметь своим источником это неподвижное, инертное бытие. Следовательно, источник небытия лежит в другой, специфически человеческой реальности — «бытии-для-себя». Небытие, или «ничто», привносится в мир человеком, точнее, оно есть человеческое сознание.

Определив сознание через его отношение к бытию как некую «тотальную пустоту» (поскольку весь мир в целом находится вне сознания), Сартр приходит к парадоксальному выводу, что сознание, якобы создающее бытие, само есть небытие, или «ничто». Оно внедряется в сплошную полноту и массовидность бытия и образует в нем трещину, подобно тому как червь, проникнув в яблоко, вытаскивает в нем дыру. Таким образом, сознание лишается у него своей позитивной ценности «бытия-в-себе» и как «бытие-для-себя» существует лишь в качестве отрицания «бытия-в-себе», неантизации (*néantisation*).

Эта отрицательная деятельность сознания в сокровенных недрах самого себя дает возможность моему Я быть тем, что оно не есть, и не быть тем, что оно есть. Сознание, утверждает Сартр, есть возможность ставить себя «вне бытия»<sup>3</sup>. Так, например, находясь в состоянии грусти, я ощущаю свое Я как то, что оно в данный момент грустящее. Но стоит лишь мне осознать эту грусть, как я начинаю рассматривать себя со стороны, как если бы я наблюдал другого. Этим самым я «неантизирую» «бытие-в-себе» моего Я, преисполненного грусти; оно более не Я, оно объект моего наблюдения. Но, однако, «сколько

---

<sup>1</sup> См. об этом подробнее в данной книге у Б. Быховского.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant. Paris, 1960, p. 33.

<sup>3</sup> Там же, стр. 61.

бы я ни смотрела на себя в зеркало, — пишет Симона де Бовуар, — сколько бы ни рассказывала себе свою собственную историю, я никогда не ощущаю себя во всей полноте объекта; я испытываю в себе эту пустоту, которая является мной самой, я ощущаю, что я *не есть* (je ne suis pas)»<sup>1</sup>.

Вскрывая негативную роль сознания, которое в экзистенциалистской философии выступает прежде всего как антипод бытия, экзистенциалисты (и в этом их логическая непоследовательность) наряду с этим утверждают, что лишь сознание является тем подлинным бытием, которое творит мир. Лишь становясь бытием для меня, грубый, неоформленный мир приобретает значение, перерабатывается в явления, которые конституируют реальное бытие. Правильное положение о том, что познание человека есть активная, творческая деятельность, в результате онтологического противопоставления экзистенциалистами сознания бытию приводит к искажению действительных форм связи человека с миром. Так, в своем раннем романе «Гостья» Симона де Бовуар пишет: «В пустом зрительном зале запах пыли, полутени, унылое одиночество — все это не существовало ни для кого, оно не существовало вовсе. А теперь она (героиня романа Франсуаза. — Т. С.) здесь, и красный цвет ковра прорезает темноту, как робкая лампада. Она (Франсуаза) имеет эту власть: ее присутствие вырывает вещи из их бессознательности; она наделяет их красками и запахами»<sup>2</sup>. Выдвигая на первый план творческую роль человеческого сознания, экзистенциалист-феноменолог М. Мерло-Понти пытается свести гносеологически резко противостоящие друг другу понятия — бытие и сознание — к чему-то третьему, среднему. В этой «двусмысленной философии» (так называют концепцию Мерло-Понти прогрессивные французские исследователи), с одной стороны, смазывается противопоставление субъекта и объекта, практики и теории, предмета и его образа, с другой — отчетливо выявляется субъективно-идеалистическая концепция философа, для которого в конечном счете единственной реальностью остается все же субъект, раскрывающий смысл мира.

---

<sup>1</sup> S. de Beauvoir. Pyrrhus et Cinéas. Paris, 1944, p. 67.

<sup>2</sup> S. de Beauvoir. L'Invitée. Paris, 1943, p. 10.

«... Я являюсь абсолютным источником, — утверждает Мерло-Понти. — Мое существование не зависит ни от моих предшественников, ни от моего физического и социального окружения: оно направлено к ним и их поддерживает, потому что именно я создаю бытие для себя... Научные взгляды, согласно которым я являюсь лишь моментом, частью мира, всегда наивны и лицемерны, потому что они подразумевают, не упоминая об этом, другой взгляд — взгляд сознания, согласно которому мир сначала располагается вокруг меня и начинает существовать для меня»<sup>1</sup>.

Подлинный мир для экзистенциалистов ограничен человеческим сознанием. Вне нас существуют лишь инертные вещи. Все богатство мира вкладывает в него человек, который является творцом этого богатства. Экзистенциалисты не интересуются ни физическим миром, ни природой, как таковой. Человек, причем человек, замкнутый в своем собственном внутреннем мире, ограниченный своими чисто человеческими проблемами, — вот, с их точки зрения, единственная подлинная реальность, единственный предмет философских исследований. Мир «для-себя» в противоположность миру «в-себе» существует только для нас. Не мы зависим от него, а, наоборот, он зависит от нас. Следовательно, единственный мир, который существует для меня, является созданием моего собственного сознания. Как же, согласно экзистенциализму, осуществляется взаимосвязь человека с миром? В акте существования. Именно здесь бытие «в-себе» становится бытием «для-меня». Меня местами установленные традиционной метафизикой понятия «сущность» и «существование», экзистенциалисты признают приоритет последнего и пытаются именно из него вывести все реальные связи и отношения действительности. Существование онтологически первично. Оно творит себя из ничего. Человек «брошен в мир» без сущности. Он сам ее создает в процессе своего существования.

Что же представляет собой экзистенция? Если, согласно традиционному пониманию, все, что обладает реальным бытием, от камня до человека, существует, то у экзистенциалистов, в частности у Сартра, Мерло-Понти

---

<sup>1</sup> М. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945, p. III.

и других, существовать (*exister*) не является синонимом быть (*être*). Экзистенциализм, по утверждению Сартра, единственная теория, не делающая из человека объекта. «Всякий материализм, — пишет он, — приводит к тому, что люди, в том числе и сам философ, рассматриваются как предметы, то есть как совокупность определенных реакций, ничем не отличающаяся от совокупности качеств и явлений, которые образуют стол, или стул, или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать человеческое царство как совокупность ценностей, отличных от материального царства»<sup>1</sup>. Камни суть, но они не существуют. Единственно лишь акт моего сознания может сделать их существующими. Существование не есть состояние, но акт, сам переход от возможности к действительности.

Как показывает сама конструкция слова «*existère*» значит «исходить из» (*ex*), чтобы «становиться» (*sistère*). Следовательно, существование есть всегда становление: то, что раньше было лишь возможным, реализуется, становится действительностью. У человека сущность подчинена существованию; именно существование является для него подлинной и первичной реальностью. Человек не детерминирован своей сущностью, которая является у него лишь возможностью и становится действительностью только в процессе существования.

Для экзистенциалистов существование есть специфически человеческая категория (вещи и явления внешнего мира не существуют, они только суть), оно неотделимо от личной субъективности, от моего индивидуального Я. Более того, мое «схватывание» бытия, мое личное овладение им и есть существование. Оно является тем, что никогда не может стать внешним для меня. Оно есть акт, посредством которого я не только сам включаюсь в мир и осуществляю свою собственную реальность, но и постигаю инертные и абсурдные вещи и явления внешнего мира, наделяю их смыслом и значением. Именно в существовании снимается, по мнению экзистенциалистов, противопоставление объекта и субъекта. Понимая под существованием непосредственное «схватывание», переживание реальности, как высший и наиболее адекватный способ познания, экзистенциалисты пытаются доказать

---

<sup>1</sup> Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, стр. 21.

свой основной тезис — онтологический примат сознания над бытием. При этом они не могут преодолеть разрыв между индивидуальным сознанием отдельного человека и окружающей его объективной действительностью.

Для экзистенциалистов объективный мир, «бытие-в-себе» всегда выступает как абсолютно противостоящая человеческому сознанию реальность. То, что человек генетически является частью этой реальности, что он в известной мере порожден ею (как высшая форма расцвета органической жизни), остается вне их исследований. Оставляют они в стороне и другое важнейшее условие развития человеческого сознания — его общественно-историческую детерминированность. Экзистенциалисты стремятся представить человека как конкретное и деятельное существо, но в то же время игнорируют тот существенный факт, что человек зависит от природного и общественного бытия и подчинен его закономерностям. Несомненно, человеческая личность формируется внешними воздействиями природы и общества, взятыми не сами по себе, а в сочетании с теми внутренними условиями, т. е. с теми своеобразными, глубоко личностными свойствами каждого отдельного индивида, через которые в каждый данный момент преломляются внешние воздействия, образуя сложный комплекс многообразной человеческой личности. Но, перенося весь центр тяжести на исследование внутренней жизни человека, его сознания, экзистенциалисты (хотя бы они того или нет) отрывают человека от мира, истории, социальной среды и противопоставляют его им. По сути дела они делают из конкретного человека некое абстрактное, вневременное существо и видят в нем единственное разумное обоснование бытия. Как правильно отметил французский марксист Анри Мужен, экзистенциалисты фактически разрывают бытие и сознание, сущность и существование. На одну сторону они ставят сущность без существования («бытие-в-себе»), на другую — существование без сущности («бытие-для-себя»). Это противопоставление существования и сущности, «для-себя» и «в-себе» ведет к тому, что главными чертами человеческой психики объявляется глубокий пессимизм, ощущение своей неполноценности, чувство безнадежности и страха. Состояние «покинутости», «заброшенности» усугубляется еще тем, что внешний мир выступает по отношению к человеку как чуждый и враж-

дебный. «Каждое мгновение мы ощущаем материальную действительность как угрозу нашей жизни, как сопротивление нашему труду, как границу на пути нашего познания. . .»<sup>1</sup> Человек окружен миром, без которого он не может существовать; он ищет поддержку в вещах, но не находит ее. Вещь обладает сущностью, спокойным состоянием бытия в себе. Человек же лишен этого бытия, он есть небытие бытия. Матье Делярю — герой сартровского романа «Дороги свободы» — мечтает разделить устойчивое бытие каменной балюстрады Нового моста в Париже. «Он протянул руки, — пишет Сартр, — и медленно провел ими по каменной балюстраде; она была шероховатая, потрескавшаяся, нечто вроде окаменелой губки, еще теплая от лучей послеполуденного солнца. Она стояла огромная и массивная, заключая в себе нагнетенное молчание, сгустки мрака, которые являются внутренней сущностью вещей. Она представляла собой всю полноту (бытия. — Т. С.). Ему хотелось бы ухватиться за эту каменную балюстраду, слиться с нею, наполнить себя ее плотностью, ее покоем. Но она не могла оказать ему никакой помощи: она была вне его навсегда»<sup>2</sup>.

Тот же образ применяет Альбер Камю, подчеркивая трагичность человеческого существования. «. . .Какое искушение отождествиться с камнями, — пишет он, — слиться с этим сверкающим и невозмутимым миром, который противостоит истории с ее суетой и волнениями. Конечно, это тщетно!»<sup>3</sup>

Лишенный всякой реальной основы, воспринимая свое существование как не имеющее ни причины, ни цели, терзаемый тревогой, которую порождает в нем это чувство «ничто», экзистенциалистский человек непрерывно стремится избавиться, ускользнуть от этой тревоги и этого «ничто», достичь реальности, слиться с ней и стать таким образом «для-себя-в-себе» (*un-pour-soi-en-soi*). Но, увы, его попытка тщетна. Она неизбежно обречена на поражение, потому что «бытие-для-себя», которое является «трещиной» в «бытии-в-себе», не может слиться с ним, не уничтожив при этом себя. Состояние «для-себя-в-себе»

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, v. I. Théorie des ensembles pratiques. Paris, 1960, p. 247.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre. Les chemins de la liberté, v. II. Le Sursis. Paris, 1946, p. 285.

<sup>3</sup> A. Camus. L'Été. Paris, 1954, p. 61.

человек никогда не достигнет. Но он осужден бесконечно к нему стремиться; и это превращает наше сознание в несчастье или болезнь. «Человеческая реальность в своей сущности страдающая, — заявляет Сартр, — потому что она возникает в бытии как неотступно преследуемая тотальность, которой она является, не имея возможности ею быть, поскольку она не может достичь «в-себе», не потеряв при этом свое Я как «для-себя». Она, следовательно, по самой своей природе является несчастным сознанием, которое не может превзойти это состояние «несчастья»»<sup>1</sup>.

Страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть один из способов, каким человек воспринимает свое Я, писал Маркс. Но это вовсе не означает, что именно страдание является решающим фактором формирования человеческой личности. Наряду с другими факторами страдание стимулирует самосознание личности, но оно же побуждает его к активной деятельности, к освобождению от несчастной жизни, к борьбе за лучшее будущее, а не к абсолютизированию «несчастья», как это делает Сартр. Несомненно, этой глубоко пессимистической тенденции в мировоззрении французских экзистенциалистов во многом способствовала та духовная атмосфера раздвоенности, ниспровержения привычных моральных ценностей, типичная для предвоенной и военной Франции (1939—1945). Разрыв между чувствами и настроениями рядового француза и целями и интересами господствующих слоев общества достиг в эти годы исключительного напряжения. Это несоответствие привело многих философов-экзистенциалистов к тому, что в своих исследованиях они перенесли центр тяжести с общественных функций человека на его внутренние, интимные переживания, более того, сделали эти переживания онтологической основой его существования. Поскольку человек, по мнению экзистенциалистов, лишен возможности реализовать свою сущность, он обречен на иллюзорную и абсурдную жизнь. А. Камю рассматривает жизнь как иррациональный, хаотический поток, лишенный смысла и закономерности. В этом потоке торжествует случай и выбор человека колеблется между «глупым счастьем камней» и «постелью мертвецов». «Из столкновения человеческого разума и

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 134.

безрассудного молчания мира рождается абсурд... Он является единственной связью, которая их объединяет»<sup>1</sup>. Абсурден весь мир, и человек обречен на абсурдное существование. Провозглашая разрыв между человеком и обществом, Камю предлагает два способа «бегства от абсурда» — самоубийство или бунт<sup>2</sup>.

Крайним пессимизмом пронизана и его трактовка личности. Личность, в его понимании, находится в постоянном противоречии с миром и другими людьми, для нее типичен моральный распад, опустошенность, постоянный разлад с обществом, фаталистическое признание неизбежности зла, насилия. Разумеется, это отражение кризиса личности в современном буржуазном обществе. Камю дает уничтожающую критику Запада с его «духовной спячкой», «психологией насекомого», где «автомобиль легко заменяет собой душу». Приписывая личным аффективным состояниям отдельного человека всеобщую и метафизическую ценность, Камю не в состоянии перейти от индивидуального сознания, переживания личного существования к объективной исторической ситуации, общественной практике, актуальным, стремительно развивающимся событиям сегодняшнего дня. «В этом опустошенном мире, — пишет он, — где познание обречено на бессилие, единственной реальностью является ничто»<sup>3</sup>. Трагизм человека, подавленного враждебным миром, его бессилие преодолеть противоречия жизни, бесперспективность и бесцельность его существования с большой глубиной и тонким психологическим анализом переданы Камю в его литературных произведениях: «Чужой» (1942), «Чума» (1947), «Лето» (1954) и др. «Быть ничем! — пишет Камю. — В течение тысячелетий этот великий клич поднимал миллионы людей к восстанию против желаний и страданий...» Но «ничто» так же недостижимо, как и абсолют»<sup>4</sup>.

Еще большим пессимизмом пронизана философская концепция человека Жоржа Батая. Он предельно заостряет негативную сторону экзистенциалистского понимания взаимоотношений человека и мира, выдвигая в каче-

---

<sup>1</sup> А. Камю. *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Paris, 1953, p. 45, 48.

<sup>2</sup> А. Камю. *L'homme révolté*. Paris, 1952.

<sup>3</sup> А. Камю. *Le Mythe de Sisyphe...*, p. 41.

<sup>4</sup> А. Камю. *L'Été*, p. 63.

стве основного постулата своей «концепции» тезис «не-знать» (non-savoir). Связь человека с миром осуществляется, с его точки зрения, посредством внутреннего опыта отдельного индивида. Но подлинный опыт, утверждает Батай, никогда не может быть облечен в интеллектуальную форму, потому что мысль, которая всегда направлена на разделение, анализ, лишь разрушает единство первоначального опыта. Поэтому внутренний опыт для Батая — это абсолютное «не-знание». Только этот первичный, наиболее полный и адекватный опыт якобы дает возможность постичь бытие в его «самости».

Противопоставляя мистический опыт политической, этической, эстетической и другой деятельности человека, всегда имеющей ограниченную цель, Батай называет его экстазом, восторгом — контактом с «наготой» (nudité) бытия. «Коммуникациями» человека с бытием, посредством которых он освобождается от своей «раздробленной реальности», являются, по Батаю, эротизм, опьянение, поэзия, ритуальные жертвенные обряды. В конечном счете все в жизни человека абсурдно: он покинут в этом безмолвном, равнодушном и суетном мире. Поэтому его преследует навязчивая идея смерти, которую философ рассматривает как переход к «абсолютной имманентности».

Батай в предельно обнаженной форме показывает деперсонализацию человеческой личности в современном буржуазном обществе, деградацию нормального человеческого существования. В его призыве уйти от жизни, погрузиться в бессознательное рельефно выступает тенденция к сугубо иррациональному восприятию действительности, где попропано все истинно человеческое и человек выступает во всей своей неприглядной наготе, безгранично одинокий и незащитный.

Для экзистенциалистской трактовки человеческой личности характерна не только эта дисгармония личности и мира, но и глубокий внутренний разлад моего Я с самим собой. Сознание, сталкиваясь с непроницаемостью внешнего мира, направляет свою негативность на себя. Такого рода человеческую негативность Сартр называет «mauvaise foi» — недобросовестностью, нечистой совестью. Эта недобросовестность отличается от лжи тем, что если в акте лжи мы всегда имеем дело с «онтологическим дуализмом» своего Я и Я «другого», то недобросовест-

ность «есть единство одного сознания», здесь налицо замаскированный обман самого себя.

Сартр иллюстрирует это свое положение на примере женщины, пришедшей на свидание, которая, делая вид, что не замечает истинных намерений своего кавалера, поддерживает разговор на уровне абстрактных тем и переводит его недвусмысленные ухаживания в план возвышенного чувства уважения и почтения к ней. Так, сознательно себя обманывая, она принимает желаемое за действительное. Анализируя различные проявления недобросовестности, Сартр приходит к выводу, что здесь мы имеем дело не с борьбой бессознательного и сознательного, как полагают фрейдисты, а с «двумя аспектами человеческой реальности: бытием факта и трансцендентностью»<sup>1</sup>.

Поэтому так часто люди играют ту или иную роль, выдавая себя за того, кем бы они хотели стать и в собственном представлении, и в глазах других людей. Официант, продавец, портной, оценщик на аукционе — все они играют перед своими клиентами определенную роль: их слишком точная, слишком живая и преувеличенная жестикуляция, подчеркнутая предупредительность, повышенный интерес к клиенту, проявляющийся в голосе, взгляде, интонации, — все это игра. Но для чего? Для того чтобы быть официантом, быть продавцом, быть портным. Конечно, официант не может стать вещью в том смысле, как чернильница есть чернильница, а стакан — стакан, ибо экзистенциалистское понимание существования человека противопоставляется традиционному пониманию бытия вещей. Официант должен стать тем, чью роль играет, но он им не является<sup>2</sup>, ибо, поскольку я представляю, я не являюсь самим собой. Каждый из нас, заключает Сартр, всегда играет какую-то роль, выступает как некий персонаж, не являясь им в действительности, потому что если бы он был им на самом деле, то перестал бы быть «для-себя» и стал бы «в-себе». Но мое бытие ускользает от меня, я обособлен, отделен от него. Таким образом, недобросовестность подтверждает основной постулат экзистенциализма, что «я не есть то, что я есть». Если бы человек был бы тем, чем он есть, у него не было

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 95.

<sup>2</sup> Там же, стр. 99.

бы этого стремления к постоянному «деланию себя». «То, что я *есть* в действительности, — заявляет Сартр, — это моя трансцендентность»<sup>1</sup>.

Глубоко вскрывая внутреннюю фальшь и лицемерие человеческих отношений в современном буржуазном обществе, Сартр с присущей ему тонкой и острой наблюдательностью показывает, на каком ложном фундаменте строятся в этом обществе связи между людьми. Простые и непосредственные отношения заменяются в нем мистифицированными связями, где человек старается превратиться в «вещь», пытается не «быть», а «казаться», что в результате ведет к деперсонализации человека. По всей вероятности, Сартр не ставил перед собой задачу раскрыть характерные маски лиц различных социальных категорий, как это сделал Маркс в своей политической экономии, но он настойчиво ищет истоки этих «персонифицированных социальных функций». Подобно Фрейдю он находит их в неосознанных переживаниях раннего детства, когда бессознательное превалирует над сознанием и образует ту основу, которая на всю жизнь связывает человека с его прошлым. В своем новом автобиографическом произведении «Слова» Сартр описывает, как у семилетнего ребенка (самого философа в детстве) присутствует это смутно ощущаемое раздвоение, эта «потеря личности».

«Мое *Я* — характер, мое имя — все было в руках взрослых; я приучился видеть себя их глазами; я был ребенком, а ребенок — это идол, которого они творят из своих разочарований. В отсутствие взрослых я чувствовал на себе их взгляд, разлитый в лучах света, под этим взглядом я бегал и резвился — он не давал мне выйти из образа примерного внука и определял мои игры и мой мир. В изящной колбочке — моей душе — мысли совершали свой круговорот, и каждый желающий мог проследить за их ходом — ни одного потайного уголка. И однако, в этой невинной прозрачности, лишенная имени, формы и плоти, была растворена прозрачная истина, которая отравляла мне все: я лжец. Можно ли играть комедию, не сознавая, что ты ее играешь? Радужная видимость, из которой была соткана моя личность, сама изобличала себя, изобличала ущербность бытия — я не

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 96.

мог осознать ее до конца, но не мог и не ощущать... Я пытался найти прибежище в одиночестве своего подлинного Я, но у меня не было Я; в глубине души я обнаружил озадаченную безликость. Мне чудилась медуза, которая тычется в стекло аквариума, собирая в мягкие складки свою мантию, и тает во мраке»<sup>1</sup>.

Эта «безликость», отсутствие гармонического единства приводят человека к «существованию вне себя», возникновению у него трагического чувства отчуждения.

Экзистенциалисты переносят понятие отчуждения из области конкретных производственных отношений капиталистического общества определенной исторической эпохи в абстрактную область вневременных и внеклассовых отношений. Отчуждение принимает всеобщий, а потому и абстрактный, метафизический характер; оно проецируется не только на область экономики, но и на весь мир в целом. Оно выступает как антропологическая сущность существования, как основа всякого человеческого бытия, вне зависимости от изменяющихся исторических, экономических и политических формаций.

Особенно остро проявляется это отчуждение в глубинах нашего Я, где оно становится противоречием между сущностью и существованием, призванием и фактическим поведением человека, между его идеалами и конкретными действиями. Подобно атеистическим экзистенциалистам Г. Марсель воспринимает окружающий мир как враждебный, трагический и полный противоречий, но нигилизм и пессимизм атеистического экзистенциализма Марсель пытается преодолеть путем примирения экзистенциализма с христианством. Католический философ видит выход для мира, «охваченного отчаянием», в строгом следовании «религиозному опыту», в «стремлении верной души к богу живому»<sup>2</sup>. Если Сартр, Бовуар, Камю, Батай и другие экзистенциалисты приносят «божественное начало в жертву человеческому» и лишают «абсурдный» мир смысла и цели, то Марсель, по мнению буржуазных историков философии, выступает как «певец верности и надежды», как защитник веры и христианской любви. Он заявляет, «что, чем больше мы будем

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Les mots. Paris, 1964, p. 66—67, 89.

<sup>2</sup> G. Marcel. Désespoir et philosophie. «La nouvelle revue française», 1939, N 309, p. 1032.

узнавать индивидуальное бытие, тем более будем стремиться познать бытие вообще, бытие, как таковое»<sup>1</sup>.

Для Марселя единичное и всеобщее не только не противоречат друг другу, а, наоборот, взаимно пронизываются одно другим как дополняющие стороны одного и того же бытия. Смысл, который Марсель вкладывает в слово «существование», предохраняет его от негативного восприятия мира и индивидуалистического его раздробления. Существование, в его понимании, не есть замкнутая в себе, строго ограниченная экзистенция — оно неизменно обогащается от источника всеобщего бытия, которое может расширить его до бесконечности. Этим Марсель претендует возродить онтологию, основывая ее не на «инертности материальных вещей», а на безграничной «щедрости» абсолюта, т. е. бога. Термин «существование» означает, по Марселю, и идею, и факт, т. е. то, что одновременно утверждает и сущность, и данное конкретное существование. В одном из своих ранних произведений — «Метафизический дневник» (1914—1923) — Марсель говорит, что подлинное, достоверное постижение своего внутреннего мира позволяет нам проникнуть и в сокровенную глубину вселенной, ибо человеческая субъективность не является раскрытием одного лишь индивидуального существования, она имеет и метафизический, сверхчувственный план, она целиком пронизана трансцендентностью, которая нас оживляет и вне которой мы — ничто.

В своем докладе «Экзистенциальный аспект человеческого достоинства», присланном им на XIII Международный философский конгресс в Мехико (1963), Марсель, ополчаясь против «богохульников, которые ринулись в слоаку нигилизма», вновь возвращается к идее синтеза трансцендентного и имманентного, понимая под этим синтезом «соединение жизни и священного, представляющего собой онтологическую ценность».

Первичным фактором, лежащим в основе этого синтеза, является, по Марселю, воплощение (*incarnation*), т. е. неразрывное внутреннее единство моего внутреннего Я и моего тела (высшим примером такого воплощения Марсель считает воплощение бога в Христе). Именно телесность» предохраняет, с его точки зрения, челове-

---

<sup>1</sup> G. Marcel. *De Refus à l'Invocation*. Paris, 1940, p. 193.

скую личность от ее рационалистической абстракции. «Человеческая личность, как таковая, как она понимается или рассматривается в многочисленных писаниях, которые считаются философскими, и в речах, произнесенных в самых различных условиях, создает у меня впечатление, — заявляет Марсель, — о статуе, несомненно обезглавленной, выполненной каким-нибудь скульптором — академиком конца XIX века и помещенной, быть может, на фронтоне муниципального здания». Чтобы вдохнуть жизнь в эту абстрактную личность, необходимо облечь ее в плоть и кровь. «Употребить здесь слово «телесность» — значит рассеять мрак»<sup>1</sup>.

Одной из основных категорий экзистенциалистской концепции человека является свобода. Свобода как определяющий фактор человеческого существования трактуется экзистенциалистами как онтологический фундамент «бытия-для-себя». У Сартра свобода выступает как единственное обоснование человеческого существования.

Сартр считает, что человек свободен, потому что он никогда не является неподвижным, определенным бытием, а находится в отдалении от него, он есть не «в-себе», а в присутствии себя. Человек, который является тем, чем он есть, никогда не может быть свободным. «Свобода есть именно ничто, которое, находясь в самой сущности человека, принуждает человеческую реальность *делать себя*, вместо того чтобы *быть*... Быть для человека — значит *выбирать себя*... Таким образом, свобода не есть просто бытие — она есть бытие человека, то есть небытие его бытия»<sup>2</sup>.

Такая трактовка свободы вытекает из экзистенциалистского понимания сознания как «ничто». Невыводимое ни из чего, ускользая от вещей, представляя собой чистую спонтанность, сознание является «не бытием, но небытием бытия». Свобода не является свойством «бытия-для-себя», которое не *имеет* свободу, а *есть* свобода. «...Свобода и бытие-для-себя, — утверждает Сартр, — это одно и то же»<sup>3</sup>. Человек — это и есть свобода. Такая свобода безгранична, всегда равна самой себе и ничем

---

<sup>1</sup> «Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía», vol. I, p. 11.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 516.

<sup>3</sup> Там же, стр. 513.

не детерминирована. Она одинаково бесконечна в каждом.

Человеческое действие, пишет Сартр, абсолютно свободно, т. е. осуществляется «без точки опоры». Если мое тело, поясняет он, включено в мир и благодаря этому вовлекается в цепь причин, то мое сознание есть свободное проявление, и это свободное проявление тождественно существованию. «Человек не может быть то свободным, то рабом, он или всегда и целиком свободен, или его нет вовсе»<sup>1</sup>. Однако такая свобода не является, по Сартру, активной, жизнеутверждающей силой, она полна пессимизма. Мы осуждены быть свободными. . . мы «брошены» в свободу.

Каковы же причины этой безнадежной философии, этого глубокого пессимизма? Годы, когда французский экзистенциализм получил свое широкое признание и стал одним из ведущих философских направлений в стране, совпали с одним из наиболее мрачных периодов в жизни современной Франции: «странная» война, оккупация, военное поражение страны принесли французскому народу неисчислимы бедствия и вызвали у него мучительное чувство морального унижения. Предательская политика монополистической буржуазии, ее позорный сговор с немецкими захватчиками, бессмысленная позиция высших военных кругов, казалось, неминуемо вели страну к гибели. Определенная часть интеллигенции, в частности экзистенциалисты, особенно остро воспринимающая абсурдность этого положения и не видящая выхода из кризиса, стремилась найти прибежище в своем внутреннем мире, в признании абсолютной свободы своего Я. Несомненно, что движение Сопротивления (участниками которого были многие французские экзистенциалисты — Сартр, Камю, Бовуар, Батай), выразившее всенародный протест против фашистского насилия, оказало известное положительное влияние на политические взгляды экзистенциалистов, но оно не могло оказать решающего воздействия на изменение их философских принципов. «...Наш индивидуализм, — призналась Симона де Бовуар, — сковывал наш «прогрессизм»»<sup>2</sup>. Клубок проти-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 516.

<sup>2</sup> S. de Beauvoir. La force de l'âge. Paris, 1960, p. 272.

воречий, опутавший Францию, не был распутан и после освобождения.

Стандарты и штампы общественной жизни, неизмеримо возросшие в системе монополистического капитала, игнорирование индивидуальных запросов личности ведут к тому, что современные буржуазные институты и организации, их деятельность выступают как внешние, принудительные силы, подавляющие личную свободу и волю отдельной личности. В противоположность немецким экзистенциалистам, в частности Хайдеггеру, Сартру, Камю, Бовуар убежденные противники капитализма: они искренне и страстно протестуют против его унижающих человеческое достоинство порядков, против автоматизации человека, превращения его в вещь, в робота. Но, отрицая «истины буржуазии», они не могут безоговорочно признать и социалистическую идеологию, хотя в последние годы и явно тяготеют к ней. Пока негативность преобладает у экзистенциалистов над позитивным решением проблем. Поэтому и свобода выступает у них как негативная категория, как отрицание, отказ, как свобода от чего-то, а не как свобода для чего-то. Через посредство свободы «ничто входит в мир», только свобода, утверждают они, позволяет человеку сохранить свою индивидуальность, свое своеобразие. Свобода создает дистанцию между внешним миром и человеческим сознанием, только она осуществляет отрыв моего Я от бытия вещей, т. е. противопоставляет человека внешнему миру и дает ему возможность оставаться особой «человеческой реальностью», не поглощаемой аморфным вещным миром и сохраняющей свою творческую самостоятельность. Но если следовать экзистенциалистам и признать, что свобода выступает как отрицательная форма человеческой деятельности, причем только в сфере личной жизни отдельного индивида, то логически прийти к выводу, что такая свобода не может привести не только к реальному освобождению общества, но и к подлинной свободе личности. Ибо отказаться от чего-то еще не значит указать путь к реальной цели.

Оставаясь в основном на позициях утопического волюнтаризма, Сартр тем не менее не может не признать некоторые обстоятельства, которые ограничивают действие нашей индивидуальной свободы. В этом видна его непоследовательность, так же как и в неопределенной

трактовке «бытия-в-себе». Фактически, утверждает Сартр, человек никогда не является полностью изолированным: помимо своей воли он самым фактом своего рождения включен в общественную жизнь, конкретную эпоху, связан с судьбой нации, класса. Сартр вынужден ограничить тотальность свободы. Человек свободен, заявляет он, но лишь в пределах данной конкретной ситуации. Мир предлагает нам ситуацию, которая лимитирует нашу свободу. Но в пределах этой ситуации человек полностью свободен. Однако такая свобода не дает людям счастья. Наоборот, она лишь доказывает их бессилие и обреченность. Ибо по существу это псевдосвобода, которая постоянно присутствует в нас как навязчивая идея пустоты и бесцельности, как ощущение собственного «ничто». Правда, человек господствует над бытием вещей, поскольку он придает им смысл, но зато он чувствует себя лишенным их устойчивой сущности, ощущает себя изгнанным из их мира, находящимся вне его.

«Вне! Все находится вне: деревья на набережной, два маленьких домика на мосту, розовые отблески которых светятся в темноте, конная статуя Генриха IV, застывшая в галопе над моей головой, — все, что весомо. Внутри нет ничего, даже дыма, внутреннего нет совсем, ничего нет. Я свободен. . . Я — ничто, и я ничем не обладаю. Я так же неотделим от мира, как свет, но в то же время я изгнан, как свет, скользкий по поверхности камней и воды, причем ничто и никогда меня не задевает и не засасывает. Вне! Вне! Вне мира, вне прошлого, вне самого себя: свобода — это изгнание, и я обречен быть свободным»<sup>1</sup>.

Зачем мы живем и как мы должны жить, спрашивает Альберт Камю. «Есть ли у нас вообще какая-то цель жизни? Недостаточно сказать, что возможность достижения полноты счастья лежит в нашем собственном существовании. Надо еще знать, ради чего жить, для какой цели? Истинная трагедия есть не трагедия судьбы, но трагедия свободы, той жестокой свободы души, которая разъединяет нас с самими собой и миром»<sup>2</sup>.

Идеалистическая концепция гипетрофированной сво-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. *Le Sursis*. Paris, 1946, p. 285—286.

<sup>2</sup> H. Bonnier. *Albert Camus ou la force d'être*. Lyon — Paris, 1959, p. 23, 24.

боды, превращенной Сартром и Камю в некое абсолютное начало, метафизическую сущность, фактически выступает «как самоопределение, как избавление от действительного мира, как — мнимая только — свобода духа...»<sup>1</sup>. Такая свобода, оторванная от необходимости, не зависящая ни от природы, ни от общества, ни от условий реальной жизни, не только не свидетельствует о могуществе и силе человека, а, наоборот, показывает его слабость и бессилие. Поэтому такой безнадежностью и отчаянием пронизана жизнь сартровских героев — этих людей без будущего: Антуана Рокантена («Тошнота»), Матье Делярю («Дороги свободы»), отца и сына фон Жерлах («Затворники Альтоны»).

Поэтому, декларируя безграничную, абсолютную свободу, Сартр и Камю фактически отражают отчаяние рядового человека современного буржуазного общества, его безысходность и трагическую обреченность, когда под вопрос поставлены ценность знания, науки, истории, смысл самой жизни.

Первостепенное значение имеет категория свободы и у Марселя. Свобода, с его точки зрения, не принадлежит к понятию «иметь» (*avoir*); и в этом смысле его понимание свободы совпадает с сартровским. И у того и у другого быть свободным — значит прежде всего «быть» (*être*). Но если для Сартра свобода есть негативная категория, для Марселя она выступает как примиряющее начало: быть свободным — значит быть самим собой. В тех случаях, когда человек не свободен, заявляет Марсель, он не является самим собой, а действует автоматически, наподобие зещи; он чужд своему подлинному Я, отчужден от него. «Единственный способ принадлежать самому себе — это не отождествлять себя с замкнутой системой детерминированных интересов... но утвердить самого себя как творческую возможность, как мыслящее и свободное существо»<sup>2</sup>.

В известной мере Марсель был бы прав, если бы он не рассматривал творческую возможность человека в рамках религиозных категорий. В свободном творческом процессе самосозидания Марсель отмечает три основных плана: простую экзистенцию, где человек является про-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 292.

<sup>2</sup> G. Marcel. *Etre et Avoir*. Paris, 1935, p. 103, 106.

сто «существом-в-ситуации», подверженным любым изменениям, на которые он реагирует «дореклексивно»; «первую рефлексию», где он в плане «экзистенциальной общности», утверждает себя как «я» перед лицом «другого», которого он объективирует в третье лицо — «он»; «вторую рефлексию» — «онтологическую общность», где человек достигает своей подлинной сущности, своего «истинного» «я», раскрывая себя в необъективируемом «ты». Этот третий, наиболее глубокий план есть мистическая духовная связь между двумя свободами, которую Марсель называет ««ты»-отношениями». Здесь происходит и «встреча» между моим «я» и абсолютной свободой, т. е. богом, присутствие которого я ощущаю в себе.

В своей концепции свободы экзистенциалисты придают первостепенное значение понятию «выбор».

Существовать для них — значит свободно выбирать свою сущность, становиться собой, возвыситься до уровня личности.

Подлинно существует лишь тот, утверждает Сартр, кто свободно выбирает, сам себя делает, является созданием собственного выбора. Если человек хочет существовать, он должен беспрестанно выбирать, потому что жизнь человека есть постоянная трансцендентность, т. е. «превосхождение» того, что есть, и это достигается свободным выбором. Именно свободный выбор своей судьбы, своего будущего, каждого отдельного поступка и действия и создает, с точки зрения экзистенциалистов, личность. Для человеческой реальности, пишет Сартр, «быть — значит *выбирать себя*»<sup>1</sup>.

Очевидно, однако, что выбор, который мы осуществляем на протяжении всей своей жизни, зависит от тех целей, которые мы перед собой ставим, от той иерархии ценностей, которую принимаем. Поскольку наши цели руководят нашим выбором, свободный их выбор влечет свободу всех наших действий. Но как мы выбираем наши цели? Экзистенциалисты утверждают, что выбор наших целей абсолютно свободен, он делается «без точки опоры»<sup>2</sup>: каждый человек свободно устанавливает для себя нормы истинного, прекрасного, возвышенного. Эмоции и страсти человека также свободны: они, как и волевые

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 516.

<sup>2</sup> Там же, стр. 558.

акты, являются определенными субъективными отношениями, посредством которых мы стремимся достичь целей, поставленных свободным выбором моего Я.

Но если вся наша внутренняя жизнь свободна, не значит ли это, что свободы нет, что человек действует под влиянием аффекта, слепой страсти, не детерминированной никакими мотивами, не сдерживаемой голосом рассудка? Абстрактный по своей сущности критерий выбора вообще, выдвигаемый Сартром, не в состоянии служить человеку ориентиром в его деятельности. Слишком расплывчатый и неопределенный, он не помогает человеку принять то или иное решение.

Научное понимание свободного выбора обязательно включает в себя рациональный характер этого акта. Свободный выбор — всегда сознательный выбор чего-либо из ряда возможных факторов. Избирательная деятельность человека — результат не его «абсолютной» свободы; она обусловлена всем тем сложным комплексом внешних и внутренних закономерностей, которые приводят к сознательному, а следовательно, и свободному принятию того или иного решения. Для Сартра же свободный выбор «абсурден как находящийся по ту сторону всех причин»<sup>1</sup>.

Но что же дает человеку такая абсолютная свобода выбора, независимая ни от каких объективных условий? Вооружает ли она его знанием законов природы и общества, выдвигает ли перед ним нравственные идеалы и моральные принципы, помогает ли установить критерий истинности его поступков и действий? Конечно, нет! Эта мнимая и призрачная свобода лишь налагает на человека непосильный гнет тяжелой и страшной ответственности за свою судьбу и за судьбы всего человечества. «Выбирая себя, — утверждает Сартр, — я созидаю мир»<sup>2</sup>.

Необходимость выбора и ответственность за него вызывают у людей мучительное состояние тревоги. Подчеркивая онтологический характер этого понятия, Сартр писал, что тревога является единственной формой связи мира и моего Я.

Традиционная философия всегда обосновывала некие моральные нормы, исходя из какой-либо абстрактной

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 559.

<sup>2</sup> Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, стр. 23.

идеи: всеобщего блага, абсолютного разума, трансцендентальной ценности, бога. Экзистенциалисты отбрасывают как ненужные все эти конструкции идеального мира и, не принимая научного, материалистического обоснования морали, приходят к мучительному противоречию, которое заключается в том, что они должны выбирать, не имея никакого принципа выбора, никакого эталона, на основании которого они могли бы судить о правильности или ошибочности своего решения. Это отсутствие норм поведения и морали и является основой той тревожной тоски экзистенциалистского человека, того гнетущего чувства «брошенности» в мир, в котором он должен жить и выбирать.

Тревога усугубляется еще тем, что человек, будучи свободным, постоянно чувствует свою ответственность (*responsabilité*) перед миром и людьми.

«...Человек, — пишет Сартр, — осужденный быть свободным, несет всю тяжесть мира на своих плечах: он ответствен за мир и самого себя как за определенный способ бытия»<sup>1</sup>. Понимая ответственность как осознание творческих возможностей моего Я, которое является непосредственным и бесспорным создателем событий и фактов, Сартр дает исключительно широкое толкование этого понятия. Однако оно не выходит за пределы субъективных ощущений отдельной личности. С точки зрения Сартра, «каждая ситуация есть моя ситуация, потому что она является отражением моего свободного выбора... Поэтому в жизни нет случайности. Ни одно общественное событие, — пишет Сартр, — возникшее внезапно и увлекшее меня, не приходит извне: если я мобилизован на войну, эта война есть моя война, я виновен в ней и я ее заслуживаю. Я ее заслуживаю прежде всего потому, что мог бы всегда уклониться от нее — стать дезертиром или покончить с собой. Если я этого не сделал, значит, я ее выбрал, стал ее соучастником»<sup>2</sup>.

Таким образом, Сартр понимает ответственность за политические, социальные и другие события, исходя из своего волюнтаристического понимания свободы. «Эта абсолютная ответственность не привнесена нам извне:

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 639.

<sup>2</sup> Там же, стр. 639—640.

она является простым логическим следствием нашей свободы»<sup>1</sup>. Человек чувствует свою ответственность за эти события благодаря своим свободным действиям, свободной оценке и свободному выбору. Иной раз высказывания Сартра по этому поводу парадоксальны. Я не просил, чтобы меня родили, пишет он, но своим отношением, своим образом действия перед фактом своего рождения (стыд или гордость, оптимизм или пессимизм) в известном смысле я выбрал «быть рожденным». Точно так же, испытывая стыд и унижение от немецкой оккупации, я ответствен за нее, я ее выбрал. «Мы не делаем того, что хотим, и тем не менее мы ответственны за то, чем мы являемся. Таков бесспорный факт»<sup>2</sup>.

Сартр совершенно прав, когда рассматривает ответственность как одну из основных этических категорий, но, подчеркивая важность этого понятия, он обходит молчанием его социальную значимость. В действительности же ответственность не может ограничиться лишь сферой личной свободы человека, его индивидуального сознания, его выбора. Человек чувствует свою ответственность не только потому, что он свободен и является единственной причиной, единственной мерой оценки того или иного поступка, действия, события. Но и потому, что ответственность есть чувство обязанности выполнить сознательно взятый на себя долг, долг, за который я отвечаю не только перед собой, своей совестью, но и перед другими людьми, своим народом, своей родиной, наконец, перед человечеством в целом. Ответственность как жизнеутверждающий, гуманистический принцип ярко охарактеризовал Антуан де Сент-Экзюпери. В своем рассказе «Планета людей», описывая мужество и душевную простоту своего друга летчика Гийоме, Экзюпери пишет: «Главное его достоинство не в этом. Его величие — в сознании ответственности. Он в ответе за самого себя, за почту, за товарищей, которые надеются на его возвращение. Их горе или радость у него в руках. Он в ответе за все новое, что создается там, внизу, у живых, он должен участвовать в созидании. Он в ответе за судьбы человечества — ведь они зависят и от его труда.

Он из тех больших людей, что подобны большим

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*, p. 639.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre. *Présentation*. «Les temps modernes», 1945, N 1, p. 17.

оазисам, которые могут многое вместить и укрыть в своей тени. Быть человеком — это и значит чувствовать, что ты за все в ответе. Сгорать от стыда за нищету, хоть она как будто существует и не по твоей вине. Гордиться победой, которую одержали товарищи. И знать, что, укладывая камень, помогаешь строить мир»<sup>1</sup>.

Сартр далек от понимания ответственности в таком широком, общечеловеческом плане. И хотя в целом эта проблема разрешена им в субъективно-идеалистическом плане, в послевоенные годы он пытается придать ей более объективный характер, вскрыть ее общественное значение. От скептического индивидуализма и темы трагической разобщенности людей он переходит к осознанию роли общественных явлений, к необходимости связи человека-одиночки с другими людьми. Широкий рост народно-освободительной борьбы французского народа против фашизма, движение Сопротивления, а также громадное революционизирующее влияние идей марксизма привели Сартра к мысли о том, что индивидуализму неизбежно приходит конец, что личная ответственность должна замениться ответственностью коллектива и даже нации в целом. Преодолевая идею рокового одиночества свободной личности, ее индивидуальной ответственности за всех и вся, Сартр (особенно в своем литературном творчестве) проникается реалистическими идеями, выдвигает проблемы общественных отношений. Так, в его пьесе «Мертвые без погребения» (1946) находит свое отражение идея человеческой солидарности, товарищества, когда ради спасения попавшего в плен руководителя партизанского отряда Жака пленные партизаны готовы выдержать любые пытки и даже принять смерть. В своих романах «Смерть в душе» (1945), «Последний шанс», «Грязные руки» (1948), «Дьявол и бог» (1951) Сартр вскрывает аморальность современного капиталистического общества, бичует подлость и предательство во взаимоотношениях людей. Острым социально-политическим проблемам посвящена пьеса «Только правда» (1956), в которой дается смелое разоблачение антикоммунизма, фальшивых политических инсинуаций, продажности и лицемерия буржуазных политиков и их прессы. Однако в философских трудах проблема человека, его

---

<sup>1</sup> А. Сент-Экзюпери. Соч., М., 1964, стр. 199.

свободы, выбора, ответственности до сих пор трактуется Сартром с идеалистических позиций.

Наиболее отчетливо субъективизм и индивидуализм экзистенциалистов проявляется в их трактовке «другого», в анализе взаимоотношений людей между собой.

Для экзистенциалистов существовать — значит не только быть в мире и находиться в данной ситуации, но и вступать в определенные отношения с другими людьми. Эти отношения необходимо предполагают наличие двух моментов: моего Я и некоего «другого». Понятие «другой», широко используемое как экзистенциалистами, так и многими представителями христианской религиозной философии, давно известно истории философии. Оно встречается у Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера и др. Французские экзистенциалисты либо придают связям индивидов религиозно-мистический смысл (Г. Марсель), либо впадают в крайнюю форму субъективизма и негативизма (Сартр, Бовуар, Камю, Мерло-Понти). По Сартру, основой взаимоотношений моего Я с «другим» является двойственность человеческой реальности: мое «бытие-для-себя» содержит в себе дополнительно «бытие-для-другого». Поэтому и мое поведение, мои действия и поступки могут быть всегда сведены к двум оценкам, двум взглядам на них: лично моему и взгляду «другого». «Другой» выступает в качестве иного, не моего сознания, как бы «обволакивающего» мое сознание как некий взгляд, направленный на меня.

Когда я обнаруживаю, пишет Сартр, что являюсь предметом наблюдения «другого», мое тело, которое до сих пор было «телом-для-меня», т. е. «телом-субъектом», трансформируется на моих собственных глазах в «тело-объект», становясь анатомической и физиологической данностью, изучаемой естественными науками, т. е. «телом-для-другого». Подобно этому и мое ощущение, которое было моим собственным Я, становится явлением сознания для «другого», объектом психологии. Аналогичная трансформация происходит и с другим человеком, лишь только он становится объектом моего наблюдения. Следовательно, подобно тому как он и его сознание являются объектами для меня, так и я, и мое сознание становятся объектами для него<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 298, 299.

Гнетущее чувство субъекта, низведенного до уровня вещи, Сартр образно раскрывает на следующем примере. Гуляя в парке и созерцая природу и окружающие меня предметы, я вдруг обнаруживаю, что кроме меня в парке появился некий «другой», и внезапно происходит дезинтеграция. Все то, что, включая и меня самого, существовало до сих пор для меня одного, стало существовать для «другого». Мир меня покинул, чтобы сделать вещью «другого». «Я воспринимаю отношения между зеленым цветом и «другим» как объективную связь, но я не могу более ощущать зеленый цвет таким, *каким* он представляется «другому». Таким образом, внезапно появился объект, который украл у меня мир»<sup>1</sup>. Угрозу обезличения человека как вещи во «взгляде другого» подчеркивает и Симона де Бовуар. «...Существование другого, — пишет она, — я воспринимала как опасность, с которой я не решалась встретиться лицом к лицу. . . Я отказывалась признать другого за такое же сознание, такого же субъекта, как я сама»<sup>2</sup>.

Ощущение своего *Я* извне, включенного в бытие «другого» как нечто зависимое и окаменелое, как мертвая вещь, внушает человеку чувство стыда. Человек чувствует себя униженным перед фактом того, что он «брошен» в мир среди вещей и нуждается в посредничестве «другого», для того чтобы стать тем, чем он есть. Но в этом взгляде «другого», где мое *Я* отражается как в зеркале, есть и нечто успокаивающее: в лице «другого» *Я* предстаю как нечто вещественное, устойчивое, и это освобождает меня от той иллюзорности, каким является мое свободное существование. Несмотря на чувство стыда, я испытываю и некоторое удовлетворение от того, что меня видят со стороны как «другого» или как вещь. Таким путем, пишет Сартр, мы пытаемся избежать тревоги.

Однако, несмотря на это последнее указание, внутренняя разобщенность личности с самой собой, показанная Сартром в «недобросовестности», выступает в отношениях с «другим» как открытая враждебность. Еще Маркс показал, что человек в капиталистическом обществе не составляет с ним единого гармонического целого. Он ото-

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 313.

<sup>2</sup> S. de Beauvoir. La force de l'âge. Paris, 1961, p. 131, 132.

рван от общества и других людей и противостоит им как враждебная сила. Для того чтобы разрешить этот конфликт, необходимо устранить его причину, т. е. заменить «вещные» отношения людей в капиталистическом обществе отношениями человеческими в обществе социалистическом. Эти противоречия признают и экзистенциалисты, но выход из них они видят не в революционном изменении социально-экономической системы капитализма, как предлагал Маркс, а либо в псевдоатеистическом волюнтаризме, непомерно превозносящем «свободного» человека (левый экзистенциализм), либо в религиозном мистицизме, провозглашающем совершенствование человеческой личности, но фактически принижаящем и принуждающем ее к покорности и смирению (христианский экзистенциализм).

Экзистенциалисты при рассмотрении проблемы человека большое внимание уделяют решению вопроса о взаимоотношении личности и общества. При всем различии своих концепций (спиритуализация личности в христианском экзистенциализме и субъективно-волюнтаристская ее трактовка атеистическим экзистенциализмом) все экзистенциалисты противопоставляют индивид обществу, выдвигают примат личности над обществом. Отношения между личностью и обществом они сводят к абсолютной независимости индивида от общества, считая, что человек свободно творит социальный мир, по своей воле устанавливает общественные отношения, принимает или отвергает их. Акцентируя, таким образом, личностный, индивидуальный аспект связи человека с обществом, экзистенциалисты впадают в ту ошибку схематизации общества, превращения его в абстракцию, против которой предупреждал в своих «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс. Он писал: «Особенно следует избегать того, чтобы снова противопоставлять «общество», как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни — даже если оно и не выступает в непосредственной форме коллективного, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, — является проявлением и утверждением общественной жизни»<sup>1</sup>. Кардинально расходясь с этим марксистским положе-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 590.

нием, христианский экзистенциализм утверждает, что тичность в конечном счете руководствуется велениями трансцендентно-мистического начала — бога, а экзистенциалисты-атеисты выдвигают в качестве основы любой деятельности индивида его собственный свободный замысел.

С точки зрения Марселя, человеческое общество, современное государство, социальные отношения «заражены духом абстракции». «Дух абстракции» понимается здесь Марселем как синоним обобщенного характера научного мышления с его генерализацией, универсализацией конкретных фактов. При этом, как полагает Марсель, все личностное, субъективное уничтожается и заменяется абстрактным, общезначимым. С его точки зрения, «дух абстракции» наиболее сильно проявляется в технике, которая поэтому представляет собой величайшее препятствие на пути прогресса человечества. В своей работе «Проблематичный человек» (1955) Марсель анализирует человека в послевоенной ситуации, которая свела его прошлое к небытию и лишила его жизнь смысла. Технизация общества, человеческих отношений привела к тому, что человек лишился своей подлинной сущности и превратился в некую производственную функцию.

Отталкиваясь от капиталистических производственных отношений, Марсель приходит к ложному обобщающему выводу, что техника вообще «механизирует» и притупляет человека, «деперсонализирует» его. Между тем техника как определенный социальный фактор не может влиять на человека независимо от тех общественных отношений, в которых она применяется.

Марсель выступает как откровенный враг социализма и демократии и в своих взглядах на государство. «Я никогда не скрывал своих монархических симпатий... — заявляет он. — Причины моей привязанности к монархии духовны и критичны... Я являюсь свидетелем все большего и большего упадка республиканских учреждений и полагаю, что ныне почти невозможно возвратиться к государству чистой республики»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *J. Roudaut. Situation de Gabriel Marcel. «Paru», 1950, N 59, p. 56.*

Антиисторична и ультрареакционна трактовка Марселем общественной жизни, его презрительно-аристократическая оценка роли народа в процессе социального развития. Выступая как сторонник «избранного меньшинства», элиты, он характеризует массы как нечто второсортное, лишенное истинной духовности и интеллектуальности. Провозглашая любовь исходным и всеобъемлющим принципом бытия, движущим импульсом жизни, Марсель наряду с этим безапелляционно провозглашает: «Массы, движимые в сущности чисто механическими законами, существуют и проявляют себя вне плана рассудка и любви... ибо массы — это сниженно человеческое; они представляют собой деградацию человеческого. Было бы явным противоречием думать, что воспитание масс возможно. Только индивидуум, точнее говоря, личность поддается воспитанию: вне этого остается место лишь для дрессировки»<sup>1</sup>.

Аристократический снобизм Марселя, принижение им роли народных масс непосредственно связаны с его реакционной философской и социологической концепцией: противопоставлением личности массе, изолированием отдельного человека от «пагубного» влияния социальной среды, стремлением к «внутреннему убежищу», к «гармонии» с самим собой. В основе этой философии, несомненно, лежит деградация современной буржуазной идеологии, ее страх перед неизбежным революционным изменением мира.

Затушевывая подлинные отношения между людьми, излагая свою концепцию личности в туманных образах религиозного мистицизма, Марсель не просто отказывается от конкретного рассмотрения реальных человеческих отношений, он рисует их в ложном свете.

Сложность и противоречивость современного капиталистического общества, обреченность буржуазии как класса, маразм отдельных его представителей, которых подчас весьма остро критикует Марсель, вызывает у него страх перед историей, перед будущим. Для того чтобы выйти из тупика своего узкого буржуазного индивидуализма, философу необходимо раскрыть исторический и социальный смысл отношений между людьми в современном классовом обществе, выявить те подлин-

---

<sup>1</sup> G. Marcel. Les hommes contre humain. Paris, 1951, p. 12.

ные тенденции и закономерности, которые в нем действуют.

Решение важнейшей социальной проблемы — взаимоотношений личности и общества — оказалось не под силу христианскому философу, изолированному от движения времени и борьбы политических сил. Сама жизнь, история, развитие общественных отношений показали ложность представления о полном одиночестве современного человека, о его отчуждении и разобщении с окружающей средой. Исключительно большое значение придают взаимоотношениям людей, противоречию индивидуального и коллективного и левые экзистенциалисты, в частности Сартр. «Наши попытки проникнуть в подлинную сущность всех и каждого, — пишет он, — будут тщетны, пока мы не перестанем отрицать нашу историчность и не поймем до конца вместе со всеми все противоречия нашего времени. Только при этом условии нам удастся перешагнуть через преграду субъективизма и объективизма. . . Более того, чтобы сказать *все* о человеке, надо отразить настоящее сквозь призму будущего, но не какого-то отдаленного будущего, над которым мы невластны, а будущего близкого, уже заложенного в настоящем»<sup>1</sup>.

Сартр всегда остро чувствовал разложение буржуазной культуры, но в своих довоенных трудах он еще не пытается перейти от опыта отдельного индивида к общественной практике в целом. Эту проблему он стремится разрешить в своем новом фундаментальном труде «Критика диалектического разума» (1960). Здесь им дается тщательный анализ роли общественных явлений, утверждается необходимость связи индивида и коллектива, личности и общества, человека и истории. Великие исторические события нашей эпохи — победа социализма в Советском Союзе и создание мировой социалистической системы, а также кризис капитализма, нарастание неофашизма и угроза термоядерной войны — заставляют философа глубже задуматься над социальными процессами, яснее определить свои идейные и теоретические позиции. В работе «Критика диалектического разума», которую он считает «творческим развитием марксизма»,

---

<sup>1</sup> Ж.-П. Сартр. Отражать настоящее сквозь призму будущего. Иностранная литература», 1955, № 5, стр. 253.

Сартр делает попытку построить новую теорию общественных отношений и исторического развития.

Он выступает с призывом заложить основы пролегомен ко всякой будущей антропологии, т. е. создать экзистенциалистскую философию антропологизма как единственную возможность понять человека и раскрыть его роль в развитии общества и становления истории. Считая себя марксистом, Сартр, однако, обвиняет «современный» марксизм в дегуманизации человека. Он утверждает, что «современный» марксизм превратил человека в схему, что он отбросил как случайную всю конкретную детерминацию человеческой жизни, оставив лишь «абстрактный остов всеобщности». Поэтому экзистенциализм-де берет на себя великую миссию восстановить человека в его правах, вернуть ему его подлинную сущность как живого, творческого начала, как конкретно-исторического существа. При этом Сартр не отрицает, что в обществе, раздираемом классовыми противоречиями, способ производства и специфика производственных отношений определяют в известной мере непосредственные связи людей между собой, детерминируют экономическое и социальное будущее. «Но без живых людей нет истории!» — восклицает он. Как будто бы это отрицается марксизмом! Именно марксизм научно обосновал и на деле доказал, что историю делают сами люди, но делают они это не согласно субъективным целям отдельных личностей, будь то герои или выдающиеся исторические деятели, а в соответствии с объективными закономерностями общественно-исторического развития.

В понимании истории марксизм отличается от всех других теорий, писал В. И. Ленин, «замечательным соединением полной научной трезвости в анализе объективного положения вещей и объективного хода эволюции с самым решительным признанием значения революционной энергии, революционного творчества, революционной инициативы масс, — а также, конечно, отдельных личностей, групп, организаций, партий, умеющих нащупать и реализовать связь с теми или иными классами»<sup>1</sup>. При этом Ленин подчеркивал, что идея исторической необходимости ничуть не подрывает роли личности

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 16, стр. 23.

в истории. Сартр же, то ли по недостаточному знанию марксизма, то ли по недооценке его положений, утверждает, что современные марксисты, пользуясь методом «чистой экспозиции», втискивают живое содержание современности, в частности человека нашей эпохи, в старые абстрактные рамки механического материализма. Неправоммерно обобщая последствия, связанные с культом личности Сталина, когда человек действительно нередко исключался из поля зрения социально-политических и философских исследований, Сартр приписывает «забвение человека» и всей последующей марксистской философии. Он утверждает, что, утратив понимание того, что же, собственно, представляет собой человек, марксизм-де сводит «человеческую конкретность» к социологическим абстракциям и забывает о самой «человеческой реальности». Эту утрату необходимо восстановить, на что и претендует Сартр, предлагая экзистенциализму стать «антропологией» марксизма.

Для Сартра именно личность социально первична и подлинно диалектична, а общество — группы, коллективы, социальные ансамбли — вторично и инертно. Объект истории — это отдельный человек, рассматриваемый в его «тотальности», со всеми его действиями, страстями и потребностями. «Единичность поведения... — заявляет Сартр, — есть *прежде всего конкретная* реальность как пережитая тотальность, это не *черта* индивида, это тотальный индивид, постигаемый в его процессе объективации»<sup>1</sup>. Этот тотальный индивид и выступает у Сартра как основа всего исторического процесса.

На возражение одного очеркиста, который хотел опровергнуть экзистенциализм, заявив, что глубок не человек, а мир, Сартр ответил, что вполне с ним согласен, но с добавлением, что «мир человекен и что глубина человека — это мир, следовательно, глубина вносится в мир человека»<sup>2</sup>.

Отсюда Сартр делает вывод, что если было законно освободить естественные науки от антропоморфизма, то абсурдно выбрасывать антропоморфизм из философии антропологии. Самое точное и самое правильное при

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 88.

<sup>2</sup> Там же, стр. 92.

изучении человека, утверждает он, изучать именно человеческие свойства. Но как думает Сартр построить «философию антропологизма» на таком шатком фундаменте, как внутренняя жизнь отдельного человека, как его чисто индивидуальные переживания и личная практика? Ведь и марксизм не отрицает, а, наоборот, совершенно определенно утверждает, что «история вся складывается именно из действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей»<sup>1</sup>. Но весь вопрос в том, понимать ли этот исторический процесс как результат деятельности механического агрегата индивидов, «возникающий и изменяющийся случайно», или «установив понятие общественно-экономической формации, как совокупности данных производственных отношений, установив, что развитие таких формаций есть естественно-исторический процесс»<sup>2</sup>.

Историческая конкретность, которую Сартр выдвигает вместо «тощих абстракций марксизма», сама является чистой абстракцией, поскольку она предварительно не выведена из объективных связей и закономерностей самой социально-исторической действительности.

Сартр как мыслитель и писатель замкнут в кругу идеалистических социально-философских концепций, вырваться из которых ему пока не удастся, хотя он и искренне стремится к этому. Несмотря на его явно выраженное критическое отношение к капиталистическому строю, буржуазному обществу, пороки которого он талантливо и остро высмеивает, и явные симпатии к социализму, о которых он всенародно заявил<sup>3</sup>, он все еще находится в плену субъективно-идеалистического мировоззрения.

Несостоятельность основных установок Сартра исходит прежде всего из его утверждения, что основой общественного бытия являются не материальные условия

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 1, стр. 159.

<sup>2</sup> Там же, стр. 139.

<sup>3</sup> «Мои симпатии — на стороне социализма, — сказал Ж.-П. Сартр, объясняя свой отказ от Нобелевской премии. — В борьбе, разделяющей социалистическую и буржуазную культуру, победит лучшее, то есть социализм». «Известия», 23 октября 1964 г.

жизни, а непосредственно переживаемый, внутренний опыт человека. Человек, с точки зрения Сартра, занимает в мире живых существ особое место, во-первых, потому, что только он может быть существом историческим, т. е. бесконечно определяющим себя посредством своей собственной практики; во-вторых, потому, что лишь человек из всех живых существ является «существующим».

Экзистенциалистское понимание человека опирается на признание первичной определяющей роли человеческого существования, его индивидуальной деятельности и практики, не учитывая той реальной системы объективных закономерностей, в которую необходимо включен человек и которая его в конечном итоге детерминирует.

В этом проявляется сугубо субъективистский характер сартровской концепции человека, ибо в основе ее лежит признание того, что все общественные явления, взаимоотношения между классами и различными общественными группами предопределяются внутренним, индивидуальным опытом, т. е. в конечном счете обусловлены психологическими факторами.

Правда, Сартр в своем последнем труде стремится довести анализ диалектики индивидуального человеческого разума до большого теоретического обобщения, показать «тотальность» этого разума в его историческом аспекте, вскрыть «истину» человека и «истину» истории. Но, гипертрофируя роль субъективного фактора (очень важного, конечно, но не исключительного) в историческом развитии, Сартр не считает нужным дать научное обоснование необходимости учета объективных закономерностей этого развития. По Сартру, сама диалектика предстает как история и исторический разум лишь на основе индивидуального существования, ибо она не постижима «без потребности, трансцендентности и замысла человеческой личности». Так, искажая реальные связи общественного развития как объективной диалектики естественноисторического процесса, Сартр заменяет их внутренним миром «тотального человека». Антропология может называться антропологией лишь тогда, заявляет Сартр, когда она заменит изучение человеческих объектов различными процессами становления человека. «...Единственная практическая и диалектическая реаль-

ность, двигатель всего — это *индивидуальная деятельность*»<sup>1</sup>.

Сартр утверждает, что марксизм остановился в своем развитии и может возродиться только на основе экзистенциализма. Пытаясь создать научную теорию общественного развития, которая явилась бы творческим развитием марксизма, Сартр на деле становится на антимарксистские позиции, ибо он отказывается от признания определяющей роли в формировании человека объективных законов общественного развития, затушевывает роль науки и социальной практики и открывает путь к волюнтаризму и психологизму.

Рассматривая различные формы общественных взаимоотношений людей — группы, коллективы, ансамбли, Сартр фактически подменяет классовый анализ абстрактно-метафизической характеристикой этих различных социальных объединений, не вскрывая их социальной ценности и не показывая их роли в развитии общества и истории. Сартр в сущности поддерживает общее положение всех экзистенциалистов о том, что человек якобы теряет свою индивидуальность, находясь в рамках какой-либо общественной организации. Упрекая марксизм в схематизме и абстрактности, Сартр не увидел в нем главного, того, что именно марксистский метод является методом всестороннего изучения и человека и истории.

Сартр в сущности отказывается от основных положений научного понимания личности: исторической детерминации человека, его социальной значимости, научной трактовки человеческой свободы, оптимистического гуманизма, неотделимого от социальных преобразований и революционной борьбы, общественных идеалов человека, совпадающих с его личными интересами, признания высоких нравственных критериев личности, веры в прогресс и научное знание. Для всех экзистенциалистов характерно полное игнорирование роли труда как определяющего фактора развития личности, того труда, который есть «... вечное естественное условие человеческой жизни...»<sup>2</sup>. Уделяя большое внимание отчуждению человека, под которым они расширительно понимают не только отчуждение труда, но и извечное отчуждение

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 361.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 195.

«человеческой реальности» от бытия в целом, экзистенциалисты никогда не подчеркивают творческой, преобразующей роли трудовой деятельности, которая, как это показал марксизм, собственно, и сделала человека человеком. Эту «тягу мускулов и мозга к росту, к работе, к созиданию» сильно и метко изобразил американский писатель Джон Стейнбек. «Конечная, ясная функция человека, — написал он в своей вышедшей в 1939 г. книге «Гроздь гнева», — работать, созидать и не только себе одному на пользу, — это и есть человек. Построить стену, построить дом, плотину и вложить частицу своего человеческого «Я» в эту стену, в этот дом, в эту плотину и взять кое-что и от них — от этой стены, этого дома, этой плотины; укрепить мускулы тяжелой работой, приобщиться к ясности линий и форм, возникающих на чертеже. Ибо человек — единственное существо во всей органической жизни природы, которое перерастает пределы созданного им, поднимается вверх по ступенькам своих замыслов, рвется вперед, оставляя достигнутое позади. Вот что следует сказать о человеке: когда теории меняются или терпят крах, когда школы, философские учения, национальные, религиозные, экономические предрассудки возникают, а потом рассыпаются прахом, человек хоть и спотыкаясь, а тянется вперед, идет дальше и иной раз ошибается, получает жестокие удары. Сделав шаг вперед, он может податься назад, но только на полшага — полного шага назад он никогда не сделает. Вот что следует сказать о человеке; и это следует понимать, понимать»<sup>1</sup>.

Но экзистенциалисты (как и представители любой буржуазной идеалистической философии) этого не понимают и не хотят понять. Поэтому таким пессимизмом и безнадежностью веет от их теорий. Отказываясь от показа конкретной, естественно развивающейся человеческой личности во всем богатстве ее качественного своеобразия, они рассматривают человека с позиций своего узкого буржуазного индивидуализма. Упрекая марксизм в том, что он якобы растворяет личность в коллективе, экзистенциалисты отбрасывают тот непреложный факт, отмеченный еще Аристотелем, что человек по природе своей есть общественное животное и, «стало быть, толь-

---

<sup>1</sup> Дж. Стейнбек. Гроздь гнева. М., 1957, стр. 183—184.

ко в обществе может развивать свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества»<sup>1</sup>.

Для того чтобы завоевать и сохранить гармоническое единство личности, раскрыть ее ценность и указать цель и смысл человеческой жизни, необходимо признать, что общественная жизнь, социальный мир должны быть изменены и усовершенствованы посредством преобразующей деятельности людей, их творческого труда. Цель человеческого существования не в мистическом приобщении к богу и не в развитии абстрактного диалектического разума, а в активной борьбе за счастье людей.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 146.

*Г. М. Тавризян*

## **Этика экзистенциализма и христианская мораль**

Многие буржуазные философы, пытающиеся осмыслить кризис современного капиталистического строя, охарактеризовать сложные отношения индивида с обществом и обнаружить какие-то возможности изменения духовной жизни, обычно усматривают трагизм эпохи в том, что в современных условиях «отчужденный» человек «почти не приходит в соприкосновение с фундаментальными истинами человеческого существования». Современная общественная жизнь, считают они, представила человеку его собственное отражение настолько неузнаваемым, что под угрозой духовного вырождения возникла настоятельная необходимость «возвращения» индивида к самому себе, как бы минуя исторический и социальный опыт человечества. Историческая бесперспективность капитализма, застойность его духовной атмосферы дают экзистенциалистам повод признать общественно-историческое развитие человечества сферой иллюзорного, мнимоисторического бытия, которому чужды жизнь и движение, и в качестве подлинной историчности выдвинуть диалектику внутренней жизни индивида, изменчивость личной судьбы, неповторимость частных ситуаций. Чтобы спасти эти единственно возможные еще духовные ценности, человек должен отвернуться от всего, с чем он слишком поспешно и неосмотрительно

себя отождествлял, и обнаружить себя таким, «каков он есть».

По мнению экзистенциалистов, сам кризис буржуазного общества подготовил почву для возрождения человека в его «первозданном» виде, поставив перед ним апокалиптическую альтернативу: «очиститься» или смириться с собственной гибелью.

Парадоксальность современной ситуации, отмечает глава христианского экзистенциализма Габриэль Марсель, состоит в том, что мировые проблемы, с одной стороны, уходят почти в бесконечное, а с другой — упрощаются до крайности. Сегодня, когда под угрозой гибели находится человек в своей целостности, необходимо обратиться к условиям, коренящимся в самой его структуре; однако эту структуру, по мнению экзистенциалистов, может постигнуть лишь моралист, но отнюдь не ученый<sup>1</sup>.

Можно сказать, что исторически экзистенциализм взял на себя именно миссию «моралиста». Он задался целью под многовековыми наслоениями, нанесенными на лик человека историей и наукой, обнаружить его «подлинную» натуру, под превратностями случайных исторических обстоятельств вскрыть неизменный удел его существования, а также обусловленные его конечной участью «подлинные» нравственные представления и идеалы.

Всякая экзистенциалистская мораль, иначе говоря, сам экзистенциализм начинается с утверждения, что человек обманут в своих оптимистических надеждах, которые он связывал с ходом исторического развития человечества. Сартр говорит: человек — это незадачливый бог; бог-неудачник. Марсель отбрасывает романтическую форму, литературный покров, в который Сартр облекает свою мысль, и берет за основу экзистенциалистское положение, имеющее глубоко пессимистическую окраску: человек потерпел крах. С констатации этой истины надо начинать и во всем руководствоваться сознанием своей слабости.

Непостижимость окружающего мира, непознаваемость исторического процесса заставляют индивида, каким нам его рисует экзистенциализм, в поисках душев-

---

<sup>1</sup> G. Marcel. *Homo Viator*. Paris, 1944, p. 211.

ного равновесия обратиться к изначальным данным, «фундаментальным истинам» человеческого существования. Формируя себя в мире, лишенном всякой определенности, где ничто не может служить ни ориентиром, ни ветхой, человек, по мнению экзистенциалистов, неизбежно приходит к осознанию, что именно эта его заброшенность, одиночество и т. д. порождают единственно осуществимые в мире, неиллюзорные ценности. Поэтому высший нравственный долг индивида — прямо взглянуть в глаза неизбежным страданиям, которые только и делают его человеком.

Иными словами, экзистенциалисты рассматривают структуру человека не в общественно-историческом плане, а как давно выдвинутую религией драматическую коллизию «человек в мире». Не случайно экзистенциалистские категории «заброшенности в мир», «вины», «тревоги» и многие другие выглядят как совершенно определенные отблески христианства, а экзистенциалистская этическая концепция в целом напоминает традиционную христианскую идею первородного греха и искупления.

В этом плане разногласия между экзистенциалистскими школами в характеристике человеческой природы теряют свое значение. Не столь важно, как конкретно мыслится экзистенциалистами человек «сам по себе»: представляет ли он собой существование, предшествующее сущности (Сартр), существование как сущность (Хайдеггер) или даже своего рода эмоциональную сущность (Марсель). В общих рамках экзистенциалистского подхода к проблеме человека эти расхождения ничего не меняют. Во всех случаях человек выступает как экзистенция, духовная ткань которой неизбежно разрушается при применении научной методологии. Это тот пункт, в котором экзистенциализм решительно противостоит классической философии.

Экзистенциалисты не отрицают, что в европейской философии всегда в той или иной форме затрагивалась проблема человека, условий его нравственного поведения. Но, согласно экзистенциалистской точке зрения, и cogito Декарта, и кантовская «мысль вообще» были лишены черт антропологизма. Для них ситуация, человеческая доля такой же объект, как и любой другой. Но в таком случае, будучи подвергнута рассмотрению «извне»,

ситуация теряет признаки своей неповторимости; мысль заслоняет подлинную реальность абстракцией и тем самым преграждает себе доступ к человеческому бытию.

Человек обречен на страдания, смысла которых он не может себе уяснить; поэтому никакая аналогия, никакие понятия не помогут восстановить неповторимые звенья человеческих переживаний, кроме интуитивной сопричастности к ним. Возможность такой сопричастности — в боленасыщенной природе человека, обусловленной неизбежным драматизмом его судьбы. Признание этого факта и есть, по экзистенциализму, истинное условие постижения человеком всякой другой человеческой жизни, вследствие чего интуитивный способ сопереживания объявляется наиболее адекватным истине.

Таким образом, отношение «субъект-объект» полностью вытеснено пластическим отношением к миру. Человек сплетен со своим окружением воедино эмоциональными, чувственными узами. Любую ситуацию он способен постичь интуитивно, поскольку она так же неотъемлема от него, как собственное тело. «Мое тело, — пишет Марсель, — не является элементом объективного мира, но оно есть часть мира сущего. Для меня всякая экзистенция строится по типу моего тела, как его продолжение»<sup>1</sup>.

Точно так же в экзистенциализме располагаются лица и события прошлых лет, объединенные вокруг экзистенциального субъекта тем, что во все века они являлись воплощением тех же страданий. Ход истории непостижим и не поддается осмыслению в понятиях, но неизменность человеческой ситуации делает для субъекта внятным любое человеческое переживание.

Экзистенциалистское отношение к проблеме человека, глубочайший пессимизм этой философии — дань одному из наиболее тяжелых периодов истории. Сквозь всю этику французского экзистенциализма проходят в мистифицированном виде кошмары оккупации, концлагерей, неисчислимых человеческих жертв. Но экзистенциализм рассматривает эти факты как извечно повторяющиеся, вне их исторической конкретности. «Мученики Дахау, Бухенвальда, — пишет Марсель, — стали современниками Христа. Мало сказать, что эти события словно не

---

<sup>1</sup> G. Marcel. «Journal Métaphysique». Paris, 1949, p. 265.

разделены двумя тысячелетиями... «Словно» здесь неуместно. Гораздо правильнее было бы сказать, что историческая декорация — временно-пространственные обстоятельства, на фоне которых разыгрывается наша индивидуальная драма и которые сообщают последней ее чисто внешние атрибуты, — трагически обрушилась. Так бывает всякий раз, когда жертва приносится во всей своей полноте»<sup>1</sup>.

Одним словом, та или иная историческая ситуация оказывается лишь случайной формой, в которой выступает требование «абсолютной жертвы», вечно повторяющийся акт воплощения, мучительная реализация человеком своего двусмысленного положения в мире.

Таким образом, экзистенциализм, претендуя на роль «конкретной философии», стремится постигнуть человека «самого по себе», вне «исторического декора», но вписанного в определенную ситуацию, составляющего эмоциональное единство с трагическими внешними обстоятельствами его жизни. В данной концепции человек выступает прежде всего как моральное существо, непрерывно формируемое неотделимым от него комплексом страданий, под гнетом которых жизнь необходимо «превращается в участь».

В поле зрения экзистенциализма оказывается не только сам человек со своими душевными запросами, неудовлетворенностью, разочарованиями, но также в иллюзорной форме и определенные явления, которыми его страдания обусловлены. На основании этого экзистенциалисты говорят о своем «реализме» и противопоставляют свою концепцию другим идеалистическим течениям. Так вокруг проступает мир, порожденный созидательной направленностью человеческого страдания. Так в христианской версии экзистенциализма как заключительный этап возникает призрак бога — ответ на нашу тоску по совершенству, на стремление к вечности, на способность любить и т. п.

В христианском экзистенциализме Габриэля Марселя экзистенциалистская этика приобретает вид цельного и последовательного учения, наиболее явно обнаруживая все то, что роднит ее с христианским решением мораль-

---

<sup>1</sup> R. *Troisfontaines*. De l'existence à l'être, v. II. Paris, 1953, p. 262.

ных проблем. Проблема человека в «атеистическом» варианте экзистенциализма также постоянно ставится в плане комментариев к христианству (это дает Марселю основание заметить, что подобный атеизм крайне нуждается в боге, которого он мог бы отрицать). Во всех своих ответвлениях экзистенциализм до отказа насыщен религиозными темами и мотивами, введенными христианским экзистенциализмом в единое русло веры и обрешенными в нем завершенностью.

\* \* \*

Говоря о религиозных корнях экзистенциалистской этики, следует учитывать тот вклад, который внесли в экзистенциалистское наследие представители так называемого атеистического направления. В этом варианте экзистенциализма многие положения раннехристианской, еще не догматизированной этики получили тонкую интерпретацию. При этом они зачастую обретают настолько самостоятельный вид, что лишь обращение к философии Марселя позволяет обнаружить религиозную подоплеку всего экзистенциализма.

Показательно, что до появления на философской арене Сартра, Камю, Симоны де Бовуар (начало 40-х годов) труды патриарха французского экзистенциализма Г. Марселя — первое, глубоко экзистенциалистское по духу произведение которого «Метафизический дневник» вышло в свет в 1921 г. — были достоянием лишь узкого круга философской интеллигенции, время от времени помещавшей на них рецензии в журналах типа «Revue de Métaphysique et de Morale». Именно светская интерпретация экзистенциалистских мотивов сделала их более доступными и, возможно, более привлекательными для многих людей, не питавших симпатий к католической церкви. К тому же скрупулезное обоснование Сартром экзистенциалистских положений позволило более четко вписать их в историю философской мысли.

Взросший в послевоенные годы интерес к экзистенциализму обусловил своего рода возрождение идей Марселя. Не случайно успех сартровских пьес — «Мухи», «При закрытых дверях», «Умершие без погребения», непосредственно ставивших проблемы преступления и ответственности, свободы, отчуждения и героизма, повлек

за собой возобновление полузабытых, не вызвавших в свое время особого интереса пьес Г. Марселя. Эти пьесы, представляющие собой анализ всевозможных коллизий сознания, проникнуты духом отчаяния и мистицизма («Божий человек», «Расколотый мир», «Крестный путь» и др.; за последние годы они не только были возобновлены на французской сцене, но и с успехом шли в театрах Бельгии, Италии, ФРГ). Ознакомление с экзистенциалистскими положениями в сартровском варианте выявило со всей очевидностью, что христианский экзистенциализм — это не схоластические упражнения, направленные на подновление томизма, а активное идеологическое течение, поднимающее наболевшие вопросы современности: те же поиски «фундаментальных истин человеческого существования» в условиях шаткости буржуазного строя, в эпоху, чреватую кризисами и военными катастрофами. Социальный пессимизм, апокалиптические мотивы сочетаются здесь со стремлением использовать всякую возможность морального воздействия на общество.

Пессимизм сторонников К. Барта, утверждающих, что метафизика веры может быть построена лишь на развалинах гуманизма, вполне оправдан, говорит Марсель. Однако было бы величайшим упущением недооценивать те возможности духовного воспитания, какие открывает область этики. Отрицать специфику и роль этических ценностей, пишет он, означало бы задушить их между церковной догмой, собственно откровением, с одной стороны (т. е. безмерно обеднить сферу идеологического воздействия!), и чистой социологией (на что не согласится ни один экзистенциалист) — с другой.

Действительно, порожденный определенными духовными запросами человека, дезориентированного сложившейся в капиталистическом мире обстановкой, экзистенциализм давно превратился в идеологию. Он повсеместно выступил с уверенением, что речь идет не о теологии и даже не о философии, а об «опыте и показаниях индивида». Апеллировать лишь к «опыту» верующих означало бы отрицать универсальность экзистенциалистских моральных предписаний. Напротив, требовалось по возможности тактичнее стереть всякое различие в вероисповедании, сравнять всех и вся в единой «человеческой структуре», в общей для всех «фундаментальной ситуа-

ции в мире», чтобы вслед за тем показать, каким образом именно из этих первоначальных данных вырастает свойственное каждому трепетное, глубоко человеческое «религиозное чувство», несоразмерное искусственным теологическим конструкциям, действующим с переменным успехом.

Усилия, предпринятые в этом плане христианским экзистенциализмом, совпали с концепцией трансцендентного в светском экзистенциализме, согласно которой трансцендентное присутствует в любом человеческом опыте, в любом переживании в силу несовершенства, ограниченности, конечности последнего, в силу несоответствия любых чувств и побуждений нравственным идеалам индивида, его неутолимым духовным притязаниям. В этом отношении «пограничные ситуации» представляют собой сгусток трагического: в напряженные минуты, отмеченные растерянностью и страхом, на грани жизни и смерти, в молчании и тоске одиночества «зов» трансцендентного слышен особенно явственно. Объявляя эти излюбленные экзистенциалистские образы «призраками полуэстетического характера», Марсель требует, чтобы трансценденция недвусмысленно истолковывалась как «абсолютное ты», а не «в том нескромном смысле, который придают ей экзистенциалисты».

Как бы то ни было, выведение трансценденции из противоречий действительности, недостаточности социальной жизни, глубокой неудовлетворенности индивида целиком находится в русле наиболее активной религиозной мысли современности. Эта методика четко изложена видным католическим деятелем Анри де Любаком. «Религиозное воспитание, — пишет он, — всегда основывается на парадоксе. Оно исходит из чувственного опыта, из обычного представления, стихийного желания, какого-нибудь факта повседневной, банальной жизни, чтобы приоткрыть завесу над реальностью совсем иного порядка, к которой не может быть логического перехода. Все это служит, разумеется, не посылкой, а трамплином к тому, что в наши дни зовется трансценденцией...»<sup>1</sup> Поскольку такая методика в своем роде универсальна и любое «конечное» человеческое переживание может

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: R. Garaudy. Perspectives de l'homme. Paris, 1960, p. 125.

быть таким путем «продолжено» в план теологии, остается стереть всякие местнические религиозные перегородки, которые служат лишь помехой при обобщении этого опыта. К чему каталогизация людей по принципу «верующие» или «атеисты», если, как мы убедились, «показания индивида», адвокатом которого объявил себя экзистенциализм, настойчиво свидетельствуют в пользу его врожденной набожности?

Поэтому категорически отрицается всякий христианский патернализм, всякое покровительственное отношение к неверующему. В самой христианской религии Марсель изыскивает возможности смягчения граней. В этом отношении католическая церковь представляется ему наиболее гуманной и терпимой, наиболее «емкой», способной объединить чаяния многих и выступить доброжелательным выразителем интересов большинства. Католическая традиция, пишет Марсель, всегда отводила большое место природным добродетелям, естественной морали. Подразумевая под естественной моралью то определенное состояние духа, которое ведет человека к набожности, Марсель отмечает, что она была подорвана, начиная с «оптимистического гуманизма» эпохи Просвещения, в связи с утратой метафизической, а главное, спонтанной веры в трансцендентное. Воссозданию условий, в которых такая спонтанная вера была бы возможна, надо содействовать не с помощью реконструкции теологических систем, а путем возрождения тревожной духовной атмосферы, предшествовавшей зарождению христианства, самой почвы, питавшей предхристианские и околохристианские настроения.

Религиозный человек никогда не является отправной точкой марселевских исследований, а незримо присутствует в них в качестве некоего идеала, с которым соотносится естественная мораль. По тем же причинам внимание Марселя сосредоточено не на полностью сформировавшейся, введенной в классические рамки христианской доктрине, а на несравненно более обширной сфере духовной жизни, предшествовавшей возникновению христианства: она выступает как вечная, естественная «питательная среда» для вызревания религиозных настроений независимо от того, в форму какого вероисповедания они будут облечены. «Все происходит так, словно опыт (подлинно морального существования. —

Г. Т.) становится понятен лишь на базе естественной религии, которая могла бы послужить общим знаменателем для христиан, мусульман, а также, без сомнения, буддистов и прочих, но которая, однако, помещается по сю сторону религий (учрежденных)»<sup>1</sup>.

Таким образом, «естественная религия» означает, что догматической веры в бога стало абсолютно недостаточно. Вера, основывающаяся на убеждении, логической аргументации, граничит с безнравственностью; не случайно Марсель говорит, что вера прямо противоположна убеждению. К истинной вере приходят не через догматические системы, а через смятенное ощущение собственного бессилия и несовершенства, которое только и способно постулировать нравственность. Этот постулат нравственности одинаково принимается и Марселем и Сартром. Основываясь на нем, они предлагают две формулировки, различие которых по существу не так уж велико. По Сартру, человек нравствен, потому что бога нет. По Марселю, бога недостаточно, чтобы быть нравственным. Ощущение краха — условие нравственной жизни — должно пронизывать человека до мозга костей. Для выявления экзистенциалистского масштаба духовного воспитания человека чрезвычайно важно следующее высказывание Марселя: «Речь идет не только об отношении христианина к нехристианину, но и об отношении христианина к самому себе, поскольку он обнаруживает в своей душе огромные неевангелизированные участки, в плане которых разворачивается часть его существования, быть может, основная, иногда наиболее доступная глазу, подчас единственно зримая»<sup>2</sup>.

В этих словах вся программа экзистенциализма, требующего беспощадной интенсификации деятельности рефлексии, постоянного экзальтированного самоизобличения, инквизиторского проникновения совести в самые тайники человеческой души, на освещение которых не могла претендовать церковь, т. е., по выражению Марселя, требуется тотальная «евангелизация души».

---

<sup>1</sup> G. Marcel. Un changement d'espérance. A la rencontre du réarmement moral. Paris, 1958, p. 13.

<sup>2</sup> G. Marcel. Homo Viator, p. 224.

Наряду с интенсификацией контроля человека над своим духовным миром экзистенциалисты осуществляют евангелизацию онтологии. Мир, существующий независимо от сознания, оказывается до предела насыщенным человеческими проблемами, вопросами нравственной ориентировки индивида. В экзистенциализме субъект нравственности и познающий субъект тождественны, поскольку человек несет моральную ответственность за интерпретацию мира, в значительной мере определяющую облик последнего.

Такая концепция весьма усложняет ответ на вопрос: что же, собственно, находится в центре внимания экзистенциализма — человек с его судьбой и ответственностью или онтология, разработка теории познания, метода феноменологического анализа? Хотя вслед за Гуссерлем экзистенциалисты постоянно настаивают на факте человеческой ответственности за познание мира, творческую свежесть индивидуального видения действительности, их понимание конституирующей силы, которая приписывается этому субъективному видению, свидетельствует о том, что онтологические конструкции экзистенциалистов — следствие их концепции личности. Мир выступает в значительной степени как ответ духовной деятельности человека («C'est toujours le monde voulu par l'homme», — пишет Симона де Бовуар<sup>1</sup>), как своего рода логико-экзистенциальный эквивалент сознания.

Сартр сохранил понятие конституирующей интенциональности сознания, понятие мира, отвечающего характеру человеческой нравственности. По Сартру, осознание того, что можно назвать нравственным долгом, формирует не только человека, но и внешний мир. Оно не только служит оправданием отдельному человеческому существованию, но и придает смысл (т. е., согласно экзистенциализму, и реальность) самим вещам, позволяет им выступить из небытия, в которое они погружены вследствие человеческой небрежности, нерешительности или равнодушия. Чем является мир вне человека — это, согласно Сартру, зависит от нравственной подлинности человека, его способности оставаться верным себе, его

---

<sup>1</sup> «Это всегда мир, которого человек добивался».

доброй воли. Будет ли мир прочен, устойчив, реален — это всецело зависит от завершенности нашего нравственного облика.

Быть может, не так существенно доискиваться, в каких случаях эти рассуждения являются не более как поэтической метафорой: постоянная двусмысленная подмена гносеологии эстетическим и эмоциональным отношением к миру превращает экзистенциалистскую действительность в поэтичный или героический миф о морали, каким делало ее и христианство. Важно выяснить другое: почему экзистенциализм намеренно уходит от научной постановки проблем познания?

Экзистенциалисты утверждают, что ни рациональное, ни эмпирическое познание мира не делает человека соучастником бытия, так как не обеспечивает взаимодействия между миром и человеком (не сливает их в таинстве, сказал бы Марсель). Мир позволяет производить над собой опыты, которые ничего ему не дают и ничего от него не отнимают. Оставаясь безучастным к ним, он постоянно ускользает от человека. Его зримость, осязаемость вовсе не снимают его призрачности (Марсель) или по меньшей мере бесформенности, пассивности (Сартр). Единственное, что делает человека причастным бытию, что восстанавливает их разорванные наукой «брачные связи», как пишет Марсель, или, по Сартру, дает проступить вокруг красоте и осязаемости мира, — это нравственная позиция индивида, делающая возможными в мире диалектику и взаимообогащение. «Чем сильнее ставится акцент на объективности вещей, тем больше независимость мира по отношению ко мне; своим безразличием ко мне он уничтожает себя...»<sup>1</sup>

Подобное характернейшее для экзистенциализма переосмысление онтологии и постоянная подмена познавательного отношения к миру эстетическим его восприятием или эмоциональной характеристикой производится Сартром подчас едва уловимо. Зато в учении Марселя трансформация гносеологической позиции субъекта в этическую предстает как бы зафиксированной в его известной антитезе «проблема — таинство», ставшей одной из классических формул современной феноменологии.

---

<sup>1</sup> J. Chenu. Le théâtre de G. Marcel et sa signification métaphysique. Paris, 1958, p. 152.

«Проблема, — пишет Марсель, — это нечто, с чем я встречаюсь, что помещается в некотором роде передо мной... таинство же — это то, во что я вовлечен сам, и что, следовательно, мыслимо лишь в плане, в котором различие «внешнего» и «внутреннего» теряет всякий смысл...»<sup>1</sup> Марсель выявляет этическую подоплеку такого различия: «проблема» — это то, что я могу обойти, к чему я остаюсь равнодушным; о «проблеме» речь может вестись лишь в плане научно-индифферентного противопоставления субъекта объекту. И напротив, интуитивное постижение «таинства» коренится в самих условиях человеческого существования. Под «таинством» в данном случае меньше всего подразумевается что-либо сверхчувственное: «таинство» — это неразложимое, не поддающееся анализу единство переживающего субъекта с предметом, на который устремлено его чувство, порыв, сливающий человека воедино с тем, что уже никак не может быть обозначено как объект. Так, в процессе художественного творчества невозможно определить, то ли художник живет в искусстве, то ли в нем самом искусство обрело жизнь. О том же, по Марселю, свидетельствует опыт таких «всепоглощающих» чувств, как любовь, преданность, самоотречение и т. д.

При подобной постановке вопроса главное не выделение преимуществ интуитивного способа познания (это скорее будет подведение итога), но выявление нравственных предпосылок познания, возможностей понимания, сопереживания, коренящихся в неизменности душевной структуры человека. Иными словами, истинное понимание абсолютно неотделимо от моральной позиции субъекта и может осуществляться «лишь через то, что есть в нем наиболее девственного». Для того чтобы само познание стало возможным, необходимо совершить акт предварительного морального очищения, вернуться в некое «исходное» душевное состояние. Это совершается в экзистенциализме путем неизменно практикуемого феноменологического метода, с помощью которого надлежит «постоянно освобождаться от всего, что мы слишком поспешно приняли за самих себя, и возвратить это миру объектов»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> G. Marcel. *Le Mystère de L'Être*, v. I. Paris, 1951, p. 227.

<sup>2</sup> G. Berger. *Phénoménologie du temps et prospective*. Paris, 1964, p. 33.

Экзистенциализм в своей гносеологии в значительной мере возрождает дохристианские и раннехристианские спиритуалистические традиции с их требованиями внутреннего укрепления души. Трудно найти среди современных философов кого-нибудь, отмечает итальянский томист Пьетро Прини, кто бы так же глубоко, как Марсель, проникся настоящим платоновским призывом к этическим и личным предпосылкам знания<sup>1</sup>. Да и сартровское требование аутентичности, тождества с самим собой есть не что иное, как соскальзывание с «феноменологической редукции» на христианскую моральную позицию непорочности неведения.

Усиление мистических элементов платонизма и раннего христианства ведется на новом этапе, оснащенное новейшими данными феноменологии. Индивид перестает «отождествлять себя с вещами», т. е. освобождается от субъектно-объектного отношения к миру. В полном согласии с методом феноменологической редукции он заключает в скобки мир и всю систему наук, он «верит» в мир (о солипсизме не может быть речи, вся экзистенциалистская философия приурочена к «ситуации», т. е. к столкновению воли с внешними препятствиями), но больше не придает этому значения.

В разработанной Марселем феноменологии психический процесс высвобождения обозначен как вторичная рефлексия, представляющая собой переход от проблематичности мышления к интенциональности чувства. Вторичная, реконструирующая душевную целостность рефлексия имеет место на высшем уровне «тайнства», поскольку истинная функция рефлексии это, согласно экзистенциализму, осмысление и реализация нравственной позиции в отличие от рефлексии эпистемологической, первичной.

Необходимая для истинного познания мобилизация душевных ресурсов немыслима перед лицом «проблемы», предупреждает Марсель. Человеку, достигшему этой внутренней собранности, чужды всевозможные суждения и представления.

В теории познания Марселя, как и во многих других элементах его учения, обнажается подоплека экзистен-

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: P. Prini. G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile. Roma, 1950, p. 83.

циализма, не всегда достаточно очевидная у других его представителей; в частности, разъясняется требование личной ответственности за познание и призыв к предваряющему всякий познавательный акт моральному очищению, обычно проходящие в экзистенциализме под лозунгом критики утилитаристского и безличного отношения к миру как принципа всякого объективного знания. Марселевская теория «вторичной рефлексии» показывает, что индивидуальное видение направлено на интерпретацию в моральном плане собственного существования, а не на познание внешнего мира, который для экзистенциализма выступает как нейтральный, лишенный всякого значения элемент. «Все происходит в действительности между мной и мной самим, — последовательно развивает Марсель важнейший тезис экзистенциализма. — Правда, при этом нам лишний раз приходится убедиться в двусмысленности понятия «Я сам», в его исконной нетождественности себе»<sup>1</sup>. Иначе говоря, высвободившаяся рефлексия направлена на освещение разрыва, трагического несоответствия между наличным существованием субъекта и возможным подлинно моральным бытием, разрыва между тем, чем он является, и тем, чем он был бы, став самим собой. «Благодаря внутренней мобилизации, — пишет Марсель, — я занимаю позицию по отношению к собственной жизни. Я как бы выскальзываю из нее. Высвободившись, я уношу с собой все, чем я являюсь и чем жизнь моя, возможно, не была...»<sup>2</sup>

Что же обеспечивает человеку эту ясность самоанализа, какие предварительные условия, согласно экзистенциализму, помогают ему так глубоко проникнуться сознанием своей трагедии?

Здесь обнаруживается многоплановость понятия *recueillement* (внутренней сосредоточенности, уравновешенности, необходимых для истинного познания), чрезвычайно характерный для экзистенциализма сплав гносеологического и этического. *Recueillement* — это позиция, с которой должно вестись познание, душевное состояние прозревшего человека, прошедшего через все лишения, умудренного пережитым. По признанию самого

---

<sup>1</sup> G. Marcel. *Le Mystère de l'Être*, v. I, p. 76.

<sup>2</sup> G. Marcel. *Un changement d'espérance*, p. 6.

Марселя, здесь невольно напрашивается термин «обращение», хоть ему и не следует придавать собственно религиозного смысла. Это состояние внутренней сосредоточенности, волевого усилия, когда, по-новому взглянув на сложившуюся нестерпимую ситуацию, человек признает «невозможность вынести в адрес виновных простое суждение, безапелляционный приговор, до этой минуты казавшиеся закономерными»<sup>1</sup>.

Экзистенциалистское «служение истине» начинается, собственно, с признания своей некомпетентности, и это одинаково относится к области нравственности и к области гносеологии (марселевское «кто я, чтоб осуждать?» идет параллельно с «кто я, чтоб судить?», хотя второе, без сомнения, является производным). Вполне закономерно поэтому утверждение Марселя, что христианское «не судите» остается вершиной философской мысли. Распространению этой заповеди на область познания способствует феноменологическое положение, согласно которому надлежит верить в существование мира, но воздержаться от суждения на его счет. В итоге проведенной таким способом «евангелизации» онтологии Марсель заключает, что путь, ведущий к познанию, тождествен пути, которым нравственный человек идет к святости.

Один из исследователей творчества Марселя, М. де Кортэ, дает его теории познания оценку, которая вполне может служить характеристикой основных тенденций экзистенциализма в целом. Марсель, пишет де Кортэ, «видит в философии не столько средство объяснения вселенной, сколько живую, все более плодотворную конструкцию, имманентную по отношению к мысли; предназначением философии является обеспечение мысли спасения в значении, близком христианскому»<sup>2</sup>.

\* \* \*

Истинное мышление, направленное на «освобождающую интерпретацию бытия», благодаря которой человек волен свести к небытию все то, в чем его субъективность не видит интереса, является неизбежным итогом экзи-

---

<sup>1</sup> G. Marcel. *Le Mystère de l'Être*, v. I, p. 147.

<sup>2</sup> M. de Corte. *La philosophie de G. Marcel*. Paris, 1954, p. 3.

стенциалистской «ответственности за все». Подобная ответственность, распространяющаяся на вещи, как и на людей, на природу в той же мере, что и на социальные события, поминутно превращается в ответственность «ни перед чем» и служит моральной дезориентации человека. Если придерживаться основного направления экзистенциалистской мысли, то следует сказать, что человек не столько «ответствен» за все, сколько повинен во всем, потому что все отчуждено, человек по самой своей природе осужден быть овеществленным во всех своих проявлениях, и в первую очередь в своем научно-познавательном, объективном отношении к миру. Бороться не за что, потому что каждый жест, каждый шаг отчуждает, в любом практическом действии человеческая свобода овеществляет себя. Поэтому в отличие от Сартра Марсель доводит свою позицию неотчуждения внутренней свободы до откровенно спиритуалистической.

\* \* \*

Экзистенциалисты утверждают, что научные «сущности», абстракции — это и есть та основная форма, в которой повсеместно выступает духовное закабаление индивида, его отчуждение от самого себя. Требуя, чтобы в поисках подлинно морального бытия и истинного прозрения человек погрузился в мир индивидуальных переживаний, экзистенциализм выступает против данного исторического этапа развития человечества, против накопления научных знаний как эмпирических сведений, не принесших человеку счастья, против идеологической жизни, противопоставившей себя человеку в виде абстрактных универсалий, фикций, не имеющих существования, но ставших при этом весомой и враждебной человеку реальностью. Всему этому как «сущности» экзистенциализм противопоставил «существование» — отказ принять господствующие в обществе нормы, отрицание возможности каких-либо обобщений на основе познанного, категорический протест против рассмотрения неповторимой ситуации индивида в общественно-историческом плане. Экзистенциализм, представляющий собой очень характерную реакцию на кризис буржуазного мира, требует опровержения его норм (но только норм), «очищения», возврата к условиям «девственного», чу-

ждого всякой идеологии мышления, провозглашает интуитивные движения души единственно безгрешными импульсами к действию, утверждает «тождество с собой» вопреки отождествлению себя с «вещами».

В этом плане экзистенциализм возрождает программные иллюзии христианства. Фальсифицируя тот факт, что сама способность человека мыслить «гармоничный мир», подлинное бытие отражает высокую ступень современного общественного развития, является итогом пройденного человечеством пути, экзистенциализм преподносит индивиду его духовные запросы как изначальное требование девственной, примитивной души, мудрой в своей непорочности. Иными словами, надо отказаться от знания как результата активного познания, чтобы получить знание как благодать. Мудрость может осенить человека лишь при условии внутреннего самоотстранения от общества, от всего, что дало ему в действительности его человеческое содержание.

Экзистенциалистский принцип «существование против сущности» выступает как требование субъективности. В «Тетрадах по истории эпикурейской, стоической и скептической философии» Маркс следующим образом характеризовал этот принцип: «Если правильно замечание Гегеля... что Платон отстаивал в своем государстве греческую субстанциальность против надвигавшегося принципа субъективности, то ведь именно Платон диаметрально противоположен Христу, так как Христос отстаивал момент субъективности против существующего государства, которое он признавал лишь мирским и, следовательно, нечестивым»<sup>1</sup>.

Именно в этом отношении экзистенциализм во всех своих вариантах мыслит себя как глубоко антиэссенциальное направление, выдвигает примат августинианского принципа субъективности над рационализмом «недвижных» платоновских идей. Это единство в основных чертах дает возможность говорить об экзистенциалистской философии в целом, как бы различны ни были общественно-политические взгляды ее представителей. Сартровский тезис о примате существования над сущностью зачастую рассматривается как принципиальная,

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 199--200.

последовательная «антибуржуазная полемика». В действительности нет никаких оснований противопоставлять эту идею как воинственно «антибуржуазную» учению Марселя о примате бытия над обладанием; под последним подразумеваются те же «сущности» в более резком апокалиптическом звучании: знание как гордыня, уверенность как грех, ограниченность довольства против бесконечности неудовлетворенности, идеалы как застывшая метафизика и т. п.

Феноменологический метод подсказал, как, не отрицая в духе наивного былого идеализма, что мир со всеми своими теневыми сторонами есть самая что ни на есть очевидная реальность, научиться не придавать ей никакого значения, объявить ее «неподлинной» и свести к незначащему «сектору» бытия. Так, Марсель, давший в ряде произведений характеристику буржуазной действительности, возможно более точную и уничтожающую, чем Сартр, тем не менее заявляет: «Мир отчужденный, функционализированный остается для меня таковым лишь постольку, поскольку я согласился мыслить его таким». Иными словами, если в мире что и не так, то в конце концов в том грех каждого из нас, не сумевших пересмотреть свое отношение к данному от века положению вещей и собственной участи, отличить подлинно, внутренне нравственное от идеологических фикций и свести мир нашей объективной повседневности к «неподлинной» части нас самих.

\* \* \*

Общепринятые нравственные представления — это и есть, согласно экзистенциализму, те лжесущности, которые отстранили человека от самого себя, присвоили его свободу. Боясь лишиться определенного значения в обществе, каждый следует навязанным ему извне нравственным предписаниям. Он лишь исполнитель роли, предуготованной ему партией, церковью, семьей. Он калогизирован в своей среде как обладатель такого-то мнения, отождествлен со своей социальной функцией, с таким своим идеальным «прообразом». То, что он мыслит как свою сущность, в действительности полностью заимствовано им от чуждого ему внешнего мира. Нормы, которые он застал готовыми, сформировавшимися без его критического участия, он аморально и безответствен-

но принял за самого себя: жил, следуя готовым, чуждым образцам, бесповоротно губя при этом свою индивидуальность, растлевая свою нравственность.

В такой форме выступает экзистенциалистский протест против духовного развращения человека лицемерными проповедями буржуазной морали, демагогически лозунгами «свободы», лишь поддерживающими в людях опасную иллюзию, что все происходящее, будь то колониальная война или вспышка расизма, совершается во имя «свободы вообще», «блага вообще» и т. д. В эпоху, когда утрачена вера человека в себе подобного, пишет Марсель, общие идеалы выглядят абсолютно несостоятельными. Эпоха расцвета буржуазного общества и оценки его как выражения подлинной, всеобщей человеческой нравственности осталась далеко позади; понятие буржуазной свободы как «свободы вообще» дискредитировано вконец. С этими идеалами, пишет Марсель, мы оказались в положении владельцев ипотечного имущества, которые в действительности ничем более не располагают.

Если еще возможно спасти нравственную природу человека, то лишь путем самого решительного, самого бескомпромиссного размежевания с этими моральными лжесущностями, которое должно совершаться в каждом отдельном человеческом поступке, в каждом выборе. Поэтому всякий шаг есть «пари и риск», упорная попытка противопоставить закосневшему миру свою «подлинность» — способность в любых условиях оставаться самим собой. Не давать отождествлять себя с вещами, не стать тем, чего от тебя ожидают, а быть «всегда новым перед лицом каждой новой ситуации». Естественно, что не всякому под силу подобное напряжение; поэтому каждый волен «выбрать», оставаться ли ему столь нелегкой ценой самим собой или «отказаться» от своей свободы, как говорит Сартр, «избрать себя трусливым» и искать душевного прибежища в известной комфортабельности социальной лжи.

Таким образом, то, что выступило вначале как весьма существенный социальный протест, как критика лицемерной буржуазной морали, вновь свелось к нескончаемой тягбе индивида с самим собой. Сартровский субъект мог бы сказать вслед за Марселем: «В действительности все происходит между мной и мной самим». При этом у

Сартра, едва ли не в большей степени, чем у Марселя, делается акцент на трагической внутренней противоречивости субъекта, на его непреодолимой нетождественности себе, а общество, подвергнутое им резкой и остроумной критике, оказывается не более как местом самостановления или нравственной гибели индивида. Фактически к обществу претензий нет и не может быть: если человек предпочел не жить, а «застыть в образе персонажа», то в этом сказалось лишь извечное несовершенство человеческой природы. Справедливо поэтому замечание известного французского литературоведа Р.-М. Альбереса, который пишет, что у Сартра сама «неподлинность социальных ценностей обусловлена тем, что индивид, не отваживаясь реализовать собственные ценности, прибегает к лицемерным условностям»<sup>1</sup>.

Здесь мы еще раз убеждаемся, что наиболее серьезные заявки экзистенциализма, критика, возникшая на почве очень значительных социальных обобщений, развиваются в ложном направлении, теряют в итоге всякую действительную силу. Попытки протеста расплываются в абсолютно беспредметном, никого ни к чему не обязывающем морализировании, издавна практикуемом религиозным мышлением, в апелляции индивида к самому себе и бесконечном самоизобличении, совершающемся, по выражению Маркса, в «монастыре бездеятельной совести».

Хотя экзистенциалисты выступили первоначально в роли бескомпромиссных обличителей всякой системы официальных идей, а учение их было глубоко проникнуто духом индивидуалистического вызова, очень скоро обнаружилось, что фактически экзистенциалистский бунт против действительности — это лишь окольный путь приспособления к ней.

Обрушившись на психологию обывателя, склонного принимать существующее положение вещей слепо, не задумываясь, экзистенциалист приходит к тому же самому в итоге длительного самоистязания, с горделивым сознанием собственной обреченности. Более того (и именно в этом пункте экзистенциализм наиболее близок христианству), задача примирения с действительностью,

---

<sup>1</sup> R.-M. Albérès. Jean-Paul Sartre. Paris, 1953, p. 84—85.

принятия «на себя» любой ситуации выступает здесь как неумолимое требование совести, как высший нравственный долг.

\* \* \*

Итак, подлинные представления о нравственности зарождаются лишь в душе, одиноко и безнадежно противостоящей всем перипетиям существования, и переживания человека, убежденного, что за любой его шаг спросится только с него, и есть единственный оплот моральных ценностей.

Застывшим «сущностям» буржуазной морали экзистенциализм противопоставляет напряженную диалектику внутренней жизни человека, интенсивность морально-психологических отношений между людьми. Согласно экзистенциализму, это та единственная область, в которой возможны подлинное развитие, движение, взаимообогащение. Вокруг этой духовной биосферы индивида, собственно, и конституируется мир.

Интенсивность и трагизм внутренней жизни, на которых так настаивают экзистенциалисты, выступая как против утешительной общеобязательности социальных норм, так и против томистского псевдооптимизма, обусловлены тем, что в экзистенциалистской концепции морали нашло свое специфическое отражение трагическое совпадение в «ситуации» внешнего и внутреннего, признание глубоко враждебной индивиду внешней среды как сартровской «стены», о которую постоянно разбиваются самые искренние его побуждения. Правда, отражение это в высшей степени мистифицировано: мир выступает косной, враждебной силой, уступающей лишь бескомпромиссной человеческой нравственности; роль общества еще более пагубна, так как оно растлевает саму нравственность человека — единственную созидательную силу в мире. Именно как необходимость противостоять внешним враждебным силам и рассматриваются экзистенциалистами перспективы внутреннего мира человека, возможности мобилизации его духовных ресурсов.

В плане этого сугубо индивидуализированного, исключающего всякое усвоение человеческого опыта, отношения к миру «на свой страх и риск» выдвигается требование оценки любой ситуации заново как не имевшей прецедента. Все подвергается суду рефлексии

(Марсель утверждает, что рефлексии в экзистенциализме отводится первостепенная роль, что эта философия в определенном смысле глубоко рационалистична). Но это не тот «суд разума», на который в свое время предстали перед прогрессивной буржуазией порядки и нормы отжившего мира; все, что было апробировано знанием, обретало тогда всеобщую значимость и ценность. Теперь же под рефлексией подразумевается в гораздо большей степени тревожная, больная совесть индивида, мучительной обязанностью которой является непрерывная выработка новых норм и отметание старых как присваивающих себе человеческую свободу. Это постоянное самообновление становится самоцелью, формальным требованием. Быть верным себе означает сохранять дистанцию между собой и обществом, чтобы не дать приравнять себя к тому или иному понятию. Не быть врачом, «как другие», адвокатом, «как другие», становится высшим мерилом человечности. Истинная ценность означает уникальность. Общезначимость же, пишет Марсель, ликвидирует всякую ценность: нравственный идеал, доступный любому, есть пустое в своей абстрактности понятие, фикция, социальная ложь. Залог подлинной ценности всякого поступка, помысла — в необъективируемости внутреннего убеждения.

В атеистическом и христианском вариантах экзистенциализма есть определенное расхождение в трактовке природы ценностных мотивов человеческого поведения.

Согласно Сартру, ценность создается свободным, ничем не обусловленным выбором. В христианском экзистенциализме выбор — это интуитивный ответ человека на «призыв», имеющий трансцендентальный характер.

Полемизуя с атеистической формулировкой Сартра, Марсель заявляет, что он категорически против «окарикатуренного экзистенциализма, пытающегося обесценить сущность», однако поясняет, что при этом вовсе не следует думать, «будто сущности не должны быть пересмотрены с позиций философии, утверждающей примат субъективности»<sup>1</sup> (что, кстати, и делает Сартр). Выражая свой протест, Марсель выступает вовсе не в духе Платона за «предшествовавший мир идей», с которым чело-

---

<sup>1</sup> R. Troisfontaines. De l'existence à l'être, v. I. Paris, 1953, p. 147.

век, вступая в жизнь, как бы заключает договор, а за трансцендентность норм, которые не поддаются формулировке в понятиях.

Но независимо от природы стимулов, толкающих человека на принятие того или иного решения, от наличия трансцендентных сил, стоящих за выбором, ответственность за ориентировку в ситуации ложится целиком на индивида. Ссылки на трансцендентность отнюдь не устраняют принципиального субъективизма экзистенциалистской этики. Стремясь подчеркнуть роль личной инициативы и ответственности человека в любых формах его духовной жизни, ликвидировать разрыв между бесполезностью отвлеченных «идеалов» и действительностью, экзистенциализм во всех своих вариантах выступает с единой программой индивидуализации и релятивизации этических представлений. Во всех случаях ценность фигурирует лишь «в требовании, которое человек, отдельный индивид, предъявляет самому себе» (Марсель). Общая формула ценности выглядит примерно так: ценность трансцендентна (Марсель) и ничем не обусловлена (Сартр, Марсель), она ставит условия сама.

Сартр говорит: дело не в том, что наши поступки не мотивированы, они как раз мотивированы; не обусловлено предпочтение, которое мы отдаем тому или иному выбору. В этом заключается безразличие выбора, так как нет никаких объективных норм, которые позволили бы отдать предпочтение тому или иному мотиву. Но, раз совершив выбор, мы тем самым освящаем его. Engagement (ввязывание себя) — вот что выявляет ценность любого действия; важен сам факт, что человек решился действовать. Хотя, казалось бы, у Марселя за этим решением стоит трансцендентное, у Сартра — нравственное совершенство индивида, однако в обоих случаях освящается внутренняя решимость, ни в чем не находящая обоснования.

Положение, согласно которому нет ничего, что позволило бы объективно оценивать ту или иную деятельность, в конкретных иллюстрациях самих экзистенциалистов выглядит весьма сомнительно. Из-за отсутствия объективного критерия в свете «подлинности», «верности себе», пишет Марсель, не только равны по своей ценности деятельность художника и лавочника, но, более того,

если торгаш в своем деле обрел свое подлинное Я (т. е. преуспел, выражаясь более прозаично), а художник оказался неудачником, то торгаш в нравственном отношении несравненно выше, поскольку в его деятельности воплотилось требование «подлинности», тогда как незадачливый служитель искусств повинен в самом тяжком экзистенциальном грехе — заблуждении на собственный счет (*mauvaise foi* — термин Сартра, охотно применяемый Марселем). Иными словами, асоциальный критерий «подлинности» заимствует свое содержание (за неимением лучшего) из банальнейших буржуазных представлений об «общественной полезности», солидности и добропорядочности.

Разумеется, не всегда содержание «уникального», освященного трансценденцией, так откровенно обнаруживает в практике свою общность с обыденными представлениями. На уровне этической теории экзистенциализма «подлинное» и «социальное» остаются взаимоисключающими понятиями.

\* \* \*

Итак, если сущность человека — это его исполненное драматизма существование в мире, то все те обстоятельства, что по минутно «конденсируют» его нравственность, суть «ценности в ситуации». Это ценность поступка, ни с чем не имеющего общей меры; она реализуется, лишь воплощаясь в той или иной конкретной ситуации. «Ценность, — пишет Эдгар Соттио, комментатор Марселя, — апеллирует к единичному сознанию, к сознанию, включенному в частный контекст; она воплощается в индивидуальном поступке, совершить который надлежит только данной личности — и никакой другой»<sup>1</sup>.

Так, по Марселю, справедливость не есть умпостигаемое понятие, имеющее определенное объективное содержание. Развенчанной буржуазной фикции, подобной идеалу «справедливости», экзистенциализм противопоставляет ценность единичного поступка, ценность как некий сгусток жертвенности, как искупление безбрежно расплывшейся аморальности общества. Грех всеобщей

---

<sup>1</sup> *Ed. Sottiaux. G. Marcel, philosophe et dramaturge. Paris, 1956, p. 337.*

безнравственности окупается страданием, неуверенностью, непосильным бременем ответственности в решении «заново» каждого отдельного индивида. Ценность неизменно связана с жертвой, она апробируется страданием. То же самое говорит Сартр: ««Свобода», «ответственность», «солидарность» — ничто, если мы не решимся взглянуть им в лицо: только глядя на них в упор, мы делаем их ценностями»<sup>1</sup>. Это требование было бы обоснованным, если бы то, чему мы должны глядеть в лицо, обладало общезначимостью. Но, лишённые своего социального содержания, «свобода», «ответственность», «солидарность» и т. д. «лицом к лицу» с одинокой человеческой судьбой оборачиваются покинутостью, чувством врожденной вины, единством во грехе. А если эти субъективные нравственные представления и обрастают в дальнейшем, как у Сартра, социальной значимостью, это рассматривается как результат того, что чье-то мужественное решение «для себя» вырвало их из небытия и сделало достоянием других. Как бы то ни было, все то, что в дальнейшем оказывалось благодетельным для человечества, родилось в одинокой душе в виде непреодолимого импульса, было ответом на призыв к некоему искупительному акту (на призыв со стороны трансцендентного бога у Марселя, со стороны не менее «трансцендентного», абстрактного человечества у Сартра). Бесплотный «мир» во всякий миг требует от человека уникальности, единственности, неповторимости, поскольку в уникальности индивида единственная возможность нравственного спасения человечества. В свою очередь абстрактное человечество, «весь мир» с надеждой апеллируют к индивиду, взявшему на себя жертвенную миссию, и следят за каждым его жестом. «Все должно происходить так, словно весь мир следит за тем, что я делаю, и соображается с этим...»<sup>2</sup> Понятия о мужестве, долге, необходимости умирают с каждым отдельным человеком.

Связав кардинальные этические категории с неповторимостью отдельной человеческой «участи», экзистенциализм оказался во власти неразрешимых противоречий, особенно в тех случаях, когда он стремится не дать отождествить себя с религиозными учениями и пытается

<sup>1</sup> Цит. по кн.: R.-M. Albérès. Jean-Paul Sartre, p. 107.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre. L'existentialisme est un humanisme. Paris, 1946, p. 31.

выдать свою мотивировку нравственности за сугубо гуманистическую. «Что бы ни говорили стоики или идеалисты, — пишет Марсель, — но если смерть — последняя реальность, то ценности уничтожаются. . . Ценность не может быть реальностью, если она не соотносится с сознанием, которому дано бессмертие»<sup>1</sup>.

Однако экзистенциализм, опасющийся «задушить этику догмой», не может позволить себе уповать на бессмертие души. Догма могла бы дискредитировать «конкретную философию»; утилитаристская концепция бессмертия свела бы на нет этическую программу экзистенциализма — показать человеку его облик, искаженный тревогой и тоской. Абсолютной в экзистенциализме может быть только неуверенность. Дело, во имя которого я жертвую жизнью, настаивает Марсель, требует, чтобы я ничего не знал о том, что во мне может пережить мою гибель<sup>2</sup>. При осуществлении программы спасения «собственно этических ценностей» (заклучавшихся, как мы видели, в своего рода конденсации индивидом своей конечной участи) экзистенциализму вопреки обещаниям недолго удастся сохранять равную дистанцию между «социологией», с одной стороны, и «откровением, как таковым», — с другой.

Указав человеку на безнадежный трагизм его индивидуальной судьбы (а также с помощью атеистического экзистенциализма возведя его страдания, душевные и даже физические недуги в ранг самостоятельных «ценностей»), христианский экзистенциализм, как наиболее последовательный вариант этого учения, обращается все к тому же «опыту, в котором человеку извечно было дано находить утешение»: опыту любви, благоговения, смиренной надежды. «Один из важнейших поводов для беспокойства, которые мы обнаруживаем в современном мире, — пишет Марсель, — это повсеместная подмена искусственно сфабрикованными псевдоценностями ценностей подлинных, связанных с самими условиями нашего существования. Искусственная аксиология, не коренящаяся в онтологическом, — ложь, чреватая тяжкими последствиями»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> G. Marcel. *Homo Viator*, p. 211.

<sup>2</sup> G. Marcel. *Présence et immortalité*. Paris, 1959, p. 39—40.

<sup>3</sup> Цит. по кн.: R. *Troisfontaines*. *De l'existence à l'être*, v. I, p. 314.

Итак, нормативным ценностям социологии как произвольным и подвластным людской прихоти противопоставляются незыблемые религиозные ценности, которые, однако, в рекомендации экзистенциализма выступают как порождаемые вновь и вновь каждой новой ситуацией, неудовлетворенностью каждого единичного желания. Это позволяет экзистенциализму всякий раз проводить «тотальную евангелизацию» души на материале любого индивидуального опыта.

Ценность, которую экзистенциализм предпочитает не связывать ни с каким поддающимся формулировке содержанием, скорее можно охарактеризовать как форму, как степень интенсивности чувства; это экзальтация, взятая сама по себе сила переживания. Ценность, согласно экзистенциалистской логике, означает тотальность включения человека в бытие через переживания, в которых он выражает себя наиболее полно; таковы «безусловная любовь» как связанная с чувством неистощимого, неисчерпаемого, ставящая условия сама, «безусловная верность» как способность противостоять превратностям будней и т. п.

«Включение в бытие» идет как приобщение к религии в индивидуальном плане, через личный неповторимый опыт: экзистенциализму претит «массовая обработка сознания». «Религия никому не навязывается, — пишет Марсель в предисловии к сборнику «Навстречу моральному перевооружению», — если человек обращается в веру, это скорее следствие, вытекающее из его внутренней трансформации»<sup>1</sup>. Этой трансформации, внутреннего «прозрения» и добивается экзистенциалистская философия.

Разумеется, религиозные понятия представлены в философии Марселя не в своей догматической форме, а в том единственно возможном для экзистенциализма виде, когда остается достаточно простора для тревоги и самоистязания — основных факторов нравственного становления человека. Так, «надежда» не есть надежда на бессмертие, а лишь смутное предположение, что человек не замкнут всецело в тех границах, которые ему отведены обществом, отказ «рассматривать сложившиеся

---

<sup>1</sup> G. Marcel. Un changement d'espérance, p. 15.

невыносимые условия как окончательные». Другая категория, выдвигаемая Марселем, — «верность» — тоже выглядит не столько как догма, сколько как попытка увязать в некое целое жизнь индивида, распадающуюся на ряд абсолютно произвольных (ввиду необходимости самообновления) беспринципных действий. Наконец, эти категории содержат тот минимум оптимизма, в котором ни одно религиозное учение не может отказать своей пастве. Отсюда их определенная умиротворяющая роль в экзистенциализме, которому, как всякому ущербному мироощущению, свойственно обостренное сознание необратимости времени. И «надежда», «пронизывающая жизнь поперек», и «верность» как некая внутренняя последовательность действий — это своего рода плотина, противопоставляемая времени, которое у экзистенциалистов неизменно течет вспять в поисках утраченного мира детских представлений и чувств.

\* \* \*

Недостаточно сказать, что экзистенциалистская этика, определившая свое место «между социологией и догмой» в качестве новейшего гуманизма, полностью сконцентрирована на страдании; в этом отношении она пытается вслед за ранним христианством гарантировать человеку некое внутреннее величие и душевную стойкость среди враждебного хаоса окружающего. Гораздо более принципиальное значение имеет то, что экзистенциализм целиком разделяет основное предназначение религии: помимо неизбежности страдания всячески обосновывать его необходимость.

Момент скорби — это та единственная «ситуация», в которой экзистенциализм фиксирует человека. Человек осужден на страдания, это его неизбежное состояние, пишет Марсель, поскольку нет оснований предполагать, будто что-либо в мире может измениться. В нехристианском экзистенциализме тема страдания звучит несравненно более «онтологически», здесь уже нет ссылок на исторические условия развития человечества. Так, в книге «В защиту морали раздвоенности» Симона де Бовуар утверждает: гармоничное развитие мира — миф, потому что человек — это врожденная отрицательность. Ни социальный переворот, ни моральное превращение не мо-

гут стереть той ущербности, которую он носит в самом своем сердце. Позитивное существование связано с признанием этой ущербности, а не с попытками ее преодоления. . . В отличие от Гегеля, у которого пройденные моменты сохраняются лишь в абстракции, крах, неотъемлемый от индивида, должен быть не превзойден, но признан, взят на себя. Чтобы сохранить свою подлинность, человек должен не стремиться избавиться от двусмысленности своего положения, а, напротив, согласиться ее реализовать<sup>1</sup>.

Элементы гуманности, которых немало в этой книге, стремление внушить высокие представления о личном долге и ответственности каждого — все это, подчиняясь общей логике «морали раздвоенности», сводится к характерному экзистенциалистскому требованию: сохранить и освятить условия морального подвига. Таким образом, идея морального становления (т. е. традиционная идея «личного спасения») является ведущей; правда, она все реже выдается за путь к бессмертию и все чаще — за панацею от общественных зол.

Возможно, никогда еще религиозная подоплека не выступала в философских направлениях в столь замаскированном виде, как в экзистенциализме, даже в христианском, и в то же время так пронизывала бы всю атмосферу, весь круг будничных тем «философии существования». Религиозное решение неизменно присутствует в каждой проблеме; это ответ, который всегда наготове, но он выдается за абсолютно независимый выбор индивида в переживаемой им беспрецедентной обстановке, выбор, стоивший ему долгих сомнений и мук. Экзистенциализм предоставляет человеку полную свободу терзаться сомнениями и затем, «в миг наивысшей свободы», внезапно принять глубоко религиозное решение, явственно ощутив при этом, что он «не мог иначе».

Даже в христианском экзистенциализме, представители которого не могут говорить о свободе человека, минувя вопрос о божественном предопределении, акцент делается на свободном решении человека. Создав человека свободным, пишет Марсель, бог ограничил собственную свободу, и нужно уделять основное внимание

---

<sup>1</sup> S. de Beauvoir. Pour une morale de l'ambiguïté. Paris, 1947, p. 18, 170.

именно этим пределам божественной благодати (т. е. должна неизмеримо возрасти личная ответственность) <sup>1</sup>.

В этом отношении интересна промежуточная позиция между христианским и нетеистическим вариантами экзистенциализма, позиция растворения теологии в буднях и одновременного освящения, мистификации самой действительности. На ней стоит, в частности, Франсис Жансон. «Ни один выбор, к которому человек приходит в каждой данной ситуации, — пишет он, — не может иметь своего обоснования в вере; нужно отваживаться, идти на риск, никогда не зная, к чему это приведет... Всякая попытка дать ответ от имени веры превосходит реальные возможности верующего» <sup>2</sup>.

Таким образом, то, с чего экзистенциализм начинал в целях конкретизации моральных представлений, — «ценность в ситуации», в данных неповторимых обстоятельствах — приводит к признанию ценности самой ситуации, признанию самостоятельной ценности любых обстоятельств на том основании, что, безусловно приняв их за свою участь, человек тем самым реализует себя нравственно. Его долг как нравственного существа не пытаться уйти от своей ситуации, удержаться от искушения преодолеть ее, что-либо изменить в положении вещей.

Последовательно интерпретируя субъективистскую, уникальную «ценность в ситуации» как интенсивность, искренность переживания вне связи с объективной характеристикой последнего, как «тотальное» включение в бытие, экзистенциализм приходит к утверждению непреложной ценности любых условий независимо от их общественно-исторического значения, поскольку всегда остается возможность быть «самим собой», быть искренним. Объективная же оценка «искренних» действий всегда оставалась для экзистенциализма мучительной, несуществимой задачей.

Для философии, обратившейся к человеку с требованием мужественного, бескомпромиссного поведения, признание самостоятельной ценности за любой данной ситуацией является самым серьезным компромиссом. При этом не существенно, рассматривается ли ситуация

---

<sup>1</sup> G. Marcel. L'homme problématique. Paris, 1955, p. 66.

<sup>2</sup> F. Jeanson. Les lignes de départ. Paris, 1963, p. 162.

как абсолютно необъективируемый в понятиях призыв трансценденции или как голос совести — ригористический внутренний императив. Во всех случаях долг человека состоит в том, чтобы принять существующие социальные условия без упрека, как основу для становления собственной нравственности. В этом пункте христианский лейтмотив экзистенциалистской этики вновь становится совершенно очевиден: надо принять любое, пусть самое уродливое, положение вещей как испытание, делающее возможным личное спасение, «внутреннюю трансформацию». Это явственно выступает не только в христианском экзистенциализме, но даже у экзистенциалистов, занимающих в современной политической жизни гораздо более прогрессивные позиции. Так, Симона де Бовуар утверждает, что в практическом освобождении пролетариата нет надобности; достаточно, что сам этот лозунг обладает несомненной ценностью в качестве морального требования.

Но разумеется, свою классически религиозную формулировку эти принципы находят у Марселя. Согласно его учению, для реализации полноты бытия требуется «позитивное принятие действительности», полное преодоление душевной напряженности, доверие к судьбе и готовность сотрудничать с нею. «Надо взять на себя свое призвание, — развивает мысль Марселя Э. Соттио, — и принять свою исходную ситуацию, отнесясь к ней как к подготовительному дару, а не как к грязной шутке»<sup>1</sup>.

Иными словами, экзистенциализм требует освящения любых, даже самых бесчеловечных, обстоятельств. Гордый экзистенциалистский вызов «будь самим собой» (бери все на себя) по сути дела воспроизводит старые религиозные заповеди, согласно которым все, что в мире происходит трагического, нужно признать своим; но к этому прозрению, человечности можно идти лишь путем утрат и смирения, поэтому всякое лишение должно рассматриваться как благо. Страдание, пишет Марсель, никогда не было препятствием на пути к вере; напротив, единственной помехой религии всегда была удовлетворенность.

Именно в этом плане Марсель мыслит всякую ситуацию как «продолжение собственного тела», как духовное

---

<sup>1</sup> *Ed. Sottiaux.* G. Marcel, philosophe et dramaturge, p. 49.

и эмоциональное единство, в котором человек должен быть слит с окружающими условиями. Чтобы окончательно отождествить их с собой, человек должен «взять на себя свое призвание» и превратить «навязанные отношения в отношения любви», с готовностью признать пороки господствующего строя своим собственным, неотъемлемым Я.

По экзистенциализму, зло не столько во внешних условиях, сколько внутри человека. Это та сфера, пишет Марсель, где различие внешнего и внутреннего теряет смысл: это тоже «тайнство», в котором слиты воедино человек и условия его жизни. Со злом нельзя бороться как с чем-то инородным; его можно только внутренне усвоить и пережить, переосмыслить. Это и ведет к той позиции внутренней сосредоточенности, которую Марсель считал необходимой предпосылкой всякой истинной мысли вообще.

Чем решительнее, сняв ответственность с общества, человек «берет все на себя» и углубляется в созерцание собственных, изначальных пороков, тем скорее мелькнет луч «надежды», тем больше у человека шансов на моральное преуспевание. Чрезвычайно показательна в этом отношении одна из наиболее значительных пьес Марселя — «Божий человек», эпиграфом к которой стоит чисто экзистенциалистский девиз: «Явись людям и себе тем, что ты есть». Священник Клод, «божий человек», по малодушию, слабости старался всю жизнь равняться по идеальному образу священника «вообще», искал прибежища в готовых нравственных представлениях (те же мотивы мы постоянно встречаем у Сартра), боясь оказаться с глазу на глаз с собственными человеческими слабостями. А между тем ему следовало познать себя «каков он есть», непрестанно и беспощадно обнаруживать в себе малодушие и мерзость, на каждом шагу избличать свою склонность к потворству и самоугождению (сартровская «mauvaise foi») и по всякому поводу твердить себе и окружающим: *mea culpa* (моя вина). Какой-то авантюрист соблазнил его жену — Клод должен признать себя целиком ответственным за это. Он простил жене измену — и виноват вдвойне, так как, по видимому, безответственно следовал распространенным представлениям о гуманном долге «священника вообще». Спустя 20 лет умирающий Мишель Сандье просит

свидания со своей бывшей любовницей, и Клод, разрешивший это, вновь уличается в тяжчайшем экзистенциалистском грехе — самоугождении. В конце концов окружающим (в том числе жене Клода и ее любовнику) удастся убедить священника, что во всех естественных проявлениях своей человечности — в привязанности, бесхитростности, мягкосердечии — он был лишь мертвым, бездумным слепком с социальной «фигуры», готового образа и что он должен отказаться от всяких иллюзий относительно собственной доброты и абсолютно во всех событиях, в лжи, которой его опутали, видеть лишь собственную несостоятельность. Ведь, согласно экзистенциализму, пока ты не признаешь, что все это — ты сам, не будет тебе спасения. И когда растерянный, подавленный, утративший почву под ногами человек готов признать, что он был малодушен и мерзок, что руководствовался всю жизнь ложными представлениями о себе, с этого момента самоистязания в экзистенциалистском мире драмы устанавливаются определенная гармония и умиротворенность, звучит своего рода финальная «осанна»: невиновных нет, и именно осознание этого делает возможным подлинную человечность и взаимопонимание.

В этой драме Марселя, как и во многих других произведениях экзистенциалистской литературы, совершенно очевидно выступает религиозный аспект «ответственности за все». Чаще всего последняя выступает как призыв к примирению с любыми социальными условиями.

Отвергая в вопросе о человеческой личности историческую перспективу, перспективу развития и прогресса как случайную декорацию, экзистенциализм в то же время настаивает на неизменности человеческой ситуации в мире, формирующей нравственный облик человека, на ее «неотъемлемости» от человека; экзистенциалисты всеми силами пытаются доказать, что униженный человек слит с унижающими его условиями в неразрывном единстве. Пользуясь прекрасным выражением К. Маркса, можно сказать об экзистенциалистской личности, что «грязь современного общества, задевшая ее снаружи, становится в ее глазах ее внутренней сущностью...»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 192.

Раздел  
третий

**Распространение  
экзистенциализма  
в других странах**

## Итальянский „позитивный экзистенциализм“

Вопрос о создании позитивной программы для человека не раз возникал перед философией экзистенциализма. Однако в силу ряда обстоятельств в предвоенные годы, а также во время войны этот вопрос мог в какой-то мере игнорироваться без существенного ущерба для влияния этой философии. Более того, созвучность пессимистическо-нигилистической настроенности экзистенциализма общим настроениям буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции способствовала росту его популярности.

Однако впоследствии в значительной мере в силу роста влияния социалистических идей, давших позитивную программу развития человечества, проблема положительных идеалов становилась все более насущной в буржуазной мысли. Нужно было что-то противопоставить идеям социализма и коммунизма. Буржуазные идеологи и политики, нечуждые, конечно, подобных поисков и раньше, стали особенно лихорадочно изобретать различные варианты позитивных программ, которые могли бы привлечь представителей разных социальных слоев. В этих поисках в известной мере принял участие и экзистенциализм, хотя эта философия в основном осталась упаднической и ущербной.

Традиционный путь «позитивизации» экзи-

стенциализма заключается в обращении к религии. Хорошо известно, что экзистенциализм, даже в его «атеистическом» варианте, в большой мере служит психологической подготовкой религиозного мировоззрения<sup>1</sup>. Однако религия не в состоянии указать реальный выход из безысходности его философии, тем более что антинаучная направленность и иррационализм исключают фактически для христианского экзистенциализма возможность даже тех псевдореалистических, псевдорационалистических и псевдооптимистических конструкций, к которым широко прибегает современный томизм.

Если все же философия Г. Марселя окрашена преимущественно в светлые тона, то философия Ясперса с ее мотивами вечно ускользающей от мысли иррациональной трансцендентности уже совершенно лишена их. Здесь сама идея существования бога не дает в сущности никакой надежды человеку. Предельным выражением бесперспективности религиозного экзистенциализма можно считать раннюю экзистенциалистскую концепцию Л. Шестова, в гипертрофированных и прямо-таки жутких формах возрождающую тертуллиановское *credo quia absurdum*. Шестов откровенно призывает не только отказаться от знания чего бы то ни было, но и от желания знать. Абсурдность не только мира, но и бога, бесполезность и греховность не только науки, но и философии, возвращение к невежеству и слепой вере — в этих идеях Шестова естественное завершение тенденций, заложенных в христианском экзистенциализме.

Таким образом, религиозный экзистенциализм, несмотря на прямое обращение к потустороннему, не способен дать даже той хрупкой иллюзии «устойчивости», «позитивности», «оптимизма», которую дает томизм.

Но кроме религиозного пути предпринимались и другие попытки «позитивизации» экзистенциализма. Наиболее фундаментальная из них связана с современным

---

<sup>1</sup> Интересно сравнить в этом плане две системы экзистенциалистской аргументации. Г. Марсель: существование в сфере обладания, т. е. в вещном мире, ведет к отчаянию и самоубийству; единственное спасение от угрозы отчаяния — надежда на бога. А. Камю: мир абсурден, все бессмысленно, единственная реальная проблема — проблема самоубийства. Но все это только потому, что нет бога. Если бы он был, все приобрело бы смысл и соответственно иными стали бы человеческие проблемы.

итальянским экзистенциализмом, точнее, с основным его направлением, так называемым позитивным экзистенциализмом (Н. Аббаньяно, Э. Пачи, А. Ведальди и др.)<sup>1</sup>.

Итальянский «позитивный экзистенциализм» — очень симптоматичное и потому интересное явление. Это своего рода попытка «самокритики» экзистенциалистской философии, попытка избежать безнадежности и пессимизма, необходимо вытекающих из нее и являющихся одной из причин ее современного тупика.

«Реформа» экзистенциализма с целью превращения его из «негативного» в «позитивный» была задумана весьма основательно. Чувствуя наиболее уязвимые места «классической» экзистенциалистской философии — ее субъективистский и антиобщественный характер, враждебность науке, бесперспективность и пессимизм, итальянские экзистенциалисты попытались «исправить» эту философию именно в этих трех моментах, с тем чтобы создать основу для каких-то положительных идеалов, к которым мог бы стремиться человек, основу для «упорядоченного и здорового» существования.

Эта задача формулируется весьма определенно. В течение веков, говорит лидер направления Н. Аббаньяно, в центре внимания философии находилась упорядоченность бытия, устойчивость, ценности. Современная философия «потеряла веру в устойчивость существования и отказывается отыскивать в нем какую бы то ни было твердую гарантию истины, добра или прогресса. Она видит в существовании незавершенность, отсутствие равновесия, неустойчивость, ненадежность, риск и признает в этих обескураживающих аспектах не временные и случайные, но основные элементы, из которых состоит само существование. Все более насущной становится проблема: возможно ли, не закрывая глаза на неустойчивость существования, а, напротив, принимая и реализуя ее до конца, вновь найти руководящую нить и ориентацию для упорядоченного, здорового человеческого существования»<sup>2</sup>.

Таким образом, проблема формулируется следую-

---

<sup>1</sup> Кроме этого направления в итальянской философии, как в немецкой и французской, существует христианский экзистенциализм (Э. Кастелли), более традиционный и не представляющий в своем итальянском варианте особенного интереса.

<sup>2</sup> N. Abbagnano. *Filosofia, religione, scienza*, p. 5.

щим образом: как обрести утраченное равновесие, пусть не абсолютное, а относительное, как вывести современную западную философскую мысль, в частности экзистенциализм, на «позитивный» путь. Такого рода попытку и предприняли итальянские экзистенциалисты. Посмотрим, в чем она заключалась и к чему привела.

\* \* \*

Итальянские экзистенциалисты поняли, что о «спасении» экзистенциализма можно говорить, только попытавшись вывести его из тупика идеализма и субъективизма. «Экзистенциализм, — пишет Аббаньяно, — должен будет разорвать связи со спиритуализмом, идеализмом и со всеми формами интимизма, в отношении которых он до сих пор занимал компромиссную позицию»<sup>1</sup>.

Хотя «классический» экзистенциализм нередко отрицает свой субъективистский характер, это отрицание в общем чисто словесное. Основную борьбу, как отмечает Н. Аббаньяно, экзистенциализм ведет не против «субъективистских», а против «объективистских» тенденций. Он игнорирует в сущности «два источника, из которых человек извлекает инструменты и технику своих положительных устремлений: природу и общество»<sup>2</sup>.

Это, безусловно, справедливо. Однако с самого начала с «позитивным экзистенциализмом» происходит то, что потом будет неизменно повторяться: обоснованно критикуя те или иные экзистенциалистские идеи, он вслед за тем кружным путем возвращается к ним же.

В самом деле, утверждая, что мир есть целостность, состоящая из «телесных» частей, а вещи мира обладают объективностью относительно человека, «позитивный экзистенциализм» сопровождает эти бесспорные утвер-

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. *Morte e trasfigurazione dell'esistenzialismo*. «Nuovi argomenti», 1955, N 12, p. 172.

Кстати сказать, декларации, направленные против идеализма не только в узком смысле, т. е. преимущественно в смысле различных объективно-идеалистических систем, но и в широком смысле, не чужды экзистенциализму вообще. Так, Сартр в «Критике диалектического разума» категорически заявляет: идеализм — это «мертвая философия». Но эти декларации ничего не могут изменить в общем идеалистическом характере экзистенциалистской философии.

<sup>2</sup> N. Abbagnano. *Possibilità e libertà*, p. 33.

ждения такими «но», которые фактически сводят их на нет. «Вещи мира несомненно реальны, — говорит Аббagnано, — однако эмпирическим анализом давно доказано, что их реальность сводится к чистой возможности восприятия и что вне этой возможности ничего нет»<sup>1</sup>.

Перед нами, таким образом, традиционная субъективно-идеалистическая точка зрения, которая, если она не сводится к чистому солипсизму, всегда находит свое выражение в следующей формуле: «вещи реальны, но они не что иное, как. . .», и далее следует их истолкование в терминах сознания, т. е. отождествление их с каким-нибудь из его элементов.

Нередко, воспроизводя берклианский тезис «быть — значит быть воспринимаемым», «позитивный экзистенциализм» вместе с тем делает основной акцент не на том, что *существование* мира зависит от *Я*, а на том, что *Я* обуславливает его единство, упорядоченность, смысл и значение.

Оказывается, до и независимо от акта аутентичного формирования *Я* мир представляет собой непоследовательную кажимость, беспорядочное скопище лишенных смысла событий, неупорядоченное следование фактов. Только с формированием *Я* как единства формируется мир в своей упорядоченности.

Это, как видим, обычный экзистенциалистский тезис, согласно которому мир без сознания — хаос, лишенный смысла, в который каждое индивидуальное сознание вносит свой смысл. Только становясь миром «для меня», мир приобретает порядок и значение<sup>2</sup>.

Несомненно, конечно, что человечество живет сейчас в среде, в очень большой мере созданной им самим, в сфере «материализованной практики», согласно выражению Сартра. Несомненно также, что человек не толь-

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. *Filosofia, religione, scienza*, p. 21.

<sup>2</sup> В экзистенциалистской философии происходит в сущности постоянное колебание между двумя точками зрения: прежде всего существует определенное тяготение к точке зрения, рассматривающей внешний мир как творение моего *Я*; вместе с тем другая точка зрения признает объективность «грубых» элементов мира, но оставляет всецело за сознанием внесение порядка, смысла, значений и т. д. в первоначальный хаос этих элементов, либо постулирует принципиальную «несоизмеримость» сознания и материального мира.

ко преобразует мир, «очеловечивает» его, но и смотрит на него сквозь призму своего мировоззрения, интересов, социально обусловленной системы ценностей и т. д. Человек действительно вкладывает в вещи и явления мира множество своих специфически «человеческих» значений. Но разве все это исключает возможность и необходимость постановки вопроса о мире как значимом структурном единстве без человека и до человека?

К каким аргументам прибегает «позитивный экзистенциализм» для обоснования зависимости мира от человека, видно из следующих рассуждений Аббаньяно: «Мир есть целостность бытия, потому что я сам в акте его рассмотрения или даже только в постановке такой проблемы составляю его часть»<sup>1</sup>. Таким образом, мир есть целостность, но целостность не может быть таковой без одной из своих частей (человека), вернее, даже без соответствующего «акта моего рассмотрения», следовательно, мир без человека не есть мир, значит, образование и существование мира определяются человеком, его существованием и его мыслью.

Такого рода логические конструкции сами по себе вряд ли заслуживают серьезной критики. Однако существенное значение имеет неоднократно повторяемый вывод: человек — «условие какой бы то ни было объективности»<sup>2</sup>, и поэтому нельзя предположить существование мира, во всяком случае мира как значимого целого, до и без существования человека.

Очевидно, что с полным правом можно сделать следующий вывод: несмотря на благие намерения, «позитивный экзистенциализм» остается на позициях «классического» экзистенциалистского субъективизма.

\* \* \*

Итак, «позитивный экзистенциализм» потерпел неудачу или, вернее сказать, даже не попытался всерьез взяться за выполнение первой из поставленных им задач — преодолеть субъективизм экзистенциалистской философии. С гораздо большим энтузиазмом берется он

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. Introduzione all'esistenzialismo, p. 165—166.

<sup>2</sup> Там же, стр. 184.

за другую задачу: преодоление свойственной экзистенциализму враждебности к науке<sup>1</sup>.

В отличие от подавляющего большинства экзистенциалистов Аббаньяно неплохо разбирается в естественно-научной проблематике; в ряде сборников, посвященных научно-методологическим вопросам, имеются его статьи. Цели, которые он перед собой ставит, весьма внушительны: восстановить внутреннюю ценность и познавательное значение естественных наук, отвергаемые целым рядом представителей новейшей философии; установить сотрудничество между наукой и философией, в частности добиться прекращения полемики экзистенциализма против науки. Именно его система, полагает Аббаньяно, позволяет сделать это. Она «позволяет философии, — утверждает он, — установить самые плодотворные связи с науками и специально с методологией наук»<sup>2</sup>.

Аббаньяно начинает с критического обзора отношения современной философии к науке. «У направлений современной философии, — пишет он, — отсутствует по-прежнему адекватное понимание ценности науки... Современная философия склонна видеть в науке искусственное и конвенциональное познание, признавать за ней чисто утилитарную и прагматическую ценность и отказывать ей в теоретической значимости и духовном достоинстве»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> В экзистенциалистских концепциях имеется ряд оттенков в отношении к науке: от прохладно-безразличного до крайне враждебного. Наука с точки зрения экзистенциалистской философии — это сфера, имеющая отношение к предметному, вещному, внешнему миру, это сфера количественного, инструментального, случайного, эмпирического, сфера «аналитического, позитивистского разума» (Сартр). Она не в состоянии объяснить сущность бытия и ответить на основные вопросы, волнующие человека. Объективное познание не открывает, а закрывает путь к подлинному бытию. По мнению Хайдеггера, наука — основное препятствие для достижения истины. Согласно Ясперсу, философия абсолютно противоположна науке; последняя превращает человека в вещь среди вещей. Для того чтобы оказаться перед лицом трансцендентного, нужно вообще перестать думать. Особенно абсурдные формы эта тенденция отказа от научного познания (и познания вообще) и его осуждения нашла у Шестова, проповедовавшего возвращение к незнанию.

<sup>2</sup> *N. Abbagnano. Morte e trasfigurazione dell'esistenzialismo. «Nuovi argomenti», 1955, N 12, p. 171.*

<sup>3</sup> *N. Abbagnano. Filosofia, religione, scienza, p. 125.*

Нельзя отрицать, что это очень хорошо сказано. В этих словах весьма сжато резюмировано отношение к естественным наукам не только со стороны спекулятивных систем буржуазной философии XX в. (в частности, самого экзистенциализма), но и со стороны ряда направлений так называемой философии науки.

Особое значение такая постановка вопроса могла бы иметь в итальянской философской мысли, которая в течение почти полувека находилась (и в известной мере находится еще и сейчас) под господствующим влиянием неогегельянского идеализма, откровенно третировавшего естественные науки как утилитарно-практические, не имеющие никакого отношения к истинному познанию.

Четко сформулировав проблему, Аббаньяно высказывает ряд справедливых критических замечаний в адрес подобных философских концепций. «...Бесполезно останавливаться, — пишет он, — на очевидном соображении, что наука не могла бы иметь практической эффективности, если бы она была совершенно лишена истинности, и что ее пресловутый конвенциональный характер, отнимая у нее всякую обоснованную связь с действительностью, сделал бы ее неспособной не только к познанию действительности, но также к использованию ее и господству над ней». «Неизвестно, — продолжает Аббаньяно, — как наука, направленная на исследование *ирреальной* внешней действительности, могла бы стать полезной человеку. . . поэтому с точки зрения, господствующей в современной философии, наука должна была бы быть объявленной уже не просто конвенциональной и полезной, но попросту ирреальной, а ее проблема — иллюзорной»<sup>1</sup>.

Казалось бы, что после такой решительной и, безусловно, справедливой критики Аббаньяно должен прийти к весьма радикальным выводам относительно познавательной ценности науки. Ничуть не бывало! Его выводы опять-таки оказываются по существу аналогичными выводам критикуемых им концепций.

Научные исследования, говорит Аббаньяно, исходят из признания и принятия объективного мира, последний является гарантией их значимости. Задача науки в от-

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. Filosofia, religione, scienza, p. 126.

личие от философии<sup>1</sup> — «определение того, чем является мир в себе, в своей чистой объективности»<sup>2</sup>.

Но что такое, с точки зрения Аббаньяно, объективность? Проследим за его рассуждениями.

Основная черта объекта науки, утверждает он, возможность его упорядочения. Основное средство этого упорядочения — измерение, преимущественно количественное измерение. Именно через посредство измерения реальность и приобретает свою объективность.

Если наука XIX в. исходила из реального существования физических фактов, то для современной науки факт — это не реальность в себе, «факт — это простая возможность измерения и подсчета»<sup>3</sup>. В силу этого можно определенно утверждать, что факты не находятся вне разума, что нельзя говорить о двух различных сферах — фактов и разума. Напротив, «факты суть внутреннее по отношению ко всякой интеллектуальной или рациональной деятельности»<sup>4</sup>. Правда, теперь уже не в смысле берклианского *esse est percipi*, т. е. не в том смысле, который нередко можно видеть в рассуждениях Аббаньяно, касающихся собственно философских проблем, а как возможность измерения и контроля того или иного объекта<sup>5</sup>.

Но объективность — это не только функция измерения, это вместе с тем и полезность вещей, возможность их использования. «Чистая объективность», говорит Аббаньяно, к которой наука сводит мир, есть не что иное, как «чистая инструментальность»<sup>6</sup>. «Природа, — пишет он, — есть объективный порядок вещей как реальностей, которые можно измерить, она выражает организацию их инструментальности. В природе реальность и инструментальность тождественны. Реальность естественной вещи,

---

<sup>1</sup> Для Аббаньяно свойственно весьма характерное для экзистенциализма понимание предмета и задач философии. К ее компетенции он относит чисто человеческую сферу — условия и способ существования личности.

<sup>2</sup> *N. Abbagnano. Filosofia, religione, scienza*, p. 138.

<sup>3</sup> *N. Abbagnano. Problemi di sociologia*, p. 94.

<sup>4</sup> Там же, стр. 98.

<sup>5</sup> Отсюда делается, как обычно, вывод о «преодолении» противоположности материи и духа, материализма и идеализма. Как видим, это одна из традиционных попыток такого рода, не блещущая, кстати сказать, оригинальностью аргументации.

<sup>6</sup> *N. Abbagnano. Filosofia, religione, scienza*, p. 140.

будучи не чем иным, как порядком измерительных определений, которые ей свойственны, есть план возможности ее использования. Исследование неизбежно ведет к признанию *реальности* вещей; но такая реальность есть не что иное, как объективность, доступная измерению, чистая инструментальность»<sup>1</sup>.

Перед нами классический образец субъективистской путаницы, вольного и невольного затуманивания существа проблемы: существует ли объективный реальный мир независимо от «плана использования», «инструментальности», «доступности измерению», независимо от сознания, использования вещей, вообще от человека.

Однако как будто непонятно, как же связать этот конгломерат инструменталистско-операционалистских и хайдеггеровских идей относительно объективного мира с нападками Аббаньяно на отношение к науке ряда современных буржуазных философских систем. Но Аббаньяно спешит рассеять сомнения на этот счет.

Эти философские направления полагали, что лишь наука имеет чисто утилитарный характер, на самом же деле это основная характеристика самой действительности. Вот каким образом с помощью идей Хайдеггера (не следует говорить, что вещи существуют, — они «служат», «суть для», инструменты и пр.) подправляются и развиваются неопозитивистские концепции!

«Двусмысленность относительно пресловутого утилитарного характера науки, — пишет Аббаньяно, — возникает из ложного перенесения на науку инструментального характера, свойственного самому ее объекту. *Бытие, реальность* этого объекта есть возможность его использования; наука же представляет собой беспристрастную констатацию этой реальности. . . Наука не нуждается в том, чтобы ставить перед собой какую бы то ни было прагматическую цель. . . Пространственно-временной порядок вещей в мире, который она стремится определить, является уже сам по себе инструментальным порядком и проектом использования вещей»<sup>2</sup>.

Итак, все поставлено на свои места! Выступив в поход за восстановление объективной познавательной ценности науки, утверждая, что в области науки в отличие

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. Introduzione all'esistenzialismo, p. 182.

<sup>2</sup> Там же, стр. 141—142.

от философии мы будем иметь дело с подлинной объективной реальностью, Аббаньяно критикует субъективизм в науке по существу справа.

Естественно, что после всего этого Аббаньяно считает возможным принять все те эмпиристские, конвенционалистские и утилитаристские трактовки науки, которые он пытался было отвергнуть.

Современная наука, говорит он, представляет собой по преимуществу комплекс отрицаний, ограничений и обескураживающих отказов. «С одной стороны:

а) наука отказалась от претензии на необходимую истину, которая доминировала у ее истоков и оставалась до последнего времени ее идеалом.

С другой стороны:

а) она отказалась от роли образа действительности, «картины мира», отвергла, объявила бесполезной и лишённой смысла всякую гипотезу или доктрину относительно внутренней структуры мира, относительно последней природы *субстанции*, причин, сил и действительности вообще»<sup>1</sup>.

Так, например, современная физика не является образом объективного мира, но аппаратом расчетов и наблюдений, единственная цель которого предвидение возможного результата будущих наблюдений. В целом наука не что иное, как «в той или иной мере организованные и связанные комплексы технических средств, более или менее действенных, чтобы гарантировать значимость некоторых достижений»<sup>2</sup>.

Что касается таких категорий, как внешняя реальность, материя, дух и т. д., то современная наука ничего о них сказать не может, они для нее не существуют, изгнаны ею, вообще перестали существовать как проблемы.

Таким образом, начав с утверждения об объективности мира науки, Аббаньяно приходит к утверждению об абсурдности самой постановки вопроса о существовании внешнего мира. Начав борьбу против отрицания науки, против отрицания самой ее сущности как познания объективного мира, Аббаньяно пришел к худшей форме ее субъективистского, конвенционалистского отрицания.

<sup>1</sup> N. Abbagnano. Il problema filosofico della scienza. «Fondamenti logici della scienza». Torino, 1947, p. 139.

<sup>2</sup> N. Abbagnano. Possibilità e libertà, p. 130.

Отличие его взглядов от многих других экзистенциалистских концепций заключается разве лишь в том, что он сознательно стремится к тесному союзу с неопозитивизмом. В сущности во многих вопросах он занимает промежуточную между экзистенциализмом и неопозитивизмом позицию. По его мнению, экзистенциализм, прагматизм и логический позитивизм, несмотря на их антагонизм, движутся в едином направлении, в едином «горизонте».

Одним из существеннейших компонентов этого «горизонта» является, как известно, отрицание объективной необходимости, закономерностей и детерминизма. Аббаньяно настолько точно воспроизводит здесь неопозитивистские идеи («закон — это просто временное лингвистическое предложение... служащее для предсказания результатов специальных наблюдений и подсчетов»<sup>1</sup> и др.), что повторять их не имеет смысла. Единственный момент, на который стоит обратить внимание, заключается в том, что на место категории необходимости ставится категория возможности, превращающаяся в единственную и универсальную категорию. Подобного рода тенденция идет, собственно говоря, от Хайдеггера, но у Аббаньяно она абсолютизируется и приобретает гипертрофированные масштабы.

Он рассуждает следующим образом. В XIX в. наука, философия и социология основывались на категории необходимости. Существование мира как необходимого целого могло находить подтверждение в науке. «Категориальным горизонтом» науки был горизонт необходимости, строгой детерминированности. Поэтому, в частности, диалектический материализм и «научная социология» — типичный продукт прошлого века.

Современная наука отвергла понятие причинности и необходимости, целиком отбросила горизонт детерминизма. Ее «категориальный горизонт» иной — это горизонт возможности.

В подтверждение своей мысли Аббаньяно традиционно ссылается на квантовую механику, в частности на соотношение неопределенностей Гейзенберга, на теорию относительности, ряд математических и биологических концепций, которые, по его мнению, исключают кау-

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. *Possibilità e libertà*, p. 131.

зальную интерпретацию. Так, говорит он, если раньше утверждали, что явления *a* и *b* одновременны или не-одновременны, сумма углов треугольника равна двум прямым (необходимость), то теперь мы скажем, что явления *a* и *b* *могут быть* одновременными или *могут быть* неодновременными (в зависимости от системы отсчета), а сумма углов треугольника *может быть* равной двум прямым (если мы находимся в рамках евклидовой геометрии). Вообще «на *может быть* основано все человеческое существование. Более того, это существование не что иное, как *может быть*»<sup>1</sup>.

Таким образом, «категориальный горизонт» изменился — это уже горизонт возможности, а не необходимости.

Но это еще не все. Категория необходимости как в форме «натуралистической» причинности, так и в «спиритуалистической форме диалектики» делает, по мнению Аббаньяно, просто невозможными философию и науку. Поэтому «самая насущная задача философии сегодня — освободить современную культуру от неосторожного и часто небрежного и фальшивого употребления категории необходимости и дать необходимые технические средства для разъяснения и употребления категории возможности»<sup>2</sup>.

Категория возможности с точки зрения «позитивного экзистенциализма» — центральный пункт экзистенциалистской философии<sup>3</sup>. Последняя «исключает необходимость и предполагает индетерминизм, сомнение, решение, выбор и имеет в качестве своей нормы и высшей категории категорию *возможности*... Философия существования решительно разрывает сферу *необходимости*, в пределах которой развивается всякая догматическая философия. Горизонт, который она признает и в пределах которого развивается, — это горизонт возможности»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. *Possibilità e libertà*, p. 13.

<sup>2</sup> Там же, стр. 124.

<sup>3</sup> Здесь, по мнению итальянских экзистенциалистов, сходятся все ее течения и отсюда они расходятся в зависимости от того, на какой из двух сторон всякой возможности — позитивной (возможность реализации наших проектов) или негативной (возможность их нереализации) — делается акцент.

<sup>4</sup> N. Abbagnano. *Esistenzialismo positivo*, p. 21, 29.

Отрицание детерминизма, объективной необходимости и закономерностей, как известно, — одна из преобладающих тенденций буржуазной философской мысли.

Оно основано на двух заблуждениях: во-первых, на метафизическом понимании причинности и необходимости, на понимании детерминизма исключительно как *абсолютного* детерминизма с вытекающим отсюда представлением о негибком, раз и навсегда однозначно определенном во всех своих частях мире; во-вторых, на смешении объективной необходимости и необходимости и универсальности тех или иных концепций, формул, идей и т. д.

В сущности все современные критики детерминизма воюют с уже несуществующим противником — с механистическим, лапласовским детерминизмом, совершенно исключавшим объективность случайности, возможности и пр. Что борьба идет именно с этим противником, видно хотя бы из следующих слов Аббаньяно: «Каузальное истолкование либо является универсальным и абсолютным, либо не существует вовсе»<sup>1</sup>. Вопрос ставится так: либо абсолютный детерминизм, либо индетерминизм<sup>2</sup>.

Аббаньяно пишет: «Философия должна будет, в слу-

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. Problemi di sociologia, p. 118.

<sup>2</sup> Правда, итальянские экзистенциалисты пытаются иногда избежать и индетерминизма, противопоставляя как детерминизму, так и индетерминизму идею обусловленности, которая не определяет поведение человека, историческое развитие, но ограничивает сферу выбора, т. е. ведет к ограниченной, обусловленной свободе. Таким образом, на место причины ставится условие, которое отличается от причины, по их мнению, тем, что предполагает не необходимость, а возможность, иначе говоря, исключает фактор, который ведет к неизбежному и однозначному следствию, и лишь ограничивает сферу, в которой может производиться выбор. Собственно, существовать, говорит Пачи, — это значит «находиться перед сферой возможностей. Это понятие сферы включает как абсолютную необходимость, так и абсолютную свободу» (E. Paci. Ansaga sull'esistenzialismo, p. 160). Речь идет, таким образом, о двух совершенно различных типах обусловленности — причинной и возможностью, которая исключает необходимость. Между этими типами обусловленности не может быть никакого компромисса. Возможностная обусловленность не связана с поисками определяющего фактора и сводится к выявлению и перечислению возможных в данной ситуации альтернатив. В этом как раз все дело: «позитивный экзистенциализм» не хочет признавать определяющего фактора и предвидения. Без этих двух компонентов он готов даже, как однажды заметил Аббаньяно, согласиться на признание своего рода детерминизма.

чае если она хочет остаться основанной на категории необходимости, прибегнуть к новому обоснованию этой категории»<sup>1</sup>.

Большинство представителей буржуазной философии не знают, не хотят знать или не понимают, что именно такое *новое обоснование* категорий необходимости и причинности дано диалектическим материализмом.

В нашу задачу не входит, конечно, дать хотя бы самое общее представление о многосложной диалектике причинности, необходимости, случайности и возможности, о диалектике объективной необходимости и ее отражения в сознании. Здесь важно констатировать одно: насколько диалектико-материалистическая концепция необходимости далека от примитивизма механистической ее концепции.

Но итальянские экзистенциалисты, предвидя возможные возражения, пытаются атаковать марксизм с другой стороны. Э. Пачи пишет: «Марксистский детерминизм, даже тот, который называет себя не вульгарным материализмом, игнорирует именно сферы возможностей человека в природе и в истории»<sup>2</sup>.

Нужно сразу же сказать, что не марксизм, а экзистенциализм и другие буржуазные философские направления «игнорируют возможности человека». Показательно в этом отношении сравнение перспектив, открываемых перед человечеством «марксистским детерминизмом», с одной стороны, экзистенциализмом — с другой.

Однако более конкретно остановиться на этом вопросе целесообразно именно тогда, когда станет ясно, какие же пути открывает перед человеком «позитивный экзистенциализм». Сейчас же рассмотрим некоторые выводы, которые вольно или невольно вытекают из концепции науки, выдвигаемой «позитивным экзистенциализмом».

*Первый вывод:* невозможность научной теории общественного развития. Поскольку, говорит Аббаньяно, устойчивость, необходимость, закономерности, причинность, предвидение исчезли из естествознания, они исче-

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. La metodologia della scienze nella filosofia contemporanea. «Saggi di critica delle scienze». Torino, 1950, p. 14.

<sup>2</sup> E. Paci. La filosofia contemporanea, p. 72—73.

зают и из социологии, которая всегда равнялась на естественные науки и стремилась достичь их точности и определенности.

Перейдя на позиции неопозитивизма в подходе к ряду теоретических вопросов (трактовка понятия объективности, сущности и значимости научного познания и пр.), «позитивный экзистенциализм» в своих социологических воззрениях вполне закономерно примыкает к неопозитивистской по своей методологии эмпирической социологии<sup>1</sup>.

Аббаньяно принадлежит «заслуга» перенесения на итальянскую почву основных идей, принципов и методов американского социологического эмпиризма, причем он с присущей ему ясностью и четкостью излагает цели и задачи этого направления.

Всякая попытка исследования общества как единого и необходимого целого, говорит он, ненаучна и является просто потерей времени. Следует изучать не общество в целом, а отдельные социальные группы, коммуникации, интерперсональные отношения, значимое единообразие человеческого поведения и т. п. Социология должна решительно отказаться в какой-либо степени быть философией истории. Всякое предвидение может иметь лишь частный и вероятностный характер, в отношении же общества в целом оно лишено смысла. Значение понятийного анализа в социологии не уменьшилось, но приобрело совершенно иной характер: его задача не в установлении принципов, определяющих природу общества в целом, а в разработке и анализе понятийных инструментов, необходимых для экспериментальных исследований. Социологическая теория должна пониматься как «организованный комплекс лингвистических значений, предназначенный для руководства экспериментальными исследованиями и описания их результатов»<sup>2</sup>.

Аббаньяно совершенно четко представляет себе, какой цели служат все эти идеи. Все дело в том, говорит

---

<sup>1</sup> В первой половине века социологические исследования почти совершенно отсутствовали в Италии в связи с господством в буржуазной мысли неогегельянского идеализма, принципиально их отвергавшего. Они стали возрождаться в значительной мере благодаря Аббаньяно, возглавившему один из ведущих итальянских социологических журналов.

<sup>2</sup> *N. Abbagnano. Problemi di sociologia*, p. 33.

он, чтобы доказать, что в общественном развитии не существует необходимых определяющих факторов, в частности, что таким фактором не являются производственные отношения. Необходимо доказать, заявляет он, что человеческое общество есть не система необходимых связей, а более или менее организованная система возможностей отношений, а это означает, «что идеал «неизбежного» является чисто мифологическим»<sup>1</sup>. Философия возможности не должна возрождать мифа о необходимом пути развития человечества, поскольку всякое развитие предполагает различные и противоположные возможности.

*Второй вывод:* поскольку закономерности и необходимость исчезли из реального мира и науки, неизбежным становится появление на сцене... религиозной веры.

Поэтому вполне естественно и логично, что «атеистический» «позитивный экзистенциализм», как по существу и некоторые другие формы «атеистического» экзистенциализма, в довольно откровенной форме протягивает руку религии. Природа философии и религии, утверждает Аббаньяно, одна и та же. У них один исходный пункт — необходимость веры (такую необходимость вполне можно понять, когда отвергнуты все средства и возможности подлинного познания); у них общий конечный пункт. Различие заключается только в пути, лежащем между этими двумя пунктами.

В чем же это различие? С точки зрения экзистенциализма, говорит Аббаньяно, человек движется к трансцендентному, с точки зрения религии трансцендентность открывает себя человеку. Кроме того, «согласно экзистенциалистскому толкованию, человек движется к трансцендентности только в смысле признания ее собственной трансцендентальной возможностью»<sup>2</sup>.

Итак, толкование объекта веры должно стать более «внутренним», более субъективным. Собственно говоря, это не новая постановка вопроса. Не только христианский экзистенциализм в его католическом и протестантском вариантах, но и близкий ему христианский спиритуализм и другие неаугустинские направления именно

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. Problemi di sociologia, p. 188.

<sup>2</sup> N. Abbagnano. Filosofia, religione, scienza, p. 91.

так его и ставят, выступая против традиционной религиозной точки зрения о «внешнем» существовании как единственном статусе «трансцендентного» бытия. Это бытие является в такой же степени внешним, как и внутренним, в такой же степени трансцендентностью, как и «трансцендентальной возможностью», доказывают эти доктрины, утверждая, что единственный путь движения к трансцендентному бытию — это путь от «внутреннего» к «внешнему», т. е. именно путь движения человека к трансцендентности, а не наоборот.

Таким образом, в этом вопросе концепция Аббаньяно не отличается оригинальностью: она в сущности тяготеет к одной из весьма распространенных религиозно-философских доктрин. Кроме того, и само отличие субъективистских религиозных доктрин от религиозно-философского «объективизма» крайне условно и все больше стирается. Внешним выражением этого служат те взаимные комплименты, которыми все чаще в последние годы обмениваются лидеры томизма и неомавгустианства.

Сам Аббаньяно отлично понимает второстепенность различий между субъективистским и «объективистским» подходом в подобных вопросах. Религия и экзистенциализм расходятся, говорит он, «только для того, чтобы вновь объединиться, вновь обрести друг друга. Их расхождение достаточно для того, чтобы обосновать взаимную автономию философии и религии, но не для того, чтобы разделить и противопоставить их»<sup>1</sup>.

Критикуя религию и по некоторым другим пунктам (антиисторизм, движение не от личности к общине, а наоборот и т. д.), Аббаньяно всюду показывает, что в конечных выводах позиции экзистенциализма и религии совпадают. Отсюда естественное заключение: «Философия и религия должны искать и вновь обрести друг друга»<sup>2</sup>.

Подведем итоги. Кампания «позитивного экзистенциализма» против субъективизма и в защиту науки окончилась ничем. Субъективизм в сущности восторжествовал повсюду: в философии, науке, социологии; наука как познание объективного реального мира оказалась

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. *Filosofia, religione, scienza*, p. 92.

<sup>2</sup> Там же, стр. 102.

отвергнутой, и на ее месте довольно определенно появился призрак религии.

Сторонники Аббаньяно полагают, что проявляемый им интерес к науке, методологии научных изысканий, социологическим исследованиям свидетельствует о том, что он в противовес другим экзистенциалистам реабилитирует разум, высоко оценивает его роль. Однако можно ли считать переводение разума из одной довольно старомодной системы табу в другую, более современную — из экзистенциалистской в неопозитивистскую — признаком его роли и значения?

\* \* \*

Основная задача, которую ставит перед собой «позитивный экзистенциализм», — преодоление бесперспективности и пессимизма экзистенциалистской философии. Он надеется разрешить эту задачу с помощью своей центральной категории, «основного инструмента экзистенциального анализа» — категории возможности.

Как уже отмечалось, возможность с точки зрения «позитивного экзистенциализма» — центральная и фактически единственная подлинная проблема философской мысли, универсальная категория, исключающая сосуществование с другими категориями, растворяющая их в себе. Это и не удивительно, поскольку, согласно этой философии, реальность есть не что иное, как *возможность* или *проблема*. Это возможность восприятия, выбора, измерений, использования и т. д. Люди, среди которых живет индивид, тоже не что иное, как комплекс возможностей: они реальны только как возможность отношений с ними, взаимопонимания, дружбы, вражды, любви, ненависти, труда и т. д. Наконец, общество — это возможность коммуникаций и пр.

Таким образом, все существующее есть возможность, «человек не может обнаружить внутри и вне себя ничего, кроме возможностей, каждая из которых заключает в себе угрозу и риск»<sup>1</sup>. Человек постоянно стоит перед выбором между различными возможностями, но как этот выбор делать, на основе какого критерия? Как ориентироваться в этом зыбком царстве теней, в котором нет

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. Esistenzialismo positivo, p. 33.

ничего, кроме возможностей? Эту проблему «позитивный экзистенциализм» считает главной. На основании ее решения им классифицируются различные формы экзистенциалистской философии и выдвигается «положительная» программа в противовес чистой негативности других форм экзистенциализма.

Возможно несколько разных ответов на поставленный вопрос.

Первый из них заключается в признании абсолютной эквивалентности всех возможностей для человека; признании, предполагающем, что всякий выбор, как таковой, оправдан и что человек свободен перед лицом всех представляющихся ему возможностей, что последние для него равноценны. Такова позиция ряда представителей французского экзистенциализма.

Разрешение проблемы французским экзистенциализмом, говорит Н. Аббаньяно, является наиболее простым и вместе с тем наиболее «парализующим». Выбор, который не возникает из веры в ценность выбираемого, по существу невозможен; таким образом, признание эквивалентности возможностей есть фактически отказ от выбора.

Второй ответ на поставленный выше вопрос заключается в признании эквивалентности всех возможностей, кроме одной, которая выражает возможное отрицание всех отдельных возможностей, — возможности смерти. Такова позиция Хайдеггера. С этой точки зрения единственно «аутентичный» для человека выбор — это жить ради смерти; перед лицом этой возможности другие являются «неаутентичными» и иллюзорными.

По мнению Н. Аббаньяно, эта точка зрения является шагом вперед по сравнению с первой, поскольку исходит из возможности выбора. Однако фактически возможность в ней превращается в необходимость, так как предполагает в сущности только один вариант выбора. Существование как возможность или как проблема превращается в свою противоположность — в необходимость. Таким образом, опять-таки существование как возможность отрицается в самом акте ее признания.

Третий ответ дается Ясперсом: все возможности существования эквивалентны в силу их общей невозможности быть чем-нибудь большим, чем возможностью, т. е. открыть путь к бытию, которое вне их, к трансцендент-

ности. Этот ответ приводит к тем же выводам, что и предыдущие. Для Хайдеггера существование есть невозможность уйти от небытия и быть чем-либо; для Ясперса существование — это невозможность достичь трансцендентного. И тот и другой ответ сводит существование к принципиальной невозможности, т. е. к необходимости.

У экзистенциализма странная судьба, говорит Аббаньяно, он как Сатурн пожирает собственных детей. Исходя из идеи, что человек живет в мире возможностей, открытых для его выбора, он «приходит к заключению, что не существует возможностей, а только невозможность и что выбирать нечего»<sup>1</sup>.

Все рассмотренные варианты экзистенциализма ведут, таким образом, к отрицанию самого существования как возможности. Но согласно «позитивному экзистенциализму», существует другое использование категории возможности, которое не превращает ее в необходимость или невозможность.

Правда, есть еще один ложный вариант ответа на поставленный вопрос, который дается религиозным экзистенциализмом и французской «философией духа» (Г. Марсель, Р. Лё Сенн и др.): все возможности должны быть реализованы, поскольку они основаны на бытии и ценности. Таким образом, тогда как, согласно первым вариантам решения, все человеческие возможности обречены на провал, здесь гарантируется их полное осуществление.

Но, как справедливо замечает Аббаньяно, это разрешение проблемы есть не что иное, как словесное прикрытие людских неудач и несчастий. Это и предшествующие варианты решения «фактически оставляют человека без защиты, без средств для ориентации в реальных ситуациях. Первое оставляет его во власти тревоги, отчаяния и отвращения, второе — во власти искусственного знания, предрассудков и мифа»<sup>2</sup>.

Критикуя (и, как уже отмечалось, очень неплохо) экзистенциализм, Аббаньяно считает вместе с тем, что критикуемые им формы экзистенциалистской философии имеют большое значение, поскольку они разрушили в западной культуре «абсолютистский догматизм»

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. *Possibilità e libertà*, p. 18.

<sup>2</sup> Там же, стр. 33.

XIX в. с его оптимистическими мифами и чувством искусственной уверенности.

Но если бы были возможны только указанные варианты экзистенциализма, то он имел бы чисто критическое и не мог бы иметь позитивного значения. Он парализовал бы человека, обрекал его на инертность, уход от мира. Он не давал бы ему веры в будущее. И вот «позитивный экзистенциализм» берется дать человеку такую веру, дать ему умение выбирать каждый раз лучший, наиболее разумный вариант. Речь идет не об абсолютной уверенности, не об абсолютных гарантиях успеха, которые тоже парализовали бы инициативу, а о всегда связанной с риском неуспеха возможности нахождения аутентичного пути в жизни, аутентичного использования инициативы человека.

Каково же должно быть решение проблемы выбора возможностей, стоящих перед человеком? Прежде всего, согласно «позитивному экзистенциализму», следует признать, что эти возможности неравноценны. Вообще говоря, это здравая мысль. При признании равноценности всех возможностей человеку не остается ничего, кроме как бросаться с закрытыми глазами в мир, избирая наугад ту или другую жизнь, без разума, без веры, без цели. Весь вопрос, следовательно, в том, какие именно возможности следует выбирать и на основе какого критерия делать выбор. Ведь если такого критерия не существует, то невозможны ни целеустремленная деятельность, ни устойчивое существование.

Критерием выбора должно быть, согласно «позитивному экзистенциализму», укрепление возможности, как таковой, т. е. возможности в ее позитивном и негативном аспектах, иначе говоря, такой выбор, который не приводил бы к невозможности выбора. Для каждого во всякой данной ситуации единственная возможность является истинной, аутентичной, «трансцендентальной», именно та, которая, будучи выбранной, укрепляется в своем бытии как возможность, а не приводит к невозможности. «Возможность возможности, — пишет Аббagnано, — вот критерий и норма всякой возможности»<sup>1</sup>. «Путь, который я выберу, будет, таким образом, аутентичным, — поясняет Э. Пачи, — если решит проблему,

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. *Esistenzialismo positivo*, p. 37.

не закрывая пути, не уничтожая возможности последующего выбора, постоянно и сознательно возобновляемого выбора. Иначе говоря, аутентичный путь — это не-догматический путь, который не только делает возможной, но увеличивает и консолидирует свободу»<sup>1</sup>.

Итак, рецепт преодоления пессимизма, рецепт «здорового, упорядоченного человеческого существования» ошеломляюще прост. Нужно всего лишь выбирать так, чтобы можно было выбирать в дальнейшем. Именно «трансцендентальная возможность освобождает человека от безразличия возможностей... и, направляя его к интегральной реализации своей конечной индивидуальности, связывает его с бытием и вводит его в сосуществующую общину»<sup>2</sup>. Такого рода возможность позволяет эффективно сотрудничать с другими людьми, обуславливает ответственность человека. Такого рода возможность есть норма, долженствование, сущность бытия. Движение к этой сущности, которая трансцендентна по отношению к индивиду и вместе с тем является его подлинной внутренней природой, — это реализация подлинного Я человека, это его судьба.

Удивительно, конечно, что кто-то может серьезно думать, будто такой абсолютно формальный принцип, как «выбор, укрепляющий возможность выбора», или «возможность, консолидирующая возможность самой себя», может сам по себе служить основой «здорового и упорядоченного человеческого существования», способен сделать человека свободным и счастливым, может вывести буржуазную мысль из лабиринта пессимизма.

Основная идея «позитивного экзистенциализма» — это одна из бесконечного числа бессильных и бессодержательных «универсальных» формул, которые на протяжении многих лет изобретает буржуазная мысль. Это своего рода «категорический императив», только еще менее конкретный, чем «категорический императив» Канта.

Главная характерная черта основного принципа «позитивного экзистенциализма» — крайний формализм. Выбор — когда, при каких условиях, кем, чего и т. д. — все эти вопросы остаются совершенно вне рассмотре-

---

<sup>1</sup> E. Paci. Ancora sull'esistenzialismo, p. 160.

<sup>2</sup> N. Abbagnano. Introduzione all'esistenzialismo, p. 28.

ния. Кроме того, ведь и выбирать так, чтобы выбор оставался возможным и укреплялся, во многих ситуациях можно в самых разнообразных и неопределенных направлениях.

Аббаньяно очень хорошо чувствует, что формализм и абстрактность этого принципа делают его практически мало пригодным, а теоретически крайне уязвимым. Поэтому он всячески старается уверить в конкретности критерия «позитивного экзистенциализма», отвечающего будто бы самым различным требованиям человеческой жизни.

Однако эти уверения мало помогают. Для «позитивного экзистенциализма», хотя он нередко апеллирует к «историчности», толкует об антиисторизме своего «негативного» двойника, характерен ничуть не меньший антиисторизм. Не делается никакой попытки исторически подойти к проблеме человеческого существования, на основе социально-экономического анализа рассмотреть, какой конкретный смысл приобретает возможность выбора в тех или иных социальных условиях.

Когда же сторонники Аббаньяно пытаются конкретизировать «положительную» программу итальянского экзистенциализма (А. Ведальди «Структура собственности», У. Скачелли «Экзистенциализм и марксизм»), оказывается, что его основной принцип, как всякие формальные принципы такого рода, очень удобен для наполнения сугубо буржуазным и антикоммунистическим содержанием.

Чувствуя неопределенность и спекулятивность предлагаемых рецептов, адепты «позитивного экзистенциализма» пытаются иногда апеллировать к практике. Так, Э. Пачи заявлял в свое время, что кризис экзистенциализма не может быть преодолен только философскими рассуждениями и абстрактными перспективами. Дело не только в том, чтобы сконструировать искусную оптимистическую философскую систему, но и в том, чтобы конкретно способствовать «преобразованию негативной ситуации в позитивную»<sup>1</sup>. Чтобы обеспечить подобное преобразование — не в смысле создания мифической абсолютной гармонии, а в смысле движения от дисгармоничного к гармоничному, а не обратно, — нужно при-

---

<sup>1</sup> *E. Paci. Ancora sull'esistenzialismo*, p. 186.

лагать практические усилия. «Задача философии — способствовать борьбе за лучшую жизнь»<sup>1</sup>. Бесплезно разрабатывать технику и методику исследований, если не пользоваться ими для преобразования жизни и истории.

Итак, «позитивный экзистенциализм» призывает не только к созерцанию, но и к практическому преобразованию жизни, общества, человека. Это, видимо, один из мотивов, заимствованных им у марксизма<sup>2</sup>. Более ста лет назад Маркс выдвинул идею необходимости преобразования, а не только объяснения мира. Поучительно в этом плане сравнить вклад в реальное преобразование мира, сделанный соответственно марксизмом и экзистенциализмом. О роли марксизма в этом преобразовании вряд ли стоит говорить, настолько она велика и очевидна. Но было бы очень интересно узнать, что сделал в этом отношении экзистенциализм за долгую историю своего существования, в частности «позитивный экзистенциализм», который тоже существует уже не первый год.

И все же несомненно, что идеи теоретической и практической борьбы за лучшее будущее, за преобразование мира имеют известный положительный смысл даже в том крайне неопределенном виде, в каком они выступали прежде у Э. Пачи. Эти идеи, как мы увидим дальше, приняли у него в последнее время гораздо более конкретную и радикальную форму. Однако даже в этот последний период у него отсутствует четкое представление о том, что такое практика. Последняя толкуется им в традиционном феноменологически-экзистенциалистском духе, как духовная практика индивида.

Подобные представления несомненно связаны с тем, что экзистенциализму не удалось преодолеть спекулятивности в философии, хотя его представители и пытаются ставить такую задачу. Эта неудача вполне естественна: на антинаучной и антиисторической основе такое преодоление невозможно. Экзистенциализм, несмотря на его внешнюю «конкретность», несмотря на

---

<sup>1</sup> E. Paci. Ancora sull'esistenzialismo, p. 188.

<sup>2</sup> Интересно было бы вообще проследить, какое большое количество тем, мотивов и проблем буржуазная философия заимствует у марксизма и затем «разрабатывает» в искаженном и мифифицированном виде.

формальный союз с наукой у некоторых его итальянских представителей, несмотря на апелляции к практике, остается словесным «мудрствованием», далеким от конкретной практической жизни и ее задач.

В более или менее туманных формулах, в целом отражающих бесперспективность и тупик человека в буржуазном обществе, есть, конечно, и кое-какие находки. Но немногочисленные достижения экзистенциалистской диалектики тонут в необозримом море плоских общих мест, которые весьма прозрачно маскирует нарочитая усложненность изложения.

В самом деле, ведь если, отбросив профессиональную терминологическую претенциозность, изложить основную идею «позитивного экзистенциализма», то она будет звучать так: человек должен найти свое призвание согласно своим склонностям и, отыскав его, всецело ему отдаться.

Это, конечно, вполне здравая мысль, но разве задача заключается в переводе этой общеизвестной истины на спекулятивный язык экзистенциалистской философии, а не в конкретно-историческом рассмотрении возможностей ее осуществления и возможностей устранения препятствий для ее осуществления?

Как видим, в «позитивном экзистенциализме», как и в других вариантах экзистенциалистской философии, речь идет об обретении человеком своей «подлинности». Различие состоит лишь в том, что если там обретение «подлинности», «нахождение самого себя» либо представляются принципиально невозможным, недостижимым, вечно ускользающим идеалом, либо связываются с разного рода устрашающими перспективами («ничто», смерть, самоубийство, абсурд, полный отказ от знания и т. п.), то здесь декларируется возможность нахождения собственного Я и достижение на этой основе относительно устойчивого, здорового, счастливого и целеустремленного существования. Все дело лишь в применении магической формулы, открытой «позитивным экзистенциализмом», формулы, которая хотя и не дает гарантии счастья и устойчивости, но делает их возможными.

Было бы, конечно, упрощением полагать, будто эта формула не может отражать какое-то позитивное содержание. В ней аккумулируется определенная со-

циальная практика и опыт, а бессодержательной ее делает скорее ее абстрактная трактовка, чем сама ее суть.

Можно даже в общем согласиться, что в известных пределах принцип «выбора, укрепляющего дальнейший выбор», «возможности возможности» может оказаться небесполезным, однако непременно с рядом оговорок, которых «позитивный экзистенциализм» не делает. Во-первых, следует помнить, что если абстрактно-формалистический подход к нему лишает его смысла, то конкретный подход может иногда потребовать в интересах исторического прогресса временного отказа от самого принципа или какой-то формы ограничительного или специфического его толкования. Во-вторых, этот принцип ни в коем случае нельзя считать, конечно, ни единственным, ни главным инструментом для достижения человеческого счастья. Необходимо помнить, что путь к свободе и счастью человечества вообще лежит не через спекулятивные формулы, а через конкретную, практическую борьбу за его освобождение и создание совершенного общества.

Концепция возможности как центральной категории и основного инструмента исследования действительности дает представление о гносеологических корнях «позитивного экзистенциализма».

Гносеологические корни той или иной идеалистической системы, как известно, в абсолютизации, гипертрофировании одного или нескольких элементов сознания или познавательного процесса (ощущения, восприятия, представления, интуиции, разума, воли, различных категорий и т. д.). В данном случае абсолютизируется категория возможности. Из общей для всего экзистенциализма абсолютизации момента текучести, неустойчивости, случайности и релятивности бытия итальянский экзистенциализм вслед за Хайдеггером выделяет и абсолютизирует момент возможности.

В известном смысле можно рассматривать действительность под преимущественным углом зрения различных категорий. В зависимости от выбора категории перспектива каждый раз будет несколько изменяться. Но одно дело применять этот методологический прием для достижения какой-то ограниченной, частной цели, не теряя из виду общей картины мира, диалектической вза-

имосвязи объективного содержания категорий, другое — абсолютизировать его, превращать ту или иную категорию в абсолютного суверена, отрицать в ее пользу другие категории.

Именно такую операцию проделывает «позитивный экзистенциализм». Категория возможности поглощает категорию необходимости и фактически другие категории, становясь единственной реальностью.

Следует сказать, что роль категории возможности в философии XX в. вообще существенно возросла сравнительно с философией прошлого. То большое значение, которое она приобрела в некоторых неопозитивистских и экзистенциалистских концепциях, а также гипертрофирование и абсолютизацию этой категории в «позитивном экзистенциализме» нельзя считать случайными. С одной стороны, этот процесс обусловлен научной революцией нашего века, возникновением и развитием квантовой механики, теории вероятностей, современной генетики и т. д., которые необходимо ведут к пересмотру многих традиционных метафизических представлений относительно роли категории возможности в науке и философии и ее соотношения с категориями необходимости, случайности, невозможности и др. Как это бывало уже не раз, отсутствие диалектического подхода при ломке устоявшихся представлений неизбежно ведет к односторонности, гипертрофированию определенных элементов процесса, оказавшихся на поверхности, наиболее бросающихся в глаза, к неспособности понять этот процесс во всей его сложности и противоречивости. С другой стороны, в социальном плане проблема возможности, выбора стала, как никогда, существенной для современного человека. Во-первых, потому, что человечество переживает сейчас самый крутой поворот во всей своей истории, стоит перед проблемой окончательного выбора пути своего развития (этот путь в конечном счете предопределяется необходимыми законами истории, но сроки процесса и характер его протекания, имеющие очень существенное значение, учитывая гигантские созидательные и разрушительные возможности, которыми обладают сейчас люди, во многом зависят от выбора индивидов, социальных групп, классов, партий, наций и государств). Во-вторых, впервые в истории возможность принятия определенных кардинальных реше-

ний, например выбор войны или мира, может оказаться связанной с возможностью или невозможностью самого существования человечества.

Таким образом, абсолютизация этой категории в современной философской (а отчасти и социологической) мысли — процесс далеко не случайный, а имеющий глубокие социальные и теоретические корни. И задача отнюдь не в том, чтобы отрицать новые существеннейшие горизонты, связанные с категорией возможности, открываемые современным миром и наукой, а в том, чтобы показать, что метафизическое гипертрофирование этой категории, попытка подменить ею все остальные категории, непонимание ее диалектической связи с ними лишают человека возможности правильной ориентации в мире, перспектив, а следовательно, и определения «позитивного» пути в жизни.

Противопоставление возможности необходимости является не только антидиалектическим по своему существу, но фактически уничтожает возможность того, что «позитивный экзистенциализм» называет аутентичной возможностью. Становится невозможным определить, какую из возможностей следует выбрать, поскольку оказывается, что у истории нет определенного пути. Тем самым мы опять приходим к точке зрения раннего Сартра: бесконечное множество равноценных возможностей.

Чувствуя это, Аббаньяно вновь вводит понятие необходимости, но уже в форме полумистического трансцендентного (и вместе с тем имманентного личности) «долженствования», «судьбы», особой у каждого индивида. Правда, эта необходимость не рассматривается как фатальная, как такая, отклонения от которой невозможны. Человек может от нее уклониться, но это приводит его, как у Хайдеггера, к потере собственной индивидуальности, а также к отчаянию и несчастьям. Только найдя свое призвание, свою «судьбу», т. е. фактически осознав определенного рода необходимость, человек может достичь полноценного и цельного существования.

Таким образом, изгнанная необходимость возвращается в «позитивный экзистенциализм» хотя и не в виде метафизической абсолютной необходимости, но, пожалуй, в еще худшем варианте — как чисто субъективная (мир представляет собой, если он существует

объективно, случайное, лишенное смысла скопление вещей, а история лишена объективных закономерностей), таинственная, мистическая и иррациональная «судьба» (свобода — это в сущности *amor fati*, как у Хайдеггера и Ясперса).

Аббаньяно полагает, что возможность и объективная необходимость несовместимы. На самом деле они не только не исключают друг друга, но находятся в неразрывной диалектической взаимосвязи. Объективная необходимость не проявляется непосредственно и однозначно. Она прокладывает себе дорогу среди огромного числа случайностей, принимает форму превращения (или непревращения) в действительность различных возможностей. Превращение в действительность возможностей, противоречащих объективной необходимости, если оно происходит, может быть лишь временным. Справедливо, конечно, что «выбор» такого рода возможностей нередко рано или поздно приводит людей к духовному и моральному краху.

«Позитивный экзистенциализм» не открывает человеку пути к реальной свободе, хотя и обещает сделать это. И это вполне закономерно, поскольку свобода отрывается от исторической необходимости. Свобода отождествляется им с «выбором, который может быть продолжен»<sup>1</sup>. И основанием такой свободы, согласно категорическому заявлению Аббаньяно, может служить только свобода. Отсюда делается вывод, что свобода народа никогда не может быть гарантирована диктатурой.

Совершенно справедливо, конечно, что в истории было великое множество диктатур, исключавших свободу народа. Однако диктатура — это лишь политическая форма, смысл и направленность которой абсолютно неясны без социально-экономической характеристики.

Если в отношении индивида Аббаньяно в конечном счете приходит к выводу, что реализация и укрепление свободы — в осознании и следовании необходимости, хотя и в форме иррациональной «судьбы», то в общественном плане вопрос ставится фактически по-другому — или свобода, или необходимость. Марксистской мыслью давно доказано, что такая метафизическая по-

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano. Problemi di sociologia, p. 207.

становка вопроса не дает возможности понять ни сущности свободы, ни сущности необходимости. Нужно именно осознание исторической необходимости, а не изобретение абстрактных формул и не апелляция к мистической «судьбе» для понимания того, что такое подлинная свобода и как ее достичь.

Проблема свободы — одна из коренных проблем, стоящих перед человечеством. Понимая это, буржуазная идеология постаралась сделать ее своим знаменем, своим основным оружием в борьбе против коммунистических идей. Но, несмотря на огромное число деклараций, речей и книг, у нее по существу отсутствует даже подход к реальному пониманию и тем более решению этой проблемы. Ее представители не в состоянии понять, что подлинная свобода — это не абстрактная свобода воли, не формальная свобода выбора между различными возможностями, не свобода инициативы безотносительно к содержанию этой инициативы и т. п., но свобода как осознание конкретной исторической необходимости, свобода, которая возникает на основе реальных, материальных, социально-политических предпосылок, исключая угнетение, неравенство и формирующих человека как действительно свободную личность. Это — свобода познания путей ко всеобщему счастью, свобода его осуществления. Декларации о свободе, какими бы прекрасными они ни были, не могут сделать людей свободными. Для этого необходимо создание определенных общественных условий, на которые указывают и которые создают коммунисты.

«Позитивный экзистенциализм» предлагает человечеству своего рода универсальный ключ для дверей, ведущих в царство свободы и счастья. В этом его «новизна», которой он немало гордится. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что этот ключ удивительно напоминает множество других предлагавшихся для той же цели в разное время и в разных странах. Это сходство нетрудно объяснить: у них общий прототип — принципы буржуазной демократии. Но отсутствие подлинной новизны не самое страшное. Хуже другое: предлагаемый ключ не в состоянии открыть никаких дверей, а указываемый путь никуда не ведет.

Итак, широковещательная программа «позитивного экзистенциализма» окончилась крахом. Ему не удалось преодолеть идеализма и субъективизма ни в философии, ни в науке. Его позиции, несмотря на все оговорки, — это субъективистские позиции. Ему не удалось преодолеть антинаучной направленности спекулятивного (в частности, экзистенциалистского) идеализма. Откровенное отрицание познавательной ценности науки он заменил более утонченным, неопозитивистским по своему характеру отрицанием.

Ему не удалось выполнить своей основной задачи — преодолеть пессимизм, нигилизм и индивидуализм буржуазной философии, в частности экзистенциализма. Ему не удалось разрушить «предрассудок», согласно которому экзистенциализм «заводит в тупик человеческое существование, ставит его перед лицом хаоса и ничто»<sup>1</sup>.

Э. Пачи говорит: «Экзистенциализм — это выражение кризиса и попытка выйти из него»<sup>2</sup>. Первая часть этого утверждения бесспорна, что же касается попытки выйти из кризиса, она окончилась плачевно. Аббаньяно утверждал, что старый экзистенциализм умер и на его месте возник новый, «преображенный» вариант экзистенциализма, свободный от пороков своего предшественника. Есть ли хоть доля истины в этом утверждении?

Конечно, было бы несправедливо утверждать, что у «позитивного экзистенциализма» нет никаких достижений сравнительно с «негативным». Но парадоксальность положения в том, что эти достижения имеют в основном как раз «негативный» характер. Это прежде всего отрицание, острая критика экзистенциализма, как такового. Кроме того, это четкое осознание необходимости позитивной программы для современного человека и неудовлетворительности предлагаемых в этом плане буржуазной философией решений. Но в отношении главного — создания такой программы — достижения «позитивного экзистенциализма» минимальны. Да и можно ли создать положительную программу, возродить веру человека в

<sup>1</sup> N. Abbagnano. *Filosofia, religione, scienza*, p. 10.

<sup>2</sup> E. Paci. *Ancora sull'esistenzialismo*, p. 28.

будущее на основе субъективизма, антиисторизма, отрицая познавательную ценность науки, закономерности природы и общества, апеллируя к религии, «судьбе» и т. д.? Можно ли создать положительную программу при помощи одного лишь неопределенного императива «позитивного экзистенциализма»?

Ведь в сущности сумеречный, абсолютно неустойчивый мир «классического» экзистенциализма в своей основе остается миром «позитивного экзистенциализма». Последний только набрасывает на него спекулятивный флер или, употребляя его собственное выражение, дает чисто словесное решение проблемы, чисто словесное прикрытие человеческих несчастий, их природы и причин. Он не делает по существу никакой попытки проанализировать действительные причины трагизма человеческого существования в условиях капитализма. Более того, в нем этот трагизм оказывается фактически замаскированным сравнительно с картиной общественной жизни, рисуемой «негативным» экзистенциализмом. В нем почти совершенно исчезает мотив неприятия, отрицания буржуазного общества и буржуазной цивилизации, который, несомненно, является сильной стороной некоторых вариантов экзистенциалистской философии (особенно концепций Сартра). Напротив, «позитивный экзистенциализм» стремится найти конструктивный путь для человека в рамках буржуазного общества.

У значительной части экзистенциалистской аудитории пессимизм и нигилизм вызывают отрицательную реакцию: она хочет, чтобы ей указали дорогу в будущее, вывели из состояния растерянности. Итальянский экзистенциализм попытался сделать это, но попытка была с негодными средствами.

Теперь уместно вернуться к вопросу, поставленному в свое время Э. Пачи: какая из двух систем — экзистенциализм или марксизм — игнорирует «возможности человека». Сравнение перспектив, открываемых перед человеком этими философскими направлениями, оказывается убийственным для экзистенциализма. С одной стороны, нигилистическая, неспособная преодолеть свой пессимизм философия, деморализующая человека, не дающая ему никаких реальных средств, чтобы вырваться из действительно страшного и абсурдного капиталистического мира. С другой — ясная и четкая программа созидания

человеком собственного счастья, программа подлинного расцвета личности, раскрытия всех ее потенциальных возможностей, причем не просто декларируемая, но в значительной мере уже осуществленная. С одной стороны, бесконечный ущербный самоанализ, облеченное в изощренно спекулятивную форму мелочное копание в психологии дезориентированного интеллигента. С другой — трезвый научный анализ объективных предпосылок, закономерностей и средств для достижения общественного процветания и на его основе осуществления возможностей каждого человека.

Исключительно симптоматично, что это, по-видимому, понял в последнее время сам Э. Пачи. «Марксизм, — пишет он теперь, — поскольку он хочет создать конкретное общество людей, которые могут гармонично развиваться, есть подлинная защита человеческой личности, ее реальности, ее истины. Общество, которое марксизм стремится создать, — это общество живых и подлинных людей и тем самым общество живого труда»<sup>1</sup>.

Вряд ли можно найти более яркое подтверждение крушения «позитивного экзистенциализма», чем тот факт, что один из его прежних сторонников<sup>2</sup> обращается к марксизму. Правда, это обращение весьма непоследовательно в том смысле, что в теоретическом плане основано на попытке соединить марксизм с феноменологией Гуссерля, дать идеям марксизма феноменологическую базу<sup>3</sup>. Однако в плане конкретных социальных решений Э. Пачи высказывается в весьма радикальном духе. Недаром его статьи и отрывки из работ нередко появляются в последнее время на страницах коммунистической печати. В значительной мере отказываясь, по-видимому, от идей, выдвигавшихся им ранее, он решительно осуждает буржуазное общество, заявляет, что позитивное решение проблемы человека может быть найдено только

---

<sup>1</sup> E. Paci. *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, 1964, p. 444.

<sup>2</sup> Формально говоря, Э. Пачи стал отходить от экзистенциализма (а вернее сказать, соединять его с элементами других систем) еще раньше. См., например, его работу «От экзистенциализма к реляционизму» (1957).

<sup>3</sup> Как известно, на XIII Международном философском конгрессе Э. Пачи возглавлял симпозиум, посвященный проблеме «жизненного мира» в философии Гуссерля.

на путях борьбы за мир, с одной стороны, строительства социализма и коммунизма — с другой. «Смерть и преобразование» «позитивного экзистенциализма» — трудно было бы дать лучшее определение того, что произошло с Пачи<sup>1</sup>. Следует поэтому более подробно остановиться на некоторых его теперешних идеях.

Прежде всего нужно отметить, что Э. Пачи, детально изучивший Маркса<sup>2</sup>, весьма четко представляет себе структуру и противоречия капиталистического общества, а также основные тенденции современного общественного развития. «Капиталистическое производство, — пишет он, — не может не развиваться, не совершенствоваться, но, совершенствуясь и развиваясь, оно производит собственное отрицание и подготавливает средства для такого отрицания. Конечный пункт уже не капитал, а человек. Все средства, всю технику, все продукты, все изобретения, саму войну, расширение рынков, колониализм, техницистское отчуждение — все это капитал создает в конечном счете себе же на голову. Он предоставляет в распоряжение того, кем он пользовался, чтобы стать капиталом, средства для своего отрицания и заложения основ социалистического общества»<sup>3</sup>.

Причиной кризиса современного человечества, личности, науки, разных форм отчуждения является, говорит Пачи, капитализм, превращающий людей в вещи, в своей экспансии порабащивающий и разделяющий землю, ставящий науку на службу буржуазному обществу. «Науки находятся в состоянии кризиса, — пишет он, — поскольку они поработены капиталом»<sup>4</sup>. В капиталистическом обществе науки неизбежно оказываются в состоянии кризиса «не в отношении технических результатов и даже не как науки, взятые сами по себе, а в отношении их функций»<sup>5</sup>. Аналогичные идеи высказы-

---

<sup>1</sup> «Смерть и преобразование экзистенциализма» — название одной из работ Аббаньяно, в которой излагаются основные идеи «позитивного экзистенциализма».

<sup>2</sup> Кстати сказать, в своей последней книге он не только весьма подробно анализирует основные работы Маркса, но с симпатией отзывается также о «Материализме и эмпириокритицизме» Ленина, хотя и дает ошибочную трактовку некоторых идей этой работы.

<sup>3</sup> *E. Paci. Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, p. 454.

<sup>4</sup> Там же, стр. 463.

<sup>5</sup> Там же, стр. 391.

ваются и относительно техники. Техника в условиях капитализма, говорит Пачи, также используется ради отчуждения, отнимая у человека жизнь и смысл жизни. При другом ее использовании она может стать «инструментом освобождения человека»<sup>1</sup>. Одним из опасных противоречий капитализма, справедливо замечает Пачи, являются войны и подчинение науки их потребностям. «Результат: отчужденное использование атомной энергии и возможность полного отчуждения человечества. Атомная бомба — это последняя метаморфоза капитала, его последнее лицо и субъективное воплощение»<sup>2</sup>.

Кроме радикализма в этих высказываниях обращает на себя внимание то, что их автор по существу отходит от характерных для феноменологическо-экзистенциалистской традиции антропологических позиций. Причины трагизма человеческого существования, отчуждения, господства техники над человеком, войн и т. п. оказываются не имманентными неизменной природе индивида, а социально обусловленными и, следовательно, преходящими и вполне устранимыми с ликвидацией определенной социальной системы. Пачи приходит к пониманию того, что извечная, будто бы «трагическая диалектика» существования в мире есть не что иное, как порождение определенного общественного строя. Причем он совершенно недвусмысленно упрекает Гуссерля в антропологизме, в неумении вскрыть социальную обусловленность «кризиса существования». Говоря о кризисе наук и о кризисе существования как его основе, Гуссерль оказался не в состоянии понять, говорит Пачи, что этот кризис «есть кризис капиталистического использования наук и, следовательно, кризис существования человечества в капиталистическом обществе»<sup>3</sup>.

Таким образом устраняется важнейшая методологическая предпосылка социального пессимизма экзистенциалистских и ряда других современных доктрин — абстрактный антропологизм. Это устранение не является достаточно последовательным: Пачи постоянно возвращается на отвергаемые позиции. Но во всяком случае уже в такой форме оно помогает ему нащупать действи-

---

<sup>1</sup> *E. Paci. Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, p. 228.

<sup>2</sup> Там же, стр. 453.

<sup>3</sup> Там же, стр. 338.

тельно позитивную программу для человека в современном мире, представить в правильном свете динамику современного мирового развития, пути борьбы против капиталистических общественных отношений.

Выход из нынешнего кризиса, говорит Пачи в своем последнем фундаментальном труде «Функция наук и значение человека», — в борьбе за радикальное изменение социальной структуры, условий труда, общественных отношений. Возглавляет эту борьбу рабочий класс, который, освобождая себя, освобождает все человечество. Цели борьбы против капиталистического строя формулируются Пачи уже не абстрактно и не неопределенно, как раньше, а вполне конкретно. Они состоят в создании «рационального общества», где уничтожается «эксплуатация человека человеком, класса классом, народа народом. . . общества, в котором будут уничтожены войны и эксплуатация. . . рабство и фетишизм»<sup>1</sup>.

Пачи совершенно определенно заявляет, что это рациональное общество будущего — коммунистическое общество. Более того, он называет нашу эпоху «эпохой строящегося коммунизма»<sup>2</sup>, говорит о том, что все человечество должно прийти к коммунизму, и т. п. Один из важных и необходимых шагов на этом пути — установление всеобщего мира. «Если коммунизм — это движение за освобождение всего человечества, его первая задача как раз и заключается в том, чтобы любой ценой избежать атомной войны и всего того, что делает ее возможной»<sup>3</sup>.

Таким образом, в отличие от ряда западных мыслителей, которые даже при левой ориентации часто не могут вполне избежать влияния антикоммунистической пропаганды и предрассудков, Э. Пачи решительно высказывается в пользу коммунизма, причем не абстрактно, а с довольно ясным пониманием важных конкретных проблем и тенденций.

Более того, теперь он прямо выступает против некоторых наиболее стойких антикоммунистических предрассудков вроде, например, предрассудка о неизбежности подавления личности при коммунизме (естествен-

---

<sup>1</sup> E. Paci. *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, p. 333.

<sup>2</sup> Там же, стр. 335.

<sup>3</sup> Там же, стр. 343

но, не может не броситься в глаза существенный контраст этих выступлений с его собственными прежними позициями, о которых говорилось выше).

О коммунистическом обществе Пачи говорит с большим подъемом, иногда даже с пафосом. «Отныне в современных исторических условиях коммунизм занимает такое положение, что именно он представляет всю человеческую культуру, дает ей новую интерпретацию и обновляет ее в новых творениях»<sup>1</sup>.

Э. Пачи подчеркивает большое значение марксизма, исключительную актуальность «марксистского анализа для людей, живущих в атомную эпоху»<sup>2</sup>. Он говорит о научности марксистской теории, опровергает защищавшуюся прежде им самим идею о том, что марксизм игнорирует реального человека. Не может быть сомнений, заявляет он, что цель коммунизма — достоинство человеческой личности. «Проблема человека, — пишет он, — находится в центре Марксовой мысли»<sup>3</sup>. Именно капитализм, говорит Пачи, уродует личность, ведет к ее отчуждению, препятствует ее цельному гармоничному развитию. Выход из положения — в борьбе за переход к социализму. «Борьба против капитализма, — говорит Пачи, — это борьба за возврат к человеку»<sup>4</sup>.

Итак, определенно создается впечатление, что поиски конструктивного пути для современного человечества, предпринятые «позитивным экзистенциализмом» и бесплодно окончившиеся в философских построениях Аббаньяно, привели наконец к конкретным и позитивным результатам. Путем его самоотрицания! «Позитивный экзистенциализм» Аббаньяно, несмотря на его внешнюю ширококовещательную революционность и новаторство, характерные, кстати сказать, для многих философских систем нашего века, вращается в сфере традиционных для буржуазной мысли тем и решений, ищет выхода из экзистенциалистского тупика в спекулятивной, абстрактной формуле, подобной многочисленным «магическим» формулам вроде пресловутых «формул прогресса», к которым так часто и так безрезультатно прибегала и при-

---

<sup>1</sup> E. Paci. *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, p. 359.

<sup>2</sup> Там же, стр. 424.

<sup>3</sup> Там же, стр. 389.

<sup>4</sup> Там же, стр. 459—460.

бегают буржуазная идеология. Пачи в известной степени — в социально-политических взглядах — удалось преодолеть сложный лабиринт традиционных спекулятивных конструкций, апологетических по своему существу или просто бессильных, и увидеть единственный подлинно позитивный путь в современном мире — путь коммунизма.

Нужно, конечно, постоянно иметь в виду, что ясность исторической перспективы и радикализм социально-политических выводов не дают права считать Пачи на нынешнем этапе его идейной эволюции марксистом.

Прежде всего его философские воззрения, что бы он сам ни думал по этому поводу, далеки от марксизма<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Задача философии, по мнению Пачи, заключается в том, чтобы восстановить истинную функцию наук, нынешний кризис которых обусловлен их отказом от решения проблемы смысла жизни, стремлением найти истину исключительно в фактах, лишенных всякого «интенционального» значения. Это даст возможность решить основную проблему — открыть путь к подлинному человеку, что возможно только путем феноменологической редукции, т. е. «вынесения за скобки» «мирского», «фактуального», путем вскрытия нашего истинного Я, нашей врожденной скрытой действительной природы, путем борьбы «против отчуждения человека, против объективирования, которое сводит человека к естественной вещи, к его физическому телу» (*E. Paci. Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, p. 119). Комплекс этих задач предполагается выполнить с помощью арсенала средств, предлагаемых феноменологией. Особое значение в нем играет по-своему трактуемое Пачи гуссерлианское понятие жизненного мира. «Бытие есть донаучный «жизненный мир», т. е. представляет собой непосредственную интермондальную жизнь, взаимоотношение присутствий в первом лице» (там же, стр. 41). Этот субъективный мир, мир обыденного опыта, противопоставляется объективному миру как истинный и непосредственно «интуитивизируемый», изначальный. Феноменология, говорит Пачи, это — наука об индивидуальном как о сущности. «Исходный пункт для Гуссерля и для нас, — подчеркивает он, — всегда субъект в его актуальном существовании (там же, стр. 146). В силу всего этого науки должны основываться на «трансцендентальной субъективности», которая объединяет «материю и дух», внешнее и внутреннее» (там же, стр. 197). Именно «субъективизация», по мнению Пачи, есть форма борьбы с фетишизацией, так как отчуждение — это превращение субъекта в объект. Все проблемы, касающиеся бытия и истины, могут быть выяснены только при обращении к «жизненному миру». Наука «жизненного мира» является универсальной, тогда как «проблемы объективных наук суть частные проблемы» (там же, стр. 70). Только эта наука может служить подлинной научной базой для других наук, поскольку она «возникла для преодоления фетишизации бытия» (там же,

Если Сартр в настоящее время считает, что марксизм должен быть соединен с экзистенциализмом и «возрожден» на его базе, то Пачи полагает, что ту же роль в отношении марксизма должна сыграть феноменология, толкуемая им во многом не столько в гуссерлианском, сколько в экзистенциалистском плане. Эта мысль, равно как и стремление соединить марксизм, хотя и в меньшей степени, с некоторыми другими буржуазными теориями, неприемлема. Пачи не может понять, что большое внимание к проблеме личности в философии марксизма отнюдь не является аргументом в пользу философского субъективизма. Он не понимает принципиального различия между субъективизмом гуссерлианско-экзистенциалистского толка и диалектическим материализмом. Соответственно его попытки толкования философии марксизма свидетельствуют о непонимании ее существа и значения.

Кроме того, в самих социально-политических воззрениях Пачи постоянно чувствуется влияние его феноменологическо-экзистенциалистской программы. Так, например, нередко он склоняется к мысли, что основой преобразований, которые должны произойти в мире, может послужить обретение науками «интенциональности»; у него, как уже было выяснено, постоянно можно встретить обычное для феноменологическо-экзистенциалистской традиции понимание практики как чисто духовной практики и соответственно толкование феноменологии как «преобразующей и созидающей практики нового человеческого общества»<sup>1</sup> и т. п. Но хотя мы со многим не могли бы согласиться и в социально-политических взглядах Пачи, их общая прогрессивная направленность очевидна.

---

стр. 73) и поскольку только она — «бесконечное выяснение и преобразование мира» (там же, стр. 100).

Нужно отметить, однако, что даже в этом довольно традиционном варианте экзистенциалистской феноменологии у Пачи постоянно можно видеть весьма радикальные выходы в социальную сферу, особенно когда он подчеркивает отсутствие у Гуссерля ряда необходимых, с точки зрения Пачи, идей и выводов. Прежде всего это относится к проблеме причин кризиса западной научной мысли. Одной из них Пачи считает использование науки в интересах эксплуататорских классов.

<sup>1</sup> E. Paci. *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, p. 463.

Это позволяет сделать несколько важных заключительных выводов.

Во-первых (самый общий вывод), перед нами еще одно свидетельство того, что лучшие из представителей буржуазной мысли глубоко чувствуют ее кризис и ищут новые пути. Для тех из них, кто не может вырваться из рамок буржуазного миропонимания, эти поиски кончатся крахом; для тех, кто обращает взоры к марксизму, открывается единственный, действительно позитивный путь.

Во-вторых, идейная эволюция Э. Пачи позволяет думать, что в некоторых отношениях его путь близок к пути Сартра. Хорошо известно, что экзистенциализм чрезвычайно разнохарактерное идеологическое и культурное направление с очень широкой идейной амплитудой, что он состоит из различных по своим тенденциям направлений — от самых консервативных до весьма левых. И по всей видимости, можно думать, что для некоторых представителей западной интеллигенции определенные варианты экзистенциализма с их неприятием буржуазного общества и буржуазной цивилизации<sup>1</sup>, с их поисками позитивного пути для человека в современном мире и искренним тяготением к марксизму служат промежуточной ступенью для перехода к прогрессивным социально-политическим воззрениям.

И наконец, третий вывод. Как уже было отмечено, обращение Пачи к коммунистическим идеям как к положительной программе современного общественного развития — объективно один из очевидных симптомов несостоятельности «позитивного экзистенциализма». Философские и социологические концепции «позитивного экзистенциализма» вращаются в сфере традиционной для буржуазной мысли проблематики. В них почти отсутствует критическая антибуржуазная направлен-

---

<sup>1</sup> Критика буржуазного общества и буржуазной цивилизации характерна для многих вариантов современного экзистенциализма, однако в этом, как и во многих других отношениях, необходим дифференцированный подход к различным его представителям. Если критика в духе Г. Марселя и Э. Кастелли явно обращена в прошлое, ведется с религиозных, чуть ли не с феодально-аристократических позиций, то критика буржуазного общества Сартром и Пачи пронизана демократическими, прогрессивными устремлениями, тяготеет к союзу с силами будущего.

ность, т. е. даже тот элемент, который составляет сильную сторону ряда «классических» экзистенциалистских доктрин. Путь, предлагаемый «позитивным экзистенциализмом» человеку, — это путь, не выходящий за рамки современных капиталистических отношений. Поэтому его «позитивность» иллюзорна. Что касается Пачи, то, несмотря на свою непоследовательность, он сумел увидеть единственный, подлинно позитивный путь в современной истории — путь коммунизма. Это лишний раз доказывает, что «позитивный экзистенциализм» может стать действительно позитивным только путем собственного отрицания.

А. Б. Зыкова

## Экзистенциализм в Испании

К концу XIX в. в Испании обострились классовые противоречия. В экономике страны постепенно утверждается капиталистический способ производства. Однако общественно-политическая жизнь Испании еще полна пережитков феодализма. К. Маркс писал, что «в Испании аристократия приходила в упадок, сохраняя свои худшие привилегии...»<sup>1</sup>. В результате в конце XIX в. в стране все еще господствуют военщина, духовенство и крупные латифундисты. Конституционно-монархический строй, выражающий их интересы, выступает активным защитником феодальных пережитков в различных сферах жизни страны.

Молодая испанская буржуазия выступает против феодально-монархического режима, сковывающего развитие капиталистических отношений в стране. Однако она делает это нерешительно и непоследовательно. На протяжении XIX в. произошло несколько буржуазных революций, но «с начала столетия все испанские революции... отличались удивительным единообразием...»<sup>2</sup>. Ни одна из них не имела продолжительного успеха и не изменила государственно-политического строя. Они вновь сменялись дворянско-монархической реакци-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 10, стр. 432.

<sup>2</sup> Там же, стр. 343.

ей. Причина этого заключалась в том, что испанская буржуазия была еще слишком слабой, чтобы ликвидировать феодальное государство. К тому же боязнь революционных действий промышленного пролетариата постоянно толкала ее на союз с феодальными силами страны.

В хозяйственном и экономическом отношении Испания в ту пору значительно отставала от передовых европейских стран. К концу XIX в. Испания, некогда крупнейшая колониальная держава, в качестве колоний смогла сохранить лишь Кубу и Филиппинские острова. В 1898 г. началась американо-испанская война, в ходе которой Испания потеряла и Кубу и Филиппины. Поражение Испании в войне показало отсталость существующего режима и остро поставило перед различными классами общества вопрос о дальнейших путях развития страны.

Относительно слабое развитие промышленности Испании обусловило и незрелость пролетарского движения. В конце XIX в. среди испанского пролетариата преобладали идеи анархизма. Защитники анархистских взглядов проповедовали отказ от организованной политической борьбы, самостоятельной революционной деятельности рабочего класса. В результате испанский пролетариат не имел собственной классовой программы и вовлекался либо в стихийные, лишенные плана восстания, либо в восстания, руководимые буржуазными элементами<sup>1</sup>.

Огромную роль в политической и идеологической жизни Испании по-прежнему играла католическая церковь, которая, являясь крупнейшим землевладельцем, представляла собой опору феодально-монархического строя.

Наиболее прогрессивные элементы буржуазии, стремящиеся преодолеть социально-экономическую и культурную отсталость страны, в это время ставят вопрос о реформах. Возникают различные течения, выражающие настроения мелкой и средней буржуазии. В этой обстановке появляется группа писателей, поэтов и представителей общественных и естественных наук, получившая название «Поколение 1898 года». В эту группу, выступавшую против монархии и клерикализма, за соци-

---

<sup>1</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, стр. 457—460.

ально-экономический прогресс страны, входили Хоакин Коста, Пио Барроха, Хосе Асорин, Рамон Валье-Инклан и др. К этой же группе примыкал и известный философ Мигель Унамуно, которого обычно рассматривают как одного из наиболее крупных представителей экзистенциализма на испанской почве.

Кризис, переживаемый испанским обществом, процесс разорения части мелких собственников, не выдержавших конкуренцию с крупными предприятиями, преломились в сознании идеологов мелкой буржуазии как симптом крушения самих устоев человеческого общества, окрасили их рассуждения о будущем в трагические тона.

Именно эти настроения и составили ту почву, на которой зародилась проблематика испанского экзистенциализма.

Одним из наиболее ранних его представителей и стал Мигель де Унамуно Хуго (1864—1936). Уже первое философское произведение Унамуно — новелла «Мир в войне» (1897) — четко наметило экзистенциалистскую проблематику. Ее главное содержание составило философское исследование проблемы человека, в особенности вопроса о смысле его существования, о неразрешимой коллизии субъективного мира личности с «внешними» обстоятельствами жизни в обществе. Эта новелла наметила основные особенности философских работ Унамуно: он отбрасывает традиционные онтологические и гносеологические вопросы, делая центральным объектом своих размышлений проблемы человека. При этом вслед за Кьеркегором Унамуно выдвигает в качестве предмета философии конкретного человека, живую человеческую личность. «Этот конкретный человек из плоти и крови является субъектом и одновременно высшим объектом всякой философии»<sup>1</sup>, — пишет Унамуно.

Однако своего конкретного человека Унамуно рассматривает вне системы общественных отношений, и в его философии свойство конкретности человека появляется лишь тогда, когда человек выведен за пределы социальных характеристик. Сознывая, что в условиях современного ему общества человек все более теряет

---

<sup>1</sup> *M. de Unamuno. Ensayos. Madrid, 1958, t. II, p. 729—730.*

свою индивидуальность, Унамуно противопоставляет ему индивидуальность конкретного человека, изолированного от общества и рассматриваемого лишь в плане его «внутреннего» мира. Однако личность человека носит социальный характер, а ее «внутренний» мир зависит от ее места и положения в обществе, от ее социальных связей. Поэтому конкретный человек Унамуно фактически оказывается представителем строго определенного класса. Реальным аналогом литературных персонажей Унамуно оказывается представитель класса мелких собственников. В этом факте таится неразрешимая антиномия унамуновского понимания содержания философии.

Предмет философии Унамуно сводит к вопросу о конкретном человеке, человеке «из плоти и крови», но этого человека он абсолютизирует, стремится представить как обобщенного представителя данной эпохи и общества. Но поскольку он игнорирует главные (социальные) характеристики, которые обуславливают исторически конкретный тип человека, то его конкретный человек оказывается бессодержательной абстракцией, а конкретность выступает лишь как чувственная конкретность. Именно поэтому наиболее адекватную форму выражения своей концепции философ находит в жанре литературы.

Здесь, в жанре экзистенциалистской новеллы, его абстрактный человек, воплощаясь в конкретных героев, выступает как носитель «внутреннего мира» мелких собственников.

Рассматривая конкретного человека как главный предмет философии, Унамуно с этой исходной позиции решает вопрос о происхождении и роли философии. По его мнению, философия возникает как ответ на потребность человека создать единую и общую картину мира, в основе которой лежит определенное субъективное отношение к миру: «Не наши идеи обычно делают нас оптимистами или пессимистами, но, наоборот, в нашем оптимизме или нашем пессимизме — имеющими, возможно, физиологический или патологический характер, — содержится то, что создает наши идеи»<sup>1</sup>. Философия есть «способ понимания или непонимания мира и жизни,

---

<sup>1</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. II, p. 731.*

который возникает из нашего восприятия этой жизни. Само же это восприятие, как все аффективное, имеет корни в подсознательном»<sup>1</sup>.

Таким образом, Унамуно приходит к выводу о том, что корни философии находятся в сфере подсознательного. Понимание мира основано не на познании его человеком, так как познание, согласно Унамуно, является абстрактным процессом, не учитывающим чувства, заботы, стремления конкретного человека. Фундаментом мировоззрения, нашего понимания мира являются субъективные переживания. Иными словами, подсознательное порождает сознательное, а философия иррациональна по своему источнику.

Логика этих рассуждений приводит Унамуно к отрицанию познавательной роли философии и к преувеличению значения чувственного начала в процессе познания. Унамуно резко выступает против Гегеля. Критикуя рационализм гегелевской системы, Унамуно отвергает его концепцию всеобщих диалектических законов, доказывая, что «все истинно реальное иррационально» и что сам «разум созидает на основе иррационального»<sup>2</sup>.

С точки зрения Унамуно, разум способен исследовать лишь то, что уже приобрело стабильность, что уже перестало изменяться и развиваться. Продолжая в этом вопросе линию Кьеркегора, Ницше и отчасти Бергсона, Унамуно утверждает, что разум в принципе не может познать то, что развивается, что пока не омертвело.

Поскольку же истинным предметом философии он объявляет человека «из плоти и крови», живого индивидуального человека, то он отвергает как рациональные формы классической философии, так и методы науки, поскольку они, по его мнению, не способны быть методом подлинного философского знания.

Унамуно резко отрицательно относится к философским системам, так как считает, что в них мы имеем дело не с живым, конкретным человеком, а лишь с абстракцией человека. Это «человек из неопределенного места, из неопределенной эпохи, не имеющий ни пола, ни родины, просто идея. Другими словами, не человек»<sup>3</sup>, — заявляет он.

<sup>1</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. II, p. 730—731.*

<sup>2</sup> Там же, стр. 733.

<sup>3</sup> Там же, стр. 729.

Унамуно выступает и против существующих философских методов, поскольку, как он считает, исследуя проблему человека, они исходят из догматических, абстрактных схем и предположений, например берут за исходное биологическую природу человека, процесс развития его культуры и т. д.

Истинный метод познания Унамуно ищет на пути сближения философии с литературой. Поскольку философия имеет иррациональные корни, она лучше всего может постигнуть свой предмет в области литературы, так как именно в ней конкретный человек может быть раскрыт в его непосредственной данности. Унамуно пишет своеобразные новеллы, которые он, чтобы подчеркнуть их отличие от обычных новелл, называет ниволами. Характерным для нивол по замыслу Унамуно является то, что в них автор не стремится к созданию ни социальных, ни психологических типов, не рисует реальных устойчивых образов.

XIX век был веком психологического романа и новеллы, в которых исследовались меняющиеся чувства, психологические состояния человека. Экзистенциалистская новелла (нивола) по замыслу Унамуно должна постичь саму суть человеческого существования, отразить его психологические состояния — любовь, ненависть, грусть и т. д. — как коренные способы бытия индивида.

Цель ниволы — привести читателя в контакт с той реальностью, которой является человек, достигнуть самой первоначальной непосредственной данности человеческой жизни, показать экзистенцию человека в ее исходной истинности. В своем требовании вычленить явление в его «чистом виде» Унамуно близок к программе феноменологического метода (в качестве же явления у него выступает человек в каждую данную минуту его жизни). Унамуно считает, что нивола дает возможность как бы присутствовать при самом создании личности и, таким образом, пережить эту жизнь, не превращая ее в объект, в нечто уже созданное и находящееся вне нас.

Познавательные задачи ниволы Унамуно ограничивает созерцанием человеческой реальности, контактом с непосредственным бытием человека, однако в таком понимании реализуется определенная социальная позиция философа.

Мелкий буржуа в условиях развивающегося капиталистического общества Испании начала XX в. начинает сознавать себя чуждым и даже противостоящим этому обществу. В философии Унамуно этот факт находит свое специфическое отражение. Хотя в философии Унамуно еще нет различения «подлинного» и «неподлинного» бытия, которое мы находим у представителей немецкого и французского экзистенциализма, в его работах налицо экзистенциалистская постановка проблемы: человек должен отвернуться от обыденной жизни и обратиться лицом к смерти. Размышления о смерти, которая неизбежна, должны помочь человеку сосредоточиться на его внутренних проблемах. Эти внутренние проблемы Унамуно и считает действительными, подлинными проблемами человеческой личности.

Ставя вопрос о смысле существования человека в мире, Унамуно прежде всего подчеркивает временный, преходящий характер этого существования, видит его главную черту в том, что это путь к смерти. Проблема человека, таким образом, сводится по существу к проблеме смерти, выяснению вопроса о том, что несет смерть человеку: является ли смерть окончательным уничтожением человека, или он в какой-либо форме продолжает жить и после смерти. Проблема человека — это проблема о том, что должно произойти с моим, твоим, его сознанием, с сознанием всех после того, как каждый умрет. «Почему я хочу знать, откуда и куда я иду, откуда и куда идет все то, что меня окружает, и что означает все это? Потому что я не хочу умереть и хочу знать, должен ли я умереть окончательно или нет. И если я не умру, что будет со мной? А если умру, то уже ничто не имеет смысла»<sup>1</sup>. Проблему смерти Унамуно считает «исходным пунктом всей философии».

В своем решении он исходит из «внутренних» потребностей человека, из того, что человеку свойственно стремление к бессмертию, к тому, чтобы его существование не прекратилось. Человек, по словам Унамуно, испытывает голод по бессмертию, у него есть внутренняя потребность существовать вечно. «Человек стремится во

---

<sup>1</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. II, p. 758.*

все земли и во все века, он хочет жить на всем странстве и во все времена, в бесконечном и в вечности»<sup>1</sup>. Он может понять смерть телесную, но не смерть духовную, т. е. смерть сознания. Человек не может представить себя несуществующим. Для того чтобы жить здесь и сейчас, т. е. в этой жизни, для того чтобы его существование, его жизнь не потеряли смысла, он должен считать себя постоянно живущим. Вера в бессмертие возникает у человека иррационально, это жизненное стремление, подобное голоду или инстинкту.

Перед философом возникает проблема: придать смысл земной жизни человека и тем самым спасти ее. В поисках смысла жизни Унамуно не обращается к социальной деятельности человека; решение данной проблемы он видит в создании новой религии.

До сих пор в зарубежной, особенно испанской, печати обсуждался вопрос о том, был ли Унамуно ортодоксальным христианином или атеистом. Этот спор имеет свое реальное основание. Вопросы религии — веры, бога, бессмертия личности, ее взаимосвязи с богом — находятся в центре философских размышлений Унамуно. Однако позиция самого Унамуно в этих вопросах довольно противоречива и непоследовательна.

Концепция религии Унамуно, хотя и содержит в себе все категории католицизма, отличается от него и по целям, и по исходным мотивам. Он понимает религию как постоянный поиск бога, религиозной истины, причем как поиск, заново совершаемый каждым человеком. Религия для него выступает не как внешняя по отношению к человеку система догматов, а как продукт его внутренней жизни.

«Моя религия, — пишет Унамуно, — это поиск истины в жизни и жизни в истине»<sup>2</sup>. При этом для Унамуно важно не столько достижение религиозной истины, сколько сам путь к ней, так как именно в процессе этого поиска происходит, по его мнению, подлинное становление человеческой личности.

Религия Унамуно своим исходным моментом имеет не бога, а человека с его инстинктивным стремлением к бессмертию. «Вера в воскрешение, т. е. в бессмертие

---

<sup>1</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. I, p. 842.*

<sup>2</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. II, p. 370.*

Христа... явилась для христиан... поддержкой веры в собственное бессмертие»<sup>1</sup>. Не бог является непосредственной основой религиозности, а сам человек, который и постулирует бога. «Если религия не основана на внутреннем ощущении собственной субстанциальности и увековечивания собственной субстанции, то это не религия. Возможно, это философия религии, но не религия. Вера в бога берет начало в нашей собственной субстанциальной экзистенции»<sup>2</sup>.

Бог Унамуну — это не внешний по отношению к человеку персонаж христианской религии и не вид объективированного универсального сознания, это бог личный и субъективный, коренящийся в самом человеке. То, чем ты хочешь быть, — это и есть твоя идея бога, пишет Унамуну. «И этот бог, бог живой, бог твой, бог наш, находится в тебе, во мне, живет в нас, и мы живем им, движемся в нем и являемся им»<sup>3</sup>. Согласно Унамуну, мы несем бога в себе самих как субстанцию того, на что мы надеемся. Таким образом, бог оказывается «наиболее личной концепцией человека».

В религии Унамуну, возникающей из потребности человека приобщиться к вечному и бесконечному миру и таким образом спастись от небытия, бог оказывается в конечном счете «увековеченным и бесконечным» Я самого человека. «Бог — это проекция человека в бесконечность»<sup>4</sup>. «Мы хотим спасти от небытия не только нас самих, но спасти от небытия и весь мир. И для этого бог. Таков его конечный смысл»<sup>5</sup>, — пишет Унамуну. Бог в философии Унамуну отличается от человека так, как бесконечное отличается от конечного.

Таким образом, бог возникает из потребности в нем человека и как бы тождествен самой этой потребности, он выступает как гарантия личного бессмертия, и сама религия сводится к поискам личного бессмертия человека.

В вопросе о путях познания бога Унамуну идет вслед за Паскалем и Кьеркегором, утверждавшими, что бог

---

<sup>1</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. I, p. 582.*

<sup>2</sup> Там же, стр. 582—583.

<sup>3</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. II, p. 889.*

<sup>4</sup> Там же, стр. 731.

<sup>5</sup> Там же, стр. 895.

не может быть постигнут разумом. Если католическая религия признает возможность рационального доказательства существования бога, то, по мнению Унамуну, разум никак не может привести к богу. Это прерогатива чувств, внутренней потребности человека в боге. К богу можно приблизиться не через его познание, а через стремление к нему. Пытаться определить бога равносильно тому, чтобы изгнать его из нашего сердца, ограничить его пребыванием в нашей голове, т. е. равносильно тому, чтобы убить его.

Поскольку вера дает человеку надежду спастись от смерти, от небытия, Унамуну считает ее источником творческой силы человека, его добродетелей, источником чувства прекрасного. «Вера — это творческая сила человека»<sup>1</sup>, именно она, т. е. стремление к вечному, дает нам доводы в пользу жизни и оправдание этой жизни. «Вера заставляет нас жить, показывая, что жизнь, хотя и зависит от разума, имеет, с другой стороны, источник и свою силу в сверхъестественном и чудесном»<sup>2</sup>.

Таким образом, религия Унамуну существенно отличается от официального католицизма. Этот факт получил и внешнее выражение. Унамуну не признавал официальной католической религии, а Ватикан враждебно относился к его философии. В 1957 г. основные философские произведения Унамуну — «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» и «Агония христианства» — были внесены римским папой в индекс запрещенных книг.

Попытка Унамуну создать новую религию отразила его стремление найти для человека возможность выхода из мира враждебной по отношению к нему реальности капиталистического общества. Эта попытка отражает состояние неуверенности мелкобуржуазных слоев испанского общества начала XX в.

Ощущение беззащитности человека перед будущим вызывает, по терминологии Унамуну, «трагическое чувство жизни», которое составляет одну из центральных категорий его философии. Человек познает внутреннюю тревогу, тоску, беспокойство, возникающие в его душе из чувства непрочности человеческой жизни. Вслед за

---

<sup>1</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. II, p. 902.*

<sup>2</sup> Там же.

Кьеркегором Унамуно считает состояние тревоги не только естественным, но и наиболее высоким состоянием души человека. «Никто не доказал, — пишет он, — что человек должен быть по природе жизнерадостным. Более того, человек, будучи человеком и имея сознание, уже является... больным животным. Сознание — это болезнь»<sup>1</sup>. Это трагическое чувство жизни наполняется конкретным содержанием в новеллах Унамуно.

Внимание представителей «поколения 1898 года», и в их числе Унамуно, было приковано к проблемам современной им Испании. Судьбы Испании, прошлое, настоящее и будущее страны, с одной стороны, переживавшей глубокий внутренний кризис, а с другой — вступившей в период интенсивного капиталистического развития, были главной темой их размышлений. Хосе Ортега-и-Гассет говорил, что для этого поколения проблемы Испании превратились в их личные проблемы. Унамуно, изучая проблемы исторической науки, стремился отыскать в истории обыкновенного человека, понять, какое значение имеет для истории его жизнь и его деятельность. Отсюда его понимание истории отличается от истории в традиционном смысле — как собрания некоторых исторических фактов. За видимой историей Унамуно стремится найти то, что он называет вечным историческим слоем или интраисторией.

Унамуно проводит различие между историей и интраисторией. Первая — это просто совокупность временных, преходящих событий, экстракт явлений цивилизации. Вторая же состоит из факторов постоянных, хотя и постоянно меняющихся. Именно эти последние факторы и придают форму и значение культурным ценностям народа. За внешними факторами истории «чувствуется биение непреходящей реальности», писал Унамуно и обвинял историков в том, что они уделяют больше внимания историческим фактам, чем субисторическим, которые и составляют глубинные слои.

Историческая концепция Унамуно наиболее полно изложена в его работе «О кастицизме», в которой он отстаивает существование интраистории. Под историей, состоящей из скоротечных, мимолетных фактов, говорит

---

<sup>1</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. II, p. 744.*

он, имеется другая история, более глубокая, хотя и слышная, состоящая из постоянных факторов. «Газеты ничего не пишут о скромной жизни миллионов людей без истории, которые во всех странах мира, повинувшись лучам солнца, идут на свои поля, чтобы возобновить свою бесшумную, ежедневную, вечную деятельность. Именно она подобно деятельности подводных кораллов является основой, на которой возвышаются острова истории»<sup>1</sup>.

В истории и люди и события выступают как вещи, уже лишенные их существования, так как история — это нечто уже совершенное, объективированное и чуждое человеку. Интраистория — это устойчивость в постоянно движущемся, т. е. та постоянно развивающаяся субстанция, которая лежит в основе исторических событий. События интраистории не воспринимаются человеком, воспринимаются лишь их следствия, т. е. исторические события.

Интраистория и история взаимосвязаны и взаимозависимы. История основана на интраистории, питается ею, а в интраистории сохраняются и продолжают в своей субстанции события, однажды происшедшие в истории. Настоящее состоит из двух частей: «из исторического настоящего, состоящего из того, что происходит в каждый момент, и интраисторического настоящего, являющегося результатом выпадения в осадок и увековечивания последовательных исторических настоящих, уже прошедших. Так что преходящая история совершается на базе всегда вечной интраистории»<sup>2</sup>. Таким образом, под настоящим находится в качестве постоянной субстанции увековеченное прошлое, и, только умея рассмотреть в историческом настоящем постоянное интраисторическое, можно понять истинный смысл истории.

С точки зрения этого принципа — искать за историческим интраисторическое — Унамуно подходит к анализу понятия родины. В учебниках, говорит он, родина выступает как пространственно-временная абстракция, покоящаяся на сумме исторических фактов. Поскольку же подлинной историей является интраистория, то и подлин-

---

<sup>1</sup> М. de Unamuno. Ensayos, t. I, p. 38.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: S. Serrano Poncela. El pensamiento de Unamuno. Mexico, 1953, p. 206.

ную родину надо искать в интраистории, т. е. в ежедневном проявлении жизни.

Будучи последовательным, Унамуно должен был бы попытаться дать социальный анализ интраистории Испании, т. е. проанализировать внутренние процессы испанского общества. Он же за внешними событиями начинает искать не реальные общественные связи и закономерности испанского общества, а некую мистическую утопическую Испанию, которой якобы пронизаны дела и душа испанского народа. Эта символическая Испания концентрируется и воплощается для Унамуно в образе Дон-Кихота.

Образ Дон-Кихота действительно возник в недрах испанского народа. «Дон-Кихот принадлежит не Сервантесу, а всем тем, кто его читает и чувствует. Сервантес извлек Дон-Кихота из души своего народа и всего человечества и в своей бессмертной книге вернул его своему народу и всему человечеству»<sup>1</sup>. «Если Сервантес — отец Дон-Кихота, то его мать — народ, среди которого он жил и среди которого жил Сервантес и у него больше от матери, чем от отца»<sup>2</sup>, — справедливо пишет Унамуно. Но Унамуно дает образу Дон-Кихота свое толкование, рассматривая его как коллективную утопию Испании. Из образа Дон-Кихота Унамуно выводит свою философию «кихотизма», которая является завершением философии Унамуно в области этики. Вводя понятие «кихотизм», Унамуно хотел дать Испании ее первую подлинную философию, выведенную из ее интраистории.

Великий роман Сервантеса рисует события Испании, переживавшей эпоху ломки социально-экономических порядков феодализма. Но Унамуно отбрасывает эту историческую социальную конкретность Дон-Кихота. Образы Дон-Кихота и Санчо он рассматривает в отрыве от всего романа, как только проявление «исконных» начал испанской души, испанского народа. При этом они приобретают у Унамуно достаточно мистический характер.

«Кихотизм» Унамуно направлен прежде всего против рационализма. В образе Дон-Кихота Унамуно пытается найти иррационалистические, мистические начала. Он прославляет само безумие Дон-Кихота как своеобразный

---

<sup>1</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. I, p. 659—660.*

<sup>2</sup> Там же, стр. 665.

идеал именно иррационального познания мира. В его трактовке Дон-Кихот в качестве «рыцаря безумия» противостоит «рыцарям разума» и в конце концов является носителем более высокой жизненной философии.

Дон-Кихот действует в соответствии со своим внутренним, воображаемым миром, который на первый взгляд находится в противоречии с миром внешним, с миром явлений. Но, говорит Унамуно, идеалы Дон-Кихота живут в мире и исповедуются многими, поэтому Дон-Кихот возвращает миру его сущность. Проводя многочисленные параллели между жизнью Дон-Кихота и Христа, Унамуно рассматривает «кихотизм» как образец своеобразной национальной испанской религии. Современный человек, говорит он, понял, что не может жить верой в разум, в развитие науки и техники, верой в прогресс. Действительный прогресс возможен для человека только тогда, когда он принимает бесконечную цель и направляется к ней, проникнутый верой.

Современный человек оказывается поставленным в мир ценностей научной и технической культуры, которые, с точки зрения Унамуно, не являются истинными ценностями человека. Испания же якобы является страной, больше других стремящейся постигнуть бога и достигнуть бессмертия в боге. Он считает, что гуманизм эпохи Возрождения затронул только поверхность, только исторически преходящее, временное в Испании, но не затронул ее интраисторию. Поэтому «кихотизм» он рассматривает в качестве «борьбы между этим миром, как нам его показывает научный разум, и миром, каким мы хотели бы, чтобы он был, в соответствии с тем, что говорит нам наша религия»<sup>1</sup>.

Таким образом, Дон-Кихот для него выступает как идеал отношения к миру. Дон-Кихот — символ человека, живущего внутренними идеалами и не соотносящего их с реальностью. Стремление к идеалам, созданным во внутреннем мире человека, независимо от того, коренятся или нет эти идеалы в окружающей человека социальной действительности, признается образцом отношения человека к миру.

Подобную трактовку образа Дон-Кихота как противоречия между идеалами и действительностью можно

---

<sup>1</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. II, p. 1014.*

встретить и в предшествующей Унамуно критической литературе, в частности у немецких романтиков и у Гегеля. Однако подобная трактовка образа Дон-Кихота является односторонней.

Роман «Дон-Кихот» — один из первых социальных романов — был создан в период зарождения капитализма в Испании. Дон-Кихот — это представитель мелкого испанского дворянства, которое особенно сильно ощутило процесс кризиса и разложения монархии. В идеологии Дон-Кихота отразилась историческая обреченность его класса. В образе Дон-Кихота Сервантес стремился выразить свои положительные идеалы, свое положительное отношение к идеализированной и облагороженной им рыцарской морали. Дон-Кихот выступает защитником гуманной морали и социальной справедливости, борцом за высокие идеалы. И его столкновения с окружающим миром действительно являются столкновением идеалов с реальной жизнью.

Однако марксистская литературная критика указывает, что за противоречием между идеалами Дон-Кихота и окружающим его миром стоит главное противоречие — противоречие между самим Дон-Кихотом и социальной действительностью. Дон-Кихот олицетворяет идеалы уходящего класса. Он живет в прошлом, борется с настоящим во имя идеалов прошлого и поэтому в конце концов оказывается жертвой эпохи. Он стремится сохранить идеализированные Сервантесом нормы вымирающего рыцарства, которые в новую эпоху оказываются утопическими.

Безумие Дон-Кихота полно глубокого социального смысла. Оно, по выражению советского литературоведа Державина, «пессимистически выразило невозможность в данных общественных условиях найти иного героя, иной характер для выражения классового сознания».

Какова же этическая программа, которую предлагает Унамуно? Это этика «кихотизма», требующая, чтобы исходным моментом своих действий человек делал импульс чувства и лишь потом оправдывал свое поведение рациональными доводами. Поведение должно диктоваться сердцем, а не разумом. В качестве образца Унамуно приводит эпизод освобождения Дон-Кихотом осужденных преступников: подчинившись импульсивному желанию освободить осужденных, Дон-Кихот фактически защи-

шал неотъемлемое право человека на свободу, против социальных ограничений, считает Унамуну.

Унамуну проводит различие между добродетелью, навязанной извне, навязанной законом, нормативным кодексом, и добродетелью сердца, питающегося непреодолимым внутренним импульсом. «Юридический критерий видит только то, что находится на поверхности, и измеряет достоинство поступка по его следствиям; строго моральный критерий должен судить о поступке по причине, а не по следствию. . . Наша обычная мораль осквернена адвокатурой, а наш этический критерий изуродован юридическим»<sup>1</sup>.

Этика Унамуну является отражением противоречивости этических норм среднего человека с теми нормативами, которые выдвигает перед ним общество, и это противоречие Унамуну пытается разрешить, уводя человека в мир внутренних ценностей.

Философия Унамуну представляет собой гуманистическое по своей природе стремление защитить человека от влияния обезличивающего буржуазного общества, с помощью новой религии и этики укрепить его веру в себя, найти внутреннюю поддержку для существования во враждебном ему мире. Однако философская концепция Унамуну не в состоянии осуществить эту программу. Решение проблем, имеющих отчетливо социальный классовый характер, она переносит во внутренний мир изолированного индивида, ищет это решение в отрыве от социальной жизни и тем самым утверждает трагическое положение человека как «вечное» и естественное.

Другим крупным испанским философом, в учении которого содержится экзистенциалистская постановка и решение философских проблем, является Хосе Ортега-и-Гассет (1883—1955). Его философия представляет собой разновидность философского направления, получившего название философии жизни. Сам Ортега назвал ее рациовитализмом. Однако в постановке и решении многих вопросов его философия совпадает с экзистенциализмом.

Ортега-и-Гассет учился в университетах Лейпцига, Берлина и Марбурга, затем, вернувшись в Испанию, руководил кафедрой в Мадридском университете. В 1930 г. совместно с доктором Мараньоном и публи-

---

<sup>1</sup> *M. de Unamuno. Ensayos, t. II, p. 310.*

цистом Айялой он основал Союз защиты республики. Он участвовал в свержении испанской монархии, но в 1936 г., после начала гражданской войны, покинул Испанию и долгие годы жил в эмиграции. В 1948 г. он возвратился в Испанию и основал институт, целью которого было исследовать проблему человека, являющуюся, по его мнению, центральной проблемой философии. Однако, говорит философ, существующая наука с ее методами оказывается не в состоянии решить возникающие перед каждым человеком проблемы. Причина этого явления состоит в том, что разум, наука «являются, строго говоря, только физико-математической наукой или натуралистическим разумом»<sup>1</sup>, который Ортега называет также физическим разумом. В изучении природы наука достигла таких высот, о которых и не могло мечтать воображение человека. Однако наука, которая «с баснословной точностью знает сегодня множество вещей относительно того, что происходит на отдаленнейших звездах и в галактиках»<sup>2</sup>, не может сказать ничего точного о человеке. Причина этого, по мнению Ортеги, состоит в том, что наука до сих пор не смогла выяснить, что же является истинно человеческим в человеке, что отличает его от остального мира.

До сих пор отличительной характеристикой в различные периоды считали тело, разум или душу человека. Но тело и душа человека сегодня, говорит Ортега, являются такими же, как и 20 тысяч лет назад, значит, они не составляют истинно человеческого в человеке, а являются тем, что сохраняется в нем от антропоида. Тем фактом, что истинно человеческое в человеке не остается неподвижным, и объясняет Ортега неспособность естественных наук познать человека.

Натуралистический разум стремится прежде всего, изучая человека, раскрыть его природу. Он замечает, что человек имеет тело, являющееся предметом, и спешит распространить на него физику; поскольку же тело является, кроме того, организмом — и биологию. Замечая, что в человеке, как и в животном, функционирует и внетелесный организм, он заставляет заниматься им психологию, которая также является естественной нау-

---

<sup>1</sup> *J. Ortega y Gasset. Historia como sistema. Madrid, 1958, p. 16.*

<sup>2</sup> Там же, стр. 15.

кой. «Но так продолжается уже 300 лет, и все изучение натуралистами тела и души человека еще не сделало ясным то, что мы чувствуем как наиболее человеческое, то, что мы каждый называем своей жизнью... Человеческое ускользает от физико-математического разума»<sup>1</sup>.

В этом Ортега видит причину того, что вера в силу разума пришла в печальный упадок. Естественные науки всегда останавливались перед этой необычной реальностью — человеческой жизнью, скрывающей свои тайны от физического разума. Однако человек не может больше ждать. Он ищет ответ на свои человеческие проблемы. «Он в глубине души уже устал от нервных и атомных реакций»<sup>2</sup> и ждет от науки, что она займется и им, его жизнью и его судьбой.

Кризис современной науки, по мнению Ортеги, вызван тем, что до сих пор человечество слишком преувеличивало роль разума и его возможностей. Столетиями, начиная с Декарта, люди верили в могущество разума, в его способность познать реальность, объяснить человеческую судьбу. Однако эта вера была обманута, рационалистическая наука в конечном счете оказалась физической наукой, бессильной в познании человека.

Бессилие это, говорит Ортега, не случайно — оно предопределено особенностями рационалистического познания. В процессе исследования разум разлагает познаваемый объект на составные элементы до тех пор, пока не доходит в этом процессе до конечных, далее неразложимых первоначал. Но традиционная философия стремится с помощью разума проникнуть в эти первоначала. Однако это невозможно. Ортега полагает, что невозможность этого была очевидна уже Канту, недаром в его системе разум становился бессильным перед «вещью в себе». Все дело в том, говорит Ортега, что за теми границами, перед которыми останавливается разум, находится сфера иррационального, а оно принципиально недоступно рациональному познанию.

Рационалистическая философия кладет в основу познания разум, взятый сам по себе, изолированно, в его «чистом» виде. Ортега говорит, что создается такое положение, как будто человек мыслит сам по себе, а не

---

<sup>1</sup> *J. Ortega y Gasset. Historia como sistema*, p. 22.

<sup>2</sup> Там же.

потому, что, хочет он этого или нет, должен мыслить для того, чтобы существовать среди объектов, как будто мысль пробуждается и функционирует из своих собственных источников, возникает и кончается в самой себе».

В действительности же разум не является источником самого себя. Вслед за Дильтеем Ортега утверждает, что познание человека связано с его чувствами, желаниями. То иррациональное, что не может постигнуть разум, дается человеку в различных формах проявления его жизни. Таким образом, принципы познания, которые кажутся окруженными непроходимым барьером и не имеющими основы или причины ни в какой другой вещи, оказываются происшедшими от других частей познания — желания и чувства, коренящимися в них, в свою очередь эти части — желание и чувство — основаны на нашем познании и наших убеждениях; мы открываем в сознании законченную круговую систему, где все находит свое объяснение, свою причину. Отсюда Ортега видит свою задачу в том, чтобы соединить разум с жизнью, в результате чего должен возникнуть «жизненный разум». Поэтому свою философию Ортега и называет рაციовитализмом, расценивая ее как первую философию, связанную с конкретной жизнью человека.

Какое же содержание Ортега вкладывает в эту основную категорию своей философии — категорию жизни, которую он называет «основной реальностью в том смысле, что с ней мы должны соотносить все остальные реальности, так как все они, действительные и предполагаемые, должны тем или иным опосредством проявляться в ней»<sup>1</sup>.

Основу ее, по мнению Ортеги, образует жизнь конкретного человека. «Человеческая жизнь как радикальная реальность — это только жизнь каждого, это только моя жизнь». Хотя для удобства мы говорим иногда «наша» жизнь, но всегда должно подразумеваться, что имеется в виду жизнь каждого, а не абстрактная общая жизнь, предупреждает Ортега. Эта индивидуальная жизнь, жизнь каждого становится основной, исходной категорией философии Ортеги.

---

<sup>1</sup> *J. Ortega y Gasset. Historia como sistema*, p. 3.

Ортега прежде всего выступает против тех философских систем, которые пытались найти сущность человека, и в частности против тех, которые видели сущность человека в его разумности. Разумность, говорит он, не является отличительным признаком человека. Не разум отличает человека от животных, не разум является чисто человеческим в человеке, а его отношение к реальному миру, его поведение в этом мире. Деятельность, которую человек осуществляет для удовлетворения своих потребностей, и создает то, что мы называем жизнью человека.

Для поддержания своего существования человек имеет лишь одно средство — активную деятельность. Жизнь нам дана независимо от нас, но «жизнь, нам данная, не является готовой, мы сами должны сделать ее для себя, каждый свою». Ортега рассматривает жизнь человека как непрерывный процесс активной деятельности, который является единственно возможной формой существования человека, и именно это философия рационализма считает главным признаком человека. В противоположность бытию субстанции или вещи жизнь представляет собой «вечно нуждающееся бытие»<sup>1</sup>.

Человек не является, таким образом, ни субстанцией, ни вещью, он является «драмой», его жизнь — «чистое и универсальное событие». Жизнь человека рассматривается Ортегой как «совершающаяся драма», причем «субъект» этой драмы не является «вещью», существующей вне и независимо от этой драмы.

Однако, говоря о деятельности индивида, он имеет в виду отнюдь не социальную практическую деятельность, направленную на преобразование объективного мира. Понятие деятельности в философии Ортеги остается крайне неопределенным. В одних случаях она трактуется как чисто познавательная деятельность, не связанная с практикой. В других случаях он описывает ее в духе прагматизма, как практическую операционную деятельность человека. Но во всех случаях активная деятельность человека понимается Ортегой лишь как индивидуальная деятельность отдельной личности. Таким образом, положение о решающей роли активной деятель-

---

<sup>1</sup> *J. Ortega y Gasset. Historia como sistema*, p. 3.

ности человека в его взаимосвязи с объективным миром оказывается очень обедненным, односторонним.

Рассматривая индивидуальную жизнь как корень всех остальных реальностей, Ортега отказывается от задачи изучения вещного объективного мира и его законов независимо от этой жизни. Он критикует предшествующий идеализм за то, что последний утверждал существование сущности вещей в качестве объективной, независимой от человека категории. Подобную постановку вопроса Ортега считает бессмысленной, так как существование объективного мира и человека взаимосвязанно.

Философия рациовитализма предполагает, что вещи существуют независимо от жизни человека. Однако вопрос о том, чем являются вещи независимо от человека, Ортега считает несущественным. «Мы строго и методически ограничиваемся описанием того, чем вещи являются не гипотетически, а очевидно, здесь, в сфере первоначальной радикальной реальности, которой является наша жизнь, и находим, что в этой области бытие вещей не есть предполагаемое бытие в себе, но их очевидное бытие для, их служение нам или их препятствие нам»<sup>1</sup>. О любом объекте познания жизненный разум может сказать лишь, чем он является для познающего субъекта, причем в настоящий момент.

Ошибка всякого идеализма Ортега видит в том, что интеллект берется сам по себе, в то время как на самом деле он, согласно Ортеге, обладает реальностью, лишь когда функционирует в человеческой жизни, движимый основными ее потребностями.

Во многом справедливо выступая против объективного идеализма, который, ставя вопрос о существовании сущности вещей независимо от человека, практически игнорировал отдельного человека, Ортега преувеличивает другую сторону, т. е. связь вещей с человеком, и этим растворяет, теряет объект познания, т. е. существующий независимо от человека реальный мир. Он игнорирует тот факт, что вещи служат человеку своими объективными свойствами, существующими в них до и независимо от человека. Когда человек в процессе практической деятельности оперирует вещами, он прежде всего должен правильно познать их объективную сущ-

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset. *El hombre y la gente*, p. 105—106.

ность, и лишь тогда он сможет соответственно использовать эти вещи для той или иной практической цели.

Действительно, для человека в вещах имеет значение не то, чем эти вещи являются в себе независимо от человека, но именно то, чем они являются для человека. Однако сущность вещей возникает не в процессе использования их человеком. В процессе деятельности человека с предметами, т. е. в процессе его практики, обнаруживаются различные свойства предметов, т. е. различные проявления сущности этих предметов. Это дает возможность использовать предметы в различных связях, использовать различные стороны предметов. Однако сущность предмета, т. е. то основное внутреннее качество, которое определяет многочисленные свойства предметов, существует в предмете независимо от деятельности, от практики человека.

Разумеется, сущность предметов, проявляющаяся в многочисленных свойствах, познается в процессе общественной практики человека, в общественном процессе преобразования мира. Однако человеком, вступающим в процесс взаимоотношений с вещами, в философии Ортеги является не социальный человек, представитель определенного класса или общества, а изолированно взятый индивид. Поэтому сущность вещей оказывается категорией субъективной, зависящей не от деятельности социального субъекта, а от практических потребностей отдельного человека.

Ортега считает, что объективный мир и человек существуют во взаимосвязи и основой этой взаимосвязи является деятельность человека в мире. Ортега отказывается рассматривать объективный мир как мир, состоящий из материальных предметов, так как мир есть столкновение вещей с человеком.

«В нашем жизненном мире нет ничего материального: мое тело не является материей, не являются ею и предметы, с которыми оно сталкивается. И оно, и они, скажем для упрощения, являются чистым столкновением и поэтому — чистым динамизмом»<sup>1</sup>. Он считает, что реальный мир, окружающий человека, «является огромной прагматической или практической реальностью, а не

---

<sup>1</sup> *J. Ortega y Gasset. El hombre y la gente, p. 108.*

реальностью, состоящей из вещей»<sup>1</sup>. В этом вопросе Ортега близко подходит к прагматистам, отождествляя объективный мир и среду человека, которую он называет обстоятельствами человека.

Выдвигая категорию жизни, Ортега полагает, что именно она дает возможность рациовитализму в отличие от предшествующих философий создать философию о конкретном человеке. Подобно Унамуну он подчеркивает, что предметом его философии является именно конкретный человек. Однако человек, представленный в философии рациовитализма, оказывается не менее абстрактным, чем человек в предшествующих философских системах.

Конкретная жизнь, «жизнь каждого» становится исходным пунктом теории познания рациовитализма — учения о перспективизме. Физическая структура реального мира такова, что он существует лишь в перспективе, пишет Ортега, причем истинная реальность в ее совокупности интегрируется из различных перспектив. С каждой точки реальности открывается своя перспектива, которую мы можем получить, воспринимая мир только с этой точки видения. «Существует столько реальностей, сколько исходных точек. Исходная точка создает панораму»<sup>2</sup>, и нельзя предположить, что одни из возникающих панорам будут истинными, а другие ложными.

Считая свойство перспективы одной из основных характеристик объективной реальности, Ортега процесс познания человеком этой реальности рассматривает как процесс, обусловленный самим свойством перспективы. Каждый индивид, находясь в определенной точке мира, воспринимает его именно со своей точки видения. «Реальность не может быть рассматриваема иначе, как с точки видения, которую каждый занимает в универсуме»<sup>3</sup>. Эту индивидуальную точку видения Ортега и считает исходной в познании. «Индивидуальная точка видения кажется мне единственной точкой, с которой можно видеть мир в его истинности»<sup>4</sup>, — пишет Ортега.

Таким образом, получается, что каждый человек представляет собой определенную точку видения; то, что

<sup>1</sup> *J. Ortega y Gasset. El hombre y la gente*, p. 86.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: *J. Marias. Ortega y Gasset*. Madrid, 1960, p. 398.

<sup>3</sup> Там же, стр. 402.

<sup>4</sup> Там же, стр. 401.

он видит со своей точки видения, со своего местоположения в универсуме, не видит никто другой. Поэтому Ортега считает, что «каждый человек имеет свою миссию истины. Там, где находится мой зрачок, не находится ничей другой, то, что видит в реальности мой зрачок, не видит другой. Поэтому мы необходимы, мы незаменимы»<sup>1</sup>.

Ортега выступает против теории познания немецкого идеализма (в частности, Канта), в которой познающий субъект существует вне отдельных индивидов. Он стремится связать теорию познания с жизнью каждого человека, рассматривать каждого познающего человека как активного и необходимого субъекта познания. Однако этот человек выступает в процессе познания в философии Ортеги как отдельный, изолированный индивид, создающий свою отдельную истину. Согласно Ортеге, познание реальности складывается из суммы индивидуальных познаний, индивидуальных истин.

Но известно, что процесс познания является процессом социальным, так как познающим субъектом в конечном счете является не отдельный индивид, а общество в целом, обладающее определенными свойствами, которыми не обладает отдельный познающий субъект. Поэтому познающий субъект, представленный обществом, не может быть сведен к сумме составляющих его отдельных познающих субъектов.

Учение о перспективизме неизбежно ведет к крайнему релятивизму и субъективизму: познание возможно только в форме ограниченного субъективного отражения реальности. Познание же, которое претендует на полное отражение реальности, по мнению Ортеги, ложно, так как оно говорит нам не о действительной, а о воображаемой реальности.

Другими словами, Ортега признает существование лишь относительной истины. Однако общественный человек, познавая объективную реальность, в процессе познания преодолевает относительность своих знаний об этой реальности и приближается к ее абсолютному познанию. Относительность наших знаний существует «не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: *J. Marias. Ortega y Gasset*, p. 402.

знаний к этой истине»<sup>1</sup>. Поскольку же в философии Ортеги каждый человек выступает в процессе познания изолированно, он действительно может говорить лишь об ограниченном отражении реальности. Больше того, различие между мирами двух субъектов не предполагает ложности одного из них, напротив, то, что видит каждый, является истинной реальностью. Так Ортега приходит к чистейшему субъективизму, составляющему один из центральных принципов его учения: к утверждению о том, что любая теория, любая точка зрения являются правильными.

Учение о перспективизме Ортега переносит и на сферу изучения социальных явлений. Он начинает с утверждения, что человек «является прежде всего чем-то, что находится в теле, и в этом смысле (только в этом смысле) является своим телом. Этот факт и решает конкретную структуру нашего мира»<sup>2</sup>. Тело делает человека пространственным, т. е. он оказывается помещенным в какое-либо место. То место, где человек пребывает и с которого он воспринимает мир, Ортега обозначает термином «здесь». «Но это автоматически несет с собой нечто новое и решающее для структуры мира. Я могу изменить мое место, но каким бы оно ни было, оно будет моим «здесь». Как видим, «я» и «здесь» являются нераздельными в жизни. И поскольку мир со всеми составляющими его предметами существует для меня, исходя из «здесь», он автоматически превращается в перспективу, т. е. его предметы находятся близко или далеко от «здесь», направо или налево от «здесь», вверху или внизу от «здесь»»<sup>3</sup>.

Другой человек, с которым я сталкиваюсь, также имеет свое «здесь», но «здесь» другого не является моим. Эти два «здесь» не только не являются взаимопроникаемыми, но они взаимоисключают друг друга, так как никогда один не может оказаться на месте «здесь» другого. Поэтому, считает Ортега, перспектива, в которой мир возникает для другого человека, всегда отлична от моей. Следовательно, миры двух человек никогда не совпадают. Более того, ни один человек не может проникнуть

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 139.

<sup>2</sup> J. Ortega y Gasset. *El hombre y la gente*, p. 101.

<sup>3</sup> Там же.

в мир другого человека. Из этого факта Ортега делает вывод о радикальном одиночестве человека в мире. «Не только я нахожусь вне другого человека, но и мой мир находится вне его мира: мы являемся взаимно двумя «вне» и поэтому являемся радикально чуждыми»<sup>1</sup>.

Таким образом, вся жизнедеятельность человека осуществляется в замкнутых границах его внутреннего мира, который не пересекается с миром других людей. Учение о перспективизме, перенесенное в область социальной жизни, приводит к крайнему индивидуализму.

Ортега выступает против существующего в новой философии разрыва между субъектом и объектом, считая его порождением рационалистической философии. В философии рачиовитализма он пытается рассмотреть человека в органической связи с окружающим его миром, с его обстоятельствами. Он считает, что окружающая реальность составляет вторую половину личности человека, что только через нее человек может быть самим собой.

В одной из своих ранних работ — «Размышления о Дон-Кихоте» — Ортега выдвигает известное определение: «Я есть Я и мои обстоятельства». В этом определении понятие Я функционирует дважды, причем несет в себе два различных содержания. Второе Я формулы не является подлинным Я человека, оно является недостаточным, оно лишь момент подлинного Я человека, не исчерпывающий его реальности. Это второе Я есть субъект жизни, центр обстоятельств. Решающим в формуле Ортеги является первое Я, состоящее из Я субъекта и обстоятельств.

Следовательно, Я является полностью самим собой только в форме, обусловленной обстоятельствами, то есть будучи интегрированным со своими обстоятельствами.

Ортега не дает традиционного отношения Я — не-Я, субъект — объект; Я — субъект его формулы — не противостоит обстоятельствам, не-Я, он находится в них или, лучше сказать, соположен с ними, и оба Я — субъект и обстоятельства — являются инградиентами той реальности, которая есть Я — первое Я формулы. Только первое Я в формуле действительно реально, оно выражает пол-

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset. El hombre y la gente, p. 102.

ноту личности человека и содержит другую половину ее, а именно обстоятельства. Первое Я и есть действительная личность.

Из учения о перспективизме вытекает, что в своих обстоятельствах человек находится в состоянии «радикального одиночества». Поэтому социальная жизнь человека, с одной стороны, является необходимой для человека, но, с другой стороны, она не является подлинной жизнью человека. Так, в философии Ортеги возникает экзистенциалистское понятие «подлинное» и «неподлинное» бытие. «Неподлинное» бытие — это бытие человека в социальном мире, бытие человека в соответствии с определенными законами, диктуемыми социальной организацией общества. «Подлинное» бытие — это внутреннее бытие личности, сбросившей оковы общества и погрузившейся в свой собственный внутренний мир.

Человек рождается в обществе, т. е. среди других людей, в мире их идей, представлений, обычаев. Этот мир, созданный другими людьми, «не есть мой подлинный мир, он не имеет бесспорной реальности, он лишь более или менее вероятен, во многом иллюзорен»<sup>1</sup>. Творцом, субъектом «неподлинного» мира является не личность, не Я человека, который является в этом мире лишь исполнителем. Первоначальным субъектом и ответственным в этом мире являются люди, «все», коллектив, общество, т. е. никто определенный. В «неподлинном» мире человек «действует в соответствии с сознанием имперсонального, неопределенного субъекта, который есть «все» и «никто»»<sup>2</sup>.

В «неподлинном» мире человек, не являясь субъектом действия, не может раскрыть, проявить свою личность, он не является действительно свободным. «Выполняя обычаи, мы ведем себя как автоматы, живем по понятиям общества или коллектива»<sup>3</sup>, а потому этот мир, т. е. фактически реальный мир социальных связей, в котором живет человек, согласно Ортеге, не является подлинно человеческим миром, и наша деятельность в этом мире является псевдодеятельностью. Обычно мы живем в

---

<sup>1</sup> *J. Ortega y Gasset. El hombre y la gente*, p. 177.

<sup>2</sup> Там же, стр. 25.

<sup>3</sup> Там же, стр. 27.

псевдореальности, мы «псевдоживем, живя с другими людьми, с миром людей, т. е. живя в обществе»<sup>1</sup> — так характеризует Ортега эту жизнь человека. «Социальная или коллективная жизнь» не есть подлинно человеческая жизнь, она есть «нечто промежуточное между природой и человеком, это *quasi-naturaliza*»<sup>2</sup>.

Подлинная жизнь, «подлинное» бытие начинается там, где субъектом действия является человек, оvoidно выбирающий и совершающий свои поступки. «...Подлинно человеческим во мне является то, что я думаю, желаю, чувствую и совершаю моим телом, будучи *творящим субъектом этого*»<sup>3</sup>. Ответственным за действия, совершаемые в «подлинной» жизни, является человек, за действия, совершаемые в «неподлинной» жизни, — «все или никто».

В «неподлинном», т. е. в социальном, мире человек чувствует себя потерянным. Общество есть сфера отчуждения, где человек теряет свое внутреннее Я. Однако, поскольку «Я есть Я и мои обстоятельства», т. е. человек неотделим от своих обстоятельств, в том числе и от социальных обстоятельств, от общества, то жизнь человека в любом обществе, согласно Ортеге, есть жизнь неподлинная, есть отчуждение человека. Он не ставит вопроса о том, в каком обществе, в каких социальных условиях происходит отчуждение, рассматривая его как неотъемлемое состояние общественной жизни, как таковой, а поэтому бороться против отчуждения бессмысленно. Перед нами раздвоенность человека, как бы пребывающего в двух различных плоскостях, живущего, по словам Ортеги, двойной жизнью.

Как же снимается эта раздвоенность? По мысли Ортеги, конфликт, порождаемый в человеке наличием в нем этих двух видов жизни, решается лишь отключением, уходом от «неподлинной», т. е. реальной, повседневной жизни человека в мире социальных связей, во внутренний, конкретный, «подлинный» мир данного человека, уходом от так называемой псевдореальности, условности к «подлинности моей жизни как радикального одиночества».

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset. El hombre y la gente, p. 177.

<sup>2</sup> Там же, стр. 27.

<sup>3</sup> Там же, стр. 23.

Человек, согласно Ортеге, должен периодически отходить от той точки зрения, с которой мы рассматриваем вещи, будучи членами общества, к тому видению, которое мы приобретаем, когда уходим в наше одиночество. «В одиночестве человек является истиной». В обществе он стремится быть «простой условностью или фальсификацией»<sup>1</sup>. Замкнутый внутренний мир личности мыслится Ортегой как мир самостоятельного, свободного существования, независимого от закономерностей природной и социальной жизни.

Основой свободного существования человека является свободный выбор. Поскольку жизнь каждого человека — это «совершающаяся драма», она не дана человеку в готовом виде, человек должен сам ее создать. Абстрактную возможность существования человек превращает в реальность. «Жизнь, нам данная, дана пустой, и человек должен постепенно наполнить ее чем-то»<sup>2</sup>.

Как же создает свою жизнь человек Ортеги, человек буржуазного общества XX в.? Основное свойство мира, в котором мы живем, состоит в том, что он постоянно предоставляет нам разнообразные возможности для наших действий. Перед лицом этого разнообразия у нас один выход: «выбирать и таким образом осуществлять свою свободу»<sup>3</sup>. Этот выбор осуществляется в сфере «подлинной» жизни, так как субъектом действия является человек, по своему собственному решению совершающий свободный выбор. Свободный выбор является частью понятия свободы, но для Ортеги свобода — свойство самой человеческой жизни, основная характеристика которой состоит в том, что она непрерывно меняется, в каждое последующее мгновение отличается от того, чем она была в предыдущее. Ведь отличие человека от остальных существ состоит в том, что человек никогда не является завершенным. Быть человеком — значит, говорит Ортега, быть живой проблемой, осуществлять постоянный выбор. Отсюда Ортега делает вывод о том, что человек свободен по самой своей природе, в силу логики внутреннего развития. «Быть свободным — значит быть лишенным постоянного состояния, не быть опре-

---

<sup>1</sup> *J. Ortega y Gasset. El hombre y la gente*, p. 128.

<sup>2</sup> Там же, стр. 66.

<sup>3</sup> Там же.

деленным существом, иметь возможность быть иным, чем был, и не иметь возможности стать раз и навсегда каким-либо определенным существом»<sup>1</sup>. Человек свободен именно в силу того, что его жизнь есть постоянное становление.

«Свободный выбор» основан на жизненной программе или «проекте» жизни, с помощью которых человек намечает, определяет, выбирает, каким он будет. Эта жизненная программа и есть, по определению Ортеги, Я каждого человека, которое он выбрал среди различных возможностей бытия, открывающихся перед ним в каждый момент.

«Свободный выбор» превращается у Ортеги в иллюзорную независимость субъекта по отношению к законам природы и общества. Субъект выступает как бы опирающимся в выборе лишь на свои решения, независимые от законов природы и общества. Ортега не ставит вопроса ни о том, какие законы вызвали ситуацию, диктующую выбор, ни о том, исходя из каких закономерностей совершает свой выбор субъект, который при выборе всегда руководствуется определенными законами как природы, так и того общества, в котором он живет. Не ставя вопроса об основании выбора, Ортега сводит свободу человека к субъективной категории, выражающей не отношение человека с миром, а отношение его с самой собой.

Иррационально-субъективистское понятие «свободный выбор» лишено у Ортеги какого бы то ни было социального содержания. Человек, совершающий «свободный выбор», вырван из социального контекста и рассматривается лишь как субъект «свободного выбора».

Ортега не ставит проблемы свободного и сознательного выбора человеком определенной общественной позиции, конкретной позиции в условиях борьбы классов в капиталистическом обществе. Речь идет лишь о внутреннем выборе человека, о выборе самого себя.

Хотя Ортега и говорит, что человек создает свои «проекты деятельности и бытия», исходя из определенных условий, эти последние им никак не раскрываются, и в этом проявляется внутренняя логика ортеговской

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset. *Historia como sistema*, p. 9.

философии, в которой единство человека и общества фактически оказывается иллюзорным.

Изложению социальных проблем посвящены главным образом такие работы Ортеги, как «Дегуманизация искусства» (1925) и «Восстание масс» (1929). В этих работах Ортега выступает с критикой «массового общества», т. е. общества, явившегося результатом такой системы социальных связей, в которой человек выступает лишь в качестве обезличенной частицы обезличенного целого — массы.

Вступление капитализма в государственно-монополистическую стадию принесло с собой явление обезличивания, стандартизации самого процесса производства. Современное капиталистическое производство, все более усиливающее противоположность между умственным и физическим трудом и все более стандартизирующее труд человека, обедняет духовный мир личности и действительно вырабатывает человека определенного стандарта.

Ортега улавливает этот процесс, он пишет, что происходит нивелирование людей, классов и даже континентов<sup>1</sup>. Однако Ортега рассматривает этот процесс с позиции идеолога буржуазии, рассматривающего капитализм как «естественную» форму человеческого общежития. Поэтому хотя он и выступает против процесса стандартизации, но считает его неизбежным. Ортега сознает, что процесс стандартизации связан с современной стадией развития капитализма, но он ищет его объяснения не в особенностях капиталистического производства, а в относительном повышении уровня жизни трудящихся при капитализме, которое, якобы устранив необходимость бороться за жизнь, породило у них потребительское отношение ко всему, что создано цивилизацией.

Он считает, что средний человек «лишен функции мыслить», что «идеи этого человека не являются истинными идеями»<sup>2</sup>.

Рассматривая общество как динамическое единство двух факторов (меньшинства и масс), он характеризует меньшинство как активное, сознательное начало обще-

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset. La rebelión de las masas. Madrid, 1930, p. 33—34.

<sup>2</sup> Там же, стр. 112.

ства, стремящееся подчинить себя «высокой трансцендентальной цели», т. е. действительно осуществляющее «свободный выбор». В то же время «человек-масса» — это человек, чья жизнь лишена проекта и идет дрейфуя. Таким образом, свобода и свободный выбор в конкретном применении оказываются действительными лишь для избранного меньшинства. Большинство же, которое Ортега иногда называет просто толпой, самой своей судьбой, согласно Ортеге, предназначено пребывать в пассивности и должно быть выведено из этой пассивности какой-либо внешней силой. Для масс стремиться действовать самим по себе — значит восставать против собственной судьбы, пишет Ортега в работе «Восстание масс».

«Человека-массу» Ортега оценивает с позиции аристократизма избранного меньшинства. Хотя Ортега говорит, что деление на массу и выдающееся меньшинство не соответствует делению на низшие и высшие классы, в его философии «человек-масса» — это именно представитель широких масс трудящихся. Борьбу трудящихся за свои права Ортега расценивает как неблагодарность «благодетельствованной массы» (имеется в виду благодетельствованной капитализмом) к тем, кто сделал возможным облегчение их существования. Политическая активность трудящихся масс, их борьба за свои права вызывают негодование Ортеги. Он говорит о массах, «решивших управлять обществом без способностей к этому»<sup>1</sup>, и считает, что «восстание масс» (так он определяет социальную активность трудящихся) может привести к катастрофе в судьбе человечества. «Если этот тип человека будет продолжать господствовать в Европе и решать ее судьбы, достаточно тридцати лет, чтобы наш континент вернулся к варварству»<sup>2</sup>, — пророчил он в работе «Восстание масс». Идеал Ортеги — эпоха либерального капитализма в период его возникновения, когда народная масса, по его словам, не претендовала на руководящие функции, так как «знала свою роль в здоровой социальной динамике»<sup>3</sup>.

Победа Октябрьской революции показала, что трудящиеся массы могут взять в свои руки и самостоятельно

---

<sup>1</sup> *J. Ortega y Gasset. La rebelión de las masas*, p. 112.

<sup>2</sup> Там же, стр. 76—77.

<sup>3</sup> Там же, стр. 17.

решать свою судьбу. Но Ортега, не веря в творческие возможности масс, не понял значения Октябрьской революции, не понял, что она является качественно новой по отношению ко всем предшествующим революциям и открывает новый этап развития человечества. «Происшедшее в России не имеет исторического интереса»<sup>1</sup>, — писал он в 1929 г.

Ортега понимал, что европейский капитализм находится в состоянии кризиса, однако, будучи буржуазным идеологом, он пытается внутри самого общества найти средства для спасения капитализма. Выход он видит в отказе от переживающих кризис национальных государств и в создании сильного европейского государства — Соединенных Штатов Европы.

Будучи представителем либеральной буржуазии, Ортега неоднократно высказывался против фашизма. Тем не менее его учение об избранном меньшинстве, предназначенном руководить инертной «массой», и о массах, якобы по природе нуждающихся в том, чтобы быть управляемыми, было использовано идеологами испанского фашизма в период гражданской войны. Эти же идеи Ортеги о необходимости управлять «массой» используются в современной Испании для оправдания существующей франкистской диктатуры.

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset. La rebelión de las masas, p. 145.

*И. Ф. Балакина*

**Религиозно-  
экзистенциалистские  
искания в России  
начала XX в.**

О духовных исканиях русской буржуазной интеллигенции начала XX в. образно писал Александр Блок: «*Душа мытарствует по России в XX столетии*». Образ странствующей души — это поиски смысла человеческого существования, проблема жизни и смерти, творческой активности личности, соотношения личного и общественного, т. е. то, что ныне на Западе зовут экзистенциализмом. В западной литературе стало модой открывать экзистенциалистские идеи в России начала XX в., приписывать их якобы традиционной мистичности русской мысли, извечным трагическим исканиям «русской души». Чем же в действительности были вызваны раздумья русской интеллигенции о смысле человеческого бытия? Почему в этот период они выливались то в истошный крик Л. Шестова о неизбежном одиночестве человека, то в пессимистические размышления Н. Бердяева о «вечных трагизмах» бытия? Этих двух мыслителей охотно величают главными представителями так называемого русского экзистенциализма. «Домашнее» происхождение экзистенциалистской проблематики в России несомненно. Россия начала века — наиболее революционная страна мира. Либеральные буржуа, напуганные революционностью проле-

Тариата, пытались противопоставить марксизму, теории классовой борьбы и неизбежности социалистической революции концепцию личности, человеческой судьбы и т. п.

Встревоженный российский интеллигент пытался понять смысл происходящего изнутри своей собственной скорлупы, поставил в центр теоретического рассмотрения личность как единственный субъект истории. Субъективные мотивы страха буржуазного интеллигента, отождествляющего ломку привычного уклада с крушением истории, как нельзя более способствовали экзистенциалистским исканиям. Все объективное начинает интересоваться его через отношение к его собственному Я. Сознание интеллигента, не видящего реального выхода из всеобщего кризиса, приводит его к пониманию этого исторически обусловленного кризиса как кризиса личности, человека.

Призывы создать новую науку о человеке — чем заполнены сотни нынешних экзистенциалистских изданий — были впервые провозглашены именно в России в начале века как в философской, так и в публицистической, а подчас и беллетристической форме. Экзистенциалистские, мистически окрашенные искания в России сводятся к эмоциональным, полубеллетристическим декларациям русских мистиков — носителей идеологии реакционных социальных сил, чуждых и враждебных народу, поднявшемуся на борьбу против царя и капитализма в России.

Подобное представление о так называемом русском экзистенциализме полезно дополнить анализом развития определенных теоретических тенденций в русской идеалистической философии начала XX в., которая отнюдь не стояла в стороне от европейской философии, а, как известно, быстро откликнулась на новые выступления европейских и американских философов и зачастую подхватывала их. Своеобразие социальной почвы, на которой перерабатывались новейшие философские течения, обусловило выдвижение русской идеалистической философией многих положений, которые потом получили широкое распространение в европейской философии. В частности, русские философствующие реакционеры предвосхитили ряд идей новейшего западноевропейского экзистенциализма.

Критическое рассмотрение русского религиозного экзистенциализма может помочь в какой-то степени уяснить ближайшие теоретические истоки современного экзистенциализма.

### *Критика науки и требование возвращения философии к бытию*

Претензия современного экзистенциализма на революцию в философии отчасти вытекает из «радикального пересмотра» и отвержения традиционной философской проблематики, предпринятых его собственными представителями.

В конце XIX — начале XX в. оформляется в самостоятельную идеологическую тенденцию иррационализм, под флагом которого в «философии жизни» была развязана критика рациональных методов постижения действительности, критика науки как способа выявления объективных всеобщих закономерностей существующего.

Пересмотр традиционной философской проблематики в России начался с критики науки. Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, Н. Лосский, Б. Яковенко, Г. Шпет — представители разных и противоречащих друг другу теоретических устремлений — едины в своих нападках на науку. В грубом, лишенном тонких внутренних расчленений виде были выявлены противоречия в накоплении научного знания и развитии самого процесса научного познания. Как правило, они формулировались в форме антиномий. Этим подчеркивался момент их неразрешимости. Как бы ни были различны аргументация и оттенки суждений у разных авторов, опорным остовом критики науки стала антитеза рационального и иррационального, науки и философии. Фактически само содержание науки оставалось за пределами этой критики. Даже мистик Н. Бердяев писал: «Никто серьезно не сомневается в ценности науки. Наука — неоспоримый факт, нужный человеку. Но в ценности и нужности научности можно сомневаться»<sup>1</sup>. Речь шла не о прямом и голом отрицании науки, а о способах ее функционирования, месте и значении ее в духовном развитии современного общества.

---

<sup>1</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества. М., 1916, стр. 19.

Прежде всего русские идеалисты старались сузить компетенцию науки, ссылаясь при этом на факт все углубляющейся специализации и разделения труда в науке. В самом этом факте усматривалась основа для крайнего релятивизма и внутренней противоречивости, хаотичности научного знания. Из поля зрения исключались все моменты социальной обусловленности научного разделения труда, его антагонистическая социальная форма в условиях капитализма.

Различные науки со своими особыми методами казались несвязанными друг с другом. Все углубляющиеся специализация и дифференциация научного знания делали связь различных научных дисциплин друг с другом непостижимой, произвольной и относительной. «В природе научного знания есть одна основная и неустранимая антиномия, — писал С. Булгаков, — все научное знание только и может существовать в предположении истины, но вместе с тем оно же само дробит эту единую истину на множество частных, специальных истин, или между собой несовместимых, или же, чаще всего, просто не имеющих между собой никакого соотношения, взаимно чуждых, подобно множеству протянутых над крышами большого города проволок, во всех направлениях и с различным предназначением... Последние, хотя и считаются лишь частями единой науки, однако ввиду необходимости разделения труда и специализации фактически ведут вполне самостоятельное и обособленное существование»<sup>1</sup>.

Отсутствие взаимосвязи множества научных дисциплин оборачивается утратой понимания их социального смысла и общекультурной значимости. Ученому, движущемуся по узкому специализированному научному руслу, зачастую не видны связь его труда со всем зданием науки в целом, с развитием духовного производства вообще и особенно возможные направления социального использования его достижений. Эти пороки научной специализации, вытекающие из антагонистической социальной формы разделения труда при капитализме, как бы наглухо закрепляются тем, что значительная часть научных работников занята обработкой, упорядочением уже

---

<sup>1</sup> С. Булгаков. Природа науки. «Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину». М., 1912, стр. 11.

готового знания, а некоторые дисциплины как бы утёрляли свои объекты. Эти моменты не могут быть адекватно осознаны буржуазными учеными. Подвергается сомнению сама возможность рационального научного знания. Если раньше даже перед лицом бесконечного ряда научных дисциплин, рассуждал С. Булгаков, вставал вопрос: что есть истина, то теперь перед лицом длинного ряда наук встает вопрос: что есть наука? <sup>1</sup>

Поражает неряшливая, грубо безапелляционная форма рассуждений сравнительно с историко-философским развёртыванием проблемы. Очевидно общее падение культуры теоретического мышления. Его, как и афористичную манеру выражения, нельзя объяснить просто философской неграмотностью. Оно само по себе серьёзный теоретико-социальный симптом нарастания иррационализма.

В философии нового времени познающий субъект был «гносеологическим субъектом вообще», выявлявшим истину, всеобщие существенные связи независимо от эмпирического содержания сознания, его индивидуальных особенностей. Их не отрицали, но считали, что процесс познания тем глубже и полнее, чем успешнее познающий индивид от них абстрагируется. Теперь же «гносеологический субъект» заменяется человеком во всей полноте его конкретных проявлений, в его антропологической тотальности. Познает только этот индивидуальный, единственный, неповторимый человек! Критерии достоверности, истинности вообще исчезают. Затем остается добавить, что «проблема науки приводится к загадке о человеке, наукословие становится отделом философской антропологии» <sup>2</sup>.

Что касается самого научного мышления, дискурсивно развернутого познания, опорную сеть которого составляют понятия, категории, то оно с этих позиций несостоятельно. В лучшем случае оно может ухватить и выразить фрагменты действительности.

Хотя польза этих, по выражению С. Булгакова, «вырезок из действительности» несомненна, ибо они суть ориентиры в практической деятельности человечества,

---

<sup>1</sup> См. С. Булгаков. Природа науки. «Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину», стр. 11.

<sup>2</sup> Там же, стр. 19.

даже их совокупность не может претендовать на выражение богатства и многообразия мира.

Создавались как бы два полюса: конкретный человек, жаждущий объять всеобщность и целостность действительности, и его понятийный аппарат, дискурсивное мышление, непригодные для этой цели. Отсюда выводилась противоположность рационального и иррационального, научного и мифологического, науки и философии. При этом исходили из положения Бергсона: «Современная наука подобно науке древних действует по кинематографическому методу. Она не может поступать иначе; всякая наука подчинена этому закону»<sup>1</sup>. «Интеллект характеризуется естественным непониманием жизни»<sup>2</sup>.

Н. Бердяев, Л. Шестов, Н. Лосский, С. Франк, Ф. Степун, опираясь на эту критику науки Бергсоном, единодушно видят ущербность рационального мышления в его категориальности, понятийности; в той его особенности, через посредство которой, как подтверждает практика, человек выявляет всеобщность и целостность материальной действительности, соотносит себя со всем богатством мира.

Мистификация процесса познания выливается у русских идеологов в признание равноправия мифологического и научного мышления. «Мифологическое и научное понимание причинности несогласимы, лишь поскольку наука внесла искажение в категорию причинности, — рассуждал Н. Лосский. — Стоит устранить это искажение, и разница сведется только к тому, что научное понятие есть абстракция из полного содержания причинности; в таком случае научное и мифологическое понимание причинности окажутся вовсе не противоречащими друг другу, они согласимы друг с другом в такой же мере, как, например, понятие шара и шара, вписанного в куб»<sup>3</sup>.

Как бы ни варьировалась терминология, в которой выражалось недоверие к рационалистическому способу познания мира и обосновывались иррационализм, интуи-

---

<sup>1</sup> А. Бергсон. Творческая эволюция. М.—СПб., 1914, стр. 293—294.

<sup>2</sup> Там же, стр. 148.

<sup>3</sup> Н. Лосский. «Мифическое» и современное научное мышление. «Путь» (Париж), 1928, № 14, стр. 45.

тивизм, мифологическое видение окружающего, доводы были устойчивы и крайне однообразны.

Эта шумиха прикрывала то, что отрицалась возможность научного мировоззрения, объективного познания мира. Более того, социальная устремленность иррационализма в России выявилась как борьба с материалистическим пониманием истории, марксистской теорией общественного процесса.

Н. Бердяев прямо объявлял в 1914 г. критерий научности в обществоведении и философии бессмысленным: «... Научность не есть наука, и добыта она не из науки. Никакая наука не дает директив научности для чуждых ей сфер. Астрономия, физика, геология или физиология нимало не заинтересованы в научности философии, в научном распорядке культуры»<sup>1</sup>. И уже в 1947 г. он снова повторял: «Ложь начинается, когда утверждается сиентизм, то есть ложная философия»<sup>2</sup>.

Согласно Бердяеву, вопрос о закономерностях социального развития, о том, в каком смысле существуют и представляют реальность коллективные общности, не может быть решен рациональным познанием<sup>3</sup>. Решение всегда экзистенциально, исходит из личности, предполагает выбор, направление воли, нравственную оценку. Тенденция, которая затем разовьется и станет заповедью экзистенциализма — утверждение о принципиальной враждебности общественной жизни личности, человеку, — весьма четко проявляется у русских мистиков начала века. Если социальный процесс — игра иррациональных общественных сил, порабощающих человека, то любое социально значимое действие, социальный институт, например политический союз, формальны и бессмысленны. «Обыкновенно не понимают, — писал Н. Бердяев позднее, — что вся глубина проблемы не в достижении такой организации общества и государства, при которой общество и государство давали бы свободу человеческой личности, а в утверждении свободы человеческой личности от неограниченной власти общества и государства»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, стр. 19—20.

<sup>2</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947, стр. 48.

<sup>3</sup> См. там же, стр. 117.

<sup>4</sup> Н. Бердяев. Судьба человека в современном мире. Париж, 1934, стр. 25.

Следовательно, научное мировоззрение, могущее и долженствующее стать стимулом и побудителем практической деятельности человека, борьбы за преобразование общественных отношений, лишено смысла. Наука не может ориентировать, вести человека в общественной жизни.

Задача ориентации возлагается на философию, нечто принципиально отличное от науки. «...Нельзя слепо поддерживать доставшееся нам по наследству от эллинов убеждение, — писал Л. Шестов, — что философия по своей логической структуре есть такая же наука, как и всякая другая наука»<sup>1</sup>. Философия не должна исследовать мир так, как он действительно существует, ее пафос в нахождении смысла существующего с точки зрения свободы человека, его волеизъявления в соотнесенности с высшим началом, богом. Последнее подчеркивалось особо.

Стремясь реформировать философию, русские мистики выступили и против материализма, и против идеалистического утверждения о тождестве мышления и бытия. Материализм (в расчет принимается, конечно, только метафизический) критикуется за установление полной пассивности познающего субъекта, лишь отражающего объект. В случае идеализма, по Булгакову, эта же пассивность приписывается уже объекту, порождаемому познающим субъектом. Собственно критическая платформа вырисовывалась как определение познающего субъекта не в его отношении к объекту, а через волю и деятельность конкретного человека во всей тотальности проявлений, в его слитности с объектом. Н. Бердяев, Л. Шестов, С. Франк выдвинули требование возвращения философии к бытию и прорыва через мировую данность к смыслу, прозрения свободы через необходимость. По своей природе философия ближе к искусству, чем к науке. «В философии есть что-то праздничное, и для утилитаристов будней столь же праздное, как и в искусстве, — писал Н. Бердяев. — Для поддержания жизни в этом мире философия никогда не была необходима подобно науке — она необходима была для выхода за пределы данного мира. Наука оставляет человека в бессмыслице данного мира необходимости, но дает орудие охраны в

---

<sup>1</sup> Л. Шестов. Власть ключей. Берлин, 1923, стр. 167.

этом бессмысленном мире. Философия всегда стремится постигнуть смысл мира, всегда противится бессмыслице мировой необходимости. Основное предположение всякой подлинной философии — это предположение о существовании *смысла* и постижимости смысла, о возможности прорыва к смыслу через бессмыслицу»<sup>1</sup>. Уже в книге «Смысл творчества», вышедшей в 1916 г., Бердяев требовал построения экзистенциальной философии, которая бы раскрывала структуру бытия в самом человеческом существовании.

Призыв к созданию философии, освобожденной от проблемы субъекта и объекта (этой модной ныне терминологией широко пользовались русские мистики), можно было понять как сведение к психологизму, к описанию индивидуальных состояний — эмоциональных и интеллектуальных. От подобного психологизма старались отмежеваться. Чуть позднее Г. Риккерт, критикуя «философию жизни», отмечал, что «разнородный континуум из одних лишь переживаний, которому хотела бы довериться современная философия жизни, не заслуживает пощады»<sup>2</sup>. В какой-то мере крайние выводы экзистенциализма в духе субъективного идеализма были учуяны уже в самых ранних и зародышевых формах его развития. Их старались снять путем сопряжения экзистенции человека с высшим, вне его находящимся принципом — богом. В последнем видели разгадку смысла не только единичного существования, но и смысла истории вообще. Философия откровенно подчиняется религии.

В эмиграции, превратившись в православного батюшку, главу кафедры догматического богословия в Парижском православном духовном институте, Булгаков провозглашает геростратовски знаменитую формулу: «Философия — служанка религии», фактическое кредо мистиков в дореволюционные годы. Н. Лосский видит в ней «новую, широкую и более жизненную формулу философии»<sup>3</sup>.

Есть определенная и глубоко назидательная социальная закономерность в том, что в дореволюционной империалистической России относительно самостоятельное

---

<sup>1</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, стр. 24—25.

<sup>2</sup> Г. Риккерт. Философия жизни. Пг., 1922, стр. 129.

<sup>3</sup> Н. Лосский. История русской философии. М., 1954, стр. 197.

философское шествие идеализма становится невозможным. Даже рационалист, неокантианец А. Белый вдруг временами вещал языком псалмопевца. Религия становится общим пунктом, единым все проявления дворянско-буржуазного философского творчества. Причина тому не только в невозможности создать сколько-нибудь последовательное, монистическое мировоззрение с позиции обреченных классов, не только в мистической экзальтированности их идеологов. Уже смутно осознавались социальные симптомы гибели капитализма вообще, этого последнего однотипного с предшествующей историей уклада господства и подчинения. Не случайно Н. Бердяев опередит на несколько лет Шпенглера со своим противопоставлением культуры и цивилизации. Грядет хам, грядет конец истории — так осмысливалось демократическое движение широких масс, близость социалистического переустройства мира с позиций утонченного, испуганного, но в то же время самоуверенно агрессивного дворянско-буржуазного интеллигента, с позиций экзистенциальной философии.

Метафизическим утешением стали поиски «смысла», которые препоручались философии. Смысла чего? Смысла истории, смысла материального мира, смысла существования отдельного человека. Они кончались верой... в пришествие спасителя.

«Смысл истории не может быть имманентным, он лежит за пределами истории»<sup>1</sup>, — резюмирует Бердяев, вкладывая в слова «смысл истории» представление о какой-то конечной цели исторического процесса. Основное содержание исторического развития, основная «цель» истории, согласно Бердяеву, заключаются в мессианском ожидании конца света, новой гармоничной исторической реальности. Ожидание Христа, мессианские надежды и дают смысл жизни как отдельному человеку, так и обществу. С этим положением со ссылкой на Бердяева ныне солидаризируются протестантские теологи П. Тиллих и Р. Нибур. Так, Р. Нибур конструирует историю в терминах... присутствия или отсутствия мессианского ожидания Христа.

В свое время Маркс едко высмеял идеологов, щеголявших словами «провидение, провиденциальная цель»

---

<sup>1</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, стр. 179.

для объяснения хода истории, показал телеологический смысл заявлений об имманентном или трансцендентном смысле истории. «...То, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое оказывает предшествующая история на последующую»<sup>1</sup>, — писал Маркс.

То, что зовут смыслом истории, совпадает с самосознанием общественного человека той или иной эпохи, с теми целями, которые он перед собой ставит.

Социальная растерянность и страх мистиков, желавших философствовать, исходя из глубины своей экзистенции, своего жизненного опыта, были порой так велики, что даже учение о надысторическом, трансцендентном смысле истории казалось слишком определенным «объектом». Есть какая-то болезненность в том, что Н. Бердяев, человек весьма обширной эрудиции, вольтерьянец, кичливо напоминавший о своем атеистическом воспитании, бьет поклоны Христу в каждой из своих многочисленных книг, видимо уже не веря ни в бога, ни в дьявола. Горьким разочарованием даже в собственном творчестве веет от утверждения, что «философия совсем не должна иметь объекта, ибо ничто для нее не должно становиться объектом, объективированным. Основной признак философии тот, что в ней нет объекта познания. Смысл открывается лишь тогда, когда я в себе, то есть в духе, и когда нет для меня объективности, предметности. Все, что есть для меня предмет, лишено смысла»<sup>2</sup>.

Так плачевно завершается призыв к философу «изойти из бытия», вот в какое «творчество» выливаются фразы о том, что «философия есть творческий призыв к смыслу бытия»<sup>3</sup>.

### *Учение о человеке*

Учение Н. Бердяева и Л. Шестова о человеке разворачивается как разновидность христианского экзистенциализма. На родство Бердяева и западных экзистенци-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 45.

<sup>2</sup> Н. Бердяев. О назначении человека. Париж, 1931, стр. 9.

<sup>3</sup> Там же, стр. 3, 7.

листов указывают многие исследователи этого течения<sup>1</sup>. Отмечается, что ветвь экзистенциализма, наиболее остро поставившая проблему существования бога в христианской теологии, сегодня представлена М. Унамуно, Н. Бердяевым, П. Тиллихом, М. Бубером и Г. Марселем<sup>2</sup>.

Не менее показательно древо экзистенциализма, нарисованное французским персоналистом Э. Мунье, на которого Бердяев оказал значительное влияние<sup>3</sup>.

В свою очередь Л. Шестова во многих философских словарях и энциклопедиях причисляют к русским экзистенциалистам.

Н. Бердяев развивает идеи экзистенциального понимания человека в таких работах разных лет, как «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», «Философия свободного духа», «О назначении человека», «О работе и свободе человека», «Я и мир объектов», «Опыт эсхатологической метафизики», «Самопознание», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», а также в многочисленных статьях.

Характерны названия некоторых книг Л. Шестова: «Киркегард и экзистенциальная философия», «Скованный Парменид. Начало метафизических истин», «Власть ключей», «На весах Иова».

Н. Бердяев и Л. Шестов выступили за создание так называемой философской антропологии.

Н. Бердяев не скрывал религиозной направленности своего учения о человеке, его подчиненности более широкой проблеме в целом — модернизации религии в условиях империализма.

В 1914 г. в предисловии к книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» Бердяев писал: «Много писали оправданий бога, теодицей. Но наступает пора писать *оправдание человека — антроподицею*. Быть может, антроподицея есть единственный путь к теодицее, единственный неизжитый и неисчерпанный путь»<sup>4</sup>. Бердяев понял, что в новый исторический период, после вторжения в гуманистическую культуру Европы техники, после

<sup>1</sup> E. Allen. Existentialism from within. Grinley R. Existentialist thought. Carditt, 1955.

<sup>2</sup> A. C. Cochrane. The Existentialists and God. Philadelphia, 1955.

<sup>3</sup> E. Mounier. Introduction aux existentialismes. Paris, 1947.

<sup>4</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, стр. 15.

втягивания в политику больших народных масс, в период пролетарской революции для укрепления устоев господствующего строя нужно усовершенствовать умственное и духовное снаряжение в борьбе с развитием самосознания рабочего класса, в борьбе с марксизмом. Ему мерещилось, что спасение заложено в христианстве, в религиозном учении о человеке.

Бердяев считает, что вопрос о сущности человека не один среди многих прочих философских вопросов. В каждом философском вопросе имплицитно ставится проблема человека. По мысли Бердяева, при изучении человека в классической философии принималась во внимание противоположность субъективного и объективного, а формула «субъект — объект» со времени Канта была единственной нитью, посредством которой в свете разума можно проложить путь к несомненности «внешнего мира», т. е. в единое целое с универсумом, богом, ближним, со всеми вещами. Это и разрушало тотальность человеческой сущности. На место субъекта, рационализирующего иррациональный мир, по мысли Бердяева и Шестова, должен быть поставлен человек как последний принцип философии, не абстрактный, понятый как разумное существо, но «конкретный, чувственно-телесный, существующий человек».

Бердяев объявляет человеческое существование в качестве единственно достоверного и изначального факта бытия. Человеческое существование — основа мира. «И есть два способа, два пути разгадывания мира, — говорит Бердяев, — из объекта и из субъекта»<sup>1</sup>. Весь мир Бердяев предлагает рассматривать из субъекта с позиций герметически изолированной личности, творящей весь мир. Вслед за этим положением субъективного идеализма начинается введение теологических моментов. Оказывается, самого человека, его дух творит бог-дух. Сущность же человека извращена, потому что он отрешился от бога вследствие грехопадения. Это-де лишает человека непосредственного опыта духовной жизни. Человек, отпав от бога, страдает от духовной изоляции. «Разум разрабатывает путь познания вселенной как объективированной формы. Человек облакает в конкретную внешнюю форму свои субъективные ощущения, проецирует их и

---

<sup>1</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, стр. 14.

конструирует из них объекты, которые снова предстают перед ним, образуя систему объективной реальности, насильственно воздействуют на него и поработают его. Система мира, созданная таким объективированием, есть природа, в противоположность духу это мир видимости, мир явлений, тогда как истинная реальность есть дух — мир ноуменов, мир, познаваемый в самом процессе непосредственного духовного опыта и через него, а не через объективирование» — так излагает Н. Лосский основы философии Бердяева.

Исходное начало философской антропологии Н. Бердяева и Л. Шестова совпадает.

Коль скоро все подчиняется необходимости и существует безотносительно к воле человека, то это-де означает потерю неповторимо индивидуального, личного характера явлений, поглощенность его общим, безлично-универсальным.

Вследствие объективизации, по мысли Бердяева, в общественной жизни происходит социализация человека и его мнений, т. е. появляется средний человек, весьма гибкий и приспособленный к окружающему его миру, реагирующий на все посредством выработанных обществом стандартов, штампов, уничтожающих оригинальность.

Неподлинное бытие — это бытие социальной обыденности, как выражается Бердяев. «Я принужден жить в эпоху, в которой существует сила, враждебная пафосу личности, ненавидящая индивидуальность, желающая подчинить человека безраздельной власти общего, коллективной реальности, государству, нации»<sup>1</sup>.

Социальная обыденность — это мир человека, вся совокупность государственных, политических, социальных отношений индивидов, которые диктуют, навязывают им определенный способ действия в этой среде по заранее установленным принципам, нормам, правилам поведения. Все это, по Бердяеву, ведет к обесцениванию личности в обществе, индивидуальность при этом не проявляется.

Бердяев ссылается на М. Хайдеггера как на философа-экзистенциалиста, нашедшего удачную характеристику этого неподлинного бытия человека — мира социаль-

---

<sup>1</sup> Н. А. Бердяев. Самопознание. Париж, 1945, стр. 375.

ной обыденности, погруженности в мир вещей — категорию «Мир».

Разбирая это понятие Хайдеггера, Бердяев правильно отмечает, что «Мир» — обыденность и есть субъект деятельности, субъект повседневного существования. Люди же в этой философии изображаются как простые объекты, лишенные свободы действия<sup>1</sup>. Нет свободы, нет личности в обществе — таков истошный крик экзистенциализма.

Бердяев и Шестов извращают исторический характер связи индивидов при капитализме. Дело заключается во вскрытой Марксом такой форме проявления общественных отношений, при которой отношения людей на поверхности выступают как отношения вещей — вещные отношения лиц и общественные отношения вещей. Экзистенциалисты — рассматриваемый случай типичен — изображают вещную связь индивидов как неотделимую от природы человека, игнорируя специфически определенную форму развития общественных связей — капиталистическую.

Так, согласно Бердяеву, существование индивида, вплетенное в сложную сеть общественных отношений, подчиненное социальным изменениям, исключает для него возможность утвердить свое собственное оригинальное Я. В обществе, в силу того что человек попадает в мир социальной обыденности, в мир объективизации, личность-де не может определить себя. Эти утверждения даже в рамках идеализма упираются в вопрос такого рода: как же объяснить реальные проявления деятельности человека в обществе? Пытаясь дать ответ на этот вопрос, Бердяев вводит различие понятий индивида и личности.

Человек с биологической точки зрения как часть рода и с социологической — как часть общества суть индивид. О таком человеке — биологическом или социальном атоме — мы ничего не знаем. Он — аноним (по выражению Кьеркегора), лишь элемент, часть, определяемая соотношением с целым.

Что же такое личность? По Бердяеву, «личность есть категория духовная и религиозная. . . Общество имеет тен-

---

<sup>1</sup> См. *Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого.* Париж, 1952, стр. 58.

денцию рассматривать личность как подчиненного ему индивидуума, как свое создание. С социологической точки зрения личность есть часть общества, и очень малая часть. Общество есть большой круг, личность же — вставленный в него малый круг. На почве социологической личность не может противопоставлять себя обществу и не может за себя бороться. Но с точки зрения экзистенциальной философии все наоборот — общество есть малая часть личности, лишь ее социальный состав, мир есть лишь часть личности»<sup>1</sup>.

Действительное различие индивида и личности полностью мистифицировано. При капитализме оно упирается в процесс всестороннего отчуждения индивидов, который рождает противоречие между интересом отдельного индивида и общим интересом индивидов. Жизнь человека распадается на «полярности», сферу индивидуального опыта, личных склонностей, интересов, возможностей и сферу бездушного общественного целого. Сам человек «расщепляется» на две части, ибо его существование носит двойственный характер: с одной стороны, индивид, сознающий мотивацию своих действий, активный, волевой, стремящийся к достижению собственных целей, личность и, с другой — индивид как часть общества, насильственно требующего выполнения определенных функций.

Гипертрофируя и абсолютизируя конфликт личности и общества, Бердяев единственным способом его преодоления считает свободное волеопределение человека, волю, которая-де преодолевает как бы изнутри и конечность жизни человека и социальные перегородки. В основу учения о личности Бердяев кладет волюнтаризм, считая его единственно возможной базой для построения философской антропологии.

Все остальные учения недостаточны, предполагают рассмотрение человека лишь в соотношении с природой или обществом. «Понять человека, — говорит Бердяев, — можно лишь в его отношении к богу. Нельзя понять человека из того, что ниже его, понять его можно лишь из того, что выше его. Поэтому проблема человека во всей глубине ставится лишь в религиозном сознании»<sup>2</sup>.

Более того, основой философской антропологии может

---

<sup>1</sup> Н. Бердяев. Персонализм и марксизм. «Путь», 1935, № 48, стр. 40.

<sup>2</sup> N. Berdyaev. Slavery and Freedom. New York, 1944, p. 44.

явиться только религиозная вера. Это положение поддерживалось всеми русскими мистиками, разглагольствующими о человеке.

Только в вере, в искании бога свобода личности.

Радикальный призыв Бердяева к мистике для преодоления социальных противоречий жизни и современных ему социальных форм разделения труда, уничтожающих целостность личности, оборачивается полным практическим бессилием. Человек, о котором пишет Бердяев, вовсе не человек опыта и реальной жизни. С одной стороны, требование максимальной близости к жизни, уничтожение всякой специализации, всякого дифференцирования культуры приводит к попытке сделать все содержание жизни человека религиозным. С другой — даже в рамках этой «теории» — реальная жизнь для этого же самого человека остается «внешней стороной», за которой где-то пребывает потусторонний мир. А реальная жизнь приобретает для мистика значение, поскольку она является живой «ризой общества». Мистический голод по реальности утоляется в конце концов дуализмом мира и бога. Жизнь человека превращается в символ иного, сверхличного бытия.

Преодоление «ущербного индивида» возможно только благодаря религиозной жизни личности. Полнота мистического сознания — вот универсальность, цельность человека. Эта мысль развита Бердяевым еще в книге «Смысл творчества», в учении о человеке как микрокосме и макрокосме. Взаимоотношения человека и мира — это не борьба карлика и великана. «Человек — малая вселенная. . . Вселенная входит в человека, поддается его творческому усилию как малой вселенной, как микрокосму»<sup>1</sup>, — заявляет Н. Бердяев, подчеркивая, что человек где себя знает прежде и больше, чем мир, и потому мир познает после и через себя. Все противоречия реальной жизни, таким образом, оказываются иллюзорными, противоречиями внутри сознания.

У мистиков человек — точка пересечения двух миров, природа его двойится, и в сознании побеждает то одна, то другая природа — то божественная, то человеческая. Как божественная копия в мире природной и социальной необходимости, человек не может быть удовлетворен и на-

---

<sup>1</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, стр. 53.

сыщен временными осуществлениями своих желаний. «И все тленно в жизни человека, все отрицает вечность»<sup>1</sup>, — рассуждает Бердяев.

Только в мистике создается непреходящая цельность и ценность человека. Только религиозный человек — микрокосм и макрокосм — цельный универсальный человек, в котором снимаются все частные и дифференцированные проявления. Более того, мистика возвышается до признания мирового значения всего того, что происходит в человеке, поэтому в нем «можно открыть все наслоения мира, весь состав мира»<sup>2</sup>, прозреть космос в человеке. Безграничность человеческого переживания мира нельзя объять ограниченной формой и результатами труда. Полнота жизни, стремление не обронить ни одной священной ее крохи приводят мистиков к утверждению, что жизнь возможна только в боге. Вся жизнь должна быть пронизана заревом религиозного пожара. Так, например, Ф. Степун говорит: «Это значит, быть может, что религиозный человек не может проявить себя ни в какой сфере культурного строительства. Белое пламя религиозного переживания не закаляет волю нашу для великого подвига, напротив, в этом пламени испепеляется воля и сгорает творческий акт. Религиозность мыслима, значит, только как форма переживания, как ценность состояния, не ведающая объективирующего жеста, не становящаяся никогда каким-либо свершением, не переходящая в плоскость ценностей предметных»<sup>3</sup>.

Мистическое понимание выхода человека из социальных противоречий кончается полным провалом, признанием бессмысленности самого учения о человеке. Разложение буржуазной мысли достигает своего апогея.

\* \* \*

Уже в эмиграции в 30-х годах Л. Шестов пишет книгу «Кьеркегард и экзистенциальная философия», где на все лады повторяет мысль Кьеркегора о том, что «только дошедший до отчаяния ужас развивает в человеке его

---

<sup>1</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, стр. 55.

<sup>2</sup> Там же, стр. 57.

<sup>3</sup> Ф. Степун. Трагедия творчества, кн. I. Логос, 1910, стр. 195.

высшие силы»<sup>1</sup>. Этот вывод как бы подытоживает искания русского экзистенциализма о смысле жизни, о сущности человеческой экзистенции. Тридцатилетние искания Л. Шестова начались в свое время с ужаса Л. Андреева перед смертью, Ф. Сологуба — перед «безобразной бабищей» жизнью и самого Шестова — перед фантомом случая и перед зрелищем неосмысленных, случайных человеческих страданий. Человеческое существование, по Шестову, — это переживание хрупкости собственного бытия, его единичности, призрачности. Чтобы утвердить себя как личность, человек должен, считает Шестов, стать трагическим, осознать неизбежность своей смерти. В конце своей жизни Шестов повторил положение Кьеркегора «*Sein zum Tode*», ставшее чуть ли не исходным пунктом современного экзистенциализма.

Шестов считает, что, для того чтобы утвердить себя как личность, человек должен противопоставить себя массе, миру, необходимости. При полном расщеплении связей между личностью и окружающим возникает не только противопоставление творящего лица нетворческой и безликой массе, но все становится произвольным и ложным. Шестов, как и экзистенциалисты всех толков, подчеркивает, что мир воспринимает именно данная личность, неповторимая, единственная, одинокая. Речь идет, разумеется, о творческой личности, то бишь интеллигенте. Философия в этом свете понимается как исповедь, а философ как пророк.

Шестов развивает целую философию одиночества. Удел личности, считает он, — это одиночество. Человек, убедившись в бессилии «гуманности» и «добра», испытав крушение всяческих норм, столкнувшись лицом к лицу с ужасами жизни, теряет веру в смысл происходящего и осознает свое одиночество перед лицом смерти — единственно неизбежным результатом бытия. Жизнь творческой личности с этой точки зрения непрерывное ожидание гибели, грустно-героическое признание того, что не погибнуть невозможно. Надо принять беспричинное горе и радость, безнадежность. Смысла ужасов нам не дано разгадать, смысла жизни вообще нет, а вера в прогресс всего лишь вера в целесообразность тюрьмы. Ведь не так

---

<sup>1</sup> Л. Шестов. Кьеркегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939, стр. 17.

трудно доказать, что и тюрьма — верх осмысленности и целесообразности.

Сотни чрезвычайно сырых в теоретическом отношении изданий межреволюционных русских лет, а затем эмиграции заполнены «доказательствами» хаоса, бессмысленности человеческого существования. За иллюзию объективного смысла жизни человек держится весьма цепко, думает Шестов, чтобы не остаться одиноким и случайным звеном в цепи мировых событий. Разочарование в позитивном решении вопросов о смысле жизни старого гуманизма и в то же время нежелание обратиться взоры на социалистические движения, перестраивающие мир на основе подлинно гуманистических принципов во имя счастья масс, приводят к истерике не только в философии, но и в литературе, искусстве.

\* \* \*

Религиозно-экзистенциалистские искания русских мистиков имели четкий социальный адрес. Их антидемократические, аристократические устремления проявились в период поражения революции 1905 г. Иррационалисты оказались в стане кадетов, а затем создали «Вехи», эту, по характеристике Ленина, «энциклопедию либерального ренегатства». Антимарксистская направленность иррационализма в России, а затем участие его адептов в «Вехах» предопределили то, что они оказались в белой эмиграции, стали поставщиками идей антикоммунизма. Непоследнюю роль при этом играют «теоретические» построения об извечном конфликте личности и общества, творческой личности и народных масс. В эмиграции русские мистики повторяли в основном положения, выдвинутые уже накануне Октябрьской социалистической революции. Они удивительно сходны с идеями, ныне исповедуемыми современными экзистенциалистами. Причина тому — кризис буржуазной идеологии в эпоху гибели капитализма.

## Экзистенциализм в США

### *Причины и характер распространения экзистенциализма в США*

Историю экзистенциализма в США можно расчленить на три периода. До второй мировой войны лишь отдельные философы в США занимаются экзистенциализмом: переводят ряд основных работ европейских теоретиков экзистенциализма на английский язык и без особого успеха пропагандируют экзистенциализм в Америке. После второй мировой войны резко возрастает публикация книг, статей и переводной литературы по экзистенциализму, его уже пропагандируют не как «сугубо европейское» течение, а как философскую школу, пригодную для самой Америки. Однако до середины 50-х годов большая часть философов США все еще относится к экзистенциализму, как правило, с открытой неприязнью. Постепенно отношение меняется.

Приверженцы экзистенциализма в США на современном этапе развивают активную деятельность. Они усиленно стремятся применить идеи экзистенциализма к решению проблем не только философии, но и обществоведения, педагогики, религии, этики и эстетики.

Особо следует отметить тот факт, что за союз с экзистенциализмом выступают известные представители теологии, например Р. Нибур, П. Тиллих, Д. Робертс и др. Такой союз с религией, с протестантизмом весьма характерен для американского экзистенциализма.

Ведущие пропагандисты экзистенциализма в США (Дж. Уайльд, У. Барретт, К. Рейнгардт и др.) рассчитывают, что экзистенциализм призван сыграть роль «мятежа», «восстания» против всего, что завело капитализм в состояние хронического социально-политического и духовного кризиса<sup>1</sup>. П. Тиллих утверждает, что экзистенциализм является выражением «великой революции» в капиталистическом обществе Запада, призванной «возродить» его<sup>2</sup>. Это подчеркивает правильность вывода прогрессивного американского философа Б. Данэма, что борьба против экзистенциализма имеет не только теоретическое, но и социально-политическое значение, ибо голос его приверженцев на современном этапе «прозвучал так оглушительно и оказался столь выгодным для буржуазии Запада, что их сразу же приметили и принялись захваливать»<sup>3</sup>.

Говоря о приверженцах экзистенциализма в США, необходимо рассматривать их дифференцированно, не допуская их нивелировки, не смешивая прямых сторонников «философии существования» с «попутчиками» и «интересующимися». Некоторые из них окончательно разуверились в традиционных американских течениях философии и перешли всецело на позиции экзистенциализма. Гораздо больше философов, которые ищут «выход» в соединении экзистенциализма с традиционными для США философскими течениями. Укажем ведущих представителей экзистенциализма в США.

Известный американский философ и теолог Уолтер Лоури (1868—1959) еще в 20-х годах начал тщательное изучение философии С. Кьеркегора, увязывая ее с воззрениями Хайдеггера и Ясперса. В результате многолетнего труда У. Лоури перевел на английский язык 12 томов работ С. Кьеркегора и написал два больших исследования о его жизни и философии<sup>4</sup>, в которых активно пропагандировал идеи датского идеалиста и мистика.

---

<sup>1</sup> J. Wild. *The Challenge of Existentialism*. Bloomington, 1955; K. F. Reinhardt. *The Existentialist Revolt*. Milwaukee, 1952.

<sup>2</sup> P. Tillich. *Existential Philosophy*. «Journal of the History of Ideas». New York, 1944, vol. 5, N 1, p. 44—70.

<sup>3</sup> Б. Данэм. Экзистенциализм. «Вопросы философии», 1960, № 9, стр. 66.

<sup>4</sup> W. Lowrie. *Kierkegaard*. London, New York, Toronto, 1938; *его же*. *A short Life of Kierkegaard*. Princeton, 1944.

Весьма влиятельным защитником экзистенциализма в США является такой видный американский философ, как Дж. Уайльд, многие годы работавший профессором философии Гарвардского университета, президентом Ассоциации реалистической философии, президентом Метафизического общества Америки и вице-президентом восточного отделения Американской философской ассоциации. Еще в 1930—1931 гг. в Фрейбурге (Германия) Дж. Уайльд встречался с Мартином Хайдеггером. Проф. Уайльд — автор серии монографий об экзистенциализме, из которых следует выделить большую работу «Вызов экзистенциализма»<sup>1</sup>, очерк «Объективистская точка зрения о человеческой свободе»<sup>2</sup> и «Экзистенциализм как философия»<sup>3</sup>.

Ряд американских философов представляют профессора Нью-Йоркского университета Уильяма Барретта как «ведущего и талантливое» сторонника экзистенциализма на американской почве, как «одного из наиболее оригинальных мыслителей» Америки, а его главная монография «Иррациональный человек. Исследование экзистенциальной философии»<sup>4</sup> квалифицируется как «лучшая работа по экзистенциализму на английском языке». Следует выделить и его последнюю монографию — «Что такое экзистенциализм?»<sup>5</sup>.

Проф. К. Рейнгардт живет и работает в США с 1928 г., куда он приехал из Германии. По его словам, он был приобщен к экзистенциализму непосредственно «своими учителями» Э. Гуссерлем, К. Ясперсом, М. Хайдеггером. С тех пор он непрерывно разрабатывает философию экзистенциализма. За К. Рейнгардтом в США закрепилась репутация «философа, признанного в международном масштабе». Наиболее известна его книга «Экзистенциалистский мятеж. Главные проблемы и фазы экзистенциализма»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> J. Wild. The Challenge of Existentialism.

<sup>2</sup> J. Wild. The Objectivist View of Human Freedom. «Experience, Existence and the Good». Carbondall, 1961.

<sup>3</sup> J. Wild. Existentialism as a Philosophy. «The Journal of Philosophy». New York, 1960, vol. 57, N 2, p. 45—62.

<sup>4</sup> W. Barrett. Irrational Man. A study in Existential Philosophy. New York, 1958.

<sup>5</sup> W. Barrett. What in Existentialism? New York, 1964.

<sup>6</sup> K. Reinhardt. The Existentialist Revolt. The Main Themes and Phases of Existentialism. Milwaukee, 1952.

Среди философов США пользуются влиянием работы по экзистенциализму Уолтера Кауфмана и Марджори Грин<sup>1</sup>, лично знакомых с Хайдеггером и Ясперсом довоенных времен. Необходимо выделить работы Ф. Хайнемана, Р. Харпера, Дж. Коллинза, Р. Олсона, Э. Тириакяна, П. Пфутце, Ч. Кина. Среди исследований, посвященных защите экзистенциализма с позиций религии, следует прежде всего указать на работу известного в США философа и теолога Д. Робертса «Экзистенциализм и религиозная вера»<sup>2</sup>, а также коллективный труд «Христианство и экзистенциализм»<sup>3</sup>. Кроме того, действует много потенциальных сторонников экзистенциализма и среди других философских направлений США — прагматизма, логического позитивизма, персонализма, «реализма» и откровенно религиозной идеологии — протестантизма.

Если поставить вопрос об идейных предшественниках американского экзистенциализма, то мы придем к выводу о том, что преимущественное влияние за океаном получил немецкий экзистенциализм. Каковы же причины такого положения?

После второй мировой войны немалую роль в распространении экзистенциализма в США сыграл его французский вариант, к которому, как подчеркивает У. Барретт, философы в США проявляли в ту пору значительный интерес. В новой монографии «Что такое экзистенциализм?» У. Барретт делает вывод, что проникновение экзистенциализма в США началось с работ А. Камю и Ж.-П. Сартра<sup>4</sup>. Французский экзистенциализм, отмечает У. Барретт в «Иррациональном человеке», воспринимался тогда как своего рода парижская богема, как украшение, как новая мода. С годами острота этой новизны ослабевала. Однако влияние французского экзистенциализма не следует совсем сбрасывать со счета.

---

<sup>1</sup> *W. Kaufmann* (ed.). *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York, 1957; *M. Green*. *Introduction to Existentialism*. Chicago, 1960.

<sup>2</sup> *D. E. Roberts*. *Existentialism and Religious Belief*. New York, 1957.

<sup>3</sup> «*Christianity and Existentialism*». Northwestern Univ. Press, 1963.

<sup>4</sup> *W. Barrett*. *What is Existentialism?* p. 8.

Преобладающее влияние на философию США немецкого экзистенциализма, прежде всего идей Хайдеггера и Ясперса, имеет свои объективные причины. Здесь прежде всего следует отметить общность основных тенденций политики государственно-монополистического капитала США после второй мировой войны и реакционного политического курса сил реваншизма в ФРГ, единства реакционной политики США и ФРГ на основе антикоммунизма, что находит прямое отражение в сфере идеологии.

Тот факт, что реакционная пропаганда США усиленно рекламирует немецких экзистенциалистов, вполне закономерен. Западногерманский экзистенциализм является наиболее реакционным. И эта его направленность наиболее соответствует политике реакционных кругов США.

Одной из существенных причин преимущественного влияния немецкого экзистенциализма в США является также то обстоятельство, что как в ФРГ, так и в США широкое распространение имеет неопротестантизм, который как исторически, так и логически весьма близок к экзистенциализму.

Для уяснения объективных причин распространения экзистенциализма на американской почве следует прежде всего учитывать, с одной стороны, социально-экономическую и политическую обстановку США и, с другой — особенности экзистенциализма как философского течения.

Экзистенциализм предельно наглядно выражает социально-политические и идеологические процессы, порожденные общим кризисом капитализма.

XVII национальный съезд Коммунистической партии США обоснованно констатировал, что в Соединенных Штатах «капиталистическое общество осаждают умножающиеся и растущие, неразрешенные и неразрешимые проблемы»<sup>1</sup>. Здесь и все углубляющаяся «шаткость и неустойчивость» кризисной и военизированной экономики, и хроническое бедствие безработицы, и растущий страх перед будущим. Бюрократизация общества и пяти-миллионная армия безработных, разгул расистов и духовная опустошенность значительной части молодежи, атмосфера «охоты за ведьмами», усиливающейся дея-

---

<sup>1</sup> «Программные документы коммунистических и рабочих партий стран Америки». М., 1962, стр. 179.

тельности «ультра», травли за прогрессивные социальные и научные убеждения, гангстеризм и коррупция, ставшие национальным бедствием Америки, угроза экономического кризиса и пропаганда ядерной истерии — все эти черты, характеризующие жизнь американского общества, как нельзя лучше согласуются с экзистенциалистской философией отчаяния и страха.

Экзистенциалисты ставят в центр своих философствований проблему личности. Именно проблема личности выступила сейчас с предельной остротой в США. Этой теме посвящены работы многих американских социологов, политиков, педагогов, философов, теологов. Главная причина деперсонализации человека в американском обществе — засилье монополий. Их безраздельное господство во всех сферах жизни привело к максимальному обесцениванию, усреднению личности, к тому, что «маленький человек» во все большей мере утрачивает свою самостоятельность и в экономической, и в политической, и в духовной сферах.

Рассматривая причины влияния экзистенциализма, Б. Данэм справедливо подчеркивает, что «одно из очарований экзистенциализма» представляется в том, что он апеллирует к человеку, что он тем или иным способом предлагает человеку уверения в том, что он, человек, как бы то ни было, имеет некоторое значение, определенную ценность, а не полностью обезличен и обесценен в условиях современного буржуазного общества<sup>1</sup>.

Одна из коренных причин обращения все большего числа буржуазных философов в США к экзистенциализму состоит в том, что в «философии существования» они усматривают новую возможность преодолеть противоположность материализма и идеализма, уйти от главных гносеологических проблем и подняться «над» антагонистическими партиями в философии.

В связи с очевидным теперь уже и для буржуазных философов кризисом неопозитивизма многие из них, в том числе и в США, возлагают указанную задачу на современном этапе на экзистенциализм.

Типичное и весьма откровенное выражение этого мы находим во взглядах ведущего американского экзистен-

---

<sup>1</sup> *B. Dunham. The Love of Wisdom. A Marxist Meditation. «Science and Society», 1959, vol. XXIII, N 3, p. 216, 217.*

циалиста Дж. Уайльда. Определяя экзистенциализм как «новую философию», как «совершенно новый способ мышления», проф. Уайльд стремится посредством следующей характеристики поднять экзистенциализм не только «над» материализмом и идеализмом, но и «выше» всех кардинальных гносеологических принципов и проблем: «Она (экзистенциальная философия. — А. Г.) по своему воззрению не является ни субъективной, ни объективной, ни рациональной, ни иррациональной. Она не защищает ни волюнтаристской доктрины свободной воли, ни рациональной теории детерминизма. Эта философия не является ни реалистической, ни абсолютистской в ее метафизике»<sup>1</sup>.

Несомненно также, что многие американские философы обращаются к экзистенциализму, надеясь найти в нем «новое» идеологическое оружие против растущего влияния марксистского мировоззрения. Многие американские экзистенциалисты делают решающую ставку на экзистенциализм как на «альтернативу марксизму», которая, по их расчетам, уведет молодое поколение США от марксизма-ленинизма.

### *Особенности экзистенциализма в США*

Легализация экзистенциализма на американской почве совершается не в «чистом виде», не автономно от других философских направлений, а под весьма чувствительным и явно усиливающимся влиянием со стороны «старых» школ американской философии, прежде всего прагматизма, позитивизма, а также откровенно религиозных школ (персонализм, неопротестантизм). Этот процесс неизбежно ведет к определенным изменениям экзистенциализма в ходе его ассимиляции в американской философии. Прежде всего следует отметить усиление иррационалистической тенденции под прямым воздействием иррационалистических идей протестантизма и прагматизма. Далее американский экзистенциализм приобретает преимущественно религиозную протестантскую направленность. Не случайно в американской философии на современном этапе отсутствуют характерные для

---

<sup>1</sup> «Christianity and Existentialism», p. 64.

Европы тенденции «атеистического» экзистенциализма. Такова первая основная особенность экзистенциализма в США.

Вторая состоит в том, что под влиянием общих социальных факторов, а также засилья утилитаризма в идеологии США экзистенциализм приобретает своеобразный прагматический характер, выступает в прагматизированном на американский лад варианте.

Эта тенденция выражается прежде всего в настоячивых попытках сблизить экзистенциализм с утратившей свое былое влияние в стране «национальной» философией — прагматизмом. У. Барреттом и другими экзистенциалистами США американский прагматист У. Джемс объявляется родоначальником экзистенциализма в Америке. Джемс, говорят эти заокеанские философы, «одновременно» и прагматист и экзистенциалист, причем экзистенциалист в большей степени.

Рассматриваемая черта выражается также в настойчивом стремлении представить американский экзистенциализм в отличие от «пессимистического европейского» за исключительно «оптимистический», «жизнеутверждающий» вариант. Делается это с целью создать рекламу экзистенциализму, привлечь к экзистенциализму внимание американцев, используя традиционные идеи утилитаризма и делячества.

Стремление дать утилитаристское толкование экзистенциализма выражается также в заметном упрощении экзистенциалистских идей как с точки зрения их содержания, так и формы. Опускаются или чаще обрабатываются в утилитарном плане особенно сложные онтологические и феноменологические идеи, на первый план выдвигаются те проблемы, практический социальный смысл которых наиболее очевиден «рядовому» потребителю; экзистенциализму придается характер «популярной» и «публицистической» философии, апеллирующей прежде всего к фактам и уровню обыденного сознания. Это проявляется и в том, что предпочтение в экзистенциализме отдается социально-политическим идеям за счет «чисто философских».

Большинство американских защитников экзистенциализма высказываются также за его «критическое восприятие», за его «исправление» и «доработку», за

отказ от его явно дискредитированных и непопулярных догм<sup>1</sup>.

Типичным примером такой «доработки» в духе утилитаризма можно считать работу Делмора Сварца «Существует ли еще экзистенциализм?». Сварц пишет, что чрезвычайно обеспокоен современным отношением к экзистенциализму, которое он сравнивает с отношением людей к цинизму, алкоголизму, сюрреализму и т. д., а именно к явлениям, принимаемым как некая досадная «неизбежность». Если не принять срочных мер, говорит он, экзистенциализм может утратить всякое влияние<sup>2</sup>. Д. Сварц предлагает «новый» рецепт для «возрождения интереса к экзистенциализму». Его стержень — особое определение «философии существования». Хайдеггер, говорит он, когда-то так выразил сущность экзистенциализма: никто не может умереть за тебя, ты сам должен испытать свою смерть. Такое определение, полное безысходного пессимизма, по мнению Сварца, для Америки неприемлемо. Ведь речь идет о смерти, о которой «никто не любит думать». Следует отказаться от пессимистической «формулы» экзистенциализма, включающей «идею смерти», и сделать эту философию «оптимистической».

Специфика экзистенциализма в США проявляется и в тех способах его классификации, которые предлагают его заокеанскими защитниками.

Проф. Барретт в своей последней монографии «Что такое экзистенциализм?» считает, что экзистенциализм как сумма фрагментов, обрывков противоречивых мыслей и идей не в состоянии дальше существовать и пользоваться влиянием и должен «найти свою систему». Сам Барретт не смог создать заслуживающую внимания классификацию экзистенциализма. Он ограничивается «гипотезой», что «систему» экзистенциализма могли бы составить «главные темы» последнего, а именно: «Бытие и время», «Забота», «Смерть» и т. д.<sup>3</sup>

У. Барретт делает далее в этой связи важное признание: поиск экзистенциализмом «собственной системы» —

---

<sup>1</sup> J. Wild. *The Challenge of Existentialism*, p. 7; R. Harper. *Existentialism. A Theory of Man*. Cambridge, Mass., 1948, p. VII.

<sup>2</sup> D. Swarts. *Does Existentialism still Exist?* «Partisan Review». New York, 1948, vol. 15, N 12, p. 1361.

<sup>3</sup> W. Barrett. *What is Existentialism?* p. 48.

явление глубоко симптоматичное, свидетельствующее об отступлении и кризисе экзистенциализма, поскольку вначале он выступал как философия, «ниспровергающая» все и всяческие «философские системы». А теперь, признает проф. Барретт, создается впечатление, «как будто бы возвращается Гегель, чтобы торжествовать отмщение над Кьеркегором»<sup>1</sup>. Это свидетельствует о глубоком кризисе экзистенциализма.

В противоположность принятому в Европе делению экзистенциализма на «религиозный» и «атеистический» приверженцы экзистенциализма в США предлагают иные схемы «улучшенной» классификации. Отметим некоторые из них.

В США распространена следующая схема:

а) «академический» экзистенциализм — исследуемый и пропагандируемый философами-профессионалами университетов, колледжей, специальных философских организаций и «исследовательских центров»;

б) «литературный» экзистенциализм — получивший значительное распространение и соответствующее преломление в американской литературе, модернистском искусстве, кино;

в) «религиозный» экзистенциализм — приспособляемый теологами-профессионалами, идеологами протестантизма к религиозным догмам.

Эта классификация строится на субъективистской основе, исходит из необходимости и полезности экзистенциализма в указанных трех его проявлениях.

Другая классификация нашла свое отражение в книге Р. Харпера «Экзистенциализм. Теория человека»<sup>2</sup>. Автор различает два главных вида экзистенциализма: «пессимистический», который сосредоточивает внимание на «трагедии жизни», смерти; и «оптимистический», который устремлен на «динамические возможности жизни». Выступая за распространение в США второго «вида», Р. Харпер отстаивает идею примирения в перспективе этих двух «видов» экзистенциализма на основе дальнейшего исследования и уяснения полного значения термина «экзистенциальный». Эта распространенная среди американских экзистенциалистов «классификация», ко-

<sup>1</sup> W. Barrett. What is Existentialism? p. 48.

<sup>2</sup> R. Harper. Existentialism. A Theory of Man. Cambridge, Mass., 1948.

нечно, несостоятельна, хотя бы потому, что представление об «оптимистическом» экзистенциализме просто нелепо. Экзистенциализм по самой сути своей негативен, пессимистичен, и никаких жизнеутверждающих социальных идеалов он не содержит и содержать не может.

Наконец, нельзя пройти мимо «классификации», предложенной небезызвестным С. Хуком. В VIII главе своей вышедшей уже 11-м изданием книги «Поиски бытия»<sup>1</sup> он рассматривает «два типа экзистенциалистской религии и этики». Признавая существование лишь религиозного экзистенциализма — «экзистенциального теизма», С. Хук различает «два типа экзистенциалистского религиозного мышления в XIX и XX столетиях», а именно направления, «представленные Кьеркегором и (!) Людвигом Фейербахом»<sup>2</sup>. Ложно квалифицируя материалистическое и атеистическое мировоззрение Л. Фейербаха как «религиозный экзистенциализм», С. Хук безапелляционно утверждает: «Фейербах является даже более радикальным экзистенциалистом, чем Кьеркегор». С. Хук заявляет, что «экзистенциальный теизм» Фейербаха отличается от второй «школы» экзистенциализма — С. Кьеркегора лишь тем, что в последней существует «некий трансцендентальный элемент», что образует ее якобы большое преимущество, а также те «преимущества», что экзистенциализм Кьеркегора и его последователей «совершил более радикальный разрыв» с философией Гегеля, чем Фейербах, что экзистенциализм Кьеркегора, «сознающий человеческую ограниченность, слабость и идолопоклонство перед самим собой, делает решающий упор на принятие мира», на «объяснение и оправдание зла, а не на долг уничтожения конкретного зла»<sup>3</sup>. Вполне понятно сочувствие С. Хука реакционной кьеркегоровской идее «человеческой ограниченности», «принятия мира» как он есть при капитализме, «объяснения и оправдания зла» этого мира и осуждение «долга уничтожения конкретного зла». Попытка С. Хука квалифицировать мировоззрение Л. Фейербаха как «экзистенциальный теизм» является спекуляцией на имени великого философа с целью придать фальшивый авторитет экзистенциализму, а заодно, что

---

<sup>1</sup> S. Hook. The Quest for Being. London, 1961.

<sup>2</sup> Там же, стр. 136, 137.

<sup>3</sup> Там же, стр. 139.

неново для С. Хука, выступить с еще одной ревизией марксизма — с беспочвенной попыткой опровергнуть классическую оценку подлинного исторического места философии Л. Фейербаха как материалистической и атеистической системы.

### *Экзистенциализм и традиционные течения американской философии*

В настоящее время происходит сближение между различными течениями американской философии. Этот весьма сложный, противоречивый и длительный процесс совершается не только в философии, но и в американской социологии и других формах буржуазной идеологии. В. И. Ленин неоднократно указывал, что эклектизм — это характерная черта буржуазной философии в XX в.

В современной буржуазной философии США мы находим достаточно выраженную тенденцию к соединению позитивистской философии с экзистенциализмом. Это признают и американские философы, хотя дают этому процессу неверное объяснение.

Анализируя причины глубокого кризиса буржуазной философии, проф. Кауфман как на «одну из самых удручающих черт» буржуазной философии указывает на ее «раздвоенность»: по одну сторону — позитивистская «аналитическая философия», которая строится на скрупулезном и педантичном анализе деталей, но «отказывается заниматься чем бы то ни было, кроме мелких и зачастую безнадежно тривиальных проблем»; «в другом же лагере», к которому проф. Кауфман относит экзистенциалистов, находятся философы, «занимающиеся крупными и интересными проблемами, но решают они их таким образом, что позитивисты указывают на них как на живое доказательство того, что любая попытка подобного рода обречена на провал»<sup>1</sup>. Этим последним присущи такие пороки, как враждебность к логике и разуму, пренебрежение к фактам и к добросовестному исследованию. Выход из этого тупика, по его мнению, будет найден лишь в том случае, если «появятся философы, которые будут напряженно мыслить, заняв промежуточное на-

<sup>1</sup> W. Kaufmann (ed.). *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, p. 51.

правление между анализом и экзистенциализмом»<sup>1</sup>. Однако, признает автор, такой проект «не реален».

По мнению некоторых американских философов, надо объединить «достоинства» как экзистенциализма, так и позитивистской «аналитической философии» и отбросить их «слабости», что приведет к «новой философии». Ф. Хайнеман, например, говорит о разграничении «живого» от «мертвого» в экзистенциализме, отказе от «мертвого», сохранении и развитии «живого» (одна из его работ так и называется: «Что есть живого и мертвого в экзистенциализме?»)<sup>2</sup>. О бесплодности этих проектов говорит хотя бы тот факт, что они воскрешаются не первый год и ни к чему реальному не приводят.

В последние годы в США все чаще высказывается мысль о необходимости соединения экзистенциализма с прагматизмом. При этом некоторые американские философы, отстаивающие «умеренный», «сдержанный» вариант, ограничиваются пропагандой их «взаимоподдержки»; другие выступают за их «соединение», за создание некоего «жизнеспособного гибрида» наподобие «экзипрагматизма» или «прагмаэкзистенциализма».

Предполагается, что в результате такой операции выигрывают оба течения. Декан философского факультета колледжа в Олбени Р. Криген признает, что прагматизм в его прежнем виде устарел, что его последний значительный теоретик Джон Дьюи был «доатомным человеком». Чтобы прагматизм «спасти» от окончательной гибели и «возродить», его надо «скрестить» с экзистенциализмом, поскольку «принцип действенности получил наиболее соответствующее современным требованиям выражение в философии экзистенциализма. Настоящий прагматизм должен быть экзистенциалистским»<sup>3</sup>.

П. Тиллих, выискивая в экзистенциализме «черты прагматизма Джемса», выделяет их общее понимание реальности как воспринимаемой лишь в «опыте» субъекта и неприятие рационализма<sup>4</sup>. В своей двухтомной «Систематической теологии» П. Тиллих приходит к вы-

<sup>1</sup> W. Kaufmann (ed.). *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, p. 51.

<sup>2</sup> F. H. Heinemann. *Existentialism and the Modern Predicament*. New York, 1958, p. XIII, 5.

<sup>3</sup> Цит. по кн.: Б. Э. Быховский. *Философия неопрагматизма*. М., 1959, стр. 27.

<sup>4</sup> P. Tillich. *Existential Philosophy*, p. 44—70.

воду, что экзистенциализм «в поразительно высокой мере согласуется» с прагматизмом, особенно «с принципами прагматического релятивизма», что выражается в их аналогичном релятивистском понимании истины<sup>1</sup>. Что ж, это действительно общие пороки этих течений.

В современной американской философии стало модным утверждать, что «Джемс и Хайдеггер стоят на одном и том же пути». Рассматривая конкретные аспекты сходства экзистенциализма и прагматизма как основы их сближения, М. Грин выделяет хайдеггеровские «signs», которые по самой сущности своей прагматичны. Эта и многие иные «идеи» экзистенциализма выглядят как вариации прагматических воззрений У. Джемса и Дж. Дьюи<sup>2</sup>. Отстаивая тенденцию эклектического сочетания экзистенциализма с прагматизмом, проф. П. Пфутце подчеркивает прежде всего общий им крайний индивидуализм: по его мнению, и экзистенциализм и прагматизм общи в понимании «личности», ее «природы» и «существования» — они противопоставляют личность коллективу. К числу особо существенных «пунктов контакта» экзистенциализма и прагматизма проф. Пфутце относит их «антиинтеллектуализм», а также психологизм и биологизм их «онтологий»<sup>3</sup>.

Рассматривая «преемственность» экзистенциализма и прагматизма, У. Барретт утверждает: там, где «кончается прагматизм, строго говоря, находится точный пункт начала экзистенциализма». Барретт дает и координаты этого «точного пункта»: он расположен между У. Джемсом и Дж. Дьюи, между «ранним» и «поздним» Дьюи<sup>4</sup>. Причем, по его мнению, этот водораздел весьма условен, подвижен: прагматизм как бы «вытягивается» в экзистенциализм, второй продолжает первый. «Преемственность» экзистенциализма и прагматизма проявляется не только между приверженцами этих идеалистических течений, но и внутри самих течений. Дж. Дьюи в своих философских воззрениях «движется в общем экзистенциальном направлении современной философии». Что касается У. Джемса, то он, по мнению Барретта, из числа всех

<sup>1</sup> P. Tillich. *Systematic Theology*. Chicago, 1959, vol. I, p. 88.

<sup>2</sup> M. Green. *Introduction to Existentialism*. Chicago, 1960, p. 4, 5.

<sup>3</sup> P. Pfueteze. *Self, Society, Existence*. New York, 1961, p. 19, 20, 230, 234, 274, 295.

<sup>4</sup> W. Barrett. *Irrational Man*, p. 19.

«неевропейских философов» «больше всех заслуживает ярлык экзистенциалиста»<sup>1</sup>.

Какие же основания выдвигаются для данной квалификации взглядов У. Джемса? Это прежде всего ее «бесстыдно личный тон» — ее откровенный субъективизм, примат субъективистской психологии над логикой; «вера в познавательную ценность религиозного опыта»; «поношение Джемсом рационализма»; крайний иррационализм Джемса в истолковании сущности вселенной, отрицании им самой возможности такой «вселенной, которая может быть помещена в единую рациональную систему»<sup>2</sup>. Все указанные факторы сближают экзистенциализм и прагматизм в США.

Конкретный анализ соотношения экзистенциализма и прагматизма дан проф. Э. Тириакином в его монографии «Социологизм и экзистенциализм», где автор специально ставит вопрос о «родстве прагматизма и экзистенциализма». Это родство он прежде всего усматривает «в отношении к проблемам истины и действительности». Он выделяет следующие моменты:

1. «Экзистенциализм, так же как и прагматизм, акцентирует примат становления («becoming») над статическим бытием («static being»)»<sup>3</sup>.

2. Они одинаково «стремятся преодолеть дихотомию субъект — объект», защищая идею, что «знание и бытие, мышление и реальность — это одно и то же: они стороны «чистого опыта»». Оба течения выступают «с общим для них отрицанием реальности и истины как чего-то радикально отличного от субъекта. . .»<sup>4</sup>

3. Э. Тириакин признает, что экзистенциализм по вопросу истины выступает «по тем же точно основным линиям, что и прагматизм». В чем же состоит эта общность? Экзистенциализм и прагматизм согласны, что «каждая истина, включая научные истины, является истинной лишь с индивидуальной точки зрения», что каждый «индивид владеет своей собственной истиной» и что эта «его истина не действительна для других»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> W. Barrett. *Irrational Man*, p. 16, 17.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> E. A. Tiryakian. *Sociologism and Existentialism*. New York, 1962, p. 159.

<sup>4</sup> Там же, стр. 158, 159, 161.

<sup>5</sup> Там же, стр. 158, 159.

4. Идея «плюральной» истины. Как экзистенциализм, так и прагматизм делают на этот счет общий вывод: «Не существует никакой единой земной истины и реальности, а есть множественность истин, порожденных множественностью точек зрения человеческих индивидов»<sup>1</sup>.

У экзистенциализма и прагматизма действительно имеются общие коренные гносеологические и социальные черты. Крайний иррационализм и индетерминизм прагматизма, его апелляция к «свободной воле» индивида, к «практике» и «жизни» как нельзя лучше соответствуют аналогичным чертам экзистенциализма. Эти течения совпадают в своем нигилистическом отношении к науке, поскольку они отвергают объективную реальность и объективную истину, выхолащивая ее материалистическое содержание.

Работы приверженцев экзистенциализма в США обнаруживают еще одну его существенную особенность — сближение с рядом откровенно религиозных философских течений: персонализмом, неотомизмом, неопротестантизмом.

Сближение экзистенциализма с религией в США все более перерастает в тенденцию к синтезу экзистенциализма с неопротестантизмом (П. Тиллих, Р. Нибур), экзистенциализма с персонализмом (Р. Флюэллинг), экзистенциализма с откровенно религиозной идеологией (У. Лоури, Д. Робертс).

Сближению экзистенциализма и неопротестантизма в США значительно способствует то обстоятельство, что современный протестантизм во многих аспектах близок экзистенциализму как исторически, так и логически. Еще в Германии экзистенциализм зарождается и распространяется под сильным воздействием протестантизма. Р. Бультман в 20-х годах сближается с Хайдеггером в Марбургском университете. Аналогичный процесс имеет место и в США, где главные идеологи протестантизма Р. Нибур и П. Тиллих непосредственно содействовали распространению экзистенциализма в американской философии и теологии. Экзистенциальная трактовка «одинокой», «трагической» личности, истолкование «свободы» в духе крайнего индивидуализма и многие иные идеи импонируют современному протестантизму.

---

<sup>1</sup> E. A. Tiryakian. *Sociologism and Existentialism*, p. 159.

Среди идей, которые сближают экзистенциализм и неопротестантизм, П. Тиллих называет следующие: «экзистенциальный анализ человека»; «экзистенциальная интерпретация истории»; «разрыв между сущностью и существованием»; «всевозможные разрушения в наших физических глубинах...»; «тщета человеческого существования»; «жизнь не как ясное единство, а как неразрешимая загадка»; «каждый человек — это фрагмент самого себя... загадка для самого себя»; «гораздо большее приближение экзистенциализма к смыслу веры, чем всех других течений»<sup>1</sup>.

В США идет процесс прямого сближения экзистенциализма с религией. Один из наиболее известных защитников экзистенциализма в США, Уолтер Лоури, объявляет экзистенциализм «наилучшим философским средством» защиты идей «существования бога» и «бессмертия души»<sup>2</sup>. У. Барретт с позиций экзистенциализма отстаивает необходимость обращения человека к религии.

Двустороннюю взаимосвязь экзистенциализма и религии прослеживают в историческом аспекте и откровенно отстаивают применительно к современному этапу американские философы Дж. Уайльд, Дж. Эдие и У. Эрл в коллективном исследовании «Христианство и экзистенциализм».

Реальная жизнь, вынужден констатировать проф. Уайльд, привела многих философов к выводу, что «бог мертв, что он невозможен и, наконец, что он отсутствует в нашем научном и техническом мире XX столетия»<sup>3</sup>. Но американские экзистенциалисты с этим не могут примириться. В «философии существования» они видят ту «живую воду», которая призвана возродить христианскую религию.

Ссылаясь на многих буржуазных исследователей, и особенно на работу американского экзистенциалиста У. Барретта «Введение в нео-ортодоксию»<sup>4</sup>, проф. Эдие

---

<sup>1</sup> G. H. Tvard. Paul Tillich and the Christian Message. New York, 1962, p. 10, 11, 34.

<sup>2</sup> W. Lowrie. Kierkegaard, p. 311.

<sup>3</sup> «Christianity and Existentialism», p. 149.

<sup>4</sup> W. Barrett. Introduction to «Neo-Orthodoxy». «Philosophy in the Twentieth Century». New York, 1962, p. 617—627.

настаивает на необходимости исчислять «возрождение религиозной философии и связанных с ней направлений неортодоксии с момента того импульса, который дали им мысль и личность С. Кьеркегора»<sup>1</sup>.

С проектом «воскрешения христианства» и новым изданием утопии богостроительства выступает Дж. Уайльд в очерке «Возрождение божества». Это «чудо» должен совершить экзистенциализм. Бог «может вновь вернуться, — уверяет Уайльд, — но используя теперь новые образы и новые символы»<sup>2</sup>. Дж. Уайльд не претендует на знание и раскрытие этих «новых образов и символов», которые станут эманацией божества в его новом пришествии в мир. Но он незыблемо убежден в одном: христианская религия и ее божество способны возродиться исключительно через посредничество «философии существования».

В современной философии США все активнее действует также тенденция сближения экзистенциализма с неотомизмом. «Многие современные томисты», пишет К. Рейнгардт, всецело поддерживают экзистенциализм и разделяют его «убеждение» в том, что только экзистенциализм при поддержке теологии способен открыть подлинные «философские истины»<sup>3</sup>. Рейнгардт поддерживает это положение и высказывается за полное слияние экзистенциализма с томизмом в «философию существования и экзистенциального реализма»<sup>4</sup>. Различные вариации той же мысли содержатся в работах других американских экзистенциалистов (например, Кауфмана<sup>5</sup>, Кина<sup>6</sup>).

В результате подобных тенденций ныне в США получает преобладающее распространение «религиозный» экзистенциализм, и, напротив, на сегодня не обнаруживается глубоких проявлений «атеистического» экзистенциализма. Распространение экзистенциализма совершается преимущественно в его «теистическом» варианте.

---

<sup>1</sup> «Christianity and Existentialism», p. 3.

<sup>2</sup> Там же, стр. 186.

<sup>3</sup> K. Reinhardt. The Existentialist Revolt, p. V.

<sup>4</sup> Там же, стр. 228, 229.

<sup>5</sup> W. Kaufmann (ed.). Existentialism from Dostoevsky to Sartre, p. 49, 50.

<sup>6</sup> Ch. Kean. The Meaning of Existence. New York and London, 1947, p. 213, 220.

При этом американские исследователи, как правило, вообще оспаривают существование «атеистического» экзистенциализма. П. Тиллих в своей «Систематической теологии» указывает, что «в действительности не существует никакого атеистического экзистенциализма», и категорически отвергает существенное различие между «теистическим» и «атеистическим» экзистенциализмом<sup>1</sup>. Разумеется, имеются определенные различия в позициях представителей «религиозного» экзистенциализма, например Г. Марселя, К. Ясперса, Н. Бердяева, и «атеистического» экзистенциализма, например М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, А. Камю. Однако П. Тиллих прав, говоря о религиозной подкладке любого варианта экзистенциализма.

Теолог Д. Робертс настойчиво утверждает, что никакого атеизма нет в «атеистическом» экзистенциализме, что он приемлет как религиозный, так и «атеистический» экзистенциализм, ибо не видит между ними существенной разницы. А поэтому: «Во всех его формах экзистенциализм должен сегодня иметь непреодолимый интерес для христианского мыслителя»<sup>2</sup>. Дж. Коллинз подчеркивает, что «атеистический» экзистенциализм не только не имеет ничего общего с подлинным атеизмом, но, более того, активно борется против всех атеистических философских учений, особенно против марксизма, а также против атеизма Л. Фейербаха, которые отвергают всякое «религиозное объяснение» мира и отстаивают «борьбу за человечество и триумф пролетариата»<sup>3</sup>.

Каковы же аргументы в пользу союза экзистенциализма и теологии в США? Они достаточно четко высказаны в книге Д. Робертса «Экзистенциализм и религиозная вера». Автор призывает всех американских религиозных философов и теологов-профессионалов «прийти к соглашению с учением экзистенциализма» как к средству установления союза «между верой и разумом». На многих страницах своей объемистой работы Робертс пишет, что этот союз совершенно необходим и выгоден как для религии, так и для «философии существования». Дело в том, говорит он, что и религия и экзистенциализм «вы-

---

<sup>1</sup> P. Tillich. *Systematic Theology*. Chicago, 1957, vol. II, p. 25.

<sup>2</sup> D. Roberts. *Existentialism and Religious Belief*, p. 4.

<sup>3</sup> J. Collins. *The Existentialists*, p. 221.

ступают против тех интеллектуальных и социальных сил, которые разрушают свободу»<sup>1</sup> (конечно, имеется в виду «свобода» в странах монополистического капитала). Специально рассматривая «общие характерные черты экзистенциализма», Робертс видит «те же» черты и в религии: борьба «против всех форм рационализма», категорическое отрицание «объективной истины», утверждение неустранимой «двойственности человека в самой его основе» («от начала и до конца человек — противоречивое существо», навеки «вся жизнь его спутана между естественной и социальной нормой», «человек раздвоен — он в состоянии войны против самого себя») и многие другие «общие черты» роднят экзистенциализм и религию. И наконец, его вывод: религия «выиграет», ибо экзистенциализм умело отстаивает то же, что и Библия, — он уводит людей от борьбы в мир «внутренних проблем», к мучительным размышлениям о смерти; проповедуемое экзистенциализмом «углубленное чувство нужды и поражения может повести к вере в бога». Христианская же вера внесет в качестве своего приданого в брачный союз с экзистенциализмом «много исправляющих и дополняющих идей». Все экзистенциалисты должны принять этот брак, ибо без союза с религией, утверждает Робертс, экзистенциализм теряет все свои достоинства и «все веское и просвещенное» в нем, «будучи разъединенным от веры, становится чрезвычайно ярким отражением духовного распада нашей эпохи»<sup>2</sup>.

Все рассмотренное выше подтверждает справедливость ленинского тезиса о нарастании эклектицизма в буржуазной философии как проявлении ее кризиса и тупика.

*Черты субъективизма в методе  
и решение мировоззренческих  
проблем американскими  
экзистенциалистами*

Методология экзистенциализма приобретает все большее распространение и влияние в буржуазной философии

---

<sup>1</sup> D. Roberts. Existentialism and Religious Belief, p. 4.

<sup>2</sup> Там же, стр. 3, 9, 11, 333.

и даже в социологии США<sup>1</sup> и наряду с позитивистской методологией является одним из распространенных буржуазных методов «философского анализа»<sup>2</sup>.

Американские экзистенциалисты сейчас спекулируют на несостоятельности позитивистски-прагматистской методологии и взамен нее предлагают экзистенциалистский метод. К. Рейнгардт пишет, что «позитивизм и неопозитивизм превратили философию в служанку» буржуазной идеологии, служанку, совершенно непригодную и вредную для науки, поскольку их «идеализм увел в абстрактную сферу чистой мысли, отделенную от мира материальных существей»<sup>3</sup>. Как «новую» и «наилучшую» методологию он предлагает буржуазным ученым экзистенциализм. С аналогичными претензиями выступает У. Барретт<sup>4</sup>.

Что же представляет собой метод экзистенциализма?

На этот счет среди его защитников нет единства позиций. Дж. Уайльд считает, что экзистенциальный «новый метод философствования» состоит из соединения феноменологического метода Гуссерля и метода Кьеркегора и «может быть точно представлен как экзистенциальная феноменология»<sup>5</sup>. В противоположность этому К. Рейнгардт настаивает на применении метода экзистенциализма в «чистом виде», «как он был впервые разработан Эдмундом Гуссерлем...»<sup>6</sup>. А проф. Робертс с еще большим рвением настаивает на откровенно фидеистической интерпретации метода экзистенциализма как «истинно христианского метода мышления»<sup>7</sup>.

Между тем метод всех защитников экзистенциализма имеет вполне определенные общие черты. Это непримиримая враждебность научному материалистическому методу познания, крайний субъективизм и агностицизм, отрицание объективных законов, иррационализм и фидеистическая направленность.

Доведенный до крайности субъективизм — одна из главных черт методологии экзистенциализма. В этом

---

<sup>1</sup> E. Tiryakian. *Sociologism and Existentialism*, 1962.

<sup>2</sup> См. И. М. Бохенский. *Современная европейская философия*. М., 1959, стр. 29, 41.

<sup>3</sup> K. Reinhardt. *The Existentialist Revolt*, p. 2.

<sup>4</sup> W. Barrett. *Irrational Man*, p. 8.

<sup>5</sup> J. Wild. *Existentialism as a Philosophy*, p. 59, 61.

<sup>6</sup> K. Reinhardt. *The Existentialist Revolt*, p. 122.

<sup>7</sup> D. Roberts. *Existentialism and Religious Belief*, p. 3.

уржуазные исследователи видят одно из его достоинств. Робертс заявляет, что экзистенциальный «метод составляет несомненный протест» против «объективных философских систем». По его мнению, именно метод экзистенциализма впервые в истории философии бескомпромиссно выразил «требование вводить личные мотивы мыслителя его определение истины»<sup>1</sup>. А Дж. Хартт характеризует этот субъективистский принцип методологии экзистенциализма как его «величайшее достоинство», как собую «историческую заслугу», мотивируя это тем, что экзистенциализм наконец преодолел коренной порок старой философии... разрушил железную стену между субъективностью и объективностью»<sup>2</sup>. Американские экзистенциалисты заявляют, что главной чертой их метода является отказ от объективных методов науки, «самоознание» и «самовыражение»<sup>3</sup>, «самосозерцание и самоознание»<sup>4</sup>, интуитивистское «самоозарение»<sup>5</sup> и т. д.

Даже убежденные защитники идеалистической философии порицают этот ультрасубъективизм: «Все экзистенциалисты отвергают различие между субъектом и объектом, обесценивая тем самым значение *интеллектуального познания* для решения задач, стоящих перед философией»<sup>6</sup>, философия «становится простой автобиографией», которая не в состоянии выразить ничего большего, кроме чувств субъекта, к тому же в «часто лишенной смысла форме»<sup>7</sup>. Поскольку экзистенциализм в своей методологии, как и позитивизм, прагматизм, махизм и другие идеалистические течения, исходит из того, что метод — это совокупность неких условных правил, сконструированных философом для «удобства», «выгодности» различных вариантов «экономии мышления», это значит, что они порывают с научным методом, который не может быть субъективным «пособием» человека, но лишь выражением «закономерности и природы и человека. . .»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> D. Roberts. Existentialism and Religious Belief, p. 3.

<sup>2</sup> J. N. Hartt. Beyond Existentialism. «The Yale Review». Spring, 1956, vol. 45, N 3, p. 449.

<sup>3</sup> J. Wild. Existentialism as a Philosophy, p. 60.

<sup>4</sup> R. Harper. Existentialism, p. 3, 26.

<sup>5</sup> R. Olson. An Introduction to Existentialism. New York, Dover, 1962, p. 86.

<sup>6</sup> И. М. Бохенский. Современная европейская философия, т. 148.

<sup>7</sup> Там же, стр. 183, 184.

<sup>8</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 83.

Методология экзистенциализма не признает никакой причинной обусловленности процессов в действительности. Этот крайний индетерминизм с такой очевидностью враждебен научному ее познанию, что некоторые американские экзистенциалисты пытаются как-то «смягчить» его, «реформировать». Дж. Уайльд, например, считает невозможным принять тезис метода экзистенциализма: «Не существует никакой причины и следствия»<sup>1</sup>. Он даже увещевает экзистенциалистов отказаться от крайне индетерминистских позиций в методе, ибо именно они ведут к таким порочным выводам: «Сама жизнь абсурдна»; «само существование абсурдно. Оно не имеет никакого порядка и структуры...» Дж. Уайльд признает, что вся эта экзистенциальная «концепция отвергающего разум хаоса» не основывается ни на каком эмпирическом доказательстве<sup>2</sup>. Требуя анализа «причин» и «следствий», Уайльд остается на позициях идеализма и индетерминизма, ибо для него причинно-следственные связи существуют лишь в сфере логической процедуры, логических законов и принципов, а не как объективные закономерности, управляющие развитием природы и общества.

Неотъемлемой чертой методологии экзистенциализма является агностицизм: отказ от науки и научного познания, игнорирование объективных законов действительности и законов логики, отрицание логического мышления вообще, проповедь мистицизма.

Часто американские экзистенциалисты, защищая агностицизм, рассуждают так: познание ограничивается исследованием явлений, доступных визуальному восприятию, а сущность реальных предметов и процессов объясняется непознаваемой «вещью в себе». «Сущность находится по ту сторону концептуального анализа и определения»<sup>3</sup>, — заявляет ведущий экзистенциалист проф. Уайльд. Экзистенциалисты отвергают не только возможность глубокого и полного знания о действительности, но утверждают, что «всякая попытка достичь полного знания может привести к иллюзии оного»; более того, глубокое и полное знание «может привести к тирании»<sup>4</sup>. Эти

---

<sup>1</sup> *J. Wild. The Challenge of Existentialism*, p. 179.

<sup>2</sup> См. там же, стр. 180.

<sup>3</sup> Там же, стр. 74.

<sup>4</sup> См. Б. Данэм. Экзистенциализм. «Вопросы философии», 1960, № 9, стр. 77.

заявления, разумеется, беспочвенны: ближайшим сподручным всякой тирании — и духовной, и экономической, и социально-политической — является не научное знание, а невежество.

Искажение процесса познания действительности связано в американском экзистенциализме с «теорией о трех совершенно различных видах истин», активным пропагандистом которой является Дж. Уайльд. Один «вид истин» познается искусством и его методами: это якобы «исключительно субъективные истины» — наименее полноценные и легко доступные. Другой «вид истин» познается наукой и ее методологией: это «исключительно объективные истины», которые несколько более полноценны и важны, чем «истины» искусства, и познание которых сложнее. Наконец, только экзистенциализм посредством своего метода способен открывать «третий», самый сложный и важный вид истины, которая «не является ни исключительно субъективной, ни исключительно объективной, но одновременно обеими и в единстве»<sup>1</sup>. Эта «теория» несостоятельна прежде всего потому, что она недооценивает познавательную роль науки и искусства. Дж. Уайльд, например, вообще отвергает способность искусства давать знание. Вся история литературы и искусства свидетельствует о порочности этой точки зрения. Из работ великих художников-реалистов можно почерпнуть несравненно больше научно достоверных, объективных данных о социальных, экономических и политических процессах, чем из трудов иных буржуазных социологов и философов, экономистов и историков<sup>2</sup>.

Далее, никакая истина, свободная от объективных критериев, невозможна. Любая истина с необходимостью должна заключать соответствие понятия, идеи объекту. Экзистенциалистская «субъективная истина» — это миф, фикция, ибо она не соответствует этому критерию. Отрицание и любое принижение объективной истины В. И. Ленин квалифицировал в работе «Материализм и эмпириокритицизм» как субъективизм и агностицизм. Это ленинское положение находит полнейшее подтверждение при анализе взглядов американских экзистенциалистов.

Из мировоззренческих проблем в американском экзистенциализме заслуживает специального критического

<sup>1</sup> J. Wild. *Existentialism as a Philosophy*, p. 61.

<sup>2</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 37, стр. 36—37.

анализа откровенно фидеистическая теория «удвоения мира»: помимо и независимо от «реального мира», «объективного пространства», «объективных тел» и их «объективных измерений», доступных науке и ее методам, существуют некие качественно отличные, «трансцендентальные» «существование», «пространство», «небытие», «особые структуры» и их особые «измерения», познаваемые исключительно посредством метода «экзистенциальной феноменологии»<sup>1</sup>. «Научные структуры» и «научные факты», с одной стороны, «мировые факты» и «мировые структуры» — с другой, пишет Уайльд, «должны познаваться и анализироваться совершенно различными способами»<sup>2</sup>. Что же такое «научные» и «мировые» факты и структуры и каковы их отличительные черты? Типичным научным фактом Уайльд называет «тот факт, что вода при нормальном атмосферном давлении кипит при 100 градусах». «Научные факты», по утверждению Уайльда, резко отличаются от «мировых фактов» в силу «трех коренных различий»: «научные факты абстрактны и всеобщы»; «они не выделяются легко из хода мировой истории»; «они нуждаются в особой точке зрения и особых условиях. . . , которые могут быть лишь приблизительными. . . » Согласно такому делению, законы «реального существования», изучаемые наукой, должны быть отнесены всецело к «научным фактам».

Что касается «мировых фактов», то, по мысли Уайльда, это «субъективные факты», выражающие «динамическую неопределенность» и находящиеся где-то «на пределе мирового кругозора»<sup>3</sup>. Это, таким образом, плод чисто субъективистской интерпретации действительности.

Органической частью данной «теории» является идея об «обитаемом пространстве» («lived space»), которое «совершенно отличается от исключительно объективного, геометрического пространства»<sup>4</sup>. Если в «объективном пространстве» каждая точка подобна любой другой и может быть совершенно произвольно избрана как «центр координационной системы» и оно «слепо к ориентациям», у него нет единого «естественного центра», то «обитаемое пространство» имеет «неизменное» (!) «левое» и

<sup>1</sup> J. Wild. Existentialism as a Philosophy, p. 46—51.

<sup>2</sup> Там же, стр. 46, 47.

<sup>3</sup> Там же, стр. 47—49.

<sup>4</sup> Там же, стр. 53.

правое»; оно прочно «разделено на объекты и районы». Его единственным «измерением» является некое внутреннее «внимание» вооруженного феноменологическим методом экзистенциалиста; наконец, оно имеет абсолютно адекватный «естественный центр» — «тело» экзистенциалиста. В «обитаемом пространстве мое тело (тело Дж. Уайльда. — А. Г.) является тем естественным центром, по отношению к которому я создаю все внешние объекты и направления»<sup>1</sup>.

Эта концепция — плод иррационализма и мистики. В основе ее лежит идеалистическое «удвоение» реального мира. Но тезисы о «неизменных» «левом» и «правом», о «разделенности на объекты и районы», «обитаемом пространстве» и его «незыблемом» «естественном центре» не выдерживают критики. К тому же они внутренне противоречивы: приходится говорить о миллиардах, например, «центров» — у каждого субъекта свой «центр». Более того, «константы» должны неизбежно и непрерывно изменяться и исчезать вместе со смертью субъекта. Это пример крайнего, воинствующе антинаучного солипсизма.

Известно, что современная наука установила изотропность пространства как объективной формы существования материи: абсолютную равноценность всех его точек, отсутствие и невозможность какого-либо «абсолютного центра» и равную возможность движения в любом направлении.

Та же «логика» лежит в признании экзистенциалистами радикального различия между «объективным телом» и «обитаемым телом» (*the lived body*). «Объективное тело» — это всякое обычное, реальное тело в мире, как оно изучается наукой и «как оно обозревается извне отдельным наблюдателем». «Обитаемое тело» — это «мое тело, как оно обитается изнутри мной (*lived from the inside by me*), в то время как я осуществляю мои планы в мире, центром которого оно («мое тело». — А. Г.) является»<sup>2</sup>. В чем же состоит «радикальное» различие между ними? «Мое тело — это не объект (!), — пишет Уайльд, — а сеть намерений (*intentions*), простирающихся к близлежащим предметам, которых я могу достичь и

<sup>1</sup> J. Wild. *Existentialism as a Philosophy*, p. 53, 54.

<sup>2</sup> Там же.

использовать». «Обитаемое тело» невозможно изучить извне, со стороны. Единственный способ к этому — «быть» этим «обитаемым телом». Тогда «знание, получаемое мной таким способом... не имеет ничего общего с «разумом» или «наукой»<sup>1</sup>.

Мистицизм всех этих представлений по существу признает сам проф. Уайльд, когда пишет, что «открытие обитаемого тела имело огромное значение в психиатрии, в которой на протяжении долгого времени с объективистской точки зрения казались «странными» утверждения пациентов об их телах, не принимавшиеся в расчет как «субъективные» мании и иллюзии»<sup>2</sup>. Таким образом, «особая истина» экзистенциалистов оказывается сродни шизофреническим маниям и представлениям.

Эти «открытия» экзистенциальной феноменологии, говорит Уайльд, «еще далеки от завершения», но «они уже указывают совершенно ясно на коренную несостоятельность наших унаследованных представлений о теле и разуме»<sup>3</sup>. Так американские экзистенциалисты порывают с наукой и здравым смыслом, защищая неприкрытый и воинствующий агностицизм.

Американские экзистенциалисты кладут в основу своей методологии иррационализм. Здесь можно выделить три основные тенденции.

Часть экзистенциалистов стоит на позиции воинствующего иррационализма, открыто выступая против разума и науки. «Иррациональное торжествует во всем», говорят они, — в общественной жизни, в науке, в философии, в искусстве. Они категорически объявляют человека «иррациональным существом» (У. Барретт и др.) по самой его природе и навечно. Что же касается роли разума и науки, то она оценивается как «негативная», «опасная», вызывающая необходимость в «спасении иррационального» от «ига и гнета разума и науки». Всякое сопротивление «иррациональному началу» в жизни современного буржуазного общества объявляется бесполезным, поскольку якобы речь идет о «естественной», неизменной черте человеческого общежития. Сама «сущность экзистенциального протеста» и его «вызова», по мнению Барретта, состоит в борьбе против рационализма, в преду-

<sup>1</sup> J. Wild. *Existentialism as a Philosophy*, p. 53, 54.

<sup>2</sup> Там же, стр. 54.

<sup>3</sup> Там же, стр. 55.

преждении той «угрозы», что «рационализм может захватить всю цивилизацию»<sup>1</sup>.

Д. Робертс призывает всех буржуазных философов и теологов в США глубоко осознать, что основанные на иррационализме «экзистенциалистские методы мышления могут быть чрезвычайно полезными» в борьбе против «престижа научного метода» и «идолопоклонства перед наукой. . .»<sup>2</sup>.

Наиболее развернуто эта идея высказана в книге У. Барретта «Иррациональный человек», где фактически обосновывается фатальная неизбежность торжества иррационального в современную эпоху, «победа иррационального начала над разумом» во всех сферах человеческой деятельности.

Автор, правда, признает положительную роль разума и науки в усилении человеческой власти над природой. Но «разум, противопоставленный глубинам существования», оказывается, по его мнению, совершенно беспомощным, поскольку он постоянно сталкивается с «иррациональными и непредсказуемыми реальностями». В качестве примера он ссылается на войны, экономические кризисы и социально-политические перевороты, совершаемые народными массами<sup>3</sup>. Несостоятельность такого рассуждения, на наш взгляд, очевидна. У. Барретт просто объявляет вечными специфические пороки, присущие капитализму.

Вторая группа американских экзистенциалистов формально отказывается от неприкрытого иррационализма и выдвигает лозунг «единства иррационализма и рационализма», лозунг «союза экзистенциализма с наукой». Примером может служить последняя книга Ф. Хайнемана «Экзистенциализм и современное затруднительное состояние».

Суть второй тенденции заключается в том, что разум допускается в той лишь мере, в какой он не затрагивает иррационалистической основы этой философии.

И наконец, ряд буржуазных философов расценивают иррационализм как «досадное свойство», «частный недостаток» экзистенциализма и порой даже критикуют эту

---

<sup>1</sup> W. Barrett. *Irrational Man*, p. 239.

<sup>2</sup> D. Roberts. *Existentialism and Religious Belief*, p. 333, 334.

<sup>3</sup> W. Barrett. *Irrational Man*, p. 30, 31.

черту, стремясь «усовершенствовать» экзистенциалистскую философию. Обычно под этим имеется в виду соединение экзистенциализма с логическим позитивизмом, прагматизмом или приведение его в «соответствие» с естественными науками. В числе сторонников такого подхода можно назвать Уайльда, Рейнгардта и других виднейших защитников экзистенциализма в США. Так, К. Рейнгардт признает, что экзистенциализм несет угрозу «субъективизма и иррационализма», открывает «двери антиинтеллектуальному волюнтаризму»<sup>1</sup>.

Американские экзистенциалисты хотят доказать недоказуемое: якобы экзистенциализм с его иррациональной методологией идет от «нового» — от современной науки и жизни, а рационализм, дескать, безнадежно устарел и принадлежит прошлому.

В действительности борьба разума против всех форм антиинтеллектуализма выражает непримиримую борьбу науки против идеализма, фидеизма и мистики и проходит красной нитью через всю историю становления и развития научной мысли. Не выдерживает критики стремление Барретта представить иррационализм как «новый» философский метод XX в. Апология иррационализма, сопровождаемая фальсификацией мира как якобы «непознаваемого» и «неопределяемого», «неразумного» и «хаотического», задолго до экзистенциализма содержалась в реакционных идеях Бергсона и Шопенгауэра, Ницше и Кьеркегора, фрейдизма и прагматизма. Экзистенциализм не первооткрыватель, а наследник иррационализма, опровергнутого достижениями науки и практикой человечества.

### *Социально-политические и этические идеи американских экзистенциалистов*

Проблемы перспектив и путей развития человечества, взаимоотношений личности и общества, трагическая судьба личности в условиях буржуазного общества, а также проблема войны и мира и ряд других важнейших социальных проблем ставятся экзистенциалистами в США.

---

<sup>1</sup> K. Reinhardt. The Existentialist Revolt, p. 16.

Их социально-политические и этические идеи отражают глубинные противоречия американского буржуазного общества, кризисные процессы, характерные для современной Америки.

Социальные теории экзистенциалистов направлены своим острием прежде всего против марксистско-ленинского учения о социальном прогрессе и преследуют цель дискредитации самой идеи прогресса в обществе. Острая идейная борьба вокруг этой проблемы не случайна. Революционный прогресс общества — это центральная проблема социологии и философии, поскольку в ней скрещиваются кардинальные вопросы современного развития человечества.

Американские экзистенциалисты отрицают закономерности общественного прогресса. Прямая враждебность историческому прогрессу нашла свое типичное выражение в работе У. Барретта «Иррациональный человек», где открыто выдвигается требование «освободиться раз и навсегда от преклонения перед идолом прогресса». А поскольку самыми последовательными сторонниками прогресса общества являются марксисты, Барретт, Уайльд и другие американские экзистенциалисты выступают с грубыми выпадами против них в духе воинствующего антикоммунизма. В чем сущность «аргументации» Барретта против социального прогресса, в чем смысл его «критики» коммунистов?

Каждый значительный шаг человечества вперед, говорит Барретт, негладок; он сопровождается невосполними потерями и возрастанием социальных противоречий и напряжений; более того, исторический прогресс крайне «вреден», «трагичен», ибо он сопряжен с утратой «старой безопасности»; прогресс общества все более вступает в неразрешимое противоречие с «ограниченной» и «неизменной» природой человека, который был и остается ограниченным биологическим существом<sup>1</sup>. Людей, которые защищают прогресс, У. Барретт объявляет «слепцами» и «утопистами». К последним он причисляет прежде всего сторонников коммунизма. Экзистенциалистов же он изображает единственными и самыми последовательными реалистами, порвавшими со всеми «утопиями» социального прогресса. В главе «Бегство из

---

<sup>1</sup> W. Barrett. Irrational Man, p. 21—24, 244.

Лапуты» У. Барретт рекламирует экзистенциалистов как «беженцев» и «эмигрантов» из утопической страны Лапуты (изображенной Дж. Свифтом), как убежденных реалистов в философии в противовес сторонникам коммунизма<sup>1</sup>.

Идеи американских экзистенциалистов о «невосполнимых потерях», о «трагизме» и «вреде» общественного прогресса отражают историческую обреченность капитализма, его несовместимость с революционным социальным прогрессом. Он действительно ведет к утрате буржуазией «старой безопасности», к росту социальных напряжений и антагонизмов внутри общества капитала и, наконец, к «невосполнимым потерям» мировой системы капитализма. Экзистенциалист произвольно приписывает историческому процессу те пороки, которые присущи капитализму в эпоху его распада и должны отмереть вместе с последним.

Выступая против прогресса, Барретт ратует за регресс, за возврат к старому, за то, чтобы повернуть колесо истории назад и таким «способом» разрешить острые проблемы современного капитализма.

Таким образом, «реалистический» экзистенциалистский подход оборачивается реакционной утопией. И Барретт сам вынужден признать это. «Путь назад», говорит он, строго говоря, практически нереален: «история никогда не разрешит человеку вернуться к прошлому», а проблемы современного буржуазного общества «не могут быть решены регрессом к прошлому состоянию, в котором они не существовали»<sup>2</sup>. Так экзистенциалистская концепция социального регресса запутывается в неразрешимых противоречиях капитализма.

Отдельные американские экзистенциалисты приближаются к трезвому пониманию реальных причин этих противоречий капитализма, обуславливающих защиту экзистенциалистами идей общественного регресса, их выступлений против прогресса в истории. Не кто иной, как проф. Барретт, следует отдать ему должное, в своей последней монографии «Что такое экзистенциализм?» в главе «Исторический каркас» приходит к справедливому заключению, что для понимания идей пессимизма и ре-

---

<sup>1</sup> W. Barrett. *Irrational Man*, p. 106—129.

<sup>2</sup> Там же, стр. 21—25.

гресса в экзистенциализме совершенно необходимо рассматривать экзистенциализм в прямой связи с определяющими его «двумя историческими событиями крупного масштаба»: во-первых, с судьбами «буржуазии как класса» и, во-вторых, с фактами «тревоги и напряжений внутри буржуазного общества, его неспособности разрешить свои проблемы, с его быстрым и пугающим закатом в течение этого столетия и вытекающим отсюда отчаянием внутри данного класса»<sup>1</sup>.

Это весьма важное признание в устах ведущего американского экзистенциалиста проф. Барретт дополняет анализом еще ряда причин, обуславливающих буржуазные позиции исторического пессимизма и регресса, нашедших выражение в экзистенциализме. Социальные революции (У. Барретт выделяет французскую революцию, а мы подчеркнем, что в неизмеримо большей степени Великая Октябрьская социалистическая революция, мощные волны других социалистических и национально-освободительных революций XX в.) неоспоримо «показали, что человеческое общество может быть преобразовано сверху донизу посредством действий людей». Отсюда неизбежен вывод, что даже глубоко утвердившаяся социальная система, а значит и капитализм, может быть оценена «как потенциально преходящая». Вместе с тем угроза всемирной ядерной войны ведет к тому, что человеческое общество «колеблется на краю пропасти и может потерпеть поистине глубокую катастрофу и вытекающий отсюда *регресс на низшую стадию*»<sup>2</sup>.

Милитаристская политика современного империализма, политика агрессий и войн действительно чревата серьезной угрозой для поступательного развития человечества. Однако, как свидетельствует сама жизнь, империалистическая политика войн с необходимостью не обуславливает для всего человечества «регресс на низшую стадию». Народы мира, растущие силы демократии, социализма и прогресса все более успешно противостоят милитаризму.

Что касается социальных революций XX в., то они лишь в глазах идеологов старого мира выступают как фактор исторического регресса. В действительности со-

---

<sup>1</sup> W. Barrett. What is Existentialism? p. 97—98.

<sup>2</sup> Там же, стр. 98, 99.

циалистические и национально-освободительные революции ведут к подрыву и ликвидации капитализма и колониализма и в целом являются самыми мощными факторами прогресса в современную эпоху.

Экзистенциалисты, выступая против идеи прогресса, рисуют в ложном свете социальные последствия развития современной техники. Свое выражение эта позиция нашла в книге Р. Олсона «Введение в экзистенциализм». Прогресс общества, говорит он, всегда связан с научно-техническим развитием, однако последнее не только не дало человеку счастья, но, напротив, усугубляет его бедствия. Так, в США, пишет Олсон, самой развитой в научно-техническом отношении капиталистической стране, прогресс техники вызывает обострение кризисных явлений в общественной жизни, порождает чрезвычайно высокий и постоянно растущий уровень безработицы, психических заболеваний, самоубийств, алкоголизма, наркомании и т. д.<sup>1</sup>

Стремление свалить на технику вину за социальные противоречия не выдерживает научной критики. Научно-технический прогресс недопустимо рассматривать в отрыве от закономерностей конкретной общественно-экономической формации. Развитие науки, техники, производительных сил протекает по-разному, в зависимости от тех производственных отношений, в которых он совершается. Действительно, в условиях государственно-монополистического капитала США развитие техники обостряет социальные противоречия, вызывает депрессии, кризисы перепроизводства, безработицу и т. д. Однако причина этих явлений лежит не в технике, как таковой, а в способе ее буржуазного применения. Это подтверждается опытом научно-технического прогресса в СССР, которому совершенно чужды типичные для современного капитализма США и других стран пагубные социальные последствия научно-технического развития.

Выступая против исторического прогресса, экзистенциалисты отвергают решающую роль народных масс в истории, приписывают ее некоторым «великим индивидам», «суперличностям». При этом они нередко ссылаются на Ницше. Культ «суперличности», «аристократии духа» (или «духовной аристократии») и «элиты» нераз-

---

<sup>1</sup> R. Olson. An Introduction to Existentialism, p. 88.

ривно связан с умышленным принижением и отрицанием роли народных масс как основной силы общественного прогресса, с плохо скрываемым презрением к «толпе», «черни», как экзистенциалисты часто именуют народные массы. Революционная борьба трудящихся за общественный прогресс фальсифицируется американскими экзистенциалистами и изображается как «паталогическое состояние», как проявление «иррациональных сил», как деятельность «бессмысленная», «хаотическая» и «вредная».

В области этики американские экзистенциалисты отстаивают догму о неизменности и иррациональности морали. С этих позиций объявляется бессмысленным прогресс общества. Свою же враждебность идеям коммунизма экзистенциалисты обосновывают заботой об «индивидуализме» и борьбой против идей «коллективизма», якобы ликвидирующего «свободу» индивида. П. Пфутце, например, указывает, что борьба коммунизма и капитализма символизируется прежде всего непримиримым противоречием коллективизма и индивидуализма<sup>1</sup>.

Одним из центральных понятий морали, отстаиваемой экзистенциалистами, является их понятие свободы. О его содержании можно судить по подборке характеристик «свободы» в американском Словаре экзистенциализма: «Я сам — моя свобода», «Нет иной свободы, кроме свободы в завоевании», «Уважение к свободе другого — пустая фраза», «...В нашем мире не может существовать свободы, и не только в виду неизбежной экономической взаимозависимости, но и вследствие той роли, которую играет давление, или, выражаясь менее изящно, вымогательство на всех уровнях международных сношений<sup>2</sup>. Подобные высказывания для экзистенциалистов типичны; они вкладывают в это понятие сугубо индивидуалистическое, эгоистическое содержание, решительно отвергая всякое иное ее понимание. Свобода, говорят они, «научно непостижима и иррациональна», более того, она просто «опасна». К. Рейнгардт запугивает американцев тем, что «меч свободы является обоюдоострым», и призывает к запрету на свободу, сопоставляя его с запретом в биб-

<sup>1</sup> P. Pfützte. *Self, Society, Existence*, p. 19.

<sup>2</sup> «A Concise Dictionary of Existentialism». New York, 1960, p. 37, 57.

лейском мифе на вкушение плода с дерева познания<sup>1</sup>. Д. Робертс изображает свободу человека как «мистерию», которая непостижима и недостижима для человека. Человечество, говорит он, стоит между животными и богом; свобода — удел животных и бога, но не человека. «Все было бы просто, — пишет Робертс, — если бы мы могли стать подобными животным или подобными богу. Как животное или как бог человек был бы свободен от мучительных пыток морального конфликта и внутренней борьбы». Но поскольку человек не животное и не бог, он обречен навеки терзаться неразрешимой для человека проблемой свободы<sup>2</sup>.

Экзистенциалистская концепция свободы нередко подвергается критике даже со стороны буржуазных философов.

П. Тиллих пишет, что «экзистенциализм является самой безнадежной попыткой отделаться от власти контролирующего познания...»<sup>3</sup>. Дежан в монографии «Трагический финал» признает, что установка экзистенциализма в сфере морали, идея «свободы с отрицанием всех остальных» в результате ведет к «трагической изоляции»<sup>4</sup>. Р. Олсон показывает диаметрально противоположность и непримиримый антагонизм между экзистенциалистскими идеями морали, свободы и убеждениями здравомыслящего «обыкновенного человека». По этим жизненно важным проблемам, признает Олсон, «экзистенциалист находится на противоположном полюсе по отношению к обыкновенному человеку»<sup>5</sup>. Марджори Грин в своей получившей широкий резонанс на Западе книге по экзистенциализму (первые издания которой названы «Ужасная свобода») делает вполне обоснованный вывод о том, что экзистенциализм не только не дает спасительной для Запада «новой морали, на которую мы можем надеяться», но и «является лишь новым выражением нашего старого отчаяния»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> K. Reinhardt. The Existentialist Revolt, p. 11.

<sup>2</sup> D. Roberts. Existentialism and Religious Belief, p. 8, 9.

<sup>3</sup> P. Tillich. Systematic Theology, vol. 1, p. 100.

<sup>4</sup> W. Desan. The Tragic Finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre. New York, 1960, p. 184.

<sup>5</sup> R. Olson. An Introduction to Existentialism, p. 109, 110.

<sup>6</sup> M. Green. Introduction to Existentialism, p. 149.

В центре этих полных безысходного пессимизма этических взглядов американских экзистенциалистов наряду с проблемой свободы ставится проблема личности.

У. Барретт тщетно пытается истолковать «ограниченность» и «несовершенство» личности, ее «раздвоенность», «нежизнеспособность» и «трагичность» посредством следующих умозрительных софизмов: личность всякой эпохи, каждое Я, включая личность самого Барретта, обречены «на безвыходное положение и несовершенство, потому что я не могу знать будущее, которое последует за мной. . .», и «такой же неразрешимой проблемой является моя оторванность от предшествовавших мне столетий, от героев, которых я люблю и чье подлинное существование является тайной, над которой я могу лишь мучиться»<sup>1</sup>. Подобная абстрактная и волюнтаристская фразеология беспомощна вскрыть подлинные причины кризиса конкретной личности в конкретном, например в современном американском, обществе.

В социальном плане, однако, такой прием выполняет вполне определенную функцию: Барретт внушает читателям, что и личность будущего, люди всех последующих эпох «также в свою очередь будут оторваны от их будущего», будут несчастны, следовательно, кризис личности в условиях современного буржуазного общества коренится не в сущности капитализма. «И даже если люди когда-либо достигнут Утопии (идеального общества. — А. Г.)... эта проблема не исчезнет», потому что, даже «если человеческое развитие прекратится и не будет никакого будущего, к которому люди будут стремиться, они станут еще более жалкими»<sup>2</sup>. Так американские экзистенциалисты пытаются внушить людям чувства глубочайшего пессимизма и безысходности, обреченности человека и бессмысленности движения вперед.

Однако подобные «решения» проблемы личности не могут удовлетворить самих американских экзистенциалистов. Барретт с горечью признает, что «вопреки нашим поискам, нашим умножающимся источникам информации XX век все еще не имеет никакого целостного взгляда на человека...»<sup>3</sup>. Действительно, буржуазная

---

<sup>1</sup> W. Barrett. What is Existentialism? p. 78.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 73.

философия и социология, вся идеология капитализма оказалась не в состоянии дать удовлетворительной теории человека.

Учение марксизма-ленинизма отвергает абстрактно-догматическую постановку вопроса о «личности вообще» и дает конкретно-историческое решение проблемы освобождения и развития личности в условиях социализма и бесклассового коммунистического общества, в котором ликвидируется всякий антагонизм личности и общества, выдаваемый экзистенциалистами Америки и Европы за «вечную проблему».

Очевидная непригодность абстрактных спекуляций о кризисе «личности всех эпох», «личности вообще» заставляет некоторых американских экзистенциалистов, в том числе и Барретта, обращаться к реальным условиям в США и в других капиталистических странах, и в таких случаях они приближаются к пониманию проблемы личности. Так, проф. Барретт выражает трезвую озабоченность о будущем американцев и Америки: «Будет ли когда-либо в Америке будущего культура... Могут ли люди достигнуть хорошего и рационального общества?»<sup>1</sup> На эти вопросы У. Барретт не находит пока ответов, но он находит в себе достаточно трезвости и мужества признать ряд серьезных причин кризиса личности в условиях современного капитализма: «...мы явились свидетелями такого распада, уже свершившегося и грозящего, распада столь многих структур западной цивилизации, что, по-видимому, есть веские основания для убеждения, что мы сейчас в большей степени охвачены сомнениями и неуверенностью в себе самих, чем человек в прошлом»<sup>2</sup>.

Современный капитализм действительно довел проблему личности и иные социальные проблемы до критической остроты. И это закономерно, поскольку капитализм в его высшей стадии является кануном глубочайших революционных преобразований общества и личности.

Экзистенциалисты США искаженно трактуют и самую кардинальную проблему современности — проблему войны и мира. Более того, некоторые из них спекулируют на опасности всемирной атомной войны с целью обосновать идею «свободы выбора». Возможность атомной вой-

---

<sup>1</sup> W. Barrett. What is Existentialism? p. 78.

<sup>2</sup> Там же, стр. 73.

ны, грозящей «уничтожить саму планету» и необходимость делать выбор между войной и миром, пишет К. Рейнгардт, «сделали одиночный экзистенциалистский выбор универсальной человеческой проблемой»<sup>1</sup>. Безусловно, каждый честный человек должен сейчас сделать бесповоротный выбор в пользу мира. Но проблему войны и мира невозможно разрешить в одиночку.

Экзистенциалисты неспособны видеть главные — экономические и социально-политические — корни угрозы новой войны, а свой протест против нее сводят к ее осуждению с позиции: «... война с ее современным обликом — это сам грех»<sup>2</sup>. Но за этим сразу же следует тезис, который может быть использован милитаристами: «Если я мобилизован на войну, эта война — моя война»<sup>3</sup>.

Экзистенциалистская «философия свободы» работает на политический авантюризм. Подлинная свобода не является ни свободой умирать, ни свободой из милости, она не является ни свободой разрушать, ни свободой на пути к порабощению. Это свобода, которая позволяет ставить и претворять в жизнь революционные задачи, ведущие к общественному прогрессу.

Подводя итог, следует сделать вывод, что характерной чертой социально-политических воззрений американских экзистенциалистов является самый мрачный и безысходный социальный пессимизм. Он пронизывает все основные произведения экзистенциалистов. «Человеку нечего ждать, кроме уничтожения; бессмысленно спрашивать: «Куда?», «Почему?». «Жизнь человека всегда — поражение. . .»<sup>4</sup> — таков их лейтмотив.

На Западе иногда можно встретить мнение, будто экзистенциализм является «аутентичной (точной, подлинной. — А. Г.) формой марксизма»<sup>5</sup>, одним из «направлений» марксистской философии<sup>6</sup>. Этот реакционный миф охотно используют и ревизионисты. Об этом пишет Уильям Аш в журнале английских коммунистов «Марксизм сегодня». Он показывает, что в борьбе против марксизма-

---

<sup>1</sup> К. Reinhardt. The Existentialist Revolt, p. 11.

<sup>2</sup> «A Concise Dictionary of Existentialism», p. 113.

<sup>3</sup> Там же, стр. 113—114.

<sup>4</sup> Там же, стр. 59.

<sup>5</sup> J. Mora. Philosophy Today. New York, 1960, p. 45.

<sup>6</sup> Там же, стр. 63, 64.

ленинизма современный ревизионизм многое заимствовал у экзистенциализма и часто фактически действовал «под его флагом»<sup>1</sup>. В частности, ревизионисты нередко эклектически «соединяют» марксистскую философию с экзистенциализмом, особенно в сфере этических проблем. У. Аш убедительно показывает абсолютную несостоятельность подобных претензий.

Неправомерность домогательств некоторых экзистенциалистов на «родство» с марксистской философией настолько очевидна, что против них выступают многие буржуазные философы. В американском Словаре экзистенциализма на этот счет сказано, что экзистенциализм своим стремлением «стать на уровень инфрадиалектического материализма» достигает лишь того, что «переступает свои пределы» и «совершенно очевидно отрицает себя»<sup>2</sup>. Можно указать и на монографию Дежана «Трагический финал», где сказано, что «марксизм и экзистенциализм действуют в вопиющем противоречии друг к другу». Обоснование «неизбежного столкновения экзистенциализма и марксизма» Дежан выводит прежде всего из «проблемы классовой борьбы», а также из непримиримого антагонизма экзистенциального индивидуализма с марксистским коллективизмом. Выступая в целом с позиций антимарксиста, У. Дежан тем не менее вынужден указать: «Марксизм, будучи превыше всего учением коллективизма и антииндивидуалистическим, желает создать научную экономику, прогрессивное воспитание, осуществить меры к улучшению физического состояния масс», чего Дежан никак не может сказать об экзистенциализме<sup>3</sup>.

Один из главных пропагандистов экзистенциализма в США, проф. Уайльд, пишет о себе и своих единомышленниках: «Мы находимся в состоянии войны, которая является изначально идеологической войной, против грозного врага, хорошо снаряженного не только материальным вооружением, но также и идеологическим оружием». Марксистские идеи, продолжает он, «представляют не беспорядочную смесь, а сведены в систематическую фи-

<sup>1</sup> W. Ash. *Philosophical Revisionism*. «Marxism Today» (London), 1963, vol. 7, N 7, p. 215.

<sup>2</sup> «A Concise Dictionary of Existentialism», p. 32; F. Heinemann. *Existentialism and Modern Predicament*, p. XV, 12, 13.

<sup>3</sup> W. Desan. *The Tragic Final*, p. 92, 93, 161.

лософию, последовательное целое, известное как диалектический материализм — одну из великих философий мира, возникшую из глубочайших истоков современной мысли»<sup>1</sup>; она «обладает глубокой притягательной силой для угнетенных народов и классов во всем мире»<sup>2</sup>. Буржуазная же философия, с горечью пишет Уайльд, «переживает зловещие дни. Она более не выполняет работу, которую от нее ожидали в прошлом»; «экзистенциалисты не смогли дать никакой внушающей доверия альтернативы, способной занять место идей Маркса...». К аналогичному пессимистическому выводу приходит и У. Барретт, который с глубокой озабоченностью делает вывод, что в современном мире марксизм во все большей степени «пользуется поддержкой энтузиазма миллионов людей»<sup>3</sup>.

Борьба против философии экзистенциализма — актуальная и ответственная задача философов-марксистов, всех борцов за торжество идей демократии и подлинной свободы.

---

<sup>1</sup> *J. Wild*. The Challenge of Existentialism, p. 5.

<sup>2</sup> Там же, стр. 25.

<sup>3</sup> *W. Barrett*. Irrational Man, p. 19, 242.

*Ю. Б. Козловский*

## **Распространение экзистенциализма в Японии**

Японские буржуазные исследователи подходят к решению вопроса о распространении экзистенциализма в Японии довольно просто. Понимая под распространением экзистенциализма в своей стране рост влияния современной западноевропейской философии экзистенциализма, они фиксируют появление в Японии последователей Ясперса, Хайдеггера, Сартра, Камю, Левита, прослеживают дальнейшее распространение их взглядов и т. п. Не пытаясь сколько-нибудь серьезно подумать о причинах распространения экзистенциализма, о его основных проводниках и сферах влияния, эти исследователи отделяются обычно рассуждениями самого общего характера. Типичным примером могут служить работы известных исследователей Куно Осаму и Цуруми Тосисукэ. В своей книге «Современная японская мысль», выдержавшей, кстати сказать, десять изданий, они пишут следующее: «Проникновение идей экзистенциализма начинается в период с конца эпохи Мэйдзи (1868—1911) до начала эпохи Тайсё (1912—1925). К именам Кьеркегора, Ницше, Хайдеггера и других привыкли уже давно. Однако появление мыслителей-экзистенциалистов на японской почве имеет место после 1933 г. Первыми экзистенциалистами, появившимися в

амой Японии, были несколько человек, пришедшие из лагеря марксизма»<sup>1</sup>.

Касаясь вопроса о распространении экзистенциализма в Японии, буржуазные исследователи игнорируют своеобразие общественно-исторических условий и особенностей развития философской мысли в этой стране, и потому, хотя и пытаются говорить о разграничении «проникновения» экзистенциалистских идей и «появления» мыслителей-экзистенциалистов «на японской почве», оказываются не в состоянии разглядеть собственно японский «национальный» экзистенциализм и ограничиваются в результате лишь регистрацией экзистенциалистских взглядов в их «классическом» западноевропейском выражении. При этом первыми экзистенциалистами в них оказываются лица, «пришедшие из лагеря марксизма».

Такой подход не дает сколько-нибудь ясного представления о распространении экзистенциалистских идей, в частности, и по той причине, что в Японии с ее специфически восточными философскими традициями экзистенциализм не мог бы завоевать значительного признания, не считаясь в той или иной мере с этими традициями. Как будет показано ниже, в довоенный период идеи экзистенциализма получали распространение в Японии не в их западноевропейской оболочке, а главным образом преломляясь сквозь призму традиций японского идеализма<sup>2</sup>.

Появление и распространение экзистенциализма в Японии было обусловлено действием тех же самых факторов, что и в Западной Европе. Обстановка в Японии в середине 20-х годов характеризуется резким обострением социальных противоречий и усилением кризисных явлений в различных сферах жизни. Быстрые темпы развития капитализма ведут к еще большей стандартизации труда, лишаящей его творческого характера, превращающей человека в придаток машины. В буржуазном сознании, отражающем положение личности при капитализме, складывается представление о бесси-

---

<sup>1</sup> *Куно Осаму, Цуруми Тосисукэ. Современная японская мысль. Токио, 1962, стр. 184 (на япон. яз.).*

<sup>2</sup> В послевоенный период, когда экзистенциализм завоевал уже определенную сферу влияния, он стал довольно широко распространяться и в своей западноевропейской форме.

лии человека перед слепыми силами производства, о его обезличивании и отчужденности в условиях современной действительности. В среде японской мелкой буржуазии, умеренной интеллигенции назревает протест против монополизации экономики, возникает стремление спасти свободу отдельного человека, его право на самостоятельность, на «истинное» личное бытие. Эти настроения и получают свое отражение, в частности, в философии экзистенциализма, проникшей в Японию в конце 20-х годов.

Для уяснения условий, вызвавших появление в Японии философии экзистенциализма, необходимо учитывать также, что во второй половине 20-х годов в результате общего подъема демократического движения в стране и влияния Октябрьской революции в России все более решающей идеологической силой становится марксизм, распространение идей которого с 1926—1927 гг. получает подлинно широкий размах. Перед буржуазной идеологией, буржуазной философией в особенности, встает задача перевооружения, создания «нового», более современного идейного арсенала взамен прежнего, уже окончательно дискредитированного самой жизнью. Этой-то потребности развития буржуазной идеалистической философии Японии и отвечало, в частности, начавшееся распространение в академических философских кругах в середине 20-х годов взглядов Дильтея и Гуссерля, а в конце 20-х — начале 30-х годов немецкого экзистенциализма Хайдеггера и Ясперса.

Идеи экзистенциализма проникали в Японию непосредственно из Германии: известная общность развития капиталистических отношений Японии и Германии издавна побуждала правящие классы Японии заимствовать у немцев как политические институты, так и буржуазную идеологию. Традиционные связи, поддерживаемые японскими философами-идеалистами с их немецкими единомышленниками, обуславливали распространение в Японии кантианства, гегельянства, неокантианства и, наконец, экзистенциализма.

Однако, попав в Японию, в атмосферу иных философских традиций, экзистенциализм в западноевропейской форме лишь постепенно получает признание. Вместе с тем одновременно с проникновением экзистенциализма начинается и другой процесс: приспособление экзистен-

циализма к местным условиям, его видоизменение под влиянием традиций собственно японского идеализма. При этом наблюдаются двоякого рода явления: либо идеи экзистенциализма, приобретая всевозможные оттенки, сохраняют все же собственное лицо, либо они органически сливаются с местными идеалистическими течениями и выступают в конечном счете в качестве составных частей «новых» идеалистических эклектических концепций.

В настоящей работе мы попытаемся показать эти особенности распространения и усвоения экзистенциалистских идей в Японии на конкретном рассмотрении концепций таких наиболее видных представителей буржуазной философии, как Нисида Китаро и Вацудзи Тэцуро. Мы берем именно этих философов потому, что они выступали с претензией сказать «новое слово» в идеалистической философии Японии нового времени и в то же время наиболее ярко выражали указанную выше двоякого рода тенденцию. Вацудзи проповедовал экзистенциалистскую философию на ее собственной основе, хотя и в несколько видоизмененной форме, тогда как у Нисиды имело место слияние идей экзистенциализма с традиционной восточной метафизикой и образование на этой основе эклектического идеализма «нового» толка.

Вацудзи Тэцуро можно назвать типичным представителем умеренной буржуазной интеллигенции Японии 20—40-х годов, находившейся на службе буржуазного класса, поддерживавшей его политически и идейно, но в то же время проявлявшей некоторую неудовлетворенность отсутствием достаточных буржуазно-демократических свобод в стране. Выражая настроения этой социальной прослойки, Вацудзи объективно выступал как идеолог японской буржуазии в сфере философской мысли, как идейный противник марксистского учения, пускавшего глубокие корни в сознании передовой части японского рабочего класса и прогрессивной интеллигенции. Причем эта антимарксистская направленность взглядов Вацудзи обнаруживалась все более явно по мере того, как центр тяжести его интересов перемещался с историко-философских проблем на проблемы морали.

Первые шаги на философском поприще Вацудзи делает в середине 20-х годов. Он становится преподава-

телем этики в известном своими философскими традициями Киотосском университете. Вскоре после этого, в 1927 г., Вацудзи направляют на учебу в Европу, где он знакомится с только что входившей в моду философией экзистенциализма. Вацудзи делается ревностным приверженцем этой философии. Связав идеи немецкого экзистенциализма с теми впечатлениями, которые произвело на него своеобразие европейской культуры, природных условий, национальных традиций, Вацудзи пишет в 1928—1929 гг. по возвращении в Японию свою известную работу «Климат». Это произведение весьма интересно тем, что оно представляет собой не только один из первых образцов собственно японского экзистенциализма, но и своеобразную идейную основу, ориентируясь на которую философ развивал в дальнейшем свое так называемое этическое учение, использовавшееся в 30-х годах в качестве определенного «противоядия» против растущего влияния марксистских идей в Японии.

Наиболее основательная критика философских взглядов Вацудзи в довоенный период была дана выдающимся японским философом-марксистом Тосака Дзюн. Последний неоднократно указывал в своих работах на буржуазную классовую сущность философских взглядов Вацудзи<sup>1</sup>. Он отмечал также роль Вацудзи как «первооткрывателя Ницше и Кьеркегора в Японии»<sup>2</sup>. В своем анализе собственно философских воззрений Вацудзи Тосака подчеркивал тесную связь его концепции с герменевтикой Хайдеггера, а также известную преемственность с гуссерлианством<sup>3</sup>. После войны появилось небольшое число работ о философских взглядах Вацудзи, написанных с материалистических позиций. Однако эти работы носят, как правило, комментаторский характер и не содержат серьезных критических суждений.

Руководствуясь прежде всего намерением показать особенности интерпретации Вацудзи экзистенциалист-

---

<sup>1</sup> Тосака Дзюн. Избранные произведения в восьми томах, т. VI. Токио, 1946—1948, стр. 120 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, т. V, стр. 146.

<sup>3</sup> Там же, т. VI, стр. 115; т. V, стр. 149—150.

Указанные места из произведений Тосака Дзюн берутся по фрагментам работ Тосака, перевод которых любезно предоставлен проф. Я. Б. Радуль-Затуловским.

ской философии в период проникновения ее в Японию, мы ограничимся здесь разбором лишь основных положений работы Вацудзи «Климат», не касаясь его исследований по этике.

По своей структуре произведение Вацудзи «Климат» довольно необычно. Первая глава этой работы типично философская. В ней излагаются главные мировоззренческие установки автора, философская теория, как таковая, что вполне соответствует подзаголовку книги — «Философское исследование». Однако в трех других главах как бы собраны очерки географа, заметки лингвиста и множество наблюдений самого различного характера. Философские рассуждения тут либо совсем отсутствуют, либо встречаются в виде незначительных отступлений, сделанных, по-видимому, позднее.

Непосредственным поводом к написанию «Климата» послужило знакомство Вацудзи с работой М. Хайдеггера «Бытие и время». Вацудзи был одним из первых иностранцев, прочитавших ее в Берлине летом 1927 г. Идеи Хайдеггера сразу же заинтересовали молодого японского ученого. Однако, симпатизируя Хайдеггеру, Вацудзи вместе с тем усмотрел некоторые уязвимые места во взглядах немецкого философа. Пытаясь преодолеть слабости концепции Хайдеггера с позиций идеализма, Вацудзи и изложил в работе «Климат» свою точку зрения.

Прежде всего Вацудзи указывает, что понятие «климат» — центральное понятие его концепции — не соответствует таким установившимся понятиям, как «природа», «естественная среда» и т. п. За этими понятиями, считает он, скрывается, очевидно, давний взгляд на природу, согласно которому природу понимали как землю, воду, огонь, ветер. Однако, полагает Вацудзи, есть достаточное основание, чтобы попытаться рассмотреть указанные естественные явления не как «природу», а как «климат».

Какова же трактовка вводимого Вацудзи понятия «климат»? «Все мы живем на какой-то земле, — пишет Вацудзи. — Следовательно, природные условия этой земли «окружают» нас, хотим мы того или нет»<sup>1</sup>. Однако,

---

<sup>1</sup> Вацудзи Тэцуро. Поли. собр. соч., т. VIII. Токно, 1962, стр. 7 (на япон. яз.).

продолжает он, можно ли рассматривать климат лишь как явление природы? «То, что естественные науки относятся к указанным климатическим явлениям как к явлениям природы, это с различных точек зрения понятно. Однако другой вопрос: являются ли сами эти явления в сущности своей предметом изучения естественных наук?»<sup>1</sup>

Для разъяснения своего взгляда автор обращается к рассмотрению явления холода как составного элемента климатических условий. Принято считать, отмечает он, холод физическим объектом, действующим на наши органы чувств и тем самым вызывающим «ощущения холода», т. е., согласно обычной точке зрения, «холод» и «мы» существуют как отдельные и независимые сущности таким образом, что только тогда, когда холод воздействует на нас извне, создается «интенциональное», или направленное, отношение, благодаря которому «мы чувствуем холод»<sup>2</sup>.

Вацудзи против такого представления. «Как можем мы знать о независимом от нас существовании холода, — пишет он, — до того, как мы чувствуем холод?.. Неверно, будто интенциональное отношение устанавливается лишь тогда, когда объект воздействует извне. Поскольку берется индивидуальное сознание, субъект обладает интенциональной структурой в себе самом и сам «направляет себя на что-либо»<sup>3</sup>.

Выдвинутсе Вацудзи «опровержение» представлений здравого смысла, разумеется, неново: это традиционная точка зрения субъективных идеалистов. Субъективизм здесь настолько очевиден, что Вацудзи пытается оградить себя от возможной критики. «Когда мы чувствуем холод, — пишет он, — это ощущение не «чувства» холода, а самой «холодности воздуха» или самого «холода». Иначе говоря, холод, как он «чувственно воспринимается» в интенциональном опыте, не «субъективный», а «объективный»<sup>4</sup>.

Но если мы ощущаем не «чувство холода», а саму «холодность воздуха» или сам «холод» как нечто «объ-

---

<sup>1</sup> Вацудзи Тэцуро. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 7 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 8.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, стр. 9.

ективное», то такое утверждение трудно совместить с высказанным уже ранее положением о том, что холод не существует независимо от нас как «объект, воздействующий извне». Японский философ пытается следующим образом решить данную дилемму.

«Согласно этому взгляду, — пишет он, — обычное разделение на субъект и объект, и в частности на «я» и «холод», независимые друг от друга, влечет за собой неправильное понимание. Когда мы чувствуем холод, мы сами уже находимся на холоде внешнего воздуха. То, что мы вступаем в связь с холодом, означает, что мы находимся вовне, на холоде. В этом смысле наше состояние характеризуется, выражаясь словами Хайдеггера, «выходом вовне» (*ex-sistere*), или, по-нашему, интенциональностью»<sup>1</sup>. «Выход вовне» является основным принципом нашей собственной структуры, и интенциональность исходит также из него. То, что мы чувствуем холод, есть интенциональный опыт, в котором мы открываем нас самих в состоянии «выхода вовне» или же уже находящихся вовне, на холоде»<sup>2</sup>.

Итак, точке зрения «здорового смысла» — научному материалистическому представлению о внешнем реальном мире — Вацудзи противопоставляет характерный для экзистенциализма отказ от разделения на субъект и объект со всеми вытекающими отсюда последствиями. Во главу угла ставится хайдеггеровский принцип «выхода вовне», или «трансценденция», которая с помощью операции феноменологической редукции действительности подменяет подлинное бытие человека в мире мистическим «выходом существования в мир».

Далее, следуя хайдеггеровскому принципу «выхода вовне», Вацудзи от обоснования индивидуального «я» переходит к обоснованию коллективного «мы», иначе говоря, он пытается с позиций этого принципа истолковать бытие множества субъектов. Привлекая все тот же пример с ощущением холода, он пишет: «Мы чувствуем один и тот же холод все вместе. Тот факт, что чувство холода у нас различно, возможен лишь на основе чувства холода всеми нами вместе. Без такой основы было

---

<sup>1</sup> Вацудзи Тэцуро. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 9 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 10.

бы совершенно невозможно узнать о том, что какое-то другое «я» испытывает холод. Таким образом, не «я» один, а «мы», точнее, «я» как «мы» и «мы» как «я» находятся вовне, на холоде. Структура, в которой «выход вовне» является фундаментальным принципом, представляет собой это «мы», а не просто «я». В соответствии с этим «выход вовне» должен скорее рассматриваться как «находиться вовне среди других «я»», нежели как «находиться вовне среди таких вещей, как холод»<sup>1</sup>.

Как мы видим, исходное индивидуальное «я» у Вацудзи удивительным образом «расширяется» до признания «мы», в результате чего под принцип «выхода вовне» подводится уже взаимоотношение индивидов друг с другом. В итоге такой несложной операции «я» в сущности не отличается уже от «мы»; «я» как «мы» оказывается тождественным «мы» как «я». В подобных рассуждениях Вацудзи опять-таки неоригинален. Повторяя в сущности хайдеггеровскую теорию так называемого со-бытия, он оставляет вслед за немецким предшественником чисто субъективно-идеалистическую точку зрения и занимает присущие экзистенциализму позиции сочетания элементов субъективного и объективного идеализма.

Однако безоговорочное следование за Хайдеггером на этом у Вацудзи кончается. Японский философ делает попытки дальнейшего преодоления субъективизма хайдеггеровской концепции путем включения в рассмотрение объективного содержания реальной действительности.

«Объяснив» явления холода сначала у одного человека, а затем у множества людей, Вацудзи говорит далее о связи явления холода с другими атмосферными явлениями подобного рода — теплом, ветром, дождем, солнечным светом, снегом и т. п. Затем эти погодные факторы ставятся в связь с рельефом местности, почвой, растительностью, т. е. со всей совокупностью климатических условий. В результате такого обобщения самообнаружение человека в холоде истолковывается в самом широком смысле: как самообнаружение человека в климате. «Другими словами, — пишет Вацудзи, — мы обна-

---

<sup>1</sup> Вацудзи Тэцуро. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 10 (на япон. яз.).

рживаем себя — как элемент во «взаимоотношении» друг с другом — в климате»<sup>1</sup>.

При этом он продолжает подчеркивать, что такое самообнаружение, или самооценка, не означает признания Я как субъекта. «Так, в нашем отношении к холоду, — пишет он, — мы оказываемся вовлеченными, индивидуально и социально, в различные мероприятия по защите себя от холода. Таким же самым образом, когда мы наслаждаемся цветением вишни, мы не относимся к субъекту; скорее это сами цветы привлекают наше внимание, и мы приглашаем друзей полюбоваться ими или же выпить и потанцевать под этими деревьями. Так, в нашем отношении к весеннему ландшафту как индивидуально, так и социально мы принимаем различные меры, чтобы получить удовольствие. То же можно сказать и о летней жаре или таких бедствиях, как штормы и наводнения. Именно в нашем отношении к тирании природы мы с самого начала оказываемся вовлеченными в общие мероприятия по предупреждению и защите от ее тирании. Оценка самих себя в климате раскрывается как отыскание таких мероприятий, а не в представлении субъекта»<sup>2</sup>.

Однако, читая подобные рассуждения о тирании природы, климатической среды, весьма характерные для экзистенциалистского образа мышления, следует постоянно помнить, что эта природа, климатическая среда, хотя и представляются чем-то независимым от человека, чуждым ему, не есть, с точки зрения японского философа, нечто материальное. Климат у Вацудзи является прежде всего основным условием и средством самообнаружения, самораскрытия человека, и именно в этом значении он определяет, по убеждению философа, все сферы человеческой деятельности — производство продуктов питания, жилищ, одежды, прочих предметов потребления, а также духовное творчество человека — литературу, искусство, привычки, обычаи и даже настроение людей<sup>3</sup>. Одним словом, он истолковывает климат как явление социальное по своему характеру.

---

<sup>1</sup> Вацудзи Тэцуро. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 11 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 11—12.

<sup>3</sup> Там же, стр. 13.

Стремясь всячески расширить узкие рамки хайдеггеровского рассмотрения человеческого существования, Вацудзи старается связать свое представление о климате прежде всего с другим важнейшим, по его мнению, фактором человеческого существования — историей, а затем на этой основе предлагает свое истолкование природы человеческого бытия вообще, или, как он выражается, «основной структуры человеческого существования». «Мы видели, — пишет он, — как благодаря климату человек оценивает себя. Деятельность самооценки человека, имеющего двоякую природу — индивидуальную и социальную, является в то же время исторической. Поэтому нет ни климата, оторванного от истории, ни истории, оторванной от климата. Это может быть понятно лишь исходя из основной структуры человеческого существования»<sup>1</sup>.

Надо отметить, что при рассмотрении «основной структуры человеческого существования», или, иначе говоря, природы человеческого бытия, идеалистическая сущность концепции Вацудзи раскрывается в полной мере. Автор выдвигает четыре положения, характеризующие, с его точки зрения, человека, его бытие и основные принципы его развития. Он пишет, в частности, следующее:

«Во-первых, под человеком имеется в виду не просто индивид (*anthrópos*, *homo*, *homme*, *man*, *Mensch*). Человек понимается и как индивид и в то же время как общество, выступающее как объединение или сообщество людей. Эта двойственная природа человека выражает его сущность. Поэтому ни антропология, имеющая дело лишь с одной стороной — индивидуальной, ни социология, изучающая другую сторону — социальную, не могут постичь сущность человека. Чтобы понять подлинную сущность человека, нужно постичь основную структуру человеческого существования, раскрывающуюся как в индивидуальности, так и в целом. Только при таком анализе человеческого существования оно выступает как негативная активность абсолютной отрицательности. Человеческое существование и есть не что иное, как реализация этой негативной активности»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Вацудзи Тэцуро. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 14 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 14—15.

Итак, человеческая природа зиждется на «негативной активности абсолютной отрицательности». Автор пока не поясняет, какое содержание вкладывает он в это понятие. Смысл его раскрывается позже.

«Во-вторых, — пишет он, — указанное выше человеческое существование является такой активностью, которая формирует различные объединения и сообщества через расчленение бесчисленных индивидов. Эти расчленения и объединения осуществляются всегда собственно практически, и они невозможны без деятельной активности самих субъектов. Поэтому время и пространство, понимаемые с точки зрения такой субъективности, составляют основную природу указанной выше активности. Пространство и время при этом постигаются в своем исходном значении и выявляется их неразрывное единство»<sup>1</sup>.

Выдвигая в качестве неотъемлемой черты «негативной активности» категорию пространства, Вацудзи пытается «дополнить» Хайдеггера, преодолеть крайний индивидуализм его позиции.

Следует отметить, что в книге Вацудзи не говорит прямо о своем критическом отношении к Хайдеггеру в этом вопросе. Но в предисловии, написанном значительно позже, в 1935 г., он пишет: «Здесь имеет место ограниченность исследования Хайдеггера, поскольку время, не связанное с пространством, не есть время в подлинном смысле, и Хайдеггер попал в этом месте в тупик, так как его Dasein оказалось всего лишь Dasein индивидуального бытия. Он рассматривал человеческое существование как бытие экзистенции. С точки зрения двойственной структуры человеческого существования — индивидуальной и социальной — он не вышел за пределы абстракции единственного аспекта. Однако лишь тогда, когда человеческое существование рассматривается в своей конкретной двойственности, при наличии которой время и пространство, а также история оказываются связанными друг с другом (что никогда в полной мере не наблюдалось у Хайдеггера), — только тогда оно впервые раскрывается в своем истинном виде»<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Вацудзи Тэцуро. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 15 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 1—2.

Если рассматривать концепцию Вацудзи в целом, то совершенно очевидно, что такая критика японского философа в адрес Хайдеггера до крайности несущественна, так как не затрагивает общих для того и другого философа идеалистических посылок. Категории пространства и времени у Вацудзи имеют лишь видимость объективного существования, ибо выражают не что иное, как атрибуты «основной структуры человеческого существования».

«В-третьих, — продолжает Вацудзи, — при выяснении пространственно-временной структуры человеческого существования раскрывается в истинном виде также и структура человеческой общности. Различные сообщества и объединения, создаваемые человеком, составляют систему, имманентно развивающуюся в определенном направлении. И эта система выражает не статическую структуру общества, а динамическую активность. Так формируется то, что мы называем историей»<sup>1</sup>. «В-четвертых, здесь пространственно-временная структура человеческого существования раскрывается как климат и история. Неразрывное единство времени и пространства есть основа неразрывного единства истории и климата. Никакая социальная структура невозможна, если она не основывается на пространственной структуре самого человека, и время не становится историческим, если не основывается на социальном бытии. История — это структура социального бытия»<sup>2</sup>.

Однако, подчеркивает Вацудзи, одна история еще не выражает структуру общественного бытия. «Климат также выражает структуру общественного бытия, и тем самым он неотделим от истории. В единстве исторического и климатического, так сказать, история и обретает свою плоть и кровь. Если бы «дух» противостоял материи, история не могла бы быть просто саморазвитием духа. Только тогда, когда дух является объективирующим себя субъектом, следовательно, только тогда, когда он содержит плоть и кровь субъекта, лишь тогда он творит историю как развитие самого себя. Климат и является, собственно, тем, что мы называем таким физиче-

---

<sup>1</sup> Вацудзи *Тэцуро*. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 15 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 15—16.

ским воплощением. Двойственная природа конечности и бесконечности человеческого существования наиболее ярко раскрывается как историческая и климатическая структура человека»<sup>1</sup>.

Приведенные выше высказывания окончательно проясняют как сущность общих идеалистических установок Вацудзи о духе, его саморазвитии и т. п., так и связанный с ними смысл истолкования им климата. Из этих высказываний видно, что «климат», по Вацудзи, — это форма воплощения какого-то коллективного общечеловеческого духа. Вацудзи мистифицирует природу в той мере, в какой она раскрывается человеку как окружающая его среда, как предмет и сфера его собственной деятельности. Отсюда и получается, что у Вацудзи имеет место не подлинное очеловечивание природного материального мира в процессе практической трудовой деятельности людей, а простая реализация возможностей индивидуальных субъектов в сфере общественного духа, сущностью которого и является «основная структура человеческого существования».

Ранее уже отмечалось, что Вацудзи использует в своих идеалистических построениях понятие климата, климатических условий ради того, чтобы придать большую объективность экзистенциалистским суждениям о человеческом бытии и таким образом преодолеть крайний субъективизм хайдеггеровской концепции. Японский философ многократно и настойчиво определяет климат как «фактор, посредством которого самоактивное человеческое бытие может приобретать объективность...»<sup>2</sup>. Эта спекуляция Вацудзи на содержании понятия «климат», разумеется, не имеет ничего общего с научным представлением о климате как о географической среде, существующей независимо ни от человека, ни от человечества.

Несостоятельны и попытки Вацудзи истолковать социальный аспект человеческого существования: у него так и не находится места для действительного признания общественной природы человеческого бытия, его законов, его конкретно-исторического движения. Поэто-

---

<sup>1</sup> *Вацудзи Тэцуро*. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 16 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 18.

му социальный аспект вообще оказывается у Вацудзи выхолощенным, лишенным конкретного содержания, а подлинно общественный субъект подменяется суммой индивидуальных Я, окруженных климатической средой. «Двоякая природа» человека Вацудзи — это лишь терминологическое выражение попыток философа увязать субъективно-индивидуалистические представления о человеке с новым, не понятым им, но заставляющим с собой считаться научным воззрением на общественную природу человека.

Конечно, человеческая природа имеет общественный характер, человек — это совокупность общественных отношений. Это, однако, не означает игнорирования индивидуальности субъектов, их конкретных человеческих черт. Общественная природа человека раскрывается именно через обнаружение всего богатства индивидуальных проявлений отдельных личностей. Буржуазные философы не видят этого органического единства общего и отдельного в человеческой природе. В их концепциях факты отчуждения человека ведут к идеям о «двойственной природе» человека. Особенно явно эта тенденция проявляется у философов экзистенциалистского толка, к которым, как мы видели, относится и Вацудзи.

Такова в основном суть философской концепции Вацудзи, изложенная в его работе «Климат».

Если в философских взглядах Вацудзи Тэцуро экзистенциалистские идеи выступают, так сказать, «непосредственно» в их «первородной» западноевропейской форме, то в философии Нисида Китаро мы имеем пример того, как экзистенциализм сочетается с традиционными идеями «восточной философии», образуя новые варианты современного идеализма.

Философия Нисида Китаро — это целый этап развития японского идеализма 20—40-х годов XX в. Около 30 лет она пользовалась признанием философской общности Японии, став базой для появления целого направления в японской академической философии — так называемой киотосской школы.

Философские взгляды Нисида Китаро претерпели длительную и сложную эволюцию. Нисида в разные периоды своих философских исканий опирался на идеи различных идеалистических направлений. Только в конце 20-х — начале 30-х годов он наконец окончательно

сформулировал свою философскую концепцию, изложив ее в работах: «Система самосознающего общего» (1929—1930), «Определение небытия в самосознании» (1931—1933) и «Основные вопросы философии» (1934).

Появление философской концепции Нисида не случайно приходится именно на этот период. Как уже отмечалось ранее, именно в эти годы в Японии большое распространение получают марксистские идеи, воздействие которых Нисида испытал на себе самым непосредственным образом<sup>1</sup>. К этому же времени относится и проникновение в Японию модных течений западноевропейского идеализма — гуссерлианства, экзистенциализма Хайдеггера и Ясперса. Выступая против марксистской философии, Нисида всемерно использовал идейный арсенал этих новейших идеалистических течений, сочетая их с традиционной восточной метафизикой махаянистского буддизма Дзэн.

По своей классовой сущности философия Нисида выражала с самого начала психологию буржуазного индивидуализма. Она отражала непосредственно настроения умеренной буржуазной интеллигенции, поддерживавшей устои капитализма, но проявлявшей известное недовольство наиболее отрицательными сторонами японского абсолютизма. Этот соглашательский либерализм выражался в абстрактных формулах, претендовавших на теоретическое обоснование свободы человека. Игнорируя реальные законы общественного развития, проблемы классовой борьбы и революционного переустройства социальных отношений, философия Нисида отвлекала сознание японской общественности от реальной действительности и тем самым объективно служила интересам империалистической буржуазии Японии<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В опубликованных после смерти Нисида рукописях и дневниках имеется, например, красноречивая запись: «В последнее время часто приходят марксисты и говорят о Марксе». А рядом с этими словами приводится написанное Нисидой краткое стихотворение: «До глубокой ночи спорим о Марксе. Из-за Маркса нет сна» (*Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. XII. Токио, 1947—1953, стр. 193, на япон. яз.).

<sup>2</sup> С течением времени философия Нисида все более утрачивала эту и без того слабую либеральную окраску, так что в конечном счете в период второй мировой войны она дошла фактически до прямой апологетики японского империализма, открытого прислужничества интересам монополистического капитала и военно-бюрократических кругов.

В отношении оценки философской концепции Нисида среди буржуазных критиков существуют различные точки зрения. Одни — довольно многие японские философы-идеалисты — считают философию Нисида типично «восточной» оригинальной философией, построенной на идеях буддийской метафизики секты Дзэн<sup>1</sup>. Другие — как идеалисты, так и материалисты — рассматривают ее преимущественно как эклектическую систему, сочетающую в себе идеи буддийской метафизики с идеями классической и современной идеалистической философии Запада<sup>2</sup>. Третьи, наконец, пытаются истолковать взгляды Нисида с позиций какого-то одного из направлений западноевропейского идеализма, и прежде всего как экзистенциалистские<sup>3</sup>.

Японские марксисты подвергли критическому рассмотрению философию Нисида еще в довоенные годы. Заслуживают внимания в этом отношении, в частности, работы таких известных философов, как Тосака Дзюн, Нагата Хироси, Кодзай Ёсисигэ, которые дали общую характеристику философии Нисида, вскрыли ее классовую сущность<sup>4</sup>. Однако ввиду усиления репрессий в 30-х годах и необходимости переключить все усилия на борьбу с наиболее откровенной идеологией японского фашизма — японизма — эта критическая деятельность японских философов-марксистов не получила своего завершения. После войны, когда философия Нисида сошла со сцены, философы-марксисты перенесли огонь своей критики в первую очередь на учеников Нисида, пытавшихся возродить идеи своего учителя<sup>5</sup>. Вот почему целый ряд проблем, касающихся философии Нисида, так и не получил пока должного марксистского освещения.

Уже при первом подходе к изучению философских произведений Нисида бросается в глаза отсутствие в них

---

<sup>1</sup> Философский словарь. Токио, 1954, стр. 895 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> *Niels C. Nielsen. Religion and Philosophy in contemporary Japan.* «The Rice Inst. Pamphlet» (Houston), 1957, v. 43, N 4; *Ha Tai Kim.* «Philosophy East and West» (Honolulu), 1955, v. 5, N 1.

<sup>3</sup> Философский словарь (сокращенный перевод с немецкого). М., 1961, стр. 706.

<sup>4</sup> См. *Тосака Дзюн. Избранные произведения в восьми томах, т. V; его же. Полн. собр. соч., т. III* (на япон. яз.).

<sup>5</sup> См. работы: *Мори Коити. Философия Танабэ, 1947* (на япон. яз.); *Ои Тадаси. Современная материалистическая мысль, 1959* (на япон. яз.).

четкого размежевания проблем онтологии, гносеологии, социологии, этики в их традиционном классическом понимании. На первый взгляд кажется, что проблематика философии Нисида имеет исключительно теоретико-познавательный характер. И сам философ утверждает, что исследует не мир сам по себе, а то, как этот мир постигается средствами познания. Это, однако, не означает, что Нисида не дает решения основного вопроса философии. Постоянно критикуя принципы и условия «неистинного мышления», японский философ противопоставляет им собственные теоретические установки, которые постепенно вырастают в определенную мировоззренческую концепцию, получившую в его главных работах название антиинтеллектуализма. Такое переплетение в работах Нисида проблем гносеологии и онтологии и его манера выражать онтологическое содержание средствами теории познания приводят к тому, что многие исследователи всецело истолковывают гносеологическую схематику Нисида в онтологическом значении, а некоторые из них вообще не обращают внимания на теоретико-познавательный аспект его философии<sup>1</sup>.

В философской системе Нисида социологические и этические проблемы выступают не самостоятельно, а слитно с онтологическим содержанием, которое в свою очередь выражается через теоретико-познавательную форму. Как будет видно из сказанного ниже, социология и этика, как таковые, растворяются у Нисида в онтологии; и хотя японский философ пытается все время ставить человека и человеческие отношения в центр своего рассмотрения реальной действительности, его антропология не приобретает собственно социологического или этического значения и выливается в конечном счете в своеобразную теорию универсального миропорядка.

В своих философских построениях Нисида всегда стремился объяснить прежде всего природу человека как индивидуальной личности, объяснить возможность ее активной роли в обществе, возможность ее свободы. Проблема свободы, рассматриваемая Нисидой как проблема свободы отдельной личности, является лейтмоти-

---

<sup>1</sup> В духе пантеизма, например, характеризует философию Нисида Ямадзаки Кэн. См. *Ямадзаки Кэн. Основные черты современной японской философии*. Токио, 1957, стр. 154—155 (на япон. яз.).

вом его философских изысканий. Ради решения этой проблемы Нисида и занимается анализом категорий, пытаясь разрешить противоречия между общим и индивидуальным, между обществом и личностью.

На первом этапе Нисида пытался решить эту проблему посредством разработки такой онтологической конструкции, которая освобождала бы индивидов от «железных пут» объективной закономерности. Используя гегелевские положения о самоопределении общего как конкретного тождества и соглашаясь с тем, что самоопределение такого общего является в сущности своей самосознанием, духовной субстанцией, Нисида в то же время выступил с критикой этих положений, утверждая, что идея тождества не получила у Гегеля истинной реализации, поскольку его абсолютный дух как выражение универсального общего поглотил особенное, отдельное, лишил его всякой самостоятельности<sup>1</sup>. Выход из противоречий гегелевской системы Нисида находит в том, что истолковывает самосознание иррационалистически, как интуицию, как «созерцание себя в себе самом», а затем, исходя из представлений восточной метафизики, определяет эту интуицию как «небытие», точнее, как «абсолютное небытие», которое все созерцает и вместе с тем не является созерцающим субъектом. Противопоставляя такое представление об интуиции всем толкованиям интуиции западными философами, Нисида писал, что он имеет в виду «такую интуицию, в которой все существующее и действующее рассматривается как тень того, что, будучи само небытием, отражает себя в себе самом. Отсюда следует, что в основе всего находится созерцающее без того, кто созерцает»<sup>2</sup>.

Поскольку категория «небытия» кладется Нисида в основу своей онтологической системы, постольку он всячески стремится дать этой категории научное обоснование. С этой целью он пытается доказать возможность «выведения» этой категории чисто логическими средствами. При этом в более ранних работах («От действующего к созерцающему», «Система самосознающего

<sup>1</sup> Критика гегелевской философии Нисида совпадала во многом с критикой Гегеля Кьеркегором, с работами которого японский философ был хорошо знаком.

<sup>2</sup> *Нисида Китаро. От действующего к созерцающему.* Токио, 1928, стр. 4 (на япон. яз.).

общего») Нисида выведение категории небытия осуществляет в сугубо познавательном аспекте посредством анализа и взаимоотношения субъекта как «общего» и предиката как «особенного». Впоследствии он главное внимание придает осмыслению более непосредственных реальных отношений, рассматривая противоречия «общего» и «индивидуального» (индивидуальной личности). При этом исходной точкой рассмотрения проблемы оказывается «индивидуальное».

Прежде всего «индивидуальное» мыслится Нисида как определенное, как отличное от других индивидуальных благодаря своей самостоятельности, благодаря тому, что не другие определяют его, а оно само себя определяет. «Диалектическое движение, — пишет Нисида, — начинается с того, что индивидуальное определяет само индивидуальное»<sup>1</sup>. Индивидуальное, говорит он, — это *causa sui*. «То, что определяется другим, не является индивидуальным»<sup>2</sup>. Далее выясняется, что определение индивидуального самим собой оказывается возможным благодаря внутреннему самодвижению индивидуального посредством полагания индивидуального и вместе с тем его отрицания содержащимся в нем моментом общего. Иначе говоря, «необходимо, имея в виду гегелевское высказывание о том, что индивидуальное есть общее, учитывать, что общее определяет индивидуальное, а индивидуальное определяет общее»<sup>3</sup>. Однако, хотя индивидуальное как конкретное общее определяет себя само, оно определяет себя по отношению к другим противостоящим ему индивидуальным. «Можно сказать, что индивидуальное определяет само себя по отношению к (другому) индивидуальному. Говорить об определении одним индивидуальным самого себя бессмысленно»<sup>4</sup>.

Далее, поскольку выясняется наличие множества индивидуальных как конкретных общих, встает вопрос и о характере их связи, объединяющего их общего. Общее, объединяющее индивидуальные, имеет иную, с точки зрения философа, природу, нежели общее как момент индивидуального, оно является «общим общих» и в отли-

---

<sup>1</sup> Нисида Китаро. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 16 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 29.

<sup>3</sup> Там же, стр. 24.

<sup>4</sup> Там же, стр. 16.

чие от индивидуальных как общих бытия выступает как общее небытия, как «определение без определяющего»<sup>1</sup>. Почему же общее, связывающее различные индивидуальные, должно иметь природу небытия, должно быть для индивидуальных определением без определяющего? Нисида полагает, что такое заключение с необходимостью вытекает из анализа соотношения индивидуального и общего и противоречия между ними.

Философ обращает внимание на то, что каждое индивидуальное как индивидуальное самостоятельно и в то же время оно находится в связи с другими ему подобными, т. е. находится в сфере одного с ними общего, выражающего известный класс или ряд явлений. Но каким образом это возможно? Ведь если индивидуальные связаны через посредство какого-либо общего, определяются этим общим, то они неизбежно теряют свою самостоятельность и перестают быть индивидуальными. Выходит, что если не существует общего, то индивидуальные только самостоятельны, но не связаны друг с другом и потому исчезает их соотношение друг с другом и тем самым исчезают они сами. Если же существует общее, связывающее и определяющее индивидуальные, то последние утрачивают в нем свою самостоятельность и в результате само противопоставление индивидуального общему лишается смысла. Поэтому остается единственное решение этого противоречия: общее должно быть и в то же время не быть. Это оказывается возможным, когда общее не просто существует или не существует, а когда оно имеет природу абсолютного небытия, которое своей беспредметностью обеспечивает самостоятельность индивидуальных, а своим абсолютным общим характером — их связь.

Приведенный выше способ логического обоснования категории небытия несостоятелен. Нисида пытается анализировать структуру суждения и связь составляющих его понятий изолированно, как чистые формы мышления, не видя в них отражения реальных отношений, практики людей, миллиарды раз повторяющей и закрепляющей эти формы мышления. Потому он неизбежно сбивается на формалистическое толкование природы суждения.

---

<sup>1</sup> Нисида Китаро. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 35 (на япон. яз.).

В результате выведение категории небытия оказывается недоказанным. Небытие по сути просто примысливается Нисида на манер примысливания бога или какой-либо духовной субстанции.

Далее, указанное выше противоречие между общим и индивидуальным возникает у Нисида и вследствие его понимания категории индивидуального. Стремясь доказать самостоятельность индивидуального, японский философ защищает идею его абсолютного самоопределения и уподобляет индивидуальное своего рода монаде Лейбница, не имеющей, как известно, ни окон, ни дверей во внешний мир. Такой акцент во взглядах Нисида не случаен. Он позволяет, с точки зрения философа, объяснить самостоятельность и свободу индивидуального, а затем и личности, не привлекая для этого категории объективной закономерности. Однако, как мы видели раньше, самоопределение индивидуального у Нисида, хотя и отрицает определение со стороны других индивидуальных, в то же время с необходимостью предполагает их наличие и связь с ними. Это противоречие Нисида пытается «снять» опять-таки мистически, с помощью категории абсолютного небытия. Кроме того, японский философ спекулирует здесь на принципе диалектического самоопределения явлений реальной действительности. Выхолащивая материалистическое содержание этого принципа, извращая его, он сводит самоопределение к одному частному случаю — к свободе отдельной личности, скатываясь тем самым на позиции субъективистского волюнтаризма.

Несостоятельность нисидовского рассмотрения понятия индивидуального связана также с неправильным, метафизическим представлением соотношения категорий общего и индивидуального, общего и особенного. Нисида, следуя логике своих идеалистических построений, неправомерно разрывает теснейшее диалектическое взаимодействие этих понятий. Вопреки многочисленным заявлениям о тождестве общего и особенного, общего и индивидуального Нисида отрывает эти понятия друг от друга, и потому общее выступает у него как синоним чего-то внешнего по отношению к индивидуальному, как синоним определяющего личность, навязывающего ей свои законы, лишаящего ее свободы и т. п. Чувствуя это, японский философ стремится как-то смягчить угрожаю-

шее свободе личности определение со стороны общего, и в этом стремлении он неизбежно скатывается к абсолютизации относительной самостоятельности индивидуального.

Рассмотренные выше попытки Нисида «научно» обосновать категорию абсолютного небытия, возможность ее логического выведения и т. п. приобретают для японского философа такое значение потому, что сама категория абсолютного небытия позволяет создать видимость преодоления как солипсизма, так и грубого, откровенного фидеизма. Абсолютное небытие как универсальное всеобъемлющее начало философии выступает у Нисида как отрицание всякой объективности, всякого существования и бытия вообще. Признание объективной закономерности, взаимообусловленности, причинной связи рассматривается им как несовместимые с признанием свободы личности. При этом Нисида прямо выступает против философии Гегеля, против гегелевского объективного бытия, против гегелевского фатализма и поглощения индивидуального общим. В общем японский философ повторяет критику Гегеля Кьеркегором, Ясперсом, Хайдеггером. Но в отличие от последних он пытается противопоставить абсолютному духу Гегеля какой-то иной абсолют или универсальное начало, которое, хотя и является всеобъемлющим, не имеет никакой субстанциальности. Такое универсальное начало характеризуется Нисида как «действие без того, кто действует», как «определение без того, кто определяет». «Определение самосознания — это место, определяющее само место, это созерцание без созерцающего, это интуиция»<sup>1</sup>.

Разумеется, указанные рассуждения Нисида об «определении без определяющего», «созерцания без созерцающего» представляют собой не что иное, как перепевы известных буддийских постулатов о «видении без видящего», «слышании без слышащего» и т. п. В этом, несомненно, сказывается желание философа приспособить свой идеализм к новым современным условиям действительности. Это прямо отмечают и некоторые философы-идеалисты, бывшие последователи Нисида. «... Указанный принцип небытия, — пишет, например, один из них, — обладает преимуществом большей совме-

---

<sup>1</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. VI, стр. 94 (на япон. яз.).

стимости с современной наукой и гуманизмом, нежели христианская идея бога»<sup>1</sup>.

Формально категория абсолютного небытия, несомненно, имеет буддийскую принадлежность, и сам Нисида постоянно это подчеркивал, стремясь отмежеваться от «философской мысли Запада». Но по мере разработки концепции Нисида становилось ясно, что действительное содержание этой категории далеко не так уж «восточно».

На первом этапе формирования философской системы Нисида в 1927—1930 гг. его онтологическая система была крайне бедной и фактически сводилась к утверждению самосознающего абсолютного небытия или всеобъемлющего «места», которое связывает и определяет находящиеся в нем индивидуальные, имеющие природу конкретных общих. При объяснении реальной действительности японский философ не идет далее ссылок на небытие, существующие в нем человеческие личности и любовь как силу, посредством которой эти личности связываются друг с другом<sup>2</sup>.

В 1931—1933 гг. Нисида пишет «Определение небытия в самосознании» и «Основные вопросы философии» — работы, в которых его онтологическая конструкция разрабатывается в деталях. В это время и складывается в сущности философская система Нисида.

Важнейшим моментом, определяющим существо философских изысканий Нисида в этот период, становится так называемый антиинтеллектуализм. Антиинтеллектуализм как отрицание познавательных способностей человеческого разума, неверие в силу научного знания появляется у Нисида отнюдь не случайно. Своим происхождением он во многом обязан увлечению Нисида в свое время прагматизмом Джемса, мистическим учением Дзэн, волюнтаризмом Фихте и интуитивизмом Бергсона. Этот ранний антиинтеллектуализм Нисида нашел известное выражение еще в «Изучении блага» и в «Интуиции и рефлексии в самосознании». Затем позднее антиинтеллектуализм еще более укоренился в сознании Нисида под влиянием работ С. Кьеркегора и особенно К. Ясперса.

---

<sup>1</sup> *Noda Matao*. «Philosophy East and West» (Honolulu), 1955, v. IV, N 4, p. 350.

<sup>2</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. VI (на япон. яз.).

На первом этапе формирования философской системы Нисида в 1927—1929 гг. антиинтеллектуализм философа еще не получил конкретной и развернутой характеристики. Он сводился по сути к утверждению «действующего» как единственно реального элемента действительности, к общему противопоставлению «действующего» (конкретного) «мыслящему» (абстрактному) или к противопоставлению «действующего» как ноззы (активного творческого начала) нозме (внешнему выражению, проявлению ноззы)<sup>1</sup>. Причем «мыслящее» в противоположность «действующему» трактовалось как нечто одностороннее и неполноценное.

Однако по мере дальнейшего развития взглядов Нисида его антиинтеллектуализм приобретает более четкую характеристику и специфические черты.

Обоснование своей концепции Нисида начинает, как правило, с критики интеллектуализма, под которым он понимает такой взгляд на мир, когда познающий интеллект не действует в самом мире как часть его, а лишь созерцает мир со стороны, исключительно как предмет познания. «Прежняя философия, — заявляет Нисида, — рассматривала действительность только с точки зрения предметности, т. е. с точки зрения субъекта. В этом смысле она целиком и полностью была интеллектуалистической. Однако я полагаю, что подлинную общественно-историческую действительность с таких позиций рассматривать нельзя. Общественно-историческая действительность имеет место не тогда, когда мы созерцаем ее, стоя вне ее, а тогда, когда мы созерцаем ее, находясь в ней»<sup>2</sup>. Классическое выражение такого интеллектуализма Нисида находит у древнегреческих философов с их идеалом мудреца, спокойно вззирающего на мир с высоты своего разума. В этой созерцательности, в этом интеллектуализме и видит Нисида основную причину разделения мира на объективный и субъективный, на материальный, предметный мир и противостоящий ему духовный, идеальный мир. «Когда мы стоим на позиции познающего субъекта, — пишет он, — то представляется,

---

<sup>1</sup> Эти понятия заимствованы Нисида из «Феноменологии» Э. Гуссерля.

<sup>2</sup> Нисида Китаро. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 181 (на япон. яз.).

что субъективное и объективное всегда противостоят друг другу, мир Я и мир вещей всегда взаимно противоплагаются один другому, а ноэма и ноэза только противоположны»<sup>1</sup>.

В противоположность точке зрения познающего субъекта Нисида выдвигает точку зрения действующего субъекта, точку зрения антиинтеллектуализма. По убеждению Нисиды, действующий субъект выражает такую личность, которая живет и действует в самом мире, составляя часть движения этого мира. Перефразируя известное положение Декарта, Нисида пишет: «Не я мыслю и, следовательно, существую, а я действую и, следовательно, существую. Так должно быть потому, что когда говорят мыслю и, следовательно, существую, то такое мышление уже имеет значение действия. Кроме того, то, что рассматривается как действующий субъект, должно быть общественно историческим»<sup>2</sup>. Практическая активность действующего субъекта обуславливает, согласно Нисиды, относительность объективного и тем самым устраняет его противоположность субъективному. «...Наше действие означает, что субъективное субъективирует объективное, а объективное объективирует субъективное. Позиция действующего субъекта должна быть позицией, преодолевающей так называемую противоположность субъективного и объективного»<sup>3</sup>.

Но если мир не предметен, если нет противоположности между объективным и субъективным, то как можно представлять себе такой мир? Нисида сначала заявляет, что конечную реальность надо представлять такой, какой она есть, какой ее видим мы, живущие в ней люди. «Этот мир не просто субъективный и не просто объективный, не просто мир вещей и не просто мир сознания. Он должен быть миром человеческой жизни, от которого мы рождаемся и в котором умираем»<sup>4</sup>. Однако тут же оказывается, что в своей основе мир человеческой жизни есть выражение самосознания, которое созерцает себя в себе самом. Именно это самосозерца-

---

<sup>1</sup> Нисида Китаро. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 175 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 174.

<sup>3</sup> Там же, стр. 175.

<sup>4</sup> Там же, стр. 176.

ние отождествляется Нисида с процессом действия, самовыражения действующих субъектов. «В истинном самосознании, — пишет он, — созерцать — значит действовать, а действовать — значит созерцать»<sup>1</sup>. Исходя из этого, философ и вводит далее понятие действующей интуиции. Итак, все у Нисиды становится действующим — самосознание, интуиция и даже небытие, проявление которого характеризуется как «действие без действующего».

Таким образом, в понятие «предметность» японский философ вкладывает различное содержание. С одной стороны, он понимает предметность как следствие чисто созерцательного подхода к явлениям действительности, ведущего к противоположности субъективного и объективного. С другой стороны, предметность Нисиды связывает и с признанием независимого от сознания бытия объективного предметного мира, что, по его мнению, также ведет к отрыву субъекта от объекта. Нисида не разграничивает эти значения предметности. Более того, он стремится смазать всякое различие между ними, отказываясь от принципиального разделения субъективного и объективного.

Определив всякую предметность как порождение созерцательности, Нисида делает открытый выпад против марксистской философии, стараясь приписать ей созерцательный интеллектуализм. «Даже марксистская философия, которая во главу угла ставит практику, — пишет он, — рассматривает мир действия с точки зрения предметности и постольку не стоит на позиции действующего субъекта»<sup>2</sup>.

Одним словом, у Нисиды критика предметности как следствия созерцательности перерастает в критику предметности как объективной реальности и неизбежно ведет к смешению вопроса об отношении сознания к бытию, духовного к материальному с вопросом о практической и теоретико-познавательной связи человека с миром.

Выступление Нисиды против противоположности субъективного и объективного самым непосредственным образом направлено против материалистического различения объективного и субъективного. Однако это вы-

---

<sup>1</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. V, стр. 97 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 173 (на япон. яз.).

ступление бьет мимо цели. Диалектический материализм рассматривает объективное и субъективное как абсолютно противоположные категории лишь в рамках решения основного вопроса философии. «За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой»<sup>1</sup>. При этом в отличие от старого, метафизического материализма диалектический материализм признает и относительность различия данных категорий, хотя никогда не игнорирует изначальной качественной характеристики этих категорий и потому никогда не впадает в релятивизм.

Точка зрения Нисиды ведет к стиранию качественной, принципиальной грани между этими понятиями. Не случайно Нисида приходит к другой крайности: к абсолютизации их тождества и неразрывности. Объективное и субъективное, согласно Нисиде, встречаются в реальной действительности не иначе как во взаимной связи друг с другом, не иначе как дополняя и обуславливая друг друга. Это, разумеется, старая идеалистическая формула о том, что «не существует объекта без субъекта», формула, которая, настаивая на связи объекта и субъекта, фактически декларирует первичность духовного начала, сознания.

Нисида приходит в конечном счете к выводу, что интеллектуализм в любом своем проявлении разрывает и противопоставляет познание и практику, а поэтому всякое принципиальное противопоставление познания практическому действию объявляется им выражением созерцательности. Если учитывать, что под интеллектуализмом Нисида имеет в виду, в частности, диалектический материализм, то становится понятной направленность его критических высказываний.

Учение о действующем субъекте, действующей интуиции, действующем самосознании, а также связанное с ним выступление против интеллектуализма занимают центральное место в системе Нисиды. Буржуазные исследователи, характеризуя эти положения как выражение динамизма нисидовской философии, видят в них прежде всего проявление волюнтаризма, иррационализма и вос-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 259.

точной мистики<sup>1</sup>. Они отмечают, как правило, что отождествление интуиции и действия ведет свое происхождение от мистики Плотина<sup>2</sup>, что действующая интуиция базируется на фихтеанском понятии «дела-действия»<sup>3</sup> и т. п. Однако критики и интерпретаторы не замечают того важного обстоятельства, что действие Нисида существенно отличается от мистического действия буддизма секты Дзэн, от мистического действия Плотина, от рационалистического «дела-действия» Фихте и других философов-идеалистов. Действие в произведениях Нисида, написанных с начала 30-х годов, всегда и везде имеет «человеческую» природу, является «человеческим», «общественным» действием, иначе говоря, идеалистически извращенным представлением об общественной практике людей. На содержании понятия общественного практического действия и, в частности, на процессе «субъективирования объективного и объективирования субъективного» и спекулирует Нисида, на нем он и строит свою философскую концепцию.

Остановимся несколько подробнее на этой проблеме.

После 1930—1931 гг. в работах японского философа все чаще появляются и шире развиваются положения о «человеческих отношениях», «отношениях человека и среды», об «общественно-исторической действительности» и т. п. Теперь индивидуальные и их отношение друг к другу истолковываются Нисида исключительно как человеческие отношения, а самоопределение субъекта и его бытие объясняются через отношение одного субъекта к другому. «Человеческий субъект, — пишет он, — можно мыслить как то, что диалектически определяет самого себя как движущееся индивидуальное. Однако наша человеческая личность не возникает просто как отдельная личность. Мы не становимся личностью через отношение к вещам. Я есть я через отношение к ты. Одна человеческая личность просто немыслима»<sup>4</sup>. В качестве

---

<sup>1</sup> *Noda Matao*. «Philosophy East and West», 1955, v. IV, N 4.

<sup>2</sup> *Кояма Ивао*. Философия Нисида. Изд. V, 1955, стр. 27 (на япон. яз.).

<sup>3</sup> *На Таи Ким*. «Philosophy East and West», 1955, v. V, N 1, p. 26.

<sup>4</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 20 (на япон. яз.).

среды Нисида готов признать «простой материальный мир», но только как «сторону мира истории», т. е. как нечто производное по отношению к общественно-историческому миру. «С таких позиций, — пишет философ, — и материальный мир можно мыслить как простое определение среды, как абсолютное отрицание индивидуальных субъектов. В таком смысле и то, что называется материей, не имеет значения так называемой материи. Если под этим разуметь иррациональность абсолютного, то можно в основу выражающего определения положить материю»<sup>1</sup>.

Такова характерная позиция современного идеалиста. После того как содержание понятия «материя» извращено, он готов это понятие положить в основу своих построений.

Разъясняя характер взаимодействия среды и субъекта, Нисида подчеркивает, что воздействие субъекта на среду он понимает как преобразующую практическую деятельность человека. «...Можно считать, — пишет он, — что индивидуальные определяют среду, что мы исторически изменяем наше общество. Наши индивидуальные субъекты, мыслимые как предел общественно-исторического определения, напротив, имеют творческое назначение определять историю и изменять общество»<sup>2</sup>. Что касается воздействия среды на субъект, то Нисида истолковывает его так: «Исходя из того что созданное создает создающее, можно говорить об изменении средой субъекта и, более того, о появлении вида из мира. Жизнь всегда имеет место там, где созданное становится создающим. Даже в биологической жизни мы потребляем пищу, субъективируем материю»<sup>3</sup>. Однако, продолжает Нисида, «в биологическом мире созданное не отделено от так называемой телесности, от субъективности. Поэтому здесь еще нет истинного противоречивого тождества, нет исторической жизни. В исторической жизни созданное самостоятельно по отношению к создающему. Оно должно быть продуктом труда. В таком смысле созданное создает создающее. Мы создаем себя,

---

<sup>1</sup> Нисида Китаро. Полн. собр. соч., т. VI, стр. 370 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 356.

<sup>3</sup> Нисида Китаро. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 501 (на япон. яз.).

создавая вещи, и таким образом имеет место историческая жизнь»<sup>1</sup>.

Разумеется, употребление Нисида таких понятий, как «общественная среда», «общественная деятельность человека» и т. п., не вносит каких-либо принципиальных изменений в его концепцию. За так называемой общественной средой, человеческими отношениями и т. п. у Нисида неизменно находится абсолютное небытие, самосознание, действующая интуиция. Таким образом, философ идеалистически извращает содержание выработанных научным знанием понятий об обществе, и на этом извращении в первую очередь и вырастает нисидовская «позиция действующего субъекта».

Как идеалист, Нисида безоговорочно отрицает бытие объективного, независимого от субъекта или действующей интуиции материального мира вещей. По существу объективный материальный мир, реальная действительность подменяются Нисида средой, а последняя приобретает характеристику «объективного», неотделимого, с точки зрения философа, от «субъективного»<sup>2</sup>.

Нисида да и многие его последователи признают, что их интересует прежде всего не сама действительность, а то, как мы ее себе представляем, каким способом мы достигаем ее истинного постижения. Почти во всех нисидовских работах говорится о том, что для правильного представления о действительности нужен истинный метод познания, как утверждает Нисида, «подлинно диалектический метод». Поэтому основной задачей своих исследований философ считает разработку нового метода познания, другими словами, разработку новой «диалектической» логики. «Мы, — заявляет Нисида, — должны изменить способ рассмотрения вещей, способ их представления. В этом, надо полагать, и состоит потребность в новой структуре логики»<sup>3</sup>.

Первым, кто, по мнению Нисида, приступил к выработке нового метода познания, был Гегель, который «проложил путь для логики общественно-исторической

---

<sup>1</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 501 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 19.

<sup>3</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 181 (на япон. яз.).

действительности»<sup>1</sup>. Однако, отмечает японский философ, Гегелю не удалось создать истинный метод познания действительности, поскольку «диалектическая логика Гегеля все еще субъективна, ноэватична, одним словом, все еще сохраняет черты греческой философии»<sup>2</sup>. В этой связи «субъективной» и «неистинной» объявляется также и «материалистическая диалектика Маркса», которая, по мнению Нисида, возникла на основе диалектики Гегеля и является поэтому «перевернутой диалектикой Гегеля». Резюмируя свое отношение к материалистическому пониманию диалектики, Нисида пишет: «Однако если диалектику рассматривать материалистически в том значении, в каком ее рассматривают современные марксисты, то диалектика в конечном счете отрицается и, по-видимому, вновь совершается возврат к естествознанию»<sup>3</sup>.

Известные заслуги в разработке истинного метода познания Нисида признает за Виндельбаном и Дильтейем<sup>4</sup>. Еще большие симпатии Нисида высказывает в отношении Хайдеггера<sup>5</sup>. Правда, выразив эти симпатии, философ спешит заявить о своей критической позиции к указанным выше философам. «Однако Дильтей, — пишет он, — брал исторический мир как предмет познания, а не как исторический мир, определяющий наши действия»<sup>6</sup>. «Даже в философии существования Хайдеггера, испытавшего влияние Дильтея, этот мир все еще мир понимания, а не мир, определяющий наши действия»<sup>7</sup>.

Одним словом, различные философские методы познания, как и естественнонаучный метод познания действительности, Нисида объявляет «интеллектуалистическими», «неспособными постичь истинную действительность». По существу он выступает здесь против метода логического познания, против рационализма вообще. В этом в сущности сказывается родство его взглядов со взглядами современных экзистенциалистов Ясперса и Хайдеггера.

<sup>1</sup> Нисида Китаро. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 178 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, стр. 179.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

Правда, сам Нисида пытается, как мы уже видели, принципиально отмежеваться от всех предшествовавших и современных ему философов Запада, которые, по его мнению, не овладели подлинной диалектикой, поскольку исходят в своих концепциях из «точки зрения бытия». По убеждению же Нисиды, «в истинной диалектике действительность должна быть небытием»<sup>1</sup>. Отсюда и принятые у Нисиды определения истинной диалектики как «диалектики абсолютного небытия», «логики небытия» и т. п.

Говоря об истинной диалектике — «диалектике абсолютного небытия», Нисида подчеркивает, что она должна быть логикой общественно-исторической действительности, логикой практической деятельности людей. «Диалектику, — пишет он, — можно назвать логикой практики»<sup>2</sup>. Разумеется, после рассмотрения нисидовского антиинтеллектуализма очевидно, что понятие практики у Нисиды не имеет ничего общего с ее научным пониманием, поскольку отрицается материальность практики, ее закономерности и связь этих закономерностей с законами объективного мира. Японский философ отрицает также общественный характер практической деятельности людей и признает лишь деятельность отдельных «действующих субъектов», а саму практику трактует как интуитивное, иррациональное творчество индивида.

Какова же суть «истинной диалектики», диалектики небытия Нисиды, каковы ее основные черты и особенности?

Диалектика небытия выражается у Нисиды законом тождества как тождества абсолютно противоположных сторон. Диалектическое тождество для японского философа имеет всеобъемлющее значение. Через категорию конкретного тождества Нисида рассматривает и суждение, и индивидуальную человеческую личность, и общественно-исторический мир, и само абсолютное небытие. «Диалектическое определение, — пишет он, — образуется с позиций тождества абсолютных противоположностей»<sup>3</sup>. Поэтому он делает вывод: «Мир, определяющий сам себя как абсолютное диалектическое тождество —

<sup>1</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. VI, стр. 156 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 178 (на япон. яз.).

<sup>3</sup> Там же, стр. 36.

единое есть многое, многое есть единое, должен быть миром отрицающих друг друга определений среды и субъекта, всегда противостоящих друг другу»<sup>1</sup>.

Таким образом, диалектическое тождество Нисида истолковывается как тождество противоположностей. Причем философ на каждом шагу подчеркивает, что самоопределение такого тождества, его внутреннее движение необходимо предполагают борьбу противоположных сторон, их взаимодействие и противоречивость. Вместе с тем диалектическое тождество неизменно приобретает у Нисида абсолютный характер. Он постоянно утверждает, что отождествление в диалектическом тождестве «доводится до конца», «до полной реализации тождества» и что субъективное и объективное, человек и среда, жизнь и смерть, единое и многое и другие противоположности в равной мере переходят друг в друга, в равной степени определяются друг другом.

В каком смысле надо понимать такое абсолютное тождество? В буквальном? Тогда исчезает всякое различие и всякое противоречие сторон. В смысле наиболее последовательного и полного осуществления тождества? Но тогда мы придем к идее гегелевской философии, согласно которой реализация тождества в абсолютном смысле означает конец всякого развития и т. п.

Ясно, что такое понимание тождества представляет собой спекулятивную конструкцию, не имеющую аналогии в реальной жизни.

Абсолютное тождество Нисида органически связано с его категорией абсолютного отрицания. «В процессе самосознания, — указывает Нисида, — мы переходим от одной самостоятельности к другой через посредство абсолютного отрицания»<sup>2</sup>. Эта категория представляется еще более усложненной, чем категория абсолютного тождества. С одной стороны, абсолютное отрицание у Нисида есть отрицание через абсолютное другое, через свою противоположность, что создает видимость согласия Нисида с Гегелем. Однако, с другой стороны, отрицание Нисида отлично от гегелевского именно тем, что оно абсолютно. Отрицание Нисида не есть «отрицание

<sup>1</sup> Нисида Китаро. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 506 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Нисида Китаро. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 35 (на япон. яз.).

как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного...»<sup>1</sup>, поскольку «удержание» положительного, «сохранение» старого в новом, преемственность и т. п. связаны с представлениями о процессе и объективной закономерности, исключаящими, по мнению философа, самостоятельность и свободу субъекта. Как же, по мысли Нисиды, совершается такое отрицание, как обеспечивает оно взаимодействие и переход противоположностей друг в друга? У Нисиды на это есть один ответ: ссылка на мистическую действующую интуицию, на абсолютное небытие как истинно всеотрицающее. Нечего и говорить, что такое объяснение лишь свидетельствует о несостоятельности его концепции. Из анализа приведенных выше положений о том, что объективное есть субъективное, единое есть многое, жизнь есть смерть и т. д., очевидно, что взаимоотношение категорий у Нисиды не имеет признаков гегелевского движения (тезис — антитезис — синтез) и ограничивается одним лишь релятивистским тождеством, ввиду чего антитезис вместо перехода в синтез снова возвращается к тезису. Тезис становится антитезисом, а антитезис — тезисом, причем в качестве объединяющей их силы выступает абсолютное небытие.

Таким образом, хотя Нисиды и провозгласил всеобщее значение противоречия и борьбы противоположностей, глубокого объяснения их он не дает. По существу Нисиды оказывается на антидиалектических позициях. Это происходит прежде всего потому, что он выступает против идеи развития, понимания его как процесса. Не случайно поэтому он требует отказаться от гегелевской и марксовой «диалектики процесса», отягченной, по его мнению, субстанциальностью и бытием с его законами, причинными связями и т. п., выдвигая в противоположность ей свою так называемую диалектику места абсолютного небытия.

Отвергая представление о развитии как о процессе, Нисиды истолковывает изменчивость вообще, переход из одного состояния в другое в духе так называемого презентизма (от английского слова «презент» — настоящее): он не признает объективности и материальной протяженности во времени, не признает каузальной зави-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 207.

симости настоящего от прошедшего и каузальной связи настоящего с будущим. Спекулируя на критике ограниченного представления о времени как о «линейном» времени, Нисида отрицает понимание времени как процесса. «Время, — пишет Нисида, — представляют как бесконечное течение от бесконечного прошлого к бесконечному будущему, его представляют как линейный процесс. Однако будущее еще не наступило, а прошлое, хотя и говорят, что проявляется, уже прошло. Более того, мы никогда не можем познать прошедшее прошлое»<sup>1</sup>. «Неистинному» представлению о времени Нисида противопоставляет точку зрения святого Августина, согласно которой «нет прошлого, настоящего, будущего, но есть прошедшее настоящее, настоящее настоящее и будущее настоящее, и можно сказать, что настоящее содержит прошлое, настоящее и будущее»<sup>2</sup>. Таким образом, у Нисиды категория объективного времени подменяется понятием «вечного настоящего» или «вечного теперь», а последнее «имеет место тогда, когда небытие определяет само небытие»<sup>3</sup>. Исходя из «вечного теперь», Нисида объясняет и индивидуальную «временность» отдельных людей с их бесчисленными настоящими<sup>4</sup>. Представление о «вечном теперь», где настоящее определяет само настоящее и не зависит от прошлого, истолковывается поэтому как бесконечное проявление вечно новых и вечно самостоятельных мгновений<sup>5</sup>.

Концепция времени Нисиды сложилась под влиянием многих философов, начиная от буддистов и святого Августина и кончая Хайдеггером. Наибольшее влияние в этом отношении оказал на Нисида Бергсон. Однако, взяв у последнего идею о новизне каждого мгновения, об отрицании детерминизма и т. п., Нисида подверг критике идею «непрерывной», «чистой длительности», которая никак не объясняет, по его мнению, появления нового. Бергсону Нисида противопоставил свою «непрерывность прерывистости», предполагающую скачкообразные переходы от одного момента движения к дру-

---

<sup>1</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. VI, стр. 182 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 183.

<sup>3</sup> Там же, стр. 142.

<sup>4</sup> См. там же, стр. 188.

<sup>5</sup> См. там же, стр. 190.

тому. Тем не менее это «противопоставление» не снимает глубокого сходства точек зрения Бергсона и Нисида в истолковании сущности движения. И тот и другой нуждаются в некоей сверхъестественной силе, в мистическом духе, чтобы объединить бесконечную серию моментов в единое целое. Только Бергсон называет эту силу или дух «жизненной силой», «творческим порывом», а Нисида — «действующей интуицией самосознания абсолютного небытия».

Обычно, говоря о нисидовской диалектике небытия и ее происхождении, буржуазные ученые указывают, как правило, на два источника — на логику буддизма секты Дзэн и на диалектику Гегеля. Действительно, оба эти источника в значительной мере обусловили «диалектические» построения Нисида.

Когда речь идет о логике дзэновского буддизма, то имеется в виду так называемая логика «сокухи», которая мистиками секты Дзэн противопоставлялась научной логике. Последняя, говорили они, выражает мир «в разорванности», «в противоречиях» и дает лишь «относительную истину», тогда как логика Дзэн «преодолеывает понятия» и берет вещи «так, как они есть», в «их абсолютной целостности». Нисида, несомненно, испытал на себе большое влияние этой концепции, подменяющей рациональную логику откровенной мистикой<sup>1</sup>.

Что же касается интереса Нисида к диалектике Гегеля, то он также неслучаен. В конце XIX и начале XX в. буржуазная философская мысль вновь обращается к идеям Гегеля, при этом не развивая «рационального зерна» его диалектики, а, напротив, интерпретируя его диалектику в плане субъективного идеализма.

Отношение Нисида к Гегелю аналогично отношению к нему представителей западноевропейской и американской идеалистической философии, а именно: он придает диалектике Гегеля субъективистский и теологический вид. Субъективизация диалектики у Нисида проявляется в отрицании им объективного бытия, объективной закономерности, всеобщей связи явлений и т. п. Она ясно выражается также в игнорировании Нисида обществен-

<sup>1</sup> О сущности буддизма Дзэн и его основных принципах см. статью Э. Я. Баталова в сб. «Философские вопросы атеизма». М., 1962.

ных отношений, в том, что центр тяжести он переносит на исследование отдельных свободных личностей. Вместе с тем теологизация диалектики у Нисида обусловлена самой природой его идеализма. «Бог, — пишет он, — пребывает в этом мире повсюду в виде самоотрицания. В этом смысле бог повсюду имманентен действительности. Поэтому можно сказать, что бог в этом мире нигде не находится и в то же время нет места, где бы его не было»<sup>1</sup>. Правда, фидеизм выступает у Нисида не в явно открытой форме, а завуалированно, в чисто «восточном» расплывчатом выражении. Нисида ни в коей мере не признает существования личного бога или потустороннего бога. Его бог — это сам мир, само абсолютное небытие. «Бог, который повсюду трансцендентен и вместе с тем повсюду имманентен, повсюду имманентен и вместе с тем повсюду трансцендентен, является истинно диалектическим богом»<sup>2</sup>. Таким образом, бог Нисида оказывается «диалектическим», а диалектика, следовательно, божественной.

Сказанное выше о методе философии Нисида позволяет сделать вывод, что данный метод не представляет собой какой-то новой формы диалектики, а есть лишь одна из форм извращения диалектического метода, превращения объективной диалектики в бесплодный релятивизм. Нисидовские рассуждения о диалектике небытия, диалектике места как истинном методе постижения действительности и т. п. несовместимы с подлинной диалектикой как учением об основных законах развития природы, общества и мышления. Эти рассуждения в сущности своей мало чем отличаются от аналогичных рассуждений философов-экзистенциалистов об истинном способе бытия, истинном способе постижения вещей и т. п.

Мы рассмотрели основные концепции философии Нисида: его онтологическое учение, антиинтеллектуализм и диалектику абсолютного небытия. Что же касается проблем общественного развития, классов, классовой борьбы и т. д., то им Нисида почти не уделяет внимания. Тем не менее определенные социологические

---

<sup>1</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. XI, стр. 398 (на япон. яз.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 399.

проблемы затрагиваются в работах Нисида. Таковы высказывания Нисида о свободе личности, о восточной культуре, сущности государства, о национальном духе и т. п. Некоторые из этих высказываний, касающиеся, в частности, взглядов Нисида на восточную культуру и ее особенности, уже получили освещение в нашей печати.

Мы видели уже, что Нисида, подчеркивая и преувеличивая значение буддийских идей в своих построениях, пытается доказывать существование особой, надпартийной восточной философии, которая будто бы по природе своей принципиально отлична от европейской и американской философии с присущими ей противоречиями, разделением на материализм и идеализм и т. п. Однако такие претензии несостоятельны. Нисида не создал какой-либо исключительной надпартийной восточной философии, базирующейся на каком-то оригинальном образе мышления, оригинальной логике и т. п. Сформулированная им философская концепция является типичной идеалистической конструкцией современного типа, а заимствования из махаянистского буддизма не только не умаляют идеалистического существа этой конструкции, но, как раз напротив, органически подчеркивают и выражают его. Это касается и онтологической системы абсолютного небытия, и выражения ее движущего принципа как «созерцания без созерцающего», и всех прочих заимствований из буддизма секты Дзэн. Философия Нисида не только не противоположна современной «западной» философии, точнее, современному западно-европейскому, американскому идеализму, но, напротив, имеет с ним несомненное идейное родство.

Прежде всего она удивительно близка современному экзистенциализму, и в частности взглядам Ясперса и Хайдеггера. Это проявляется в стремлении Нисида преодолеть гегелевский фатализм во взглядах на личность, избежать гегелевского поглощения единичного всеобщим и тем самым избежать противоречий субъективного и объективного идеализма, обосновать свободу личности в обществе, активный, творческий характер ее деятельности и т. д. В своих попытках обосновать свободу отдельной индивидуальной личности Нисида идет одним путем с немецкими экзистенциалистами — путем иррационализма, отказа от разума, от научного знания в

пользу мистического интуитивизма. Как и немецкие экзистенциалисты, Нисида полагает, что достичь свободу человек может лишь иным, отличным от научного «способом осознания себя» или «способом рассмотрения вещей». Призванный обосновать такой способ антиинтеллектуализм Нисида, критика им созерцательности, предметности и т. п. идентичны антиинтеллектуализму немецких экзистенциалистов, в особенности Ясперса с его требованиями отказа от «предметного понимания» человека, от мышления в объектно-субъектных отношениях. Разница между ними состоит, собственно говоря, в том, что, согласно Нисиде, подлинный способ осознания присущ «восточному образу мышления», «восточной логике» буддизма, тогда как, согласно Ясперсу и Хайдеггеру, такой способ осознания свойствен всякому «истинному» человеческому сознанию.

Далее, и у Нисида, и у немецких экзистенциалистов так называемое преодоление противоположности субъективного и объективного ведет к смешению и стиранию различия между теоретико-познавательной и практической деятельностью людей. Нисидовская «диалектика» искажает истинную диалектику общественных отношений и в этом мало чем отличается от взглядов Ясперса и Хайдеггера. Можно отметить также, что нисидовский способ изложения, исходящий, по его собственному утверждению, из декартовского «Я мыслю...»<sup>1</sup>, совпадает с хайдеггеровской интерпретацией этого картезианского положения. Истолкование времени у Нисида как «вечного настоящего» непосредственно базируется на анализе категории времени Хайдеггером. Несомненно, наконец, что и центральная нисидовская категория абсолютного небытия имеет немало общего с категорией небытия у экзистенциалистов.

Вообще при сравнении философии Нисида с философией экзистенциализма создается впечатление, что Нисида является в первую очередь экзистенциалистом или скорее каким-то «экзистенциалистом наизнанку», поскольку вместо экзистенции, бытия он постулирует небытие как подлинно истинную действительность. Это впечатление подкрепляется, между прочим, и тем влия-

---

<sup>1</sup> *Нисида Китаро*. Полн. собр. соч., т. VI, стр. 172 (на япон. яз.).

нием, которое оказали на Нисида идейные предшественники экзистенциализма Кьеркегор, Бергсон и Гуссерль. С Кьеркегором и Бергсоном Нисида сильно роднит воинствующий иррационализм, враждебное отношение к научному знанию, интуитивизм и мистика. На них японский философ довольно часто ссылается при рассмотрении различных вопросов. Симпатии Нисида к Гуссерлю также очевидны. Нисида нередко приводит высказывания из «Феноменологии» Гуссерля, использует на свой манер его терминологию (ноэма, нозза) и т. п.

Несмотря на очевидное родство философии Нисида с философией экзистенциализма, было бы натяжкой, однако, рассматривать Нисида непосредственно как представителя этого течения. Нельзя не учитывать, что японский философ отрицает экзистенциалистское «существование» с позиций дзэновского «абсолютного небытия», которое имеет известные специфические особенности. Далее, категории страха, беспокойства и т. п., являющиеся основными в философии экзистенциализма, не играют в философии Нисида решающей роли. В отличие от этого Нисида больше склонен к логическому анализу, к «методу постижения мира», к «истинной диалектике» и т. п. Есть, разумеется, и другие специфические черты философии Нисида. В этом отношении, в частности, следует иметь в виду то влияние, которое оказал в свое время на Нисида прагматизм. Оно сказалось, например, на понимании Нисида общественной практики, хотя, как известно, японский философ спекулирует на нем прежде всего в онтологическом, а не в гносеологическом смысле. Большое влияние, особенно в ранний период творчества, японский философ испытал со стороны кантианства и неокантианства. Кроме того, из древнегреческой философии заметное влияние оказали на Нисида аристотелевская логика, философия Платона и мистическое учение Плотина. Все это еще и еще раз опровергает утверждения Нисида и его интерпретаторов о том, что нисидовская философия коренным образом противоположна «философии Запада». Она представляет собой типичный пример буржуазной философии эпохи империализма.

На философских воззрениях Нисида Китаро и Вацудзи Тэцуро мы стремились показать специфические черты экзистенциализма в Японии, особенности его рас-

пространения и усвоения японскими философами-идеалистами. После второй мировой войны философия Нисиды и киотосская школа в целом утратили свое былое влияние в академических кругах. Однако современные преемники нисидовских традиций в японском идеализме и сейчас пользуются определенным влиянием, выступая в русле экзистенциалистской философии. Активно действуют также и приверженцы философских взглядов Вацудзи Тэцуро. Наконец, имеют значительное влияние и сторонники западноевропейского экзистенциализма в его классическом виде. Все эти современные философы-идеалисты продолжают создавать «новые» варианты, «новые» модификации экзистенциалистской философии, рассмотрение которых может быть предметом специального исследования.

## **Экзистенциализм в Индии**

Экзистенциализм, как и другие влиятельные течения современной буржуазной философии Запада, стал привлекать к себе определенное внимание индийских философов в основном после второй мировой войны и завоевания Индией независимости.

В условиях колониальной Индии не было благоприятной почвы для распространения экзистенциализма. Индийская буржуазия, возглавлявшая национально-освободительную борьбу, выдвинула хотя и двойственную, противоречивую, но в своей основе прогрессивную антиимпериалистическую и антифеодальную идеологию. Одна из ее характерных особенностей состояла в том, что она основывалась преимущественно на национальных, духовных и культурных традициях, которые противопоставлялись идейным влияниям Запада. Этим прежде всего и объясняется отсутствие в Индии сколько-нибудь заметного интереса к экзистенциализму в довоенный период.

Однако и после завоевания независимости атмосфера духовной жизни Индии, глубоко пропитанная национальными традициями, не содействовала широкому распространению идей экзистенциализма в стране.

Во-первых, для национальных традиций в области общественной мысли характерно очень сильное, нередко и доминирующее влияние религиозного мировоззрения. Именно ему при-

надлежала определяющая роль в формировании буржуазных течений в идеологии национально-освободительного движения. Религиозные представления составляют основу всей идеалистической философии в Индии. Отсюда традиционное для индийских буржуазных философов мнение о неразрывной связи философии и религии, сохраняющее свою силу до наших дней. Свами Агехананда, например, отмечает, что «в настоящее время, как и в древности, философия и религия по существу имеют значение одной и той же дисциплины» и «это представление столь глубоко укоренилось, что не поддается искоренению или модификации»<sup>1</sup>.

Такое положение обусловило не только враждебность индийских буржуазных философов к материализму, но и их по меньшей мере сдержанное отношение к тем идеалистическим течениям, которые хотя бы формально провозглашают свою независимость от религии. Этим, в частности, предопределяется неприязненное отношение индийских буржуазных философов к экзистенциализму в его «атеистической» форме.

Во-вторых, доминирующая роль религии в формировании и развитии буржуазной философии в Индии обусловила ее преимущественное тяготение к объективному идеализму и своеобразный иммунитет к субъективно-идеалистическим концепциям. Поэтому и субъективистские идеи экзистенциализма не могли вызвать больших симпатий у индийских буржуазных философов.

И наконец, в-третьих, проникновение экзистенциализма в Индию затруднялось тем обстоятельством, что первоначально его идеи не получили в Англии такого же широкого распространения, как это имело место, например, в Германии и Франции. В Индии, которая около двух столетий находилась под колониальным господством английских империалистов, влияние западноевропейской философии осуществлялось прежде всего сквозь призму и при посредстве общественно-политической мысли Англии<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Swami Agehananda*. Bericht über die philosophische Situation im heutigen Indien. «Zeitschrift für philosophische Forschungen». Meisenheim Wien, Bd. VII, Heft 3, 1953, S. 447.

<sup>2</sup> Например, Гуру Датт в предисловии к своей книге «Экзистенциализм и индийская мысль» прямо отмечает, что он получил

Все это обусловило довольно медленное распространение экзистенциализма в Индии. Но в последнее десятилетие он все больше привлекает к себе внимание индийских философов.

Проникновение экзистенциализма в Индию как в фокусе отражает сложные пути развития современной индийской буржуазной философии, острую идеологическую борьбу, развернувшуюся вокруг отношения к идейным влияниям Запада. Наряду с преобладающими и типичными для Индии идеями развития национальной культуры, включая и философию, главным образом на основе национальных традиций, все настойчивее раздаются голоса о необходимости сближения с Западом и использования его достижений в области культуры. Подобные настроения проявляются и в сочувственном отношении к новейшим течениям буржуазной философии, в стремлении приспособить их к специфическим условиям страны, придать им видимость соответствия национальным традициям и представить как надежную основу для развития отечественной философии.

Эти новые тенденции в отношении индийских философов к западной философии поддерживаются и стимулируются пропагандой Запада, использующей все средства и возможности, в том числе и методологические искания индийских философов, для осуществления идеологической экспансии в Индии, что можно отчетливо видеть на примере проникновения в страну экзистенциализма. Широкая пропаганда этого течения, проводимая его защитниками в Европе и Америке, уже сама по себе возбуждает к нему интерес индийской философской общественности. Но эта пропаганда, рекламирующая экзистенциализм, все больше проникает непосредственно и на страницы индийской прессы<sup>1</sup>. В то же время

---

большую помощь со стороны английских ученых, которые дали «великолепное изложение» философии экзистенциализма на английском языке.

<sup>1</sup> В индийских журналах систематически публикуются статьи об экзистенциализме многих европейских и американских буржуазных философов, в том числе и некоторых наиболее реакционных идеологов империализма, как, например, Сиднея Хука и др. (*Sidney Hook. Types of Existentialism. «Quest» (Bombay), N 22, July — September, 1959; E. J. Allen. Existentialism and the Crisis of Western Man. «The Visva Bharati Quarterly». Santiniketan, vol. XVIII, N 2, August — October, 1952).*

всячески поощряются исследования экзистенциализма индийскими философами, которые приглашаются на работу в университеты и научные центры Европы и Америки, где и публикуются их труды, распространяемые затем в самой Индии.

Не удивительно поэтому, что многие индийские философы пытаются сблизить с экзистенциализмом как традиционные учения древнеиндийской философии, так и мировоззрение некоторых видных представителей индийской философии нового и новейшего времени. В Индии пока нет ни одного крупного последователя экзистенциализма, более того, в его адрес нередко критические замечания. Но в целом мы можем констатировать факт сочувственного к нему отношения ряда индийских философов, которые стремятся приспособить его принципы применительно к духовным традициям страны.

\* \* \*

Труды индийских авторов, непосредственно посвященные экзистенциализму или косвенно затрагивающие его идеи, преимущественно представлены статьями в философских и общественно-политических журналах. В ряде этих работ ставится задача познакомить индийскую общественность с воззрениями основоположников и приверженцев экзистенциализма. Хотя такие труды по форме носят объективистско-информационный характер, за этим нередко кроется преднамеренная или бессознательная апологетика экзистенциализма.

Показательна в этом отношении серия статей Субхас Чандры, посвященных изложению философии М. Хайдеггера. О характере этого изложения говорит тот факт, что, по мнению автора, труды Хайдеггера «представляют во многих отношениях акме современной мысли континентальной Европы»<sup>1</sup>. Сам Хайдеггер характеризуется как «глубокий мыслитель и тонкий логик». Не без уважения и одобрения отмечает Субхас Чандра, что «Хайдеггер подобно Ницше является признанным приверженцем движения иррационализма в европейской филосо-

---

<sup>1</sup> S. S. Chandra. The Philosophy of Martin Heidegger. «The Aryan Path» (Bombay), vol. XXXIV, N 3, March 1963, p. 102.

фии. Как и Шопенгауэр и Бергсон, он решительно выступил против рационалистического обертона...»<sup>1</sup>.

Более того, излагая существо учения Хайдеггера, автор упрекает европейских мыслителей, которые «имеют склонность постоянно забывать различие между Sein и seiendes... В действительности это непонимание коренного различия между Sein и seiendes олицетворяет преобладающий тон европейской мысли»<sup>2</sup>. Поэтому Субхас Чандра и задался целью изложить важнейшие принципы учения Хайдеггера таким образом, чтобы у читателя не осталось сомнения в том, что Хайдеггер «дал подлинный и прочный побудительный импульс философской мысли во всем мире»<sup>3</sup>.

При таком подходе к философии Хайдеггера и экзистенциализму в целом, естественно, исключаются какие-либо попытки их критического рассмотрения. Аналогичный характер носят и статьи Р. К. Гупты, также посвященные философии Хайдеггера<sup>4</sup>.

Особое место в ряду подобных работ принадлежит книге Гуру Датта «Экзистенциализм и индийская мысль», изданной в США. Она представляет собой попытку освещения экзистенциализма в целом, как определенного течения в европейской философии. При этом Гуру Датт утверждает, что это «самое примечательное течение», которое «вызвало смятение» в области философии, равно как и в других областях культуры, и представители которого претендуют на то, что они «впервые на Западе спустили философию на землю»<sup>5</sup>.

Гуру Датт прослеживает всю родословную экзистенциализма, которая, по его мнению, восходит к древнегреческой философии, особенно философии Сократа, Платона, Аристотеля, и берет свое непосредственное

---

<sup>1</sup> S. S. Chandra. The Philosophy of Martin Heidegger. «The Aryan Path» (Bombay), vol. XXXIV, N 3, March 1963, p. 105.

<sup>2</sup> Там же, стр. 106.

<sup>3</sup> S. S. Chandra. The Philosophy of Martin Heidegger. «The Aryan Path», vol. XXXIV, N 6, June 1963, p. 251.

<sup>4</sup> R. K. Gupta. What does Heidegger Understand by Being? «Journal of the Philosophical Association» (Nagpur), vol. VII, N 25—26, January—April 1960; Heideggers Notion of Truth. (Vol. VII, N 28, October 1960.)

<sup>5</sup> G. Dutt. Existentialism and Indian Thought. New York, 1960, p. 1.

начало с учения выдающегося французского математика, физика и философа Блеза Паскаля (1623—1662). Колесания последнего между рационализмом и скептицизмом, ограничение разума в пользу веры, особенно его идеи страха, испытываемого человеком перед лицом бесконечности как вселенной в целом, так и каждой ее частицы, — все это, по мысли Гуру Датта, и послужило отправным пунктом формирования экзистенциалистской философии.

Освещая затем более или менее подробно взгляды Кьеркегора, Ницше, Дильтея, Гуру Датт пытается представить экзистенциализм как «фундаментальное» течение современной европейской философии, опирающееся на «солидные традиции» и воззрения авторитетных мыслителей. Исходя из такой высокой оценки этого течения, он пытается провести параллель между концепциями экзистенциализма и идеями индийской философии (как древней, так и современной) с целью обнаружения «совпадений» и даже «аналогий» между ними.

Эта цель предопределила крайнюю искусственность тех чисто внешних, поверхностных параллелей, которые выдаются за свидетельства совпадения и даже тождественности идей экзистенциализма и древнеиндийской философии. Проводя подобные параллели, Гуру Датт рассматривает развитие философии как непрерывную филиацию идей, априори предполагающую «соответствия» и «совпадения» между различными философскими системами независимо от эпохи их возникновения и формирования, без учета социально-исторической роли, которую они играли в строго определенных условиях той или иной страны.

В то же время Гуру Датт оперирует категориями, понятиями и концепциями древнеиндийской философии, не считаясь с теми конкретными различиями, которые они имеют в разных школах и направлениях, и теми изменениями, которые они претерпевали в ходе своего развития; и на основании чисто внешнего и искусственного сближения некоторых из этих категорий или концепций с идеями экзистенциализма делается категорический вывод о близости к последнему всей древнеиндийской философии и даже «индийской мысли» в целом. Правда, Гуру Датт оговаривается, что между экзистенциализмом и индийской мыслью имеются и различия,

что они явления «различных планов». Однако его главные усилия направлены на доказательство несомненного сходства между ними, поэтому он и предпочитает «иметь дело с самыми очевидными аналогиями»<sup>1</sup>.

Первую «аналогию» подобного рода Гуру Датт усматривает в элементах мистицизма. В этом отношении он следует за теми индийскими и западноевропейскими философами, которые видят в мистицизме самую «важную» и наиболее «характерную» черту индийской философии вообще, сближающую ее с современными философскими течениями на Западе<sup>2</sup>.

Действительно, в гносеологии таких систем древнеиндийской философии, как упанишады и веданта, йога и буддизм, существенное место отводится созерцанию, медитации и интуиции. Религиозно-философские традиции наряду с социально-историческими факторами обусловили наличие мистицизма и в современной индийской буржуазной философии и, безусловно, сближают ее со многими философскими течениями Запада. Однако выдвигание мистицизма в качестве наиболее существенной черты древнеиндийской философии нельзя считать оправданным. Во-первых, в некоторых из этих систем (например, чарваков, вайшешики) он вовсе отсутствует. Что же касается остальных, то он имеет здесь свои особенности, свое конкретное содержание, неравнозначное тому, что понимается под мистицизмом в экзистенциализме. Характеризуя с этой стороны древнеиндийскую философию, С. Радхакришнан отмечает: «Каждая система выставляет свою собственную доктрину, используя, с необходимыми изменениями, общепринятый язык высшего религиозного умозрения... Каждая философская система имеет свою собственную теорию познания, которая является неотъемлемой частью или необходимым следствием ее метафизики»<sup>3</sup>.

Таким образом, у Гуру Датта нет серьезных оснований для выдвигания медитации в качестве важнейшего

<sup>1</sup> G. Dutt. *Existentialism and Indian Thought*, p. 63.

<sup>2</sup> См., например, V. A. *Thiagarajan*. *Mysticism — Eastern and Western*. «The Vedanta Kesari» (Madras), vol. XLV, N 9, January 1959; I. *Britto*, *Mystical Experience, the Meeting Point between India and the West*. «The Philosophical Quarterly» (Amalner, Bombay), vol. XXXII, N 4, January 1960.

<sup>3</sup> С. Радхакришнан. *Индийская философия*, т. 2, М., 1957, стр. 18.

и наиболее общего элемента мистицизма всей древнеиндийской философии. Между тем именно на таком принципе основывается параллель, которую он проводит между нею и экзистенциализмом. Подобные «элементы» он обнаруживает у Паскаля, Кьеркегора, Хайдеггера. Правда, он отмечает, что мы не находим отчетливо выраженной идеи «синтетической медитации» у современных экзистенциалистов, за исключением Габриэля Марселя. «Тем не менее, — пишет он, — элемент медитации не может быть исключен из какого-либо реального, глубокого мыслительного процесса»<sup>1</sup>.

Несостоятельность стремления провести параллель между идеями древнеиндийской философии и экзистенциализма особенно отчетливо проявляется в попытках Гуру Датта сблизить экзистенциалистские идеи о заброшенности, одиночестве и беспомощности человека в современном мире с так называемой концепцией страдания в некоторых философских учениях Индии, особенно в веданте и буддизме. Прочитывая соответствующее утверждение Сартра о затерянности и отчаянии человека и отметив, что они «идут рука об руку со страданием», Гуру Датт пишет: «Индийская мысль изобилует множеством параллелей. . . Как в веданте, так и в буддизме и в других системах мы на каждом шагу встречаем выражение мистерии конкретного существования. . . «Имеется печаль» — это первое из четырех важнейших истин Будды. . .»<sup>2</sup>

Действительно, идеи страдания, самопожертвования в той или иной интерпретации встречаются в ряде индийских философских школ. Более того, по индийской традиции именно наличием страданий в мире объясняется сам факт возникновения философии. «Философия стремится понять источник этого зла, истинную природу вселенной и смысл человеческой жизни, с тем чтобы отыскать средства для полного уничтожения человеческих страданий»<sup>3</sup>.

Однако эти страдания даже отдаленно не напоминают по своему содержанию упадочнические положения

---

<sup>1</sup> G. Dutt, *Existentialism and Indian Thought*, p. 66—67.

<sup>2</sup> Там же, стр. 74.

<sup>3</sup> С. Чаггерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию. М., 1955, стр. 25.

экзистенциализма. У последнего они отражают факт «отчуждения» человека, что вызвано специфическими законами современного капитализма. По сути своей эти идеи утверждают бесперспективность и безысходность человеческого существования. В древнеиндийской же философии страдание выступает как эмпирически констатируемый факт, служащий отправным моментом и побудительной силой целеустремленной деятельности человека, направленной к достижению ананды — высшего блаженства. «Индийская философия, справедливо отмечают Чаттерджи и Датта, не ограничивается лишь указанием, и притом безжалостным, на несчастья, от которых мы страдаем вследствие своей близорукости; она вселяет также надежду на избавление от страданий... Пессимизм в индийских системах является только начальной, но не конечной стадией учения»<sup>1</sup>. Это — «мировоззрение, предохранившее индийские умы от погружения в отчаяние и гарантирующее в конечном счете оптимизм...»<sup>2</sup>.

Это различие между учениями древнеиндийской философии и идеями экзистенциализма настолько неоспоримо, что Гуру Датт не мог не отметить, что «в индийской мысли мы не встречаем преднамеренного предпочтения страдания» и что ее «целью является... ананда, трансцендентальное блаженство»<sup>3</sup>. Однако сам ход рассуждений Гуру Датта призван убедить читателя в «сходстве» и «совпадении» идей экзистенциализма и древнеиндийской философии.

Разумеется, некоторые общие принципы идеалистических философских систем Древней Индии не могут не перекликаться с соответствующими идеалистическими идеями экзистенциализма. Несомненно сходство между ними в решении основного вопроса философии. Однако между ними имеются коренные различия, определяемые совершенно различными социальными условиями, которые вызвали их к жизни. Древнеиндийская философия, возникшая несколько тысячелетий тому назад, прошедшая длительный и сложный путь своего развития и достигшая расцвета в период раннего средневековья

<sup>1</sup> С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию. М., 1955, стр. 25.

<sup>2</sup> Там же, стр. 26.

<sup>3</sup> G. Dutt. Existentialism and Indian Thought, p. 75.

(V—X вв. н. э.), явилась идеологическим выражением расцвета индийского феодализма. А поэтому искусственна и методологически порочна попытка отождествлять или даже сближать ее с экзистенциализмом, возникшим в совершенно других исторических условиях и имеющим иное содержание.

\* \* \*

Апологетическое отношение к экзистенциализму порождает у некоторых индийских буржуазных философов представление о том, что сближение его с идеями индийской философии является делом настолько само собой разумеющимся, что не нуждается в какой-либо аргументации и обосновании. Показательны в этом отношении взгляды А. Мукерджи. Он также считает, что экзистенциализм развился из определенных «фундаментальных предпосылок» и что его коренной принцип — «существование предшествует сущности» — «более или менее антагонистичен по отношению к западной философской традиции, но вовсе не противоречит индийской традиции»<sup>1</sup>.

Не опираясь на сколько-нибудь глубокий анализ и обоснованную аргументацию, А. Мукерджи в своей небольшой статье «Экзистенциализм и индийская философия» сплошь и рядом заявляет о «тесной близости», «сходстве» и «совпадениях» между ними. «Утверждение, что существование является фундаментальным принципом, — пишет он, — что связь между субъектом и объектом не является объективной связью. . . и многие другие особенности экзистенциализма можно рассматривать как полезное введение к философским идеям индийской философии со стороны Запада»<sup>2</sup>.

Подобные утверждения, в сущности исчерпывающие содержание статьи А. Мукерджи, отражают стремление автора представить экзистенциализм как учение, в своей основе близкое коренным принципам древнеиндийской философии, и тем самым расчистить почву для его распространения в Индии. По этому же пути идет и Харидас Чаудхури, пытающийся «осветить некоторые важнейшие концепции экзистенциализма и показать, как они могут

<sup>1</sup> A. Mukerji. Existentialism and Indian Philosophy. «The philosophical Quarterly» (Amalner), vol. XXXV, N 4, January 1963, p. 260—261.

<sup>2</sup> Там же, стр. 262.

быть соотнесены с важнейшими идеями веданты»<sup>1</sup>. Коренную основу экзистенциализма он видит в «отчуждении человека от существования», в результате чего человек ощущает себя одиноким странником в этом мире.

Чаудхури отмечает ряд причин подобного «отчуждения». Первую среди них он усматривает в интеллектуализме, рационализме, «чрезмерном внимании к ложной метафизике сущности»<sup>2</sup>. Вторую — во власти «колоссальных организационных структур», перед которыми человек чувствует себя крайне беспомощным. Третью причину Чаудхури видит в ослепляющем очаровании материализма, который трактуется как грубый гедонизм, оправдывающий погоню за материальным богатством и грубыми наслаждениями и затемняющий перед человеком «высшие ценности жизни». И наконец, четвертая причина усматривается в техническом прогрессе, который привел к тому, что «человек — хозяин машин — оказался перед опасностью стать жертвой и беспомощным рабом машин». Эта последняя причина оказалась роковой и для философии, ибо, как пишет Чаудхури, даже философы «заняты изобретением соответствующей логической техники для эффективного разрешения духовных и философских проблем человека»<sup>3</sup>.

Экзистенциализм, по мнению Чаудхури, выступает как реакция на все эти причины, как протест против «технического отчуждения человека». Но в то же время это проблема, которую, по его мнению, выдвинула сама история человечества и которая получила свою первую постановку и попытку разрешения в... веданте, в ее концепции авидьи.

Чаудхури не учитывает того, что веданта в целом и ее концепция авидьи принципиально отличаются от экзистенциализма хотя бы тем, что отмеченные причины, вызвавшие так называемое отчуждение человека и породившие тем самым экзистенциализм как реакцию на это «отчуждение», попросту отсутствовали в тот далекий период, когда возникла и развивалась веданта.

---

<sup>1</sup> H. Chaudhuri, *Existentialism and Vedanta*. «Philosophy East and West», vol. XII, N 1, April 1962, p. 4.

<sup>2</sup> Там же, стр. 5.

<sup>3</sup> Там же, стр. 6—7.

Что же касается ее концепции авидьи, то она является составной частью гносеологии адвайта-веданты Шанкары, по своему значению противоположной интуиции, провозглашаемой в веданте высшим типом познания абсолютной реальности Брахмана. Авидья рассматривается как «низшее знание» или даже «незнание», поскольку она связана с логическим, рациональным мышлением, которое не только не раскрывает истинной природы реальности, но и препятствует ее познанию. В этом смысле авидья расценивается как отрешение или отчуждение от «подлинного», т. е. интуитивного, процесса познания, ведущего к слиянию с Брахманом, или к божественной жизни. «Авидья, — отмечает С. Радхакришнан, — является отрешением от интуиции, своеобразной умственной дефективностью конечного Я... Авидья — отрицательная сила, изолирующая нас от нашего богоподобного существования»<sup>1</sup>.

Следовательно, в философии веданты можно найти идеи «отчуждения», но они по своей сути коренным образом отличаются от того «технического отчуждения», которое, по мнению Чаудхури, явилось одной из причин появления экзистенциализма. Это со всей очевидностью раскрывает крайнюю искусственность попыток сопоставления веданты с экзистенциализмом с целью найти между ними нечто общее или идентичное.

Сближение экзистенциализма с древнеиндийской философией используют и его европейские апологеты с целью экспортирования экзистенциалистских идей в Индию. При этом их усилия совпадают с сочувствием к экзистенциализму со стороны ряда индийских философов, в той или иной мере стимулируя и усиливая этот процесс. Показательна в этом отношении статья «Экзистенциализм и буддизм» западногерманского синолога Вальтера Либенталя, продолжительное время работавшего в Индии. Лейтмотивом этой статьи является мысль о том, что экзистенциализм — это едва ли не высшее достижение современной философии и что он во многих отношениях близок и даже идентичен принципам философии Востока вообще и буддизма в частности.

Либенталь пытается доказать свой тезис, опираясь на наличие определенной общности идеалистических

---

<sup>1</sup> С. Радхакришнан. Индийская философия, т. 2, стр. 517—518.

основ этих двух философских систем и игнорируя конкретные и принципиальные различия между ними.

Так, например, применение Сартром диалектики для «анализирования объективного аспекта жизни», чтобы выразить «ее роковую ирреальность», Либенталь сопоставляет с диалектикой выдающегося индийского мыслителя, основоположника буддийской философской школы мадхьямиков Нагарджуны, жившего в I—II вв. н. э.<sup>1</sup> Неправомерность такого сопоставления вытекает уже из различия социально-исторических условий, в которых творили оба философа. Впрочем, это понимает и сам Либенталь. «Сопоставляя экзистенциализм с буддизмом, — пишет он, — мы должны, разумеется, иметь в виду, что окружающие условия соответствующих интерпретаций мира совершенно различны»<sup>2</sup>.

Но Либенталь игнорирует принципиальное отличие самого существа «диалектики» Сартра от наивной и стихийной диалектики Нагарджуны. Если последняя, несмотря на всю ее ограниченность и непоследовательность, составляет яркую страницу в истории древнеиндийской диалектики, то интерес Сартра к диалектике «представляет собой огромное усилие, направленное на то, чтобы вновь перевернуть диалектику, поставленную Марксом на ноги в результате его критики учения Гегеля»<sup>3</sup>.

Как и Гуру Датт, Либенталь не может обойти вниманием буддийскую концепцию страдания в плане сопоставления ее с соответствующими идеями экзистенциализма. Как отмечалось выше, эта концепция коренным образом отличается от экзистенциалистских идей заброшенности, обреченности и страданий человека в современном мире. И хотя Либенталь признает, что экзистенциализм не предлагает подобно буддизму пути (марга) к освобождению от страданий, он все же упорно проводит мысль о том, что у них (один и тот же отправной пункт, а предлагаемое средство в обоих случаях — сознание»<sup>4</sup>.

На основе подобных «параллелей» и «сопоставле-

---

<sup>1</sup> W. Liebenthal. Existentialism and Buddhism. «The Visvabharati Quarterly», vol. 22, N 4, Spring 1957, p. 298.

<sup>2</sup> Там же, стр. 305.

<sup>3</sup> P. Гароди. Ответ Жан-Полю Сартру, стр. 27.

<sup>4</sup> W. Liebenthal. Existentialism and Buddhism, p. 303.

ний» Либенталь приходит к выводу о том, что экзистенциализм, хотя и не указывает путь избавления от страданий, тем не менее, как и буддизм, является «путем жизни»<sup>1</sup>. Искусственно собрав воедино как некоторые общие исходные идеалистические принципы экзистенциализма и буддизма, так и присущие им разнородные, а нередко и противоположные идеи, Либенталь произвольно распространяет их в равной мере на обе эти системы, надеясь таким путем придать видимость обоснованности своего главного вывода о безусловной близости и идентичности их основных концепций и идей. «Буддизм и экзистенциализм, — заключает он, — представляют собой попытку эмансипации от мертвого догматизма, простых мнений, мыслительных конструкций, разума, материи, стандартов повседневной жизни, которая фактически является повседневной смертью. Оба они представляют собой попытку раскрытия духовного или субъективного царства, исторического существования, жизни в свободе, нирваны»<sup>2</sup>. Все это убедительно свидетельствует о том, что перед нами настойчивые попытки «приспособить» экзистенциализм к идеологическим условиям Индии.

\* \* \*

Апологетика экзистенциализма находит свое выражение также в попытках сблизить его с воззрениями виднейших представителей индийской философии новейшего времени — Ауробиндо Гхоша (1873—1950) и Кришначандры Бхаттачарии (1875—1949). То обстоятельство, что в качестве объекта сопоставлений с экзистенциализмом избраны именно эти мыслители, нельзя считать случайным. Оба они являются основателями философских учений, пользующихся большим влиянием и завоевавших немало последователей как в Индии, так и за пределами страны. При этом в своих взглядах Гхош и Бхаттачария последовательно развивают идеи древнеиндийской философии, которую, как мы видим, пытаются сблизить с экзистенциализмом. Показательно и то, что с попыткой доказать сходство экзистенциализма с

---

<sup>1</sup> W. Liebenthal. Existentialism and Buddhism, p. 307.

<sup>2</sup> Там же, стр. 312

мировоззрением Ауробиндо Гхоша выступил профессор кафедры азиатских и славянских исследований Стэнфордского университета в Северной Калифорнии (США) Ф. Шпигельберг. В августе 1958 г. на симпозиуме, состоявшемся в индийском ашраме в Сан-Франциско и посвященном памяти выдающегося индийского мыслителя, он сделал доклад «Шри Ауробиндо и экзистенциализм»<sup>1</sup>.

Подобно Гуру Датту Шпигельберг стремится представить экзистенциализм как философскую систему, опирающуюся на «завоевания» всей европейской философии. Наряду с платонизмом, послужившим, по его мнению, непосредственной основой экзистенциализма, Шпигельберг называет в качестве его идейного источника номинализм Уильяма Оккама. «Идея номинализма... — пишет он, — получила ныне возрождение в философии экзистенциализма»<sup>2</sup>.

В то же время Шпигельберг отмечает, что философия Хайдеггера, насыщенная «мистицизмом, глубочайшими метафизическими мыслями, религией, теологией», находится во взаимосвязи, хотя и не осознанной им самим, «с великими идеями традиционных философских систем и религий, равно как и с великими идеями индийской философии, которую он никогда не изучал»<sup>3</sup>. Более

---

<sup>1</sup> F. Spiegelberg. Sri Aurobindo and Existentialism. The Integral Philosophy of Sri Aurobindo. A Commemorative Symposium. George Allen and Unwin Ltd. London, 1960. О том, что эти попытки нередко достигают цели, свидетельствует тот факт, что известный индийский философ Д. М. Датта, расширив во втором издании своего труда «Главные течения современной философии» раздел о философии Ауробиндо Гхоша, безапелляционно и без всякой аргументации, хотя и с некоторыми оговорками, заявляет, что «Ауробиндо можно рассматривать как экзистенциалиста». В то же время сам Датта, как это будет показано ниже, особых симпатий к экзистенциализму не проявляет (D. M. Datta. The Chief Currents of Contemporary Philosophy, 2d ed. Calcutta, 1961, p. 173). Первое издание этого труда вышло в 1950 г. и раздела об экзистенциализме не содержало.

<sup>2</sup> F. Spiegelberg. Sri Aurobindo and Existentialism..., p. 49.

С этим утверждением едва ли можно согласиться, ибо материалистические тенденции номинализма в своей основе противоречат принципам экзистенциализма. «Номинализм, — указывает Маркс, — был одним из главных элементов у английских материалистов и вообще является первым выражением материализма» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142).

<sup>3</sup> F. Spiegelberg. Sri Aurobindo and Existentialism..., p. 50—51.

того, Шпигельберг прямо заявляет, что, по его мнению, «имеется значительная общность между новой экзистенциалистской эмфазой Хайдеггера... и традиционной индийской философией, традиционным индийским эпистемологическим подходом...»<sup>1</sup>.

Все эти тенденциозные экскурсы в генеалогию экзистенциализма позволяют Шпигельбергу перебросить мост от экзистенциализма непосредственно к философии Ауробиндо Гхоша, чтобы тем самым показать их «внутреннюю близость».

Прежде всего Шпигельберг ставит риторический вопрос: когда я являюсь экзистенциалистом? И отвечает: «В момент, когда я отказываюсь от абстрактного мышления, потому что питаю к нему отвращение... В момент, когда я переступаю границы моего разумения и чувствую преследование... когда я озадачен, возбужден, приведен в восторг твердостью металла, размеренностью времени, теплом вашего дыхания, звучанием моего собственного голоса и движением моих пальцев. В момент, когда соприкасаюсь с этой запутанной, удивительной, необъяснимой, чудотворной реальностью как непостижимой мистерией, я становлюсь экзистенциалистом». И, приведя этот в общем весьма нестрогий набор «признаков» экзистенциалиста, Шпигельберг заключает: «В этом Хайдеггер и Ауробиндо, не зная о существовании друг друга, глубоко согласны»<sup>2</sup>.

Однако в действительности идеалистические принципы «Интегральной веданты» Ауробиндо Гхоша весьма далеки от этих идей экзистенциализма. Гхош не только не питает «отвращения» к абстрактному мышлению, но, напротив, возводит сознание, трактуемое именно как абстрактное сознание, в ранг одной из творческих сил бытия. «Сознание — сила, — писал он, — внутренне присутствующая существованию, действующая даже тогда, когда она скрыта, есть творец миров, сокровенная тайна природы»<sup>3</sup>. Смысл жизни Гхош видел в эволюции этого сознания. «Духовная эволюция, эволюция сознания... вот квинтэссенция, главный мотив земного существования»<sup>4</sup>. Эти взгляды, пронизывающие мировоззрение Ауро-

<sup>1</sup> F. Spiegelberg. Sri Aurobindo and Existentialism., p. 52.

<sup>2</sup> Там же, стр. 53.

<sup>3</sup> S. Aurobindo. The Life Divine. Pondicherry, 1955, p. 352.

<sup>4</sup> Там же, стр. 983.

биндо Гхоша, даже отдаленно не напоминают экзистенциалистское «отвращение» к абстрактному мышлению.

Аналогично обстоит дело и с «непостижимой мистерией», соприкосновение с которой якобы делает человека экзистенциалистом, т. е. мрачным пессимистом, заброшенным, беспомощным перед необъяснимыми силами бытия, чувствующим какое-то «преследование» и т. п. Для Гхоша, напротив, жизнь есть творческая, созидательная деятельность человека, причем не беспомощного, заброшенного человека, а человека активного, волевого, целеустремленного. «Жизнь, — писал Гхош, — это, безусловно, не что иное, как творчество, как активное самовыражение человеческого духа, человеческих сил и способностей, воли к бытию и познанию, любви и созиданию, действию и завершению»<sup>1</sup>. Следовательно, заявлять о «глубоком согласии» Ауробиндо Гхоша с идеями экзистенциализма серьезных оснований нет.

Столь же, на наш взгляд, неосновательна попытка Шпигельберга приписать Ауробиндо Гхошу свойственные экзистенциализму иррационализм и антиинтеллектуализм. Приведя мнение Хайдеггера о неизбежном исчезновении рациональных знаний и даже философии и религии, «поскольку они слишком рациональны», он заключает: «Это утверждение можно обнаружить в труде Ауробиндо «The Life Divine», равно как и в многочисленных статьях Мартина Хайдеггера. Здесь они согласны полностью»<sup>2</sup>.

Между тем при всем своем идеализме Ауробиндо Гхош признавал и ценил научный прогресс человечества, высоко отзывался об эволюционной теории Дарвина и других естественнонаучных открытиях. Что же касается философии и религии, то он не только не предсказывал их «неизбежного исчезновения», но и, наоборот, подчеркивал их конструктивную роль как в познании мира, так и в практической жизни. «Философия, — писал он, — это интеллектуальные поиски фундаментальной истины вещей: религия есть попытка сделать истину динамичной в душе человека. Они дополняют друг друга»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> S. Aurobindo. The Foundations of Indian Culture. Pondicherry, 1955, p. 211.

<sup>2</sup> F. Spiegelberg. Sri Aurobindo and Existentialism., p. 54.

<sup>3</sup> S. Aurobindo. Ideals and progress. Pondicherry, 1951, p. 70.

Наконец, нельзя не отметить, что в своих попытках отождествить взгляды экзистенциалистов и Ауробиндо Гхоша Шпигельберг приукрашивает идеи самого экзистенциализма. Известно, что в своих философских взглядах Ауробиндо Гхош существенное место отводит традиционно индийской категории сатчидананда, означающей в переводе «бытие-сознание-блаженство». Блаженство, наслаждение, радость выступают у него в качестве смысла существования, побудительного источника творения, коренной основы рождения и т. д. Блаженство неразрывно связано с сознанием и, между прочим, с абстрактным или абсолютным сознанием. «Абсолютность сознательного существования, — пишет Гхош, — есть неограниченное блаженство сознательного существования, это две формы, выражающие одно и то же»<sup>1</sup>.

Эти идеи глубоко отличны от экзистенциалистских принципов страха, отчаяния, уныния, безнадежности и т. п. Но Шпигельберг пытается смазать это различие. «Интересно отметить, — заключает он, — что Ауробиндо не одинок в подчеркивании необходимости, чтобы человек работал ради бытия, ради сатчидананды. . . это подчеркивается также в экзистенциалистской философии, особенно у Хайдеггера и многих его последователей»<sup>2</sup>. Все это с большой наглядностью свидетельствует о настоячивых стремлениях Шпигельберга сблизить идеи экзистенциализма с мировоззрением Ауробиндо Гхоша, игнорируя те принципиальные различия, которые свойственны им как продуктам совершенно различных социально-исторических условий и сугубо своеобразных процессов развития философии.

Иную форму придает Басант Кумар Лал своим намерениям сблизить с экзистенциализмом взгляды Кришначандры Бхаттачарии. Он прямо заявляет, что не ставит перед собой задачи представить его как экзистенциалиста. Напротив, он утверждает, что между экзистенциализмом и философией Бхаттачарии имеется одно «существенное» различие. Но, как выясняется дальше, это различие в представлении Лала выступает лишь как терминологическое. Развивая эту мысль, он приходит к заключению, что если применить единую терминологию,

---

<sup>1</sup> S. Aurobindo. *Thoughts and Glimpses*. Pondicherry, 1950, p. 109.

<sup>2</sup> F. Spiegelberg. *Sri Aurobindo and Existentialism*. . . , p. 56.

то можно обнаружить идентичность обеих философских систем. «Я попытаюсь показать, — пишет он, — что лишь простая замена «духовным Я» (принцип философии Бхаттачарии. — А. Л.) экзистенциалистского «Мат» преобразует философию экзистенциализма в философию Бхаттачарии»<sup>1</sup>.

В чем же видит Б. К. Лал идентичность экзистенциализма и философии К. Бхаттачарии?

Прежде всего, по его мнению, они в равной мере исходят из принципа: «Существование предшествует сущности». Однако знакомство со взглядами К. Бхаттачарии показывает, что он отнюдь не склонялся к категорическому утверждению первенства существования в отношении сущности. Исходя из идеалистических представлений об отсутствии абсолютных различий между объективным и субъективным, о том, что понятие объекта неразрывно связано с понятием субъекта, что они связаны между собой «как свет с тенью», он в то же время не отделял существования от объекта и тем более не выдвигал подобно экзистенциалистам так называемую экзистенцию в качестве некоей самостоятельной иррациональной реальности.

«Объект, — писал Бхаттачария, — воспринимается как существующий, когда он воспринимается как определенная внешняя реальность»<sup>2</sup>. И хотя Бхаттачария далее разделяет объекты на существующие только в пространстве и только во времени, тем не менее он не отделял их от существования, различая лишь присущее первым постоянное существование и присущее вторым преходящее существование. Более того, он говорит о самосуществующих объектах, изучаемых так называемой философией объекта: «Философия формирует и разрабатывает концепцию самосуществующего объекта»<sup>3</sup>.

Безотносительно к конкретной интерпретации этих идей в рамках мировоззрения Бхаттачарии они сами по

---

<sup>1</sup> B. K. Lal. Existentialism and the Philosophy of Sri Krishna Chandra Bhattacharyya. «The Philosophical Quarterly» (Amalner), vol. XXXII, N 1, April 1959, p. 31.

<sup>2</sup> K. Bhattacharyya. Studies in Philosophy, vol. II. Calcutta, 1958, p. 264.

<sup>3</sup> K. Bhattacharyya. Studies in Philosophy, vol. II, p. 110. К. Бхаттачария различает три области философии: философию объекта, философию духа и философию истины.

себе никак не совпадают с экзистенциалистским принципом «существование предшествует сущности».

Далее Б. К. Лал обнаруживает «определенную связь» между идеями К. Бхаттачарии и экзистенциализма о свободе. Правда, он отмечает некоторое различие между ними, усматривая его в том, что в философии Бхаттачарии «свобода и обязанность... носят духовный характер»<sup>1</sup>. В действительности же различия между ними более глубокого порядка и какая бы то ни было «связь» между ними явно сомнительна.

Идеи Бхаттачарии о свободе состоят в том, что субъект по своей сути развивается в направлении все большего освобождения от так называемого объективного, проходя ряд ступеней, каждая из которых выступает как отрицание предыдущей. На первой ступени объект отождествляет себя с телом, рассматриваемым как «объективное» и воспринимаемым с помощью чувств. «Позитивная свобода от объективности, — говорит Бхаттачария, — выступает прежде всего как ощущение»<sup>2</sup>.

На следующей ступени субъект отвлекается от чувств и сосредоточивается на интроспекции, становясь более свободным, но еще не достигает самой свободы. Интроспекция уводит субъекта от всего физического, которое в данном случае отрицается как «объективное», и содействует его «отождествлению» с «умственным». Лишь на последней и высшей ступени «отрицается» и это «умственное», субъект отождествляет себя с «духовным» и тем самым, полностью освободившись от «объективного», достигает «духовной свободы». Резюмируя этот процесс, Бхаттачария пишет: «Я себя не считаю свободным, но я представляю себе, что я последовательно могу стать свободным, когда тело станет свободным от воспринимаемого объекта, представление — от тела, ощущение — от представления и интроспекция — от ощущения»<sup>3</sup>. Эта последовательность предполагает известную детерминированность действий субъекта, определяемую самим процессом достижения «духовной свободы». А в целом эти идеи представляют собой своеобразную модернизированную интерпретацию учения адвайты-веданты о пу-

<sup>1</sup> B. K. Lal. *Existentialism and the Philosophy of Sri Krishna Chandra Bhattacharyya*, p. 36.

<sup>2</sup> K. Bhattacharyya. *Studies in Philosophy*, vol. II, p. 91.

<sup>3</sup> Там же, стр. 92.

тях слияния с Брахманом и обретения мокши — «освобождения» или той же «духовной свободы». Это, на наш взгляд, говорит о несостоятельности попыток отождествить идеи Бхаттачарии с экзистенциалистской проповедью индетерминизма, свободы воли и свободы выбора, а попытки установить «связь» между ними не имеют под собой реальной почвы.

Нельзя согласиться и с попытками Б. К. Лала приписать Бхаттачарии идеи «страха» и сблизить их с соответствующими концепциями экзистенциализма. Лал, правда, делает оговорку на этот счет. «Конечно, — пишет он, — это не мирской страх экзистенциалистов, это своего рода духовный страх»<sup>1</sup>. Тем не менее он проводит эту параллель, подчеркивая, что Бхаттачария будто бы использовал понятие «страх» в своем труде «*Studies in Vedantism*»<sup>2</sup>.

Между тем именно в этом труде Бхаттачария решительно отмежевался от тех исследователей, которые поверхностно подходят к освещению «дикувинок» индийской мысли, «вместо того чтобы серьезно анализировать ее как философию. Это, к несчастью, является дефектом западных толкований философии и религии Востока»<sup>3</sup>. Применительно же к веданте он указывал на необходимость обратить особое внимание на то, что ее идеи, «будучи специфически индийскими, представляют явный контраст по отношению к европейскому образу мысли»<sup>4</sup>.

Таким образом, мы видим, что попытки сближения с экзистенциализмом учений и школ индийской философии основаны на том, что из последних произвольно вырываются отдельные идеи, принципы, а нередко и просто термины, тенденциозно интерпретируются и объявляются после этого близкими или даже тождественными определенным идеям экзистенциализма. При этом игнорируются как социально-историческая обусловленность тех или иных философских учений, так и та конкретно-теоретическая специфичность, которая им присуща.

---

<sup>1</sup> B. K. Lal. *Existentialism and the Philosophy of Sri Krishna Chandra Bhattacharyya*, p. 38.

<sup>2</sup> Там же, стр. 39.

<sup>3</sup> K. C. *Bhattacharyya*. *Studies in Philosophy*, vol. I. Calcutta, 1956, p. 1.

<sup>4</sup> Там же, стр. 5.

Вместе с тем некоторые из индийских философов выступают с критическими замечаниями в адрес философии существования. Хотя такие попытки являются довольно робкими и к тому же исходят из идеалистических позиций, они симптоматичны и заслуживают серьезного внимания.

В этой связи следует указать на позицию одного из видных современных индийских философов — Дхирендра Мохана Датты. По его мнению, «имеются различия между определенными индийскими и западными идеями и верованиями», как и не менее существенные различия во взглядах самих индийцев или в воззрениях западных мыслителей<sup>1</sup>. Подход самого Д. М. Датты к экзистенциализму служит убедительной иллюстрацией этой мысли. Второе издание своего труда «Главные течения современной философии» он дополнил главой о философии экзистенциализма, излагая (в целом позитивно) взгляды Кьеркегора, Ясперса, Хайдеггера<sup>2</sup>. Однако в ряде пунктов Датта выступает с критическими замечаниями в адрес экзистенциализма. Экзистенциализм, отмечает он, привлек к себе внимание как «движение, создавшее представление об объективной реальности». Однако в действительности его вдохновители «мало что знают о ней»<sup>3</sup>. Экзистенциализм, по мнению Датты, не оформился в строго определенную школу, его последователи примыкают друг к другу «более своим негативным отношением, своим общим восстанием против известных доминирующих философских, социальных, политических и литературных идей и тенденций, нежели своими позитивными учениями»<sup>4</sup>.

Далее в качестве отрицательных сторон экзистенциализма Д. М. Датта отмечает присущие ему индивидуализм, интуитивизм, волюнтаризм, а также его иррационализм и антиинтеллектуализм. Не только художественные произведения экзистенциалистов, замечает он, но

<sup>1</sup> D. M. Datta. Epistemological Methods in Indian Philosophy. Essays in East—West Philosophy. Ed. by C. A. Moor. Honolulu, 1951, p. 88.

<sup>2</sup> D. M. Datta. The Chief Currents of Contemporary Philosophy, 2 ed. Calcutta, 1961, p. 508—539.

<sup>3</sup> Там же, стр. 508.

<sup>4</sup> Там же.

даже их философские труды пытаются убеждать не с помощью аргументов, а «посредством изображения и феноменологического анализа разнообразных аспектов внутренней борьбы и опыта в вызывающей и часто парадоксальной манере»<sup>1</sup>. Заклучая свой краткий обзор экзистенциализма освещением взглядов Хайдеггера, Датта приходит к выводу о том, что «его внутренний, эмоциональный, поэтический подход к бытию скорее оставляет нас с неуловимым чувством беспредельной мистерии, чем с оформленной системой, подкрепленной «логической», обдуманной мыслью»<sup>2</sup>.

Если Д. М. Датта дает критическую характеристику экзистенциализма с точки зрения его наиболее общих черт и особенностей, то Дая Кришна пытается критически разобраться в некоторых его конкретных принципах. Исходные позиции Д. Кришны враждебны марксизму и выражают его приверженность к объективному идеализму. Он отвергает тезис Маркса о Фейербахе, в котором перед философией ставится задача изменять мир, а не только объяснять его. «Но функция философа, — возражает Д. Кришна, — состоит не в понимании, т. е. объяснении, мира, не в изменении его. Его назначение как философа состоит в том, чтобы разъяснить некоторую концептуальную путаницу, в которой он сам путается, размышляя над определенными проблемами»<sup>3</sup>. Исходя из такого понимания сущности философии, он стремится показать, что экзистенциалисты не разъясняют той «концептуальной путаницы», которую они обнаруживают, «размышляя над определенными проблемами». Так, Д. Кришна указывает на путаницу, вызванную экзистенциалистской трактовкой проблемы «свободы выбора», создания человеком своей собственной сущности и выводимой отсюда трагичности его бытия, заброшенности, одиночества, отчаяния и т. п. Действительная трагедия, как указывает Д. Кришна, состоит в крайнем субъективизме и индетерминизме экзистенциализма, в отрицании им всего объективного, в том числе и объективного характера «ценностей». «Трагедия поло-

<sup>1</sup> D. M. Datta. The Chief Currents of Contemporary Philosophy, p. 510.

<sup>2</sup> Там же, стр. 538—539.

<sup>3</sup> D. Krishna. The Nature of Philosophy. Calcutta, 1955, p. 183—207.

жения, однако, — подчеркивает он, — состоит именно в факте этого индетерминизма сущности, ибо свободный выбор... не основывается ни на какой объективности... Трагедия человека поэтому состоит именно в том, что он сам является *основой* своих ценностей, что его ценности являются ценностями, *поскольку он выбирает и воспринимает их как ценности*<sup>1</sup>. Продолжая свой анализ, Кришна «распутывает» далее субъективистское отрицание бога сторонниками атеистического экзистенциализма. Вопреки их идеям, отмечает он, «человек страшится своей свободы и поэтому пытается найти бога если не в небесах, то по крайней мере в динамике биологической или социологической эволюции или даже в гуманизме, стремящемся найти источник ценностей в самом объективном человечестве... Безбожный мир, — добавляет Кришна, — это мир без ценностей, без смысла и значения»<sup>2</sup>.

Более того, Кришна оспаривает правомерность причисления к этой школе Хайдеггера. Если мы глубже, справедливо утверждает он, задумаемся в значение понятий «страх», «ничто», а также связи между Sein и Dasein в его системе, нетрудно будет понять его непричастность к атеизму. Приведя мнение Хайдеггера о том, что «существенное» есть не что иное, как «добровольное жертвоприношение бытию», Кришна спрашивает: «Как может лицо, написавшее сентенции, подобные этой, называться атеистом?»<sup>3</sup>

Особенно много путаницы находит Д. Кришна в воззрениях Сартра. «Поэтому возникает необходимость с этой точки зрения распутать противоположные идеи... в мышлении Жан-Поля Сартра»<sup>4</sup>. В качестве примера он берет трактовку Сартром проблемы субъективности, которая именуется «экзистенциальной субъективностью» и рассматривается как «субъективность вообще». Исходя из этих представлений, отмечает Кришна, Сартр не может толком объяснить взаимоотношений одного субъекта с остальными. «Обращаться с «экзистенциальной субъективностью», — пишет он, — как с «субъективностью вообще» — значит впасть в известную идеалисти-

<sup>1</sup> D. Krishna. The Nature of Philosophy, p. 190.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 203.

<sup>4</sup> Там же, стр. 198.

ческую ошибку, против которой экзистенциалисты боролись с самого начала»<sup>1</sup>.

Но подлинный смысл этой «идеалистической ошибки» Сартра Д. Кришна усматривает не столько в манипуляциях с понятием «субъективность», сколько в его заигрывании с категорией материи. Имея, вероятно, в виду утверждение Сартра о том, что «Гегель уничтожил материю как посредника между индивидами» и что он, Сартр, заново вводит ее как посредующее звено в отношениях между индивидами, Д. Кришна заявляет: «Растворить уникальную человеческую реальность в потоке материальных частиц, связанных вместе отношением причинности... это положение, против которого экзистенциализм отстаивает *реальное человеческое существование*»<sup>2</sup>.

Д. Кришна далее показывает, что путанные представления Сартра о взаимоотношениях между субъектами приводят его к путаной трактовке проблемы «солидарности» или «единства». Сартр формулирует свою позицию в этом вопросе так: «Каждый самоопределяется и определяет другого, поскольку он есть другой, чем другой и чем он сам. И каждый видит, что его непосредственное действие лишено своего реального смысла, поскольку другой командует им, что в свою очередь его собственное действие оказывает влияние в этот момент на другого без реальной связи с его намерением. Здесь необходимо обманчивое единство, и это единство существует в виде рынка как объединяющего целого»<sup>3</sup>.

Касаясь подобных высказываний Сартра, Д. Кришна резонно замечает, что вопреки утверждениям Сартра о «солидарности» коренная связь между различными субъектами состоит в конфликте, поскольку каждый из них, являясь *Я*, находится в противоречии с *другими*, выступающими по отношению к нему как не-*Я*. «Таким образом, — заключает он, — солидарность и ответственность, наличие которых Сартр пытается доказать... по существу не существуют, согласно его собственному анализу, и являются в существенных отношениях мистификацией»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> D. Krishna. The Nature of Philosophy, p. 195.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Цит. по кн.: P. Гароди. Ответ Жан-Полью Сартру, стр. 56—57.

<sup>4</sup> D. Krishna. The Nature of Philosophy, p. 197.

Завершая свой критический анализ путаных доктрин экзистенциализма, Дая Кришна в сущности приходит к тому же саркастическому выводу, что и Д. М. Датта. «Экзистенциалистское мышление, таким образом, — пишет он, — еще раз реформулирует проблему бытия и ценности и оставляет нас лицом к лицу с ничто...»<sup>1</sup>

Несомненный интерес представляет и небольшая статья С. Н. Л. Шриваставы, в которой рассматриваются коренные принципы экзистенциализма<sup>2</sup>. Шривастава, как и Д. Кришна, — сторонник объективного идеализма и подвергает критике прежде всего субъективизм экзистенциализма, касаясь двух проблем: концепции истины и этики.

Шривастава возражает против экзистенциалистского разделения истины на конкретную и абстрактную, оспаривая правильность употребления самого понятия «абстрактная истина». У экзистенциалистов, замечает он, это понятие «является ярлыком, который они готовы наклеить на истины всех философских систем, защищая свою собственную»<sup>3</sup>.

Что же касается «этико-религиозного подтекста экзистенциализма», по выражению Шриваставы, то он, по его мнению, не может вызвать симпатий и является причиной того, что экзистенциализм рассматривается как *enfant terrible* (сорванец) «современной мысли». «Реальную опасность» этики экзистенциализма Шривастава видит в его проповеди свободы выбора и действия и в отрицании им «вечных ценностей и идеалов»<sup>4</sup>.

Серьезное внимание критике экзистенциализма уделил видный индийский философ П. Т. Раджу. Он стоит на позициях объективного идеализма и враждебно относится к материализму, особенно к материализму диалектическому<sup>5</sup>. В силу этого для Раджу характерен

<sup>1</sup> D. Krishna. The Nature of Philosophy, p. 206.

<sup>2</sup> S. N. L. Shrivastava. Existentialism. «The Aryan Path», vol. XXXI, N 7, July 1960, p. 305—311.

<sup>3</sup> Там же, стр. 306.

<sup>4</sup> Там же, стр. 311.

<sup>5</sup> Во время XIII Международного философского конгресса в Мехико в мексиканской печати было опубликовано резкое, недружелюбное выступление П. Т. Раджу непосредственно в адрес марксистско-ленинской философии (см. М. Б. Митин. Об итогах XIII Международного философского конгресса в Мехико. «Вопросы философии», 1963, № 11, стр. 43).

односторонний подход к экзистенциализму и столь же односторонняя критика его принципов. В то время, пишет он, как экзистенциализм Кьеркегора носит теологический характер, «французские экзистенциалисты подобно Сартру рассматривают человеческое существование в материалистическом аспекте» и поэтому «внесли в эту школу определенный пессимизм». Несмотря на это, Раджу считает, что «в целом философия существования есть философия человеческой сущности. Под существованием все эти философы понимают существование человеческой сущности... Их подход — это подход со стороны человека и является поэтому человеческим и гуманистическим»<sup>1</sup>.

Однако Раджу не может игнорировать некоторые наиболее очевидные пороки экзистенциализма. Так, Раджу пишет: «Экзистенциализм склонен к отчуждению человека от его окружающей среды, рассматривая его как объект среди объектов и игнорируя коренное духовное единство всех людей»<sup>2</sup>.

Подход к человеку, игнорирующий «коренное духовное единство» людей, едва ли можно признать «человечным» и «гуманистическим».

Вскоре, однако, в связи с выходом в свет английского перевода книги фон Ринтелена<sup>3</sup> П. Т. Раджу занял более критическую позицию в отношении к экзистенциализму. В пространной рецензии на эту книгу, он, говоря об односторонности и несостоятельности экзистенциализма, пытается противопоставить ему определенные идеи древнеиндийской философии. Поэтому его замечания представляют известный интерес.

В развитии современной философии, утверждает П. Т. Раджу, имеются две крайности — так называемый логикализм и экзистенциализм, — каждая из которых является «показателем кризиса культуры». Суть «кризиса» в том, что ввиду непримиримости этих крайностей «человек находит разум воплощенным в материальном мире, а его собственное существование остается на ми-

---

<sup>1</sup> P. T. Raju. Introduction to Comparative Philosophy. Lincoln, USA, 1962, p. 5.

<sup>2</sup> Там же, стр. 90—91.

<sup>3</sup> E. I. von Rintelen. Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. Meisenheim/Hein, 1960.

лость слепых сил этого мира»<sup>1</sup>. Экзистенциализм, по его мнению, не может вывести из этого кризиса, потому что ему присущи философский скептицизм, противоречивость, ведущая к «философии абсурда», и особенно субъективизм — отрицание объективных критериев в выборе ценностей.

«Как хотелось бы, — восклицает в этой связи Раджу, — чтобы глубокие мысли веданты были знакомы философам!»<sup>2</sup> Именно философия веданты, и в частности упанишад, по его мнению, дала глубокое разрешение тех вопросов, над которыми столь безуспешно бьется современный экзистенциализм. Важнейшие достижения индийской мысли он видит в том, что она утвердила «объективную действительность ценностей», чего «неспособны понять экзистенциалистские философы»<sup>3</sup>.

П. Т. Раджу отвергает мнение о том, будто «экзистенциалистский страх имеет нечто общее с индийской идеей единственности Брахмана», как и вообще выступает против всякой попытки сблизить идеи древнеиндийской философии с экзистенциализмом. Напротив, заключает он, в индийской философии «любовь и радость являются более очевидным выражением сущности бытия, нежели страх и отвращение»<sup>4</sup>.

В своей критике поверхностных аналогий между индийской философией и экзистенциализмом П. Т. Раджу несомненно прав. Однако нельзя согласиться с его столь восторженной оценкой объективного идеализма веданты.

\* \* \*

Отношение индийских философов к экзистенциализму говорит о сложном и крайне противоречивом процессе его проникновения в Индию. Увлечение некоторых из них «философией существования», их попытки сблизить ее с идеями индийской философии еще не свидетельствуют о популярности экзистенциализма в Индии. В значительной мере это отражает озабоченность индий-

---

<sup>1</sup> P. T. Raju. Existence. Finite or Infinite. «Philosophy East and West» (Honolulu), vol. XII, N 3, October, 1962, p. 242.

<sup>2</sup> Там же, стр. 244.

<sup>3</sup> Там же, стр. 248.

<sup>4</sup> P. T. Raju. Existence. Finite or Infinite. . . , p. 250.

ских философов судьбами отечественной философии, их стремление приблизить ее к решению насущных проблем жизни современной Индии путем создания «синтетических» систем на основе приспособления философских учений Запада к религиозно-идеалистическим традициям Индии. Однако эти попытки искусственны.

В то же время критика экзистенциализма индийскими философами (при всей ее ограниченности) убедительно свидетельствует о том, что это модное философское течение встречает в Индии активное противодействие.

На наш взгляд, экзистенциализм не может завоевать сколько-нибудь прочных позиций в развивающихся странах Востока. Эта философия социального пессимизма в своей основе враждебна идеалам национально-освободительного движения, чужда интересам и чаяниям народов, которые сбросили иго колониализма и вступили в новый период своего развития.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аббаньяно Н.** 6, 357—376, 378,  
 383, 384, 386, 389, 392  
**Авенариус Р.** 70, 209  
**Агехананда Свами** 533  
**Айяла** 413  
**Альберес Р. М.** 339  
**Алькье Ф.** 227, 229, 236  
**Андреев Л.** 448  
**Аннуцио Г. Д.** 113  
**Аристотель** 19, 30, 317, 536  
**Асорин Хосе** 399  
**Ауробиндо Г.** 545—549  
**Аш У.** 487, 488
- Барретт У.** 451—453, 457—458,  
 463, 464, 466, 470, 476—  
 481, 485, 486, 489  
**Барроха, П.** 399  
**Барт К.** 281, 325  
**Батай Ж.** 290, 291, 294, 297  
**Бекк М.** 127  
**Белый А.** 439  
**Бергсон А.** 47, 64, 401, 435, 478,  
 513, 525, 526, 530, 536  
**Бердяев Н.** 47, 99, 430, 432,  
 435—447, 468  
**Беркли Д.** 26, 70, 209  
**Бимель В.** 257  
**Блок А.** 430  
**Бовуар С. 5.** 7, 284, 294, 297,  
 298, 306, 307, 324, 329, 347,  
 350.  
**Больнов О.** 6, 136  
**Брейе Э.** 280  
**Брентано Ф.** 84, 85  
**Бретон А.** 171  
**Брехт И.** 100  
**Бруннер Э.** 281  
**Бубер М.** 441  
**Булгаков С.** 432—434, 437, 438  
**Бультман Р.** 6, 465  
**Бхаттачария К.** 545, 549—552
- Валь Ж.** 246  
**Валье-Инклан Р.** 399  
**Вацудзи Т.** 493—504, 530  
**Ведальди А.** 357, 378  
**Вийемен Ж.** 257  
**Виндельбанд** 521  
**Вундт В.** 83
- Гаман И. Г.** 58  
**Гароди Р.** 123  
**Гартман К.** 253, 257, 258  
**Гартман Н.** 97  
**Гегель Г.** 21, 43, 59, 67, 83, 84,  
 87, 98, 110, 111, 115—117,  
 119, 214, 219, 239, 249, 250,  
 252, 255—257, 260, 261,  
 276, 277, 306, 336, 348, 401,  
 411, 459, 460, 508, 512, 520,  
 521, 523, 526, 544, 556
- Гелен А.** 281  
**Гельвеций** 16  
**Гоббс Т.** 13  
**Гольдштейн** 228  
**Гоммес Я.** 117  
**Горький М.** 16  
**Грин М.** 453, 463, 484  
**Гупта Р. К.** 536  
**Гурвич Ж.** 278, 279  
**Гуссерль Э.** 21—25, 47, 49, 65—  
 67, 69, 71, 72, 77—94, 99—  
 101, 105—107, 170, 206—  
 211, 214, 216, 220, 224, 257,  
 275, 306, 329, 388, 390, 393,  
 394, 452, 470, 492, 530
- Гюнерфельд П.** 98
- Данэм Б.** 451, 455  
**Дарвин Ч.** 548  
**Датт Г.** 533, 536—540, 544, 546  
**Датта Д. М.** 540, 546, 553, 554,  
 557  
**Дежан У.** 484, 488

Декарт Р. 61, 64, 78, 79, 86—  
88, 210, 222, 282, 321, 414,  
515

Демокрит 108

Джемс У. 457, 462—464, 513

Дильтей В. 47, 64, 176, 180,  
275, 415, 492, 521, 537

Достоевский Ф. М. 91, 155, 202

Дьюи Дж. 462, 463

Жансон Ф. 349

Зенон 234

Зиммель Г. 47

Ипполит Ж. 21

Кальвин 17

Камю А. 5, 122, 153, 245, 288—  
290, 294, 297—300, 306, 324,  
356, 453, 468, 490

Кант И. 20, 21, 24, 25, 56, 58,  
77, 79, 80, 84—88, 96, 98,  
273, 377, 414, 420, 442

Карнап Р. 37, 38, 112

Кастелли Э. 357, 395

Кауфман У. 453, 461, 467

Кафка Ф. 135

Келер 228

Кин Ч. 453, 467

Клагес Л. 47, 124, 180, 281

Кодзани Есисигэ 506

Коллинз Дж. 453, 468

Корте де 334

Коста Хоакин 399

Кохлер Л. 42, 43

Коффка 228

Криген Р. 462

Кришна Д. 554—557

Кун Х. 98

Куно О. 490

Кьеркегор С. 21, 22, 47, 50, 59,  
62, 64, 75, 127, 130, 207,  
214, 276, 277, 399, 401, 405,  
407, 444, 447, 448, 451, 459,  
460, 467, 470, 478, 490, 494,  
508, 512, 513, 530, 537, 539,  
553, 558

Лал Б. К. 549—552

Ламонт К. 27

Левит К. 98, 107, 127, 490

Лейбниц 83, 84, 86, 511

Ленин В. И. 56, 60, 239, 250,  
260, 270, 275, 312, 389, 449,  
461, 473

Лессинг Г. 89

Либенталь В. 543—545

Локк Дж. 83

Лосский Н. 432, 435, 438, 443

Лоури У. 451, 465, 466

Любак де 326

Лютер 17

Мараньон 412

Маркс К. 14, 30, 56, 61, 68, 117,  
127, 129, 135, 165, 178, 188,  
191, 194, 214, 271, 276, 277,  
289, 293, 307, 308, 336, 339,  
352, 379, 389, 397, 439, 440,  
444, 489, 505, 521, 544, 546,  
554

Марсель Г. 5—7, 20, 21, 102,  
224, 237—245, 282, 294—296,  
300, 301, 306, 309, 310, 320—  
328, 330—335, 337—339,  
341—348, 350—352, 356,  
375, 395, 441, 468, 539

Мах Э. 70

Меллер И. 103

Менде Г. 116

Мерло-Понти М. 206, 210, 224—  
237, 241, 284, 285, 306

Мечников И. И. 27

Миль Дж. 83

Мужен А. 205, 287

Мунье Э. 19, 20, 441

Мукерджи А. 541

Мэр Ж. 31

Нагата Х. 506

Нибур Р. 281, 439, 450, 465

Нисида К. 493, 504—531

Ницше Ф. 21—23, 47, 59, 89,  
115, 117—119, 130, 131, 143,  
401, 478, 482, 490, 494, 535,  
537

Ньютон 70

Оккам У. 546

Олсон Р. 453, 482, 484

Ортега-и-Гассет Х. 16, 407,  
412—429

Паскаль Б. 20, 405, 536, 539

Пачи Э. 357, 368, 369, 376, 378,  
379, 386—396

- Пиррон 119  
 Платон 29, 102, 108, 143, 336,  
 341, 530, 536  
 Плотин 518, 530  
 Прини П. 332  
 Протагор 119  
 Пфутце П. 453, 463, 483
- Раджу П. Т.** 557—559  
 Радхакришнан С. 538, 543  
 Рейнгардт К. 451, 452, 467, 470,  
 478, 483, 487  
 Риккерт Г. 438  
 Ринтелен фон 558  
 Робертс Д. 34, 35, 450, 453, 465,  
 468—471, 477, 484  
 Рюйер Р. 278, 279
- Сартр Ж.-П.** 5—7, 9, 16, 17, 21,  
 30, 35, 42, 77, 102, 103, 106,  
 119—121, 123, 149, 152, 153,  
 155, 159, 161, 163, 164,  
 169—173, 175, 177, 179,  
 181, 183—205, 210—224,  
 233, 237, 245—279, 281—  
 283, 285, 286, 288, 289,  
 291—294, 296—307, 311—  
 316, 320, 321, 324, 328—  
 330, 335, 337—339, 341—  
 344, 351, 358, 359, 361, 383,  
 387, 394, 395, 453, 468, 490,  
 539, 544, 555, 556, 558
- Сварц Д. 458  
 Сени Р. 375  
 Сент-Экзюпери А. 304  
 Сервантес 409, 411  
 Скачелли У. 378  
 Сократ 20, 66, 239, 536  
 Сологуб Ф. 448  
 Соттио Э. 343, 350  
 Спиноза 20, 28, 64, 83, 84, 109,  
 124, 223, 265  
 Стейнбек Д. 317  
 Степун Ф. 435, 447
- Тиллих П. 6, 281, 439, 441, 450,  
 451, 462, 463, 465, 466, 468,  
 484  
 Тириакиан Э. 453, 464  
 Тиссел И. 32  
 Толстой Л. Н. 244  
 Тосака Д. 494, 506
- Уайльд Дж. 451, 452, 456, 466,  
 467, 470, 472—476, 478, 479,  
 488, 489  
 Унамуно М. 399—412, 419, 441
- Фанон** 202  
 Фейербах Л. 13, 14, 67, 188, 460,  
 461, 468, 554  
 Фихте И. Г. 86, 87, 513, 518  
 Флюэлинг Р. 465  
 Фома Аквинский 33  
 Франк С. 97, 432, 435, 437  
 Фрейд З. 47, 293  
 Фулкье П. 29
- Хайдеггер М.** 16, 19, 20, 23, 31,  
 33, 38—42, 50, 52—56, 60,  
 62, 63, 65—71, 73, 76, 81,  
 82, 85, 88, 90—104, 106—  
 120, 123, 126, 127, 130, 132—  
 137, 143, 152, 153, 212, 220,  
 245, 253, 254, 257, 298, 306,  
 321, 361, 364, 366, 374, 375,  
 381, 383, 384, 443, 444,  
 451—454, 458, 463, 465, 468,  
 490, 492, 494, 495, 497, 498,  
 501, 502, 505, 512, 521, 525,  
 528, 529, 535, 536, 539,  
 546—549, 553—555
- Хайнемен Ф. 32, 33, 453, 462,  
 477  
 Харпер Р. 453, 459,  
 Харт Дж. 471  
 Хук С. 460, 461, 534
- Цуруми Т.** 490
- Чандра С.** 535, 536  
 Чаттерджи С. 540  
 Чаудхури Х. 541—543
- Шандор П.** 122  
 Шелер М. 47, 95, 96, 98, 281  
 Шеллинг Ф. 58, 59, 87  
 Шестов Л. 47, 356, 361, 430, 435,  
 437, 440—444, 447—449
- Шкляр Ю. 43  
 Шнейдер Ф. 57  
 Шопенгауэр А. 18, 143, 478,  
 480, 536  
 Шпенглер О. 47, 49, 64, 131,  
 180, 439  
 Шпет Г. 432  
 Шпигельберг Ф. 546—549

Шривастава С. 557

Штирнер М. 10, 122

Эднэ Дж. 466

Энгельс Ф. 14, 18, 30, 135, 141,  
194, 260, 261, 276

Эрл У. 466

Юм 83

Якоби Ф. Г. 58

Яковенко Б. 432

Ямадзаки К. 507

Ясперс К. 6, 8, 10, 16, 19—21,  
23, 37, 50, 52, 53, 56, 62,  
63, 71—75, 77, 91, 99, 102—  
107, 111, 118, 119, 123, 124,  
126, 128, 129, 136, 139—145,  
171, 356, 361, 374, 375, 384,  
451—454, 468, 490, 492, 505,  
512, 513, 521, 528, 529, 553

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ<sup>1</sup>

- Бытие 66—69, 73, 106, 212, 213,  
246—251, 359, 360  
Возможность 104, 116, 366—369,  
373—378, 384  
Восприятие 230, 231  
Время 42, 123, 226, 234, 235, 248,  
254, 255  
Выбор 21, 53, 301, 341, 342, 348,  
374—378, 425, 426  
Другой 41, 54, 55, 306, 307  
Интерииоризация 267, 268  
Интуиция 63—65, 210, 211, 216,  
241  
Истина 70, 74, 113, 211, 237, 238,  
240, 473, 474  
Коммуникация 40, 41, 136, 139—  
143  
Личность и общество 17, 29,  
52—55, 290, 293, 308—315  
Материальная деятельность  
210, 211  
Наука 61, 62, 67, 70, 109, 232,  
233, 239, 360—365, 432—  
437  
Необходимость 265, 266, 367,  
369, 371, 375, 376, 384  
Нигилизм 117—119  
Ничто 41, 42, 67, 108—124, 217—  
221  
Нравственность 328—331, 337—  
340, 344, 345  
Нравственный идеал 341  
Объективность 74, 213, 363, 364  
Озабоченность 39, 104, 132  
Ответственность 15, 121, 164,  
303—305, 319, 329, 335, 342,  
352, 377  
Отчуждение 294, 316, 317  
Практика 56, 95, 210, 211, 216,  
268, 269, 378, 379  
Прогресс 479—482  
Пространство 234, 235, 475  
Свобода 19, 21, 40, 52, 60, 61,  
121, 256, 265, 266, 296—304,  
348, 384, 425, 483—485  
Ситуация 53, 349—351  
Ситуация пограничная 53, 113,  
326  
Сознание 101, 121, 215—221,  
231, 246, 247, 251—253, 283,  
284, 296  
Страдание 11, 27, 28, 289, 347  
Страх 21, 29, 39, 41, 52, 137  
Субъект и объект 41, 127, 212—  
214, 217, 219, 223, 240, 241,  
253, 254, 422, 423  
Сущее 62, 66, 67, 69, 70  
Существование 9—14, 21, 25,  
29—31, 39, 40, 52, 58—63,  
68—70, 101, 211, 282, 285—  
290, 295, 321, 323, 340—344  
Существование подлинное и не-  
подлинное 40, 52—55, 58,  
60, 61, 63, 64, 68, 125, 130,  
132—138  
Сущность 30, 31, 39, 58, 70, 71  
Тотализация 272, 273  
Трансценденция 52, 58, 63, 72,  
73, 77, 78, 93, 94, 104—107  
Феноменология 23, 24, 65, 66,  
71, 72, 77—93, 100, 101, 106,  
107, 207—212, 220, 240, 244

<sup>1</sup> Указатель воспроизводит основную терминологию экзистенциализма и отмечает те страницы книги, на которых наиболее полно раскрывается содержание экзистенциалистских понятий.

## Содержание

Предисловие . . . . .	3
<i>Т. И. Ойзерман.</i> Философия кризиса и кризис философии . . . . .	5

### Раздел первый

#### Немецкий экзистенциализм

<i>А. Г. Мысливченко.</i> Экзистенция и бытие — центральные категории немецкого экзистенциализма . . . . .	47
<i>П. П. Гайденко.</i> Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции . . . . .	77
<i>И. С. Нарский.</i> О понятиях «ничто» и «нигилизм» в философии экзистенциализма . . . . .	108
<i>Р. М. Габитова.</i> Концепция личности и общественной жизни в немецком экзистенциализме . . . . .	125

### Раздел второй

#### Французский экзистенциализм

<i>М. К. Мамардашвили.</i> Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра . . . . .	149
<i>Г. Д. Сульженко.</i> Теория познания французского экзистенциализма . . . . .	205
<i>Б. Э. Быховский.</i> Негативная диалектика Сартра . . . . .	246
<i>Т. А. Сахарова.</i> Проблема человека в концепциях французских экзистенциалистов . . . . .	280
<i>Г. М. Тавризян.</i> Этика экзистенциализма и христианская мораль . . . . .	319

### Раздел третий

#### Распространение экзистенциализма в других странах

<i>С. А. Эфиров.</i> Итальянский «позитивный экзистенциализм» . . . . .	355
<i>А. Б. Зыкова.</i> Экзистенциализм в Испании . . . . .	397

<i>И. Ф. Балакина. Религиозно-экзистенциалистские искания в России начала XX в.</i> . . . . .	430
<i>А. Г. Григорян. Экзистенциализм в США</i> . . . . .	450
<i>Ю. Б. Козловский. Распространение экзистенциализма в Японии</i>	490
<i>А. Д. Литман. Экзистенциализм в Индии</i> . . . . .	532
Указатель имен . . . . .	561
Предметный указатель . . . . .	565