

**K.R.POPPER**

**THE OPEN SOCIETY  
AND ITS ENEMIES**

Volume 2

**THE HIGH TIDE OF PROPHECY:  
HEGEL, MARX,  
AND THE AFTERMATH**

**ROUTLEDGE and KEGAN PAUL  
London and Henley**

**КАРЛ ПОПШЕР**

**ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО  
И ЕГО ВРАГИ**

Том II

**ВРЕМЯ ЛЖЕПРОРОКОВ:  
ГЕГЕЛЬ, МАРКС И ДРУГИЕ  
ОРАКУЛЫ**

Перевод с английского языка  
под общей редакцией  
В.Н.САДОВСКОГО

Международный фонд "КУЛЬТУРНАЯ ИНИЦИАТИВА"  
SOROS FOUNDATION (USA)

МОСКВА  
1992

K.R.Popper THE OPEN  
SOCIETY AND ITS ENEMIES

Первое издание — 1945. Второе издание (переработанное) — 1952.  
Третье издание (переработанное) — 1957. Четвертое издание  
(переработанное) — 1962. Пятое издание (переработанное) — 1966.  
Репринт — 1969, 1974, 1977, 1980, 1986.

Перевод выполнен с пятого издания 1966 года  
(репринт 1986 года)

*В. И. Брюшинкин*ым (главы II —17 и примечания к ним,  
Дополнения к тому 2), *П. И. Быстров*ым (главы 18—20, 25 и  
примечания к ним), *В. В. Келле* (главы 21—22 и примечания к  
ним),

*С. П. Чернозуб* (главы 23—24 и примечания к ним).  
Именной и предметный указатели переведены, дополнены и  
приведены в соответствие с русским изданием *К. Л. Викторовой*,  
*А. В. Карташовым*, *В. В. Келле* и *В. Н. Садовским*.

Поппер Карл Раймунд

П 57 Открытое общество и его враги. Т. 2: Время  
лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. Пер. с  
англ. под ред. В. Н. Садовского. — М.: Феникс,  
Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.  
— 528 с.

Один из известнейших современных философов анализирует роль  
Платона, Гегеля и Маркса в формировании идейной базы  
тоталитаризма. Критикуются претензии на знание «объективных  
законов» истории и радикальное преобразование общества на «научной  
основе». Подробно рассмотрено развитие со времен античности идей  
демократического «открытого общества».

Книга, давно ставшая классической, рассчитана на всех  
интересующихся историей общественной мысли.

© Перевод на русский язык,  
предисловие редактора русского  
перевода, примечания редактора  
и переводчиков —  
Международный фонд  
«Культурная инициатива», 1992.

## СОДЕРЖАНИЕ

### Том 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы

Возникновение философии оракулов .....	7
Глава 11. Аристотелевские корни гегельянства . . .	7
Глава 12. Гегель и новый племенной дух ...	36
Метод Маркса .....	97
Глава 13. Социологический детерминизм Маркса .	97
Глава 14. Автономия социологии .....	106
Глава 15. Экономический историцизм ....	119
Глава 16. Классы .....	131
Глава 17. Правовая и социальная система . . . .	138
Пророчество Маркса .....	159
Глава 18. Пришествие социализма .....	159
Глава 19. Социальная революция .....	171
Глава 20. Капитализм и его судьба .....	193
Глава 21. Оценка марксова пророчества ....	222
Этика Маркса .....	229
Глава 22. Моральная теория историцизма . . . .	229
Другие оракулы .....	245
Глава 23. Социология знания .....	245
Глава 24. Философия оракулов и восстание против разума .....	259
Заключение .....	299
Глава 25. Имеет ли история какой-нибудь смысл?	299
Примечания .....	323
Дополнения .....	441
I Факты, нормы и истина: дальнейшая критика релятивизма (1961) .....	441
II Замечание по поводу книги Л. Шварцшильда о К. Марксе (1965) .....	474
Крах марксистского штурма: как понимать прошлое и влиять на будущее ( <i>Послесловие вместо     предисловия к русскому изданию</i> ) .....	475
Именной указатель .....	491
Предметный указатель .....	504

Моральная схизма, которая расколола  
современный мир и столь трагически  
разделила просвещенных людей, берет свое  
начало в упадке либеральной науки.

*Уолтер Липман*

# ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО ВРАГИ

## ТОМ 2

### ВРЕМЯ ЛЖЕПРОРОКОВ

#### ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ОРАКУЛОВ

##### Глава 11. АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ КОРНИ ГЕГЕЛЬЯНСТВА

Я не ставлю перед собой цель написать историю развития идей историцизма в их взаимосвязи с тоталитаризмом. Я надеюсь, читатель помнит то, что я сказал раньше — все, что я пытаюсь дать в этой книге, — это только некоторые разрозненные замечания, которые могут пролить свет на основания современного историцизма. Вряд ли можно рассказать историю развития идей историцизма — от Платона до Гегеля и Маркса — в одной книге, объем которой всегда ограничен. Поэтому я не ставлю своей целью сколь-нибудь полно рассмотреть взгляды на эту проблему Аристотеля. Мы проанализируем только те аспекты его варианта платоновского эссенциализма, которые оказали влияние на историцизм Гегеля, а тем самым и на Маркса. Рассмотрение только этих идей Аристотеля, с которыми мы, кстати, уже немного познакомимся в ходе нашей критики концепции его великого учителя Платона, — не является столь большой потерей с точки зрения полноты анализа, как можно было бы вообразить с первого взгляда. Дело в том, что Аристотель, несмотря на грандиозность и изумительную широту его учения, не был выдающимся, оригинальным мыслителем. В платоновский корпус идей он внес, главным образом, систематизацию и глубокий интерес к эмпирическим и, в особенности, к биологическим проблемам. Безусловно, Аристотель создал формальную логику, и уже за одно это, а также за некоторые другие его достижения он заслуживает того, чего он требовал сам (в конце своего трактата «О софистических опровержениях») — нашей глубокой признательности за изобретенное и снисходительности к упущениям. Однако для читателей и почитателей Платона эти упущения слишком велики.

## I

В некоторых поздних работах Платона можно найти отзвук современных ему политических событий в Афинах, главным из которых было утверждение демократии. Кажется, что даже Платон начал колебаться, не закрепились ли в его родном городе некоторая форма демократии. У Аристотеля мы находим указания на то, что он по этому поводу больше уже не колебался. Он, конечно, не был другом демократии, но принимал ее как неизбежное зло и был готов идти на компромисс с врагом.

Склонность к компромиссу причудливо сочеталась у него со склонностью к поиску ошибок у предшественников и современников (особенно у Платона) и это стало одним из самых заметных характерных признаков аристотелевских энциклопедических работ. В них нет и следа трагического и будоражащего конфликта, составлявшего мотив платоновских сочинений. Вместо вспышек платоновской пронизательности у Аристотеля мы сталкиваемся с сухой систематизацией и пристрастием, разделяемым столь многими посредственными писателями позднейшего времени, к решению любых вопросов при помощи «последовательного и взвешенного суждения», которое всем отдает справедливость. Временами это приводит к тщательно подготовленной и напыщенной потере предмета рассуждения. Эта вызывающая понятное раздражение склонность Аристотеля, проявившаяся в его знаменитом «учении о среднем», служит источником зачастую принужденной и нередко бессмысленной критики Платона<sup>1</sup>. Примером присущей Аристотелю недостаточной пронизательности, на этот раз исторической (ведь он был и историком), служит тот факт, что он был вынужден признать видимое укрепление демократического строя именно тогда, когда его уже сменяла македонская имперская монархия. Это историческое событие как бы ускользнуло от его внимания. Аристотель, который так же, как и его отец, был придворным македонского двора, к тому же избранным Филиппом на роль учителя Александра Великого. Аристотель, видимо, недооценил Филиппа и Александра и их планы. Возможно, он полагал, что знает их слишком хорошо. «Аристотель садился обедать с монархией, не замечая этого», — справедливо прокомментировал этот факт Т. Гомперц<sup>2</sup>.

Аристотелевская мысль целиком находится под властью платоновской. Вопреки собственной воле он шел по следам своего великого учителя настолько тщательно, насколько это

позволял ему его темперамент, — и не только в общем политическом мировоззрении, но практически везде. Так, он целиком принял и систематизировал платоновскую натуралистическую теорию рабства<sup>3</sup>: «Одни люди по природе свободны, другие — рабы, и этим последним быть рабами и полезно и справедливо... Кто по природе принадлежит не самому себе, а другому,... тот по своей природе раб... Защитники последнего из указанных мнений не хотят называть их [эллинов] рабами, но называют так только варваров... Раб... — тот, кто... сам рассудком не обладает», тогда как свободные женщины имеют его совсем немного. (Аристотелевской критике и его осуждениям мы обязаны большей частью нашего знания об афинском движении против рабства. Споря с борцами за свободу, он сохранил нам некоторые из их высказываний.) В некоторых незначительных пунктах Аристотель слегка смягчает платоновскую теорию рабства и скучно осуждает своего учителя за излишнюю резкость. Он никогда не мог удержаться ни от соблазна покритиковать Платона, ни от возможности пойти на компромисс, даже если это был компромисс с либеральными тенденциями его времени.

Однако теория рабства была только одной из многих политических идей Платона, принятых Аристотелем. В частности, его теория наилучшего государства, насколько мы ее знаем, смоделирована по образцу теорий «Государства» и «Законов». При этом аристотелевский вариант во многом проясняет саму теорию Платона. Аристотелевское наилучшее государство представляет собой компромисс между тремя вещами: романтической платоновской аристократией, «последовательным и взвешенным» феодализмом и некоторыми демократическими идеями. Наиболее предпочтительной для него была идея феодализма. Правда, вместе с демократами Аристотель утверждает, что все граждане должны иметь право участвовать в управлении. Однако реально это высказывание, конечно, не столь радикально, как кажется. Аристотель разъясняет, что не только рабы, но и все члены классов, производящих материальные блага, исключаются из числа граждан. Таким образом, он вместе с Платоном учит, что работающие классы не должны править, а правящий класс не должен ни работать, ни заботиться о деньгах. (Однако предполагается, что у его представителей имеется много денег.) Члены правящего класса владеют землей, но не должны возделывать ее сами. Только охота, война и прочие такого же рода занятия рассматриваются как достойные правителей. Аристотелевский страх перед любым зарабатыванием денег, т. е. любой профессиональной деятельностью, заходит, пожалуй, даже даль-



ше, чем платоновский. Платон использовал термин «механический» («banausic»<sup>4</sup>), чтобы обозначить плебейское, нищенское или порочное состояние ума. Аристотель расширяет презрительное использование этого термина и подводит под него все виды деятельности, которые не являются чистым хобби. Фактически он использует этот термин почти так же, как мы термин «профессионал», и учитывает, в частности, следующие оттенки смысла этого термина: профессионал дисквалифицируется, участвуя в соревнованиях любителей; профессионалом является любая форма специализма, например, врач. Для Аристотеля любая форма профессионализма означает утерю положения в своей касте. Феодалный господин, настаивает он<sup>5</sup>, никогда не должен проявлять слишком большой интерес к любым «занятиям... искусствам или... предметам обучения... Из числа *свободных наук* свободнорожденному человеку некоторые можно изучать только до известных пределов; чрезмерно же ревностное занятие ими с целью тщательного изучения их причиняет указанный выше вред», а именно то, что он станет изощренным подобно профессионалу и потеряет свое место в касте. Именно Аристотелю принадлежит идея *свободного образования*, — идея, к сожалению, еще не ушедшая в прошлое<sup>6</sup>. Это образование благородных людей, противопоставленное образованию раба, крепостного, слуги или профессионала. Именно в этом духе Аристотель постоянно настаивает на том, что «последний [досуг] ... есть определяющее начало для всего»<sup>7</sup>. Аристотелевское восхищение классами, обладающими досугом, и предпочтение, которое он отдавал таким классам, по-видимому, выражало присущее ему странное чувство тревоги. Складывается впечатление, будто сын македонского придворного врача был озабочен проблемой своего собственного социального положения и, в частности, возможностью потерять место в своей касте из-за собственных ученых интересов, которые вполне могли считаться профессиональными. «Испытываешь искушение поверить, — говорит Т. Гомперц<sup>8</sup>, — что он боялся услышать такое осуждение от своих аристократических друзей... Действительно, странно видеть, что один из лучших ученых на свете, если не величайший из них, не желает быть профессиональным ученым. Он предпочел бы быть дилетантом и светским человеком...». Аристотелевское чувство неполноценности, возможно, имеет еще одно основание, не связанное ни с его желанием доказать свою независимость от Платона, ни с его «профессиональным» происхождением, ни с тем фактом, что он, без сомнения, был профессиональным «софистом» (он учил даже риторике). Дело в том, что с

Аристотелем платоновская философия теряет свой великий источник вдохновения — свою претензию на власть. С этого момента она могла продолжаться только как профессиональное учительство. А поскольку вряд ли кто-нибудь кроме феодального господина обладал деньгами и досугом для изучения философии, ей оставалось вдохновляться своей ролью дополнения к традиционному образованию благороднорожденного человека. Учитывая этот более чем скромный источник вдохновения, Аристотель чувствует необходимость убедить феодального господина в том, что философское рассуждение и созерцание могли бы стать важнейшей частью его «благой жизни», поскольку именно философия представляет собой счастливейший, благороднейший и наиболее рафинированный метод скоротать то время, когда вы не заняты политическими интригами или войной. Это — наилучший способ проведения досуга, поскольку, как пишет сам Аристотель, «никто ведь не собирается... готовить войну ради нее самой»<sup>9</sup>. Естественно предположить, что такая придворная философия склонна быть оптимистической, поскольку в противном случае занятия ею вряд ли будут приятным времяпрепровождением. И действительно, в этом оптимизме скрыто одно важное изобретение, сделанное Аристотелем в ходе его систематизации<sup>10</sup> платонизма. Платоновское ощущение глубокого социального и духовного сдвига выразилось в его философии в виде теории, согласно которой всякое изменение, по крайней мере в определенные космические периоды, должно вести к худшему. Всякое изменение есть вырождение. Аристотелевская же теория допускает такие изменения, которые являются улучшениями. Таким образом, изменение может быть и прогрессом. Платон учил, что любое развитие начинается с первоначальной, совершенной формы или идеи, а развивающаяся вещь должна терять свое совершенство в той степени, в которой она изменяется и в которой уменьшается ее сходство с первоначальным образцом. Эта теория была отброшена как его племянником и последователем Спевсиппом, так и Аристотелем. Однако Аристотель считал, что аргументация Спевсиппа заходит слишком далеко, поскольку из нее вытекала необходимость общей биологической эволюции в направлении к высшим формам. Аристотель, по-видимому, был критически настроен по отношению к активно обсуждаемым эволюционным биологическим теориям его времени<sup>11</sup>. Однако определенный оптимистический разворот, который он придал платонизму, был результатом в том числе и биологических соображений. Он был основан на выдвинутой Аристотелем идее *конечной причины*.

По Аристотелю, одна из четырех причин вещи — а также и любого движения или изменения — это конечная причина или цель, по направлению к которой устремлено движение. В той мере, в какой она представляет собой цель или желаемое окончание действия, конечная причина есть также и *благо*. Отсюда следует, что некоторое *благо* может быть не только началом движения (как учил Платон и как допускал Аристотель<sup>12</sup>), но также должно выступать и как его конец. Это особенно важно для всего того, что имеет начало во времени или, как выражается Аристотель, для всего, что возникает. *Форма или сущность развивающейся вещи тождественна с целью, результатом или конечным состоянием, в направлении к которому она развивается.* Таким образом, в конце концов, несмотря на критические заявления Аристотеля, мы получаем нечто весьма похожее на спевсипповскую модификацию платонизма. Форма или идея, которую Аристотель, подобно Платону, все еще рассматривает как благо, помещена им в конце, а не в начале. Таким образом, Аристотель преобразует платоновский пессимизм в оптимизм.

Аристотелевская телеология, т. е. упор на результат или цель изменения как его конечную причину, представляет собой выражение преобладающего у него *биологического* интереса. На нее оказали влияние платоновские биологические теории<sup>13</sup>, а также платоновское распространение теории справедливости на всю Вселенную. Дело в том, что Платон не ограничивался учением, согласно которому различные классы граждан имеют свое естественное место в обществе — место, которое им принадлежит и к которому они естественно приспособлены. Платон пытался в соответствии с этими принципами интерпретировать мир физических тел, их различные классы или роды. Вес твердых тел — камней или земли в их предрасположенности к падению — и тенденцию воздуха и огня подниматься вверх он пытался объяснить при помощи допущения, согласно которому они стремятся восстановить или вновь обрести место, предназначенное их роду. Камни и земля падают, потому что они стремятся к тому месту, где находится большинство камней и где находится земля и к которому они принадлежат по справедливому порядку природы. Воздух и огонь поднимаются, потому что они стремятся к тому месту, где находятся воздух и огонь (небесные тела) и к которому они принадлежат по справедливому порядку природы<sup>14</sup>. Эта теория движения показалась привлекательной Аристотелю как зоологу. Она легко сочетается с теорией конечных причин и позволяет дать объяснение всего движения по аналогии с галопом лошадей, стремящихся

вернуться в свое стойло. Аристотель развил это утверждение в свою знаменитую теорию *естественных мест*. Все, что покинуло свое естественное место, имеет естественную предрасположенность вернуться назад.

Несмотря на некоторые изменения, аристотелевский вариант платоновского эссенциализма немногим отличается от оригинала. Аристотель, конечно, подчеркивает, что, в отличие от Платона, он не считает формы или идеи существующими отдельно от чувственных вещей. Однако если мы и посчитаем это различие действительно существенным, оно всего лишь вытекает из его модификации теории изменения. Одна из главных особенностей платоновской теории состояла в том, что ему пришлось считать формы, сущности или первоначальные образцы (или отцов) существующими до и, следовательно, вне чувственных вещей, поскольку последние все более и более удаляются от первых. Аристотель же заставляет чувственные вещи двигаться по направлению к их конечным причинам или целям, а эти последние он отождествляет<sup>15</sup> с их формами или сущностями. Будучи биологом он предполагал, что чувственные вещи потенциально носят в *себе*, так сказать, семена своих конечных состояний или своих сущностей. В частности, по этой причине он мог сказать, что форма или сущность находится *в* вещи, а не, как говорил Платон, до и вне ее. Для Аристотеля всякое движение или изменение означало реализацию (или «актуализацию») некоторых потенций или способностей, внутренне присущих сущности вещи<sup>16</sup>. К примеру, существенной потенцией куска дерева является то, что он может плавать в воде или гореть. Эти способности скрыты в его сущности, даже если этот кусок никогда не плавал и не горел. Однако, если он будет это делать, он тем самым будет реализовывать свою потенцию и будет изменяться или двигаться. В соответствии с этим сущность, которая включает в себя все потенции вещи, имеет сходство с внутренним источником изменения или движения. Следовательно, аристотелевская сущность или форма, т. е. «формальная» или «конечная» причина, практически тождественна с платоновской «природой» или «душой». Это отождествление подчеркивается самим Аристотелем. «Природа, — пишет он в "Метафизике"<sup>17</sup>, — принадлежит к тому же роду, что и способность; она начало движения, но не в другом, а в самой вещи». Вместе с тем он определяет «душу» как «первую энтелехию живого тела», а поскольку «энтелехия», в свою очередь, объясняется при помощи формы или формальной причины, рассматриваемой как движущая сила<sup>18</sup>, мы возвращаемся с помощью этого несколько усложненного аппарата

к первоначальному платоновскому воззрению: душа или природа родственна форме или идее, только находящейся внутри вещи, и ее принципу движения. (Когда Э. Целлер хвалит Аристотеля за «точное использование и всеобъемлющее развитие научной терминологии»<sup>19</sup>, я полагаю, что он должен был бы ощущать некоторую неловкость, употребляя слово «точный». Однако «всеобъемлющее развитие» действительно имеется, как и тот достойный сожаления факт, что Аристотель, используя свой усложненный и явно претенциозный жаргон, очаровал так много философов, что, как замечает Целлер, «указал философии путь на тысячи лет».) Аристотель, хотя и принадлежал к числу историков энциклопедического типа, не внес, однако, прямого вклада в историцизм. Он следовал ограниченному варианту теории Платона, согласно которому наводнения и другие повторяющиеся катастрофы губят человеческий род, оставляя в живых только немногих<sup>20</sup>. Однако за исключением этого он, кажется, совсем не интересуется проблемой исторических закономерностей. И все же можно показать, что его теория изменений допускает историцистскую интерпретацию и содержит все элементы, необходимые для разработки грандиозной историцистской философии. (Эта возможность не была полностью использована вплоть до Гегеля.) Можно выделить три историцистские доктрины, которые непосредственно следуют из аристотелевского эссенциализма:

(1) Мы можем кое-что *узнать* о «скрытой неразвитой сущности» (если использовать выражение Гегеля<sup>21</sup>) личности и государства только в том случае, если личность и государство развиваются и только если мы будем исследовать их историю. Следующий шаг в развитии этой доктрины — принятие историцистского метода, т. е. принципа, согласно которому мы можем приобрести знание о социальных объектах или сущностях только в результате использования исторического метода, т. е. путем изучения социальных изменений. Однако эта доктрина заставляет сделать и другие шаги (особенно, если ее связать с гегелевским моральным позитивизмом, который отождествляет познанное, а также действительное с благом). Она ведет к поклонению истории и экзальтированному восприятию ее как великого театра действительности и мирового суда.

(2) Изменение, раскрывающее скрытое в неразвитой сущности, — это единственный способ выявить сущности, т. е. потенции или семена, которые с самого начала были присущи изменяющемуся объекту. Эта доктрина приводит к историцистской идее исторической судьбы или неизбежного сущ-

ностного предопределения. Как показал позже Гегель<sup>22</sup>, «то, что мы назвали принципом, конечной целью, *определением...*» есть не что иное, как «скрытая неразвитая сущность»\*. В соответствии с этим, что бы ни случилось с человеком, нацией или государством, все это следует рассматривать и понимать как проистекающее из сущности, из реальной вещи, реальной «личности», которая проявляет себя в этом человеке, нации или государстве. «Судьба человека непосредственно связана с его собственным бытием. Человек, конечно, может бороться с этой судьбой, но в действительности она является частью его жизни». Эта (данная Э. Кэйрдом<sup>23</sup>) формулировка гегелевской теории судьбы явно представляет собой историцистский и романтический аналог аристотелевской теории, согласно которой все тела стремятся к своим собственным «естественным местам». Это, конечно, всего лишь напыщенное выражение банального утверждения, согласно которому все, что случается с человеком, зависит не только от внешних обстоятельств, но также и от него самого, от того, каким образом он реагирует на эти обстоятельства. Однако наивному читателю крайне приятно почувствовать себя способным понять и ощутить истину этой глубокой премудрости, которую нужно выражать при помощи таких волнующих слов как «судьба» и особенно «его собственное бытие».

(3) Для того, чтобы стать действительной или реальной, сущность должна раскрыть себя в изменении. Эта доктрина примет позже у Гегеля следующую форму<sup>24</sup>: «То, что есть в себе, есть... способность, но оно еще... не стало существующим... Лишь благодаря деятельности... осуществляется... понятие». Таким образом, если я хочу «стать существующим» (действительно, весьма скромное желание), то я должен «утвердить свою личность». Эта все еще популярная теория ведет, как ясно осознавал Гегель, к новому оправданию теории рабства. Самоутверждение в той мере, в какой затрагиваются отношения данного человека к другим людям, означает<sup>25</sup> попытку господствовать над ними. Действительно, Гегель считал, что все личностные отношения можно указанным образом свести к фундаментальному отношению господина и раба, господства и подчинения. Каждый должен стремиться утвердить и проявить себя, а тот, кто не обладает храбростью и способностью к сохранению собственной независимости, должен стать рабом. Эта очаровательная теория

\* В используемом нами русском переводе «Философии истории» Гегеля это место звучит так: «внутреннее, которое как таковое не вполне действительно». — *Прим. редактора и переводчика.*

личностных отношений имела свой аналог в гегелевской теории международных отношений. Нации должны самоутверждаться на сцене истории, их долг — борьба за господство в мире.

Все эти далеко идущие историцистские следствия, которые под другим углом зрения будут рассмотрены в следующей главе, дремали более двадцати столетий, «скрытые и неразвитые» в аристотелевском эссенциализме. Таким образом, аристотелизм оказался еще более плодовитым и многообещающим, чем предполагали многие из его поклонников.

## II

Главную опасность для нашей философии, кроме лени и расплывчатости, представляет схоластика,... которая неясное трактует так, как если бы оно было точным...

*Ф. П. Рамсей*

Мы уже достигли той точки, в которой можем, не откладывая на более поздний срок, перейти к анализу историцистской философии Гегеля или, во всяком случае, к кратким комментариям хода развития историцизма от Аристотеля до Гегеля в период возникновения и становления христианства. Обсуждение этих вопросов будет проведено в разделе III, завершающем эту главу. Теперь же в порядке отступления я попытаюсь обсудить одну более техническую проблему — аристотелевский *эссенциалистский метод определений*.

Проблема определений и «значения терминов» не оказывает непосредственного влияния на историцизм. Однако она была неисчерпаемым источником путаницы и специфического способа болтовни, который, будучи соединен с историцизмом, породил в уме Гегеля то злобное интеллектуальное заболевание нашего времени, которое я называю *философией оракулов*. Именно эта проблема послужила наиболее важным исходным пунктом аристотелевского, к сожалению, все еще продолжающегося интеллектуального влияния, т. е. той чисто словесной и пустой схоластики, которая заразила не только средневековую, но и нашу современную философию. Даже такая современная философия, как философия Л. Витгенштейна<sup>26</sup>, заражена, как мы увидим, этой болезнью. Развитие мысли после Аристотеля можно, как мне кажется, резюмировать следующим образом: каждая дисциплина, как только она начинала использовать аристотелевский метод определений, останавливалась в своем развитии, впадая в состояние

пустых словопрений и голой схоластики, и, наоборот, степень, в которой различные науки оказывались способны к прогрессу, зависела от того, насколько они смогли избавиться от аристотелевского эссенциалистского метода. (Именно поэтому наша «социальная наука» до сих пор в основном принадлежит к средним векам.) Обсуждение нами метода определений по необходимости будет несколько абстрактным, поскольку сама эта проблема столь тщательно запутана Платоном и Аристотелем, а их влияние породило столь глубоко укоренившиеся предрассудки, что разоблачить эти предрассудки не так просто. Несмотря на все это, анализ источника столь большой путаницы и столь пространных словопрений несомненно представляет определенный интерес.

В разделении *знания и мнения* Аристотель следовал за Платоном<sup>27</sup>. Знание, или наука, по Аристотелю, может быть двух родов — либо демонстративным, либо интуитивным. *Демонстративное знание* представляет собой знание «причин». Оно состоит из утверждений, которые могут быть доказательствами, т. е. демонстративное знание — это заключения вместе с их силлогистическими доказательствами, или демонстрациями (которые фиксируют «причины» в своих «средних терминах»). *Интуитивное знание* состоит в схватывании «неделимой формы», сущности или сущностной природы вещи (если она «непосредственна», т. е. если «причина» вещи тождественна с ее сущностной природой). Интуитивное знание является первоначальным источником всей науки, поскольку оно формирует первоначальные базисные посылки для всех доказательств (демонстраций).

Без сомнения, Аристотель был прав, когда утверждал, что мы не должны пытаться доказать или снабдить доказательствами, или демонстрациями, *все* наше знание. Каждое доказательство должно исходить из посылок. Доказательство как таковое, т. е. выведение следствий из посылок, никогда не может установить истинность какого-либо заключения, а может только показать, что заключение будет истинным *при условии* истинности посылок. Если бы мы потребовали, чтобы посылки, в свою очередь, были доказаны, вопрос об истинности был бы только сдвинут на другую ступень к новому множеству посылок и т. д. до бесконечности. Именно для того, чтобы избежать этого бесконечного регресса (как говорят логики), Аристотель полагал, что нам следует допустить, что существуют посылки, являющиеся безусловно истинными и не нуждающиеся ни в каком доказательстве. Он называл их «базисными посылками». Если мы признаем верными методы, при помощи которых выводятся заключения из этих



базисных посылок, то можно сказать, что, по Аристотелю, все научное знание содержится в этих базисных посылках и что мы обрели бы полное знание, если бы смогли построить энциклопедически полный список всех таких базисных посылок. Однако как же отыскать эти базисные посылки? Подобно Платону, Аристотель полагал, что мы, в конце концов, получаем все знание посредством интуитивного схватывания сущности вещей. «Ведь знание об отдельной вещи мы имеем тогда, когда мы узнали суть ее бытия», — пишет Аристотель<sup>28</sup> и продолжает: «знать отдельную вещь — значит знать суть ее бытия». «Базисная посылка», по Аристотелю, есть не что иное, как высказывание, описывающее суть бытия (сущность)<sup>29</sup> вещи. Такое высказывание и есть то, что он называет<sup>29</sup> определением. Таким образом, *все «базисные посылки доказательств» являются определениями.*

Каким же образом строится определение? Примером определения является следующее высказывание: «Щенок — это молодой пес». Субъект этого определения-предложения — термин «щенок» — называется *термином, подлежащим определению* (или *определяемым термином*); слова «молодой пес» — это *определяющая формула*. Как правило, определяющая формула длиннее и сложнее определяемого термина, иногда на много. Аристотель рассматривал<sup>30</sup> термин, подлежащий определению, как имя сущности вещи, а определяющую формулу как описание этой сущности. И он настаивал на том, что определяющая формула должна давать исчерпывающее описание сущности, или существенных признаков, рассматриваемой вещи. Таким образом, предложение типа «У щенка четыре ноги», хотя и истинно, тем не менее не является адекватным определением, поскольку оно не исчерпывает того, что может быть названо сущностью щенка; оно истинно также и для лошади. Подобным же образом высказывание «Щенок — коричневый», будучи истинным для некоторых, не истинно для всех щенков, оно также описывает не существенный, а только случайный признак вещи, обозначаемой определяемым термином.

Самыми трудными вопросами в теории определений являются следующие вопросы: Каким образом мы можем получить определения или базисные посылки и удостовериться в том, что они истинны? На каком основании мы можем считать, что в процессе определения мы не ошиблись, не «схватили» ложную сущность? Хотя Аристотель не высказывается ясно<sup>31</sup> по этому поводу, не может быть никаких сомнений в том, что он и здесь в основном следует Платону. Платон учил<sup>32</sup>, что мы можем созерцать идеи с помощью

некоторого рода безошибочной *интеллектуальной интуиции*, т. е. мы видим их или смотрим на них при помощи наших «духовных очей». Этот процесс можно понимать по аналогии со зрением, но зависит он только от одного интеллекта и исключает любой чувственный элемент. Воззрение Аристотеля менее радикально и менее впечатляюще, чем концепция Платона, но в конечном счете совершенно с ней совпадает<sup>33</sup>. Хотя Аристотель и учит, что мы приходим к определению только после многих наблюдений, он предполагает, что чувственный опыт сам по себе не схватывает универсальную сущность и не может, следовательно, полностью детерминировать определение. Тем самым Аристотель просто постулирует, что у нас есть интеллектуальная интуиция, т. е. духовная или интеллектуальная способность, которая позволяет нам безошибочно схватывать сущности вещей и познавать их. Аристотель также предполагает, что если мы с помощью интуиции познаем сущность, мы будем способны описать и, следовательно, определить эту сущность. (Его аргументы во «Второй аналитике» в пользу этой теории поразительно слабы. Они состоят только в указании на то, что наше знание базисных посылок не может быть демонстративным, поскольку это привело бы к регрессу в бесконечность, и что базисные посылки должны быть, по крайней мере, столь же истинными и столь же достоверными, как и заключения, основанные на них. «Не может быть науки о началах, — пишет он, — а так как только нус может быть истиннее, чем наука, то он будет иметь своим предметом начала»<sup>\*</sup>. В трактате «О душе» и в теологической части «Метафизики» мы встречаемся с дальнейшим развитием этого аргумента — *теорией интеллектуальной интуиции*. Такая интуиция входит в соприкосновение со своим предметом — сущностью — и даже становится тождественной ей. «Знание в действии есть то же, что его предмет».)

Думается, что подводя итоги этого краткого анализа теории определений Аристотеля, мы можем дать следующее описание аристотелевского идеала совершенного и полного знания. Мы не ошибемся, если скажем, что Аристотель видел конечную цель всех исследований в составлении энциклопе-

<sup>\*</sup> Для лучшего понимания связи цитируемого текста Аристотеля из «Второй аналитики», 100b 10, с текстом книги К. Поппера следует заметить, что вместо термина «наука», используемого в русском переводе Аристотеля, в английском переводе, который принят К. Поппером, стоит «demonstrative knowledge» («демонстративное знание»), вместо термина «нус» — «intellectual intuition» («интеллектуальная интуиция»), вместо слова «начала» — «basic premises» («базисные посылки»). — *Прим. редактора и переводчика.*

дии, содержащей интуитивные определения всех сущностей, т. е. их имена вместе с их определяющими формулами, и что он считал прогрессом знания постепенное пополнение такой энциклопедии, расширение ее, заполнение в ней пробелов и, конечно, силлогистическое выведение из нее «всей совокупности фактов», которая и составляет демонстративное знание.

Кет никаких сомнений в том, что все эти эссенциалистские воззрения находятся в вопиющем противоречии с методами современной науки. (Я имею в виду эмпирические науки, а не чистую математику.) Прежде всего, следует отметить, что хотя в науке прилагаются все возможные усилия, чтобы обнаружить истину, мы сознаем тот факт, что никогда не можем быть уверены, что обнаружили ее. Прошлые неудачи научили нас не считать, что мы получаем окончательные решения. Мы научились больше не расстраиваться по поводу крушения наших научных теорий, поскольку способны в большинстве случаев со значительной степенью уверенности выбрать из двух теорий лучшую. Мы можем, следовательно, знать, что мы прогрессируем, и именно это знание для большинства из нас компенсирует потерю иллюзии окончательности и достоверности наших выводов. Другими словами, мы знаем, что наши научные теории навсегда должны остаться только гипотезами, но во многих важных случаях мы можем выяснить, новая гипотеза лучше старой или нет. Дело в том, что если они различны, то они должны вести к различным предсказаниям, которые, как правило, можно проверить экспериментально. На основе такого решающего эксперимента иногда можно обнаружить, что новая теория приводит к удовлетворительным результатам там, где старая оказалась несостоятельной. В результате можно сказать, что в поиске истины мы заменили научную достоверность научным прогрессом. И этот взгляд на научный метод подкрепляется развитием самой науки. Дело в том, что наука развивается не путем постепенного накопления энциклопедической информации, как думал Аристотель, а движется значительно более революционным путем. Она прогрессирует благодаря смелым идеям, выдвижению новых все более странных теорий (таких, как теория, по которой земля не плоская, и «метрическое пространство» не является плоским) и ниспровержению прежних теорий.

Однако такой подход к научному методу означает<sup>34</sup>, что в науке нет «знания» в том смысле, в котором понимали это слово Платон и Аристотель, т. е. в том смысле, в котором оно влечет за собой окончательность. В науке мы никогда не

имеем достаточных оснований для уверенности в том, что мы уже достигли истины. То, что мы обычно называем «научным знанием», как правило, не является знанием в платоновско-аристотелевском смысле, а, скорее, представляет собой информацию, касающуюся различных соперничающих гипотез и способа, при помощи которого они выдерживают разнообразные проверки. Это, если использовать язык Платона и Аристотеля, информация, касающаяся самого последнего и наилучшим образом проверенного научного «*мнения*». Такое воззрение означает также, что в науке не существует доказательств (за исключением, конечно, чистой математики и логики). В эмпирических науках, а только они и могут снабжать нас информацией о мире, в котором мы живем, вообще нет доказательств, если под «доказательством» имеется в виду аргументация, которая раз и навсегда устанавливает истинность теории. (А вот что здесь есть, так это опровержения научных теорий.) Что же касается чистой математики и логики, которые допускают доказательства, то они не дают нам никакой информации о мире, а только разрабатывают средства его описания. Таким образом, мы можем сказать (как я уже писал в другом месте<sup>35</sup>): «В той степени, в которой научное высказывание говорит о реальности, оно должно быть фальсифицируемо, а в той степени, в которой оно не фальсифицируемо, оно не говорит о реальности». Однако, хотя доказательства не играют какой-либо роли в эмпирических науках, аргументация там имеет место<sup>36</sup>. Действительно, ее роль, по крайней мере, не менее существенна, чем та, которую играют в эмпирической науке наблюдение и эксперимент.

Роль определений в науке также весьма отлична от той, которую им приписывал Аристотель. Он учил, что в определении мы сначала указываем на сущность, — возможно, называя ее, — а затем описываем ее с помощью определяющей формулы. В результате построенное определение аналогично обычному использованию предложений типа «Этот щенок — коричневый»: мы сначала указываем на определенную вещь, говоря «этот щенок», и затем описываем ее как «коричневую». Аристотель учил, что, описывая таким образом сущность, на которую указывает подлежащий определению термин, мы также порождаем или объясняем *значение*<sup>37</sup> этого термина. Соответственно, определение может одновременно отвечать на два тесно связанных вопроса. Первый: «Что это такое?», например, «Что такое щенок?». Это вопрос о том, какая сущность обозначается определяемым термином. Второй: «Что этот термин означает?», например, «Что озна-

чает "щенок"?». Это вопрос о значении термина (а именно — термина, который обозначает сущность). В настоящем контексте нет необходимости различать два этих вопроса. Скорее, важнее рассмотреть, что они имеют общего. И я, в частности, хочу обратить внимание на тот факт, что оба эти вопроса говорят о термине, который расположен в определении с левой стороны, а ответ дается в определяющей формуле, которая расположена с правой стороны. Этот факт характеризует эссенциалистское воззрение, не имеющее ничего общего с научным методом определений.

В то время, как эссенциалистская интерпретация читает определения «нормальным» способом, т. е. *слева направо*, мы можем сказать, что *определение, как оно нормально используется в современной науке, следует читать в обратном направлении — справа налево*. Современная наука начинает с определяющей формулы и ищет для нее краткое обозначение. Поэтому научный взгляд на определение «Щенок — это молодой пес» предполагает, что это определение представляет собой ответ на вопрос «Как мы будем называть молодого пса?», а вовсе не ответ на вопрос «Что такое щенок?». (Вопросы типа «*Что такое жизнь?*» или «*Что такое тяготение?*» не играют в науке никакой роли.) Научное использование определений, характеризуемое подходом «справа налево», можно назвать *номиналистской* интерпретацией в противоположность *аристотелевской эссенциалистской* интерпретации определений<sup>38</sup>. В современной науке используются только<sup>39</sup> номиналистские определения, т. е. вводятся сокращенные обозначения или символы для того, чтобы сократить длинный текст. Отсюда сразу же ясно, почему определения *не* играют заметной роли в науке. Дело в том, что сокращенные обозначения всегда, естественно, можно заменить более длинными выражениями — определяющими формулами, — вместо которых они и используются. В некоторых случаях это сделает наш научный язык весьма громоздким, нам придется тратить много бумаги и времени. Однако при этом мы не потеряем ни малейшего кусочка фактической информации. Наше «научное знание», в собственном смысле этого термина, совершенно не изменится, если мы устраним все определения. Единственный проигрыш будет связан с используемым языком, но не с его точностью<sup>40</sup>, а только с его краткостью. (Я не хочу сказать, что в науке не может возникнуть насущная практическая потребность во введении определений ради краткости.) Таким образом, контраст между современным взглядом на роль определений и воззрениями Аристотеля очень большой. Для Аристотеля эссенциалист-

ские определения представляют собой принципы, из которых выводится все наше знание, следовательно, они должны содержать все наше знание. Они также служат и для подстановки длинных формул вместо коротких. В противоположность этому, научные, или номиналистские, определения вообще не содержат не только знания, но даже и «мнения». Они только вводят новые произвольные сокращенные обозначения, т. е. помогают сократить длинный текст.

На практике эти обозначения или ярлыки в высшей степени полезны. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратить внимание на те значительные трудности, которые возникли бы, если, например, бактериолог всякий раз, когда он говорит об определенном штамме бактерий, должен был бы повторять все его описание (включая методы окраски и т. п., с помощью которых его отличают от множества подобных видов). Сходные соображения помогают понять, почему люди, в том числе и ученые, так часто забывают, что научные определения, как я объяснил ранее, следует читать «справа налево». Большинство людей, приступая к изучению какой-либо науки, скажем, бактериологии, тратят много усилий на понимание всех тех новых технических терминов, с которыми они сталкиваются. Поэтому они действительно *изучают* определения «слева направо», подставляя, как если бы это было эссенциалистское определение, очень длинный текст вместо очень короткого. Однако это только психологическая случайность — учитель или автор учебника в действительности действуют совершенно по-другому. Они вводят новый технический термин только после того, как в нем появится необходимость<sup>41</sup>.

До сих пор я пытался показать, что научное, или номиналистское, использование определений совершенно отлично от аристотелевского эссенциалистского метода определений. Однако можно также показать, что эссенциалистский взгляд на определения несостоятелен и сам по себе. Чтобы не затягивать<sup>42</sup> это отступление, посвященное анализу теории определений, я остановлюсь еще только на критике двух эссенциалистских доктрин, которые приобрели особое значение в силу того, что некоторые влиятельные современные школы основываются на них до сих пор. Первая из них — это эзотерическая доктрина интеллектуальной интуиции, а вторая — весьма распространенная концепция, согласно которой «нам следует определять используемые термины», если мы хотим быть точными.

Аристотель вместе с Платоном утверждал, что мы обладаем способностью — интеллектуальной интуицией, — с

помощью которой мы можем зрительно представлять сущности и устанавливать, какие определения являются правильными. Многие современные эссенциалисты повторяют это положение. Другие философы, следуя Канту, утверждают, что у нас нет способности такого рода. По моему, мы вполне можем допустить, что у нас есть нечто, что может быть охарактеризовано как «интеллектуальная интуиция», или, точнее — некоторые наши интеллектуальные восприятия можно охарактеризовать таким образом. Каждый, кто «понимает» какую-либо идею, точку зрения или арифметический метод, например, умножение, в том смысле, что он «чувствует их», мог бы сказать, что он понимает эти вещи интуитивно. И действительно, существуют бесчисленные интеллектуальные восприятия такого типа. Вместе с тем я буду настаивать на том, что такие восприятия, как бы они ни были существенны для нашей научной деятельности, никогда не могут служить установлению истинности какой-либо идеи или теории, независимо от того, что такие идеи или теории интуитивно <sup>43</sup>ощущаются истинными или «самоочевидными».

Интуиции такого рода даже не могут служить аргументами, хотя они могут побуждать к поиску аргументов. Дело в том, что другой человек вполне может иметь столь же сильную интуицию ложности обсуждаемой теории. Путь науки усеян отвергнутыми теориями, которые когда-то провозглашались самоочевидными. Фрэнсис Бэкон, к примеру, насмеялся над теми, кто отрицал самоочевидную истину, согласно которой Солнце и звезды вращаются вокруг явно покоящейся Земли. Интуиция, безусловно, играет огромную роль в жизни ученого, равно, как и в жизни поэта. Она ведет его к открытию, но она же может привести его и к поражению. Тем не менее, она всегда остается, так сказать, его личным делом. Наука не спрашивает, каким образом ученый пришел к своим идеям, она интересуется только аргументами, которые могут быть проверены каждым. Великий математик Гаусс очень точно описал эту ситуацию, воскликнув: «Вот мой результат, но я пока не знаю, как получить его». Все это, конечно, применимо и к аристотелевской доктрине интеллектуальной интуиции сущностей<sup>44</sup>, пропагандой которой занимался Гегель, а в наше время — Э. Гуссерль и его многочисленные ученики. Поэтому «интеллектуальная интуиция сущностей», или «чистая феноменология», как ее называет Гуссерль, не есть ни метод науки, ни метод философии. (Столь сильно дебатировавшийся вопрос — является ли гуссерлианство новым изобретением, как думают чистые феноменологи,

или, возможно, вариантом картезианства или гегельянства, можно разрешить очень легко: оно представляет собой вариант аристотелизма.)

Вторая доктрина, которую я намерен критиковать, связана с некоторыми современными воззрениями, особенно с проблемой вербализма. Со времен Аристотеля широкое распространение получил тезис о том, что нельзя доказать все высказывания и что попытка сделать это с неизбежностью терпит крах, поскольку она ведет к регрессу в бесконечность в доказательствах. Однако, кажется, ни Аристотель<sup>45</sup>, ни громадное большинство современных авторов не понимают, что аналогичная попытка определить значение всех наших терминов должна точно так же привести к регрессу в бесконечность в определениях. Следующий отрывок из книги Р. Кроссмана «Plato To-Day» характерен для того воззрения, которое неявно принимается многими известными современными философами, например, Л. Витгенштейном: «...если мы не знаем точных значений используемых нами слов, мы не можем ожидать какой-либо пользы от наших дискуссий. Большинство пустых споров, на которые все мы тратим время, в основном возникают из-за того, что каждый из нас имеет в виду свои собственные смутные значения используемых слов и предполагает, что наши оппоненты используют их в том же самом смысле. Если бы мы с самого начала определили наши термины, то наши дискуссии могли бы стать намного более полезными. Достаточно только почитать ежедневные газеты, чтобы заметить, что успех пропаганды (современного аналога риторики) зависит главным образом от степени запутанности значений терминов. Если политиков с помощью специального закона заставили бы определять любой термин, который они собираются использовать, они потеряли бы большую часть своей привлекательности, их речи были бы короче и многие их разногласия оказались бы чисто словесными»<sup>46</sup>. Этот отрывок хорошо характеризует один из предрассудков, обязанный своим происхождением Аристотелю, — предрассудок, согласно которому можно придать языку большую точность посредством использования определений. Рассмотрим, так ли это.

Сначала нам следует уяснить, что если бы «политиков» (или любых других людей) «с помощью специального закона заставили бы определять любой термин, который они собираются использовать», их речи стали бы не короче, а, наоборот, намного длиннее. Дело в том, что определение не в большей степени может установить значение термина, чем логический вывод (derivation)<sup>47</sup> установить истинность выска-



звания. И то, и другое только откладывают решение соответствующей проблемы. Логический вывод сводит проблему истинности высказывания к проблеме истинности посылок, определение сводит проблему значения к значению определяющих терминов (т. е. терминов, которые составляют определяющую формулу). Однако эти последние по многим причинам<sup>48</sup> скорее всего будут столь же смутными и путанными, сколь и термины, определение которых мы пытаемся построить. В любом случае нам далее придется определять термины из определяющей формулы, что приведет к новым терминам, которые, в свою очередь, также должны быть определены, и так далее до бесконечности. Нетрудно заметить, что требование, согласно которому следует определять все наши термины, столь же несостоятельно, как и требование, согласно которому следует доказывать все наши утверждения.

Эта критика может, на первый взгляд, показаться несправедливой. На нее можно возразить, что, требуя определений, люди стремятся устранить двусмысленности, связанные с такими словами<sup>49</sup>, как «демократия», «свобода», «долг», «религия» и т. п. Конечно, нельзя определить все наши термины, но можно определить некоторые наиболее неясные термины и на этом остановиться. Определяющие термины следует просто принять на веру, т. е. остановиться на одном или двух шагах определения с целью избежать регресса в бесконечность. Однако эти возражения несостоятельны. Можно согласиться с тем, что упомянутые термины часто используются неправильно, однако я не согласен, что попытка определить их может улучшить дело. Она только может усугубить положение. Очевидно, что даже «определив свои термины» и оставив определяющие термины без определений, политики не смогли бы сделать свои речи короче. Дело в том, что любое эссенциалистское определение, т. е. такое определение, которое «определяет наши термины» (в противоположность номиналистским определениям, которые вводят новые технические термины), осуществляет, как мы уже видели, подстановку длинного текста вместо короткого. Кроме того, попытка определять термины только увеличила бы неясность и путаницу. Поскольку мы не можем требовать, чтобы все определяющие термины были определены, умный политик или философ способен с легкостью удовлетворить потребность в определениях. Если бы его спросили, что он понимает, к примеру, под «демократией», он мог бы ответить — «правление общей воли» или «правление духа народа». А поскольку он теперь дал определение и тем самым действовал в соответствии с высшей нормой точности, никто не осмелится

критиковать его далее. И действительно, каким образом можно его критиковать, если требование, согласно которому «правление», «народ», «воля» или «дух» также должны быть, в свою очередь, определены, выводит нас на дорогу регресса в бесконечность, и каждый будет опасаться вступить на нее? Однако, если, несмотря на подобные соображения, это требование будет предъявлено, выполнить его аналогичным образом не составит труда. Вместе с тем спор о том, правильно это определение или нет, может привести только к пустому прению о словах.

Таким образом, эссенциалистское воззрение на определения терпит крах, даже если оно и не пытается установить «начала» нашего знания, как это было у Аристотеля, а только выдвигает более скромное требование «определять значения терминов».

Однако не подлежит сомнению, что требование, согласно которому мы должны выражаться ясно и недвусмысленно, очень важно и должно быть выполнено. Может ли номиналистский взгляд удовлетворить ему? И может ли номинализм избежать регресса в бесконечность? Может. Для номиналистской позиции не существует трудности, аналогичной регрессу в бесконечность. Как мы видели, определения нужны науке не для того, чтобы определять значения терминов, а с целью введения удобных сокращенных обозначений. Поэтому наука не зависит от определений. Все определения можно опустить без потери имеющейся информации. Отсюда следует, что в науке *все действительно необходимые термины должны быть неопределяемыми*. Каким же образом тогда в науке устанавливаются значения терминов? Предлагались различные ответы на этот вопрос<sup>50</sup>, но я не вижу среди них ни одного удовлетворительного. В целом ситуация выглядит следующим образом. Аристотелизм и аналогичные философские системы столь долго внушали нам, как важно добиваться точного знания значения наших терминов, что все мы склонны этому верить. Мы продолжаем цепляться за эту веру, несмотря на тот бесспорный факт, что в философии, которая в течение двадцати веков заботилась о значении своих терминов, содержится множество не только пустых слов, но и слов крайне неясных и двусмысленных. В то же время наука типа физики, которая вряд ли вообще заботится о своих терминах и их значении, а, скорее, печется о фактах, достигла величайшей точности. Это, безусловно, следует понимать как свидетельство того, что под влиянием Аристотеля важность проблемы значения терминов была сильно преувеличена. И это, однако, еще не все. Концентрация внимания на проблеме значе-

ния не только не позволяет добиться точности, она сама является главным источником неясности, двусмысленности и путаницы.

В науке мы стараемся, чтобы формулируемые нами высказывания вообще *не зависели* от значений наших терминов. Даже если дается определение термина, мы никогда не пытаемся вывести из него какую-нибудь информацию или основывать на нем рассуждения. Именно поэтому наши термины приносят нам так мало хлопот. Мы не перегружаем их. Мы пытаемся приписать им как можно меньше веса. Мы не принимаем их «значение» слишком всерьез. Мы всегда сознаем, что наши термины несколько неясны (поскольку мы научились использовать их только в ходе практических применений), и мы достигаем точности не путем уменьшения связанного с ними полумрака неясности, а, скорее, действуя в нем и тщательно формулируя наши утверждения таким образом, чтобы возможные оттенки значений используемых терминов не играли особой роли. Таким образом мы избегаем споров о словах.

Воззрение, согласно которому точность науки и научного языка зависит от точности терминов, конечно, выглядит весьма привлекательно, но тем не менее, я полагаю, что оно — предрассудок. Точность языка в большей степени зависит от нашего стремления не перегружать термины с целью быть точными. Термины типа «дюна» или «ветер» несомненно весьма неясны. (Сколько дюймов должна быть высота небольшой кучки песка, чтобы ее можно было назвать «дюной»? Как быстро должен двигаться воздух, чтобы его можно было назвать «ветром»?) Однако для многих задач геолога эти термины достаточно точны. А если для других целей требуется более высокая степень точности, мы всегда можем уточнить: «дюна от 4 до 30 футов высоты» или «ветер со скоростью от 20 до 40 миль в час». Положение в более точных науках является аналогичным. В физических измерениях, например, мы всегда стремимся установить пределы возможной ошибки. Точность вовсе не в том, чтобы свести ошибку к нулю, и не в том, чтобы заявить, что ее вообще нет. Точность, скорее, состоит в том, чтобы явно признать существование возможной ошибки в определенных пределах.

Даже если некоторый термин причиняет нам беспокойство, как, например, термин «одновременность» в физике, то это происходит не потому, что его значение неточно или двусмысленно. Причина, скорее, состоит в том, что некоторая интуитивная теория заставила нас слишком перегрузить этот

термин значением или снабдить его слишком «точным» значением, а вовсе не в том, что мы придали ему слишком мало значения. В своем анализе одновременности Эйнштейн обнаружил, что, говоря об одновременности событий, физики используют ложную предпосылку, предполагающую существование сигналов с бесконечной скоростью. Поэтому ошибка физиков была не в том, что термин «одновременность» не имел у них значения или что его значение было двусмысленным или недостаточно точным. Эйнштейн обнаружил, что устранение названной теоретической предпосылки, не замеченной до сих пор по причине ее самоочевидности, способно разрешить возникшую в науке трудность. Действительно, Эйнштейна не очень заботил вопрос о значении термина «одновременность», его волновал вопрос об истинности этой теории. Маловероятно, чтобы в физике могло возникнуть что-либо важное, если бы кто-нибудь начал вместо решения определенной физической проблемы улучшать понятие одновременности путем выяснения его «сущностного значения» или даже путем анализа того, что физики «в действительности имеют в виду», когда говорят об одновременности.

Я думаю, что из этого примера вытекает следующий вывод: нам не следует пытаться перейти мост до того, как мы подошли к нему. Я также думаю, что рассмотренный пример с Эйнштейном никак не может служить аргументом в пользу преимущественного внимания философов к проблемам, связанным со значениями терминов, их неясностью или двусмысленностью. Такая озабоченность основывается на допущении, в соответствии с которым от установления значения наших терминов многое зависит в науке, а на деле эта озабоченность с необходимостью ведет к вербализму и схоластике. С этой точки зрения мы можем критиковать теории типа витгенштейновской<sup>51</sup>, которая утверждает, что, в то время как наука исследует реальность, дело философии состоит в прояснении значений терминов, а тем самым в очищении нашего языка и устранении языковых головоломок. Для воззрений этой школы характерно, что ее представители никогда не формулируют аргументы, которые можно было бы критиковать рационально. Эта школа, следовательно, адресует свой утонченный анализ<sup>52</sup> исключительно маленькому эзотерическому кругу посвященных. Отсюда следует, что озабоченность значениями терминов с неизбежностью приводит к типичному для аристотелизма результату, — к схоластике и мистике.

Кратко рассмотрим, каким образом получаются эти два типичных результата аристотелизма. Аристотель настаивал

на том, что демонстрация (или доказательство) и определение являются двумя фундаментальными методами приобретения знаний. Рассмотрим сначала концепцию доказательства. Нельзя не признать, что она привела к бесчисленным попыткам доказать больше, чем вообще можно доказать. Средневековая философия полна такой схоластики, и эта же тенденция может быть прослежена в европейской философии Нового времени вплоть до Канта. Вместе с тем кантовская критика всех попыток доказательства бытия Бога привела к романтической реакции Фихте, Шеллинга и Гегеля. Эта новая тенденция состояла в том, чтобы вообще не принимать во внимание доказательства, а вместе с ними все остальные виды рациональной аргументации. С легкой руки романтиков в моду вошел новый вид догматизма как в философии, так и в науках об обществе. Его формула: *прими или оставь в покое*. Этот романтический период философии оракулов, названный А. Шопенгауэром «веком нечестности», описывается им следующим образом: «Честность, дух научного исследования, совершаемого вместе с читателем, — все, что пронизывало труды предшествующих философов, теперь полностью исчезло. Каждая страница сочинений новых, так называемых, философов свидетельствует о том, что они пытаются не научить, а зачаровать читателя»<sup>53</sup>.

Аристотелевская доктрина определения привела к такому же результату. Сначала философы стали спорить о тончайших нюансах техники построения определений, но постепенно осознали, что по поводу определений вообще невозможно строить рациональную аргументацию. В итоге эссенциализм не только стимулировал пустые словопрения, но и привел к разочарованию в возможностях аргументации, а значит, и в возможностях разума. Схоластика и мистика, а также разочарование в разуме — это неизбежные следствия эссенциализма Платона и Аристотеля. Аристотель превратил платоновский открытый бунт против свободы в тайный заговор против разума.

Как мы знаем от самого Аристотеля, эссенциализм и теория определений, как только они были сформулированы, сразу же встретили резкое критическое отношение со стороны старого приятеля Сократа Антисфена, критика которого, по видимому, была весьма существенной<sup>54</sup>. Однако критики Аристотеля, к сожалению, потерпели поражение. Последствия этого поражения для интеллектуального развития человечества вряд ли можно переоценить. Некоторые из них я буду обсуждать в следующей главе. Сейчас же я заканчиваю

свое отступление, посвященное критике платоновско-аристотелевской теории определений.

### III

Вряд ли стоит еще раз подчеркивать тот факт, что мое рассмотрение Аристотеля весьма схематично — значительно более схематично, чем мой анализ Платона. Мое обращение и к Платону, и к Аристотелю продиктовано стремлением показать ту роль, которую они играли в формировании и развитии историцизма и в борьбе против открытого общества, а также продемонстрировать их влияние на проблемы нашего собственного времени — на становление философии оракулов, в частности, философии Гегеля — отца современного историцизма и тоталитаризма. Развитие философии от Аристотеля до Гегеля вообще не может быть проанализировано в этой книге, так как для более или менее тщательного рассмотрения этих событий потребовалось бы написать еще не один том. Поэтому на оставшихся нескольких страницах этой главы я попытаюсь только очертить, каким образом этот период можно интерпретировать в терминах конфликта между открытым и закрытым обществом.

Конфликт между платоновско-аристотелевской спекуляцией и духом Великого поколения — духом Перикла, Сократа и Демокрита, можно проследить через все прошедшие с того времени века. Этот дух в более или менее чистом виде был сохранен в движении киников, проповедовавших, подобно ранним христианам, братство людей, которое они связывали с монотеистической верой в общего отца — Бога. Идеи Великого поколения оказали влияние и на империю Александра, и на империю Августа. Недаром эти идеи первоначально возникли в империалистических Афинах Перикла и всегда стимулировались развитием контактов между Западом и Востоком. Весьма вероятно, что эти идеи и, возможно, движение киников повлияли также и на возникновение христианства.

В самом своем начале христианство, подобно движению киников, находилось в оппозиции платонизирующему идеализму и интеллектуализму книжников, ученых людей. («Ты утаил это от мудрых и разумных и открыл младенцам».) Я не сомневаюсь, что христианство в определенной степени было протестом против так называемого еврейского платонизма, т. е. абстрактного почитания Бога и Его слова<sup>35</sup>. К тому же христианство определено было протестом против еврейского племенного духа, против его жестких племенных табу и против его племенной исключительности, которая

выражалась, например, в доктрине избранного народа, т. е. в интерпретации божества как бога племени. Такой акцент на племенные законы и племенное единство, по-видимому, характерен не столько для древнего племенного общества, сколько для отчаянной попытки восстановить и закрепить старые формы племенной жизни. В традиции еврейства эти идеи, похоже, возникли как реакция на то влияние, которое вавилонское завоевание оказало на племенную жизнь еврейского народа. Однако параллельно с этим движением в направлении большей жесткости, мы обнаруживаем другое движение, которое явно зарождается в то же самое время и которое порождает гуманистические идеи, подобные ответу Великого поколения на разложение греческого племенного строя. Этот процесс, по-видимому, повторился, когда еврейская независимость была окончательно разрушена Римом. Это привело к новому и более глубокому расколу между этими двумя возможными решениями: возвращением к племенному духу, представленному ортодоксальным иудаизмом, и гуманизмом новой секты христиан, которая включала варваров (язычников) и даже рабов<sup>56</sup>. Мы можем увидеть из «Деяний святых Апостолов»<sup>56</sup>, насколько насущными были возникшие проблемы — как социальные, так и национальные. Мы можем увидеть это и в развитии еврейства. Дело в том, что консервативная часть еврейского народа реагировала на тот же самый вызов другим движением, нацеленным на остановку, окаменение племенных форм жизни, на сохранение своих «законов» с такой цепкостью, которая вызвала бы одобрение Платона. Вряд ли можно сомневаться, что это развитие, подобно развитию платоновских идей, вдохновлялось сильной враждебностью к новой вере открытого общества, в данном случае — христианству.

На самом деле сходство между верой Великого поколения, особенно Сократа, и верой раннего христианства значительно глубже. Почти нет сомнений в том, что сила ранних христиан состояла в их нравственном мужестве. В ее основе лежал тот факт, что они отказались признать претензию Рима «на право заставлять своих подданных действовать против своей совести»<sup>57</sup>. Христианские мученики, которые отвергли претензию силы на установление норм справедливости, пострадали за то же самое дело, за которое умер Сократ.

Очевидно, что это положение сильно изменилось, когда христианская вера сама приобрела власть в Римской империи. Возникает вопрос, не было ли официальное признание христианской церкви (и ее позднейшая организация по образцу созданной Юлианом Отступником неоплатонической анти-

церкви<sup>58</sup>) изобретательным политическим ходом со стороны власть имущих, рассчитанным на разрушение громадного нравственного влияния эгалитарной религии — религии, с которой они тщетно пытались бороться то с помощью силы, то с помощью обвинений в атеизме и неблагочестии. Другими словами, возникает вопрос, не посчитал ли Рим (особенно после Юлиана) необходимым применить, если можно так сказать, совет Парето «извлекать выгоду из чувств, а не растрачивать энергию в тщетных попытках уничтожить их». На этот вопрос трудно ответить. Однако его определенно нельзя просто снять (как это делает А. Тойнби<sup>59</sup>), апеллируя к нашему «историческому чувству, которое предостерегает нас против приписывания» периоду Константина и его последователей «...мотивов, которые анахроничны по своей циничности», т. е. мотивов, которые лучше сочетаются с нашим собственным «современным западным отношением к жизни». Однако мы уже видели, что эти мотивы открыто и «цинично», а точнее — бесстыдно выражались не позже, чем в V веке до н. э. Критием, лидером Тридцати тиранов. Подобные же позиции нередко защищались и на протяжении всей истории греческой философии<sup>60</sup>. Как бы то ни было, вряд ли можно сомневаться, что юстиниановские преследования нехристиан, еретиков и философов (после 529 г. н. э.) открывают средние века. Церковь последовала в кильватере платоновско-аристотелевского тоталитаризма и кульминацией этого движения стала инквизиция. Теоретические основания инквизиции можно охарактеризовать как чисто платоновские. Такая концепция разработана в трех последних книгах «Законов», где Платон доказывает, что пастухи-правители должны защищать свое стадо любой ценой, сохраняя неизменность законов и особенно религиозного культа и религиозной теории. Пусть даже для этого придется убить «волка», который может быть, по общему признанию, честным и благородным человеком, но чья больная совесть, к несчастью, не позволяет ему подчиниться угрозам силы.

В наше время характерной реакцией на существующее напряжение цивилизации стало вхождение в моду в определенных интеллектуальных кругах «христианского» авторитаризма средних веков<sup>61</sup>. Это, без сомнения, связано не только с идеализацией действительно более «органичной» и «целостной» жизни прошлого, но также с понятным отвращением к современному агностицизму, который увеличил напряжение цивилизации сверх всякой меры. Раньше люди верили в то, что Бог правит миром. Эта вера ограничивала их ответственность. Новая вера, в соответствии с которой они должны



править сами, налагает на них невыносимое для многих бремя ответственности. Все это следует признать. Однако я не сомневаюсь, что средние века — даже с точки зрения христианства — управлялись не лучше, чем наши современные демократии. Ведь мы можем прочесть в Евангелии, что основателю христианства одним «законником» был задан вопрос о критерии, при помощи которого мы могли бы отличить истинную интерпретацию его слов от ложной. В ответ он рассказал притчу о священнике и левите, которые, увидев раненного, едва живого человека, «прошли мимо», тогда как самарянин перевязал ему раны и позаботился о нем. Эту притчу, по моему мнению, следует помнить тем из «христиан», которые тоскуют не только о тех временах, когда церковь подавляла свободу и совесть, но также и о том времени, когда невыразимое насилие, творившееся под присмотром и с благословения церкви, приводило людей в отчаяние. Яркой иллюстрацией страданий людей в те дни и одновременно свидетельством о «христианстве» столь ныне модного романтического медиевизма, стремящегося вернуть эти времена, служит отрывок из книги Г. Цинссера «Крысы, вши и история» (Я. *Zinsser. Rats, Lice, and History*)<sup>62</sup>, в которой он говорит о распространившейся в средние века эпидемии танцевальной мании, известной как «пляска святого Иоанна», «пляска святого Витта» и т. п. (Я не хочу представить Цинссера авторитетом по средним векам — нет такой необходимости, поскольку рассматриваемые факты вряд ли могут быть оспорены. Однако его замечания словно несут на себе редкий отпечаток личности евангельского са-марянина — великого и гуманного врача.) Г. Цинсер пишет: «Эти странные припадки, хотя и были известны в прежние времена, стали распространенным явлением во время и сразу после ужасного несчастья чумы. По большей части в танцевальной мании отсутствуют симптомы, которые мы ассоциируем с эпидемическими инфекционными заболеваниями нервной системы. Они свидетельствуют о массовой истерии, вызванной террором и ужасом среди населения, угнетенного, заморенного голодом и обнищавшего в степени, почти невообразимой в наши дни. К несчастьям постоянной войны, политического и социального распада добавилось кошмарное бедствие неотвратимого, таинственного и смертельного заболевания. Человечество стояло беспомощное, как если бы оно попало в ловушку мира, полного таких ужасов и опасностей, против которых нет защиты. Для людей того времени Бог и дьявол были живыми понятиями. Люди сгибались под грузом бедствий, которые, по их мнению,

напускали на них сверхъестественные силы. Для тех, кто попадал под это напряжение, не было никакой другой дороги, кроме внутреннего бегства в психическое расстройство, которое, по обстоятельствам того времени, принимало характер религиозного фанатизма». Затем Цинсер переходит к некоторым параллелям между этими событиями и некоторыми реакциями, распространенными в наше время, в которых, говорит он, «экономические и политические истерии заменили религиозные истерии прежних времен». Он резюмирует свое описание людей, которые жили в те времена авторитаризма, характеризуя их как «запуганное и жалкое население, которое склонилось под давлением почти невероятных тягот и опасностей». Следует спросить, какое отношение более христианское: то, которое стремится вернуться к «ненарушенной гармонии и единству» средних веков, или то, которое стремится использовать разум, чтобы освободить человечество от чумы и угнетения?

Прискорбно, но по крайней мере некоторой части авторитарной церкви средних веков удалось приклеить на практический гуманизм ярлык «мирской» и приписать ему черты «эпикурейства», а тем людям, которые его защищают, желание только «обжираться как скоты». Термины «эпикурейство», «материализм» и «эмпиризм», а также философия Демокрита, одного из величайших представителей Великого поколения, стали, в результате, синонимами нечестивости, а племенной идеализм Платона и Аристотеля был восторженно встречен как христианство до Христа. Действительно, вплоть до наших дней источник огромного авторитета Платона и Аристотеля состоит по преимуществу в том, что их философия была усвоена средневековым авторитаризмом. Не следует забывать, однако, что за пределами тоталитарного лагеря их слава пережила их практическое влияние на нашу жизнь. И в то же время, хотя имя Демокрита очень редко вспоминают сейчас, его наука и его мораль все еще живут в нас.

## Глава 12. ГЕГЕЛЬ И НОВЫЙ ПЛЕМЕННОЙ ДУХ

Философия Гегеля к тому же отличалась...  
такой глубиной и тщательностью мысли, что  
она по большей части была малопонятной.

*Дж. Х. Стирлинг*

### I

Гегель, источник всего современного историцизма, был прямым последователем Гераклита, Платона и Аристотеля. Успех Гегеля невероятен и загадочен. Он мастерски владел логикой, для его мощного диалектического метода было детской игрой вынуть реального физического кролика из чисто метафизического цилиндра. Так, отталкиваясь от платоновского «Тимея» и его мистики чисел, он при помощи чисто философских методов преуспел в «доказательстве» (через 114 лет после ньютоновских «Начал») того, что планеты должны двигаться в соответствии с законами Кеплера. Он даже осуществил дедукцию действительных положений планет, тем самым установив, что между Марсом и Юпитером не может быть расположена никакая другая планета<sup>1</sup> (к несчастью, он не заметил, что такая планета была открыта несколькими месяцами ранее). Подобным же образом, он доказал, что намагничивание железа приводит к увеличению его веса, что ньютоновские теории инерции и гравитации *противоречат* друг другу (конечно, он не мог предвидеть, что Эйнштейн *отождествит* инертную и гравитационную массы), и ему принадлежит много других положений такого же рода. Серьезное восприятие такого удивительно мощного метода только частично объясняется отсталостью тогдашнего немецкого естествознания. Однако я полагаю, что на самом деле гегелевский метод первоначально не рассматривался как действительно серьезный метод такими серьезными людьми, как А. Шопенгауэр или Я. Ф. Фриз, или, по крайней мере, теми учеными, которые, подобно Демокриту, «предпочитают найти одно причинное объяснение сану персидского царя»<sup>2</sup>. Слава Гегеля была сотворена людьми, предпочитавшими быстрое посвящение в глубокие секреты этого мира трудоемким процедурам науки, которые только разочаровывали их своей неспособностью сразу раскрыть все тайны. Эти люди, столкнувшись с гегелевской *диалектикой* — загадочным методом, заменившим «бесплодную формальную логику», — сразу же поняли, что нет другого такого метода, который

столь легко можно было бы применить к решению любой проблемы, создавая вместе с тем видимость преодоления колоссальных сложностей. Именно применение диалектики давало такой быстрый, гарантированный и к тому же шумный успех, который можно было использовать с малой затратой сил и весьма скудными научными знаниями. И действительно, ничто, кроме диалектики, не могло формировать столь впечатляющей научной атмосферы. Успех Гегеля положил начало «веку нечестности» (как охарактеризовал период немецкого идеализма А. Шопенгауэр<sup>3</sup>) или «эре безответственности» (как К. Хайден назвал век современного тоталитаризма) — сначала интеллектуальной, а потом, как следствие, и моральной безответственности, новой эре, подчиняющейся магии высокопарных слов и силе жаргона.

Для того, чтобы предостеречь читателя от серьезного восприятия напыщенного и мистифицирующего жаргона Гегеля, я процитирую некоторые поразительные отрывки из его сочинений, где речь идет о звуке и в особенности об отношениях между звуком и теплотой. Я изо всех сил старался, насколько это возможно, адекватно перевести эту тарбарщину из гегелевской «Философии природы». Гегель пишет: « § 302. Звук есть *смена* специфической противоположности материальных частей и ее отрицания, — он есть только *абстрактная* или, так сказать, только идеальная *идеальность* этой специфичности. Но тем самым эта смена сама непосредственно является отрицанием материального специфического устойчивого существования; это отрицание есть, таким образом, *реальная идеальность* удельного веса и сцепления, т. е. *теплота*... Нагревание звучащих тел — звучащих как от удара, так и от трения друг о друга — есть проявление теплоты, возникающей согласно понятию вместе со звуком<sup>4</sup>. Действительно, есть люди, которые все еще верят в искренность Гегеля или все еще сомневаются, а вдруг его секрет все же заключается в глубине и богатстве мысли, а не в ее пустоте. Я бы посоветовал им внимательно прочитать последнее процитированное предложение — впрочем, единственное вразумительное, поскольку в этом предложении Гегель разоблачает сам себя. Дело в том, что оно не означает ничего кроме следующего: «Нагревание звучащих тел... есть проявление теплоты... вместе со звуком». Возникает вопрос, обманывал ли Гегель сам себя, загнипнотизированный своим собственным возвышенным жаргоном, или он нагло пытался обмануть и запутать других. Я склоняюсь ко второму предположению, особенно если вспомнить, что Гегель писал в одном из своих писем. В этом письме, написанном за несколько лет до

публикации его «Философии природы», Гегель говорит о другой «Философии природы», написанной его бывшим другом Ф. Шеллингом: «Я слишком много занимался... математикой,... дифференциальным исчислением,... химией, — похваляется Гегель в этом письме (что, конечно, не что иное, как блеф), — чтобы увлечься натурфилософскими бреднями, философией без знаний,... когда всякое пустое наитие, даже абсурдное, считается мыслью». Это очень точная характеристика метода Шеллинга, т. е. дерзкого способа надувательства, который сам Гегель скопировал или, скорее, усовершенствовал, как только понял, что этот метод приносит немедленный успех, как только он достигает своей аудитории.

Несмотря на это, кажется маловероятным, чтобы Гегель стал когда-либо наиболее влиятельной фигурой в немецкой философии, если бы его не подпирал авторитет прусского государства. Получилось так, что он занял положение первого официального философа пруссачества в период феодальной «реставрации» после наполеоновских войн. Позже государство поддерживало также и его учеников (тогда, впрочем как и сейчас, все университеты в Германии, контролировались государством), а они, в свою очередь, поддерживали друг друга. И хотя гегельянство впоследствии было официально отвергнуто большинством из них, гегельянствующие философы господствовали в преподавании философии и влияли даже на средние школы в Германии вплоть до настоящего времени. (Из немецкоязычных университетов только университеты римско-католической Австрии остались почти нетронутыми этим влиянием, подобно островам среди бурного потока.) Достигнув столь впечатляющего успеха на европейском континенте, гегельянство вряд ли могло не получить поддержку в Британии от тех, кто, чувствуя, что такое мощное движение должно в конечном счете что-то иметь под собой, стали искать, по словам Дж. Стирлинга, «секрет Гегеля». Их привлекал, конечно, гегелевский «высший» идеализм и его притязания на «высшую» мораль. Кроме того они испытывали определенный страх перед тем, что весь хор последователей Гегеля упрекнет их в аморальности. Ведь даже самые умеренные гегельянцы уверяли, что их доктрины «представляют собой достижения, которые следует... отстаивать перед лицом нападков со стороны сил, враждебных духовным и моральным ценностям». Некоторые действительно блестящие люди (я имею в виду прежде всего Дж. Мак-Таггарта) затратили громадные усилия для развития конструктивной идеалистической мысли, намного превышающей уровень Гегеля. Но что им в результате удалось создать, кроме мишени для столь же ярких критиков? Вместе

с тем, сегодня мы можем сказать, что за пределами континентальной Европы, особенно в последние двадцать лет, интерес философов к Гегелю постепенно стал сходиться на нет.

Однако в таком случае, зачем же еще раз тревожить Гегеля? Дело в том, что влияние Гегеля остается и по сию пору чрезвычайно большим, несмотря на тот факт, что ученые никогда не принимали его всерьез, а многие философы (за исключением «эволюционистов»<sup>6)</sup>) начинают терять интерес к его фигуре. Влияние Гегеля и, в особенности, его жаргона все еще очень сильно в моральной и социальной философии и в социальных и политических науках (с единственным исключением — экономикой). Это прежде всего касается философов, занимающихся историей, политикой и образованием. В политике влияние Гегеля наиболее отчетливо проявляется в том, что и марксисты, занимающие крайне левую позицию, и консервативный центр, и фашисты, занимающие крайне правую позицию, — все они основывают свою политическую философию на Гегеле. Левое крыло заменяет войну наций, образующую основу гегелевской схемы истории, войной классов, крайне правые заменяют ее войной рас, но и те и другие сознательно следуют Гегелю. (Консервативный центр, как правило, в меньшей степени осознает, чем он обязан Гегелю.)

Каким же образом можно объяснить это громадное влияние философии Гегеля? Хотя я намереваюсь не столько объяснять этот феномен, сколько бороться с ним, я могу выдвинуть и несколько объясняющих предположений. По какой-то причине философы окружали себя — вплоть до наших дней — некоей атмосферой волшебства. Поэтому философию относят к странному и темному роду занятий, имеющих дело с теми же самыми тайнами, что и религия. Философский способ анализа не может быть «открыт непосвященным» — обычным людям. Философия считается слишком глубокой для этого и, в конечном итоге, оказывается формой религии и теологии интеллектуалов, посвященных и мудрых. Гегельянство хорошо соответствует такому пониманию философии: оно дает именно то, что ожидают от философии в соответствии с этим широко распространенным предрассудком. Гегелевская философия знает все обо всем. У нее есть готовый ответ на каждый вопрос. И действительно, кто может быть уверен, что этот ответ не истинен?

Однако главная причина успеха Гегеля не в этом. Мы лучше поймем его влияние и необходимость борьбы с ним, если кратко рассмотрим общую историческую ситуацию в Европе последних столетий.

Средневековый авторитаризм начал разлагаться в эпоху Возрождения, но на европейском континенте политический аналог авторитаризма — средневековый феодализм — не подвергался серьезной угрозе вплоть до Французской революции. (Реформация только усилила его.) Борьба за открытое общество вновь началась только вместе с возникновением идей 1789 г., и феодальные монархии вскоре почувствовали всю серьезность этой опасности. Когда в 1815 г. реакционная партия вновь стала обретать свою власть в Пруссии, она почувствовала настоятельную потребность в соответствующей идеологии. Чтобы удовлетворить эту потребность, Гегель и был возведен в ранг официального прусского философа. Он выполнил свою задачу, возродив идеи первых великих врагов открытого общества — Гераклита, Платона и Аристотеля. Так же, как Французская революция вновь открыла вечные идеи Великого поколения и христианства: свободу, равенство и братство всех людей, Гегель вновь открыл платоновские идеи, которые лежат в основе вечного бунта против свободы и разума. Гегельянство — это возрождение племенного духа. Историческое значение Гегеля состоит в том, что его философия представляет собой «утерянную связь» между Платоном и современной формой тоталитаризма. Большинство современных тоталитаристов совершенно не сознают, что их идеи можно возвести к Платону, однако многие знают, чем они обязаны Гегелю. Все они выросли в душевной атмосфере гегельянства. Их научили почитать государство, историю и нацию. (Мой взгляд на Гегеля, конечно, предполагает, что он интерпретировал учение Платона примерно таким же образом, как это сделано в настоящей книге, т.е., если использовать современный ярлык, как тоталитарное. И действительно, можно показать на основе гегелевской критики Платона в «Философии права», что гегелевская интерпретация Платона согласуется с моей.)

Чтобы создать у читателя непосредственное впечатление о характере свойственного Гегелю платоновского культа государства, я процитирую несколько отрывков еще до того, как приступлю к анализу его исторический философии. Эти отрывки показывают, что Гегель обязан своим радикальным коллективизмом как Платону, так и Фридриху Вильгельму III, который был королем Пруссии в критический период во время и сразу после Французской революции. Их общая доктрина сводится к тому, что государство есть все, а индивид ничто, поскольку он обязан государству всем — и своим физическим, и своим духовным существованием. Таково главное содержание идей и Платона, и Гегеля, и пруссачества

Фридриха Вильгельма. «Всеобщее существует в государстве, — пишет Гегель<sup>8</sup>. — Государство есть божественная идея, как она существует на земле... Поэтому государство следует почитать как нечто божественное в земном и понимать, что если трудно постигнуть природу, то еще бесконечно более трудно постигнуть государство... Государство — это шествие Бога в мире... Государство есть организм... Существенной принадлежностью завершеного государства является сознание, мышление... Государство знает, чего оно хочет... Государство действительно, и... подлинная действительность есть необходимость: то, что действительно, необходимо внутри себя... Государство... существует для самого себя... Государство есть наличная, действительно нравственная жизнь». Эта подборка высказываний достаточно ярко демонстрирует платонизм Гегеля и его приверженность к абсолютному моральному авторитету государства, подавляющему всякую личную мораль и всякую совесть. Это, конечно, не что иное, как напыщенный и истерический платонизм, и этот факт только ярче подчеркивает связь платонизма с современным тоталитаризмом.

Можно, конечно, спросить, не свидетельствует ли успех Гегеля и его влияние на историю о его гениальности. Я не считаю этот вопрос очень важным, поскольку только наш романтизм заставляет нас так много размышлять о «гениях». Однако даже отвлекаясь от этого, я вообще не считаю, что успех что-либо доказывает или что история может выступать в роли судьбы<sup>9</sup>. Догмы «гения» и «успеха» сами, скорее всего, являются составными частями гегельянства. Что же касается Гегеля, я даже не думаю, что он — талантливый философ. Но несомненно, что он совершенно неудобоваримый писатель. Как вынуждены признать<sup>10</sup> даже самые его ревностные сторонники, стиль его работ «безусловно скандален». Что же касается их содержания, оно превосходно только выдающимся отсутствием оригинальности. В работах Гегеля нет ничего, что не было бы гораздо лучше сказано до него. В его апологетическом методе нет ничего такого, что не было бы сказано другими апологетами до него<sup>11</sup>. Гегель, хотя и без всякого блеска, освятил эти заимствованные мысли единым намерением и подчинил их одной цели: борьбе против открытого общества и служению своему работодателю — Фридриху Вильгельму III Прусскому. Путаница и унижение разума частично были необходимы Гегелю как средство достижения этой цели, частично были случайным, но тем не менее вполне естественным выражением состояния его ума. Вряд ли вообще стоило заниматься Гегелем, если бы не пагубные последствия



его философии. В случае с Гегелем наглядно видно, как легко клоун может стать «творцом истории». Трагикомедия возникновения «немецкого идеализма», несмотря на страшные его последствия, больше всего напоминает комическую оперу. Именно поэтому так трудно решить, спустились ли ее современные герои с подмостков вагнеровских Великих тевтонских опер или появились из оффенбаховских буффонад.

Мое утверждение о том, что гегелевская философия вдохновлялась скрытым мотивом, а именно — заинтересованностью в возрождении прусского правительства Фридриха Вильгельма III и что поэтому ее не следует принимать всерьез, не ново. Такое понимание гегелевской философии было хорошо известно всем, кто был знаком с политической ситуацией того времени, и свободно высказывалось теми, кто был для этого достаточно независим.

Лучшим свидетелем является А. Шопенгауэр, сам идеалист платоновского типа и консерватор, если не реакционер<sup>12</sup>, но зато человек высочайшей честности, который превыше всего ценил истину. Нет никакого сомнения, что он был самым компетентным судьей в делах философии, какого только можно было найти в то время. А. Шопенгауэр, имевший удовольствие лично знать Гегеля и предложивший<sup>13</sup> использовать шекспировские слова «язык сумасшедшего и отсутствие мозгов» в качестве эпиграфа к философии Гегеля, нарисовал следующую замечательную картину: «Гегель, назначенный властями сверху в качестве дипломированного Великого философа, был глупый, скучный, противный, безграмотный шарлатан, который достиг вершин наглости в наскребании и преподнесении безумнейшей мистифицирующей чепухи. Эта чепуха была шумно объявлена бессмертной мудростью корыстными последователями и с готовностью принята всеми дураками, которые, таким образом, соединились в столь совершенный хор восхищения, который вряд ли когда-либо звучал ранее.

Широчайшее поле духовного влияния, предоставленное Гегелю властью предержавными, позволило ему добиться успеха в деле интеллектуального разложения целого поколения». А в другом месте А. Шопенгауэр описывает политические игры гегельянства следующим образом: «Философия, репутация которой была возрождена Кантом... вскоре стала инструментом реализации интересов: государственного интереса сверху, личного интереса снизу... Побудительные мотивы этого движения, вопреки серьезным побуждениям и громогласным заверениям, отнюдь не идеальны. В действительности эти философы ставили перед собой очень реальные цели,

а именно — личные, официальные, клерикальные, политические, короче, материальные интересы... Партийные интересы воодушевляли перья столь многих чистых любителей мудрости... Истина, безусловно, самое последнее из того, что они имели в виду... Государство злоупотребляло философией как инструментом, а философы — как средством для заработка... Кто может действительно поверить в то, что истина может появиться на свет просто как побочный продукт? *Правительства делают из философии средство обслуживания своего государственного интереса, а ученые делают из нее предмет торговли...*»

Шопенгауэровский взгляд на статус Гегеля как платного агента прусского правительства подтверждается, например, одним высказыванием Ф. Шwegлера, восторженного ученика Гегеля<sup>14</sup>. Шwegлер говорит о Гегеле: «Однако его популярность и активность достигает своего пика только после его вызова в Берлин в 1818 г. Здесь вокруг него возникла многочисленная, далеко распространяющая свое влияние и... чрезвычайно активная школа; здесь он, благодаря своим связям с прусской бюрократией, приобрел политическое влияние, а также признание своей системы в качестве официальной философии, что не всегда шло на пользу внутренней свободе его философии и ее моральной ценности».

Редактор этой работы Шwegлера Дж. Стирлинг<sup>15</sup>, первый британский апостол гегельянства, конечно, защищает Гегеля против обвинения Шwegлера, призывая читателя не принимать слишком всерьез «некоторую предубежденность Шwegлера против... философии Гегеля как государственной философии». Однако несколькими страницами далее Стирлинг, сам того не сознавая, подтверждает приводимые Шwegлером факты, а также то, что Гегель сам осознавал партийно-политическую и апологетическую функцию своей философии. (Свидетельство, цитируемое Стирлингом<sup>16</sup>, показывает, что Гегель сам достаточно цинично отзывался об этой функции своей философии.) А несколько позже Стирлинг нечаянно раскрывает «секрет Гегеля», когда он переходит к следующим поэтическим и даже пророческим откровениям<sup>17</sup> по поводу молниеносного нападения Пруссии на Австрию в 1866 г., произошедшего за год до написания им этих строк: «Разве не Гегелю и, в особенности, его философии этики и политики обязана Пруссия своим могуществом и организацией, которую она быстро развивает в настоящее время? Разве не суровый Гегель находится в центре организации, которая, посоветовавшись с невидимым мозгом, наносит молниеносный удар своей тяжелой рукой? И если речь заходит о ценности

этой организации, то для многих она станет более ощутимой, если я укажу, что в то время, как в конституционной Англии обладатели преимущественных прав и правительственных облигаций разоряются господствующей коммерческой безнравственностью, то простые собственники акций прусских железных дорог могут рассчитывать на гарантированный средний доход в 8,33 процента. Вот уж, воистину, аргумент в пользу Гегеля!»

«Я думаю, что основные принципы Гегеля теперь должны стать ясными каждому читателю. Я многому научился у Гегеля...» — так заключает Стирлинг свой панегирик. Я тоже надеюсь, что основные принципы Гегеля теперь совершенно ясны, и я убежден, что то, чему научился у Гегеля Стирлинг, было спасено от угрозы коммерческой безнравственности, господствующей в негегельянской конституционной Англии.

(Трудно удержаться от упоминания в этом контексте того факта, что марксистские философы, всегда готовые указать своему оппоненту, каким образом его теория зависит от его классового интереса, обычно забывают применить свой метод к Гегелю. Вместо осуждения<sup>18</sup> его как апологета прусского абсолютизма, они сожалеют<sup>18</sup>, что работы родоначальника диалектики и в особенности его работы по логике не читаются широко в Британии — в противоположность России, где достоинства гегелевской философии в целом и его логики, в частности, официально признаны.)

Вернемся к проблеме гегелевских политических мотивов. У нас есть, по моему мнению, более чем достаточно поводов подозревать, что на философию Гегеля оказывали влияние интересы прусского правительства, на которое он работал. При этом в условиях абсолютизма Фридриха Вильгельма III такое влияние означало нечто большее, чем могли себе представить Шопенгауэр или Шлеглер. Дело в том, что только в последние десятилетия были опубликованы документы, которые показывают ту решительность и последовательность, с которой этот король настаивал на полном подчинении всего образования интересам государства. «Абстрактные науки, — читаем мы в его образовательной программе<sup>19</sup>, — которые касаются только академического мира и служат просвещению только этой группы людей, конечно, не имеют никакого отношения к благосостоянию государства; глупо было бы их полностью ограничивать, однако полезно держать их в разумных пределах». Вызов Гегеля в Берлин произошел на волне реакции, в период, который начался с изгнания королем его правительства, состоящего из реформаторов и национальных либералов, внесших столь большой

вклад в его успех в «освободительной войне». Принимая во внимание этот факт, мы можем задаться вопросом, не является ли гегелевское назначение в Берлин шагом к «удержанию философии в разумных границах», чтобы оздоровить ее и поставить на службу «благополучию государства», т. е. Фридриху Вильгельму и его абсолютной власти? Этот же вопрос возникает, когда мы читаем, что говорит о Гегеле один из его больших почитателей<sup>20</sup>: «В Берлине Гегель до самой своей смерти в 1831 г. оставался признанным диктатором одной из самых мощных философских школ в истории мысли». (Я полагаю, что нам следует поставить «отсутствия мысли» вместо «мысли», поскольку я не могу представить, какое отношение диктатор может иметь к истории мысли, даже если он — диктатор от философии. В других же отношениях этот разоблачающий пассаж глубоко истинней. Приведу еще один пример: согласованные усилия мощной гегелевской школы, составив заговор молчания, преуспели в сокрытии от мира в течение сорока лет самого факта существования Шопенгауэра.) Итак, мы видим, что Гегель в действительности обладал властью «удерживать философию в разумных пределах», так что наш вопрос имеет самое прямое отношение к делу.

В дальнейшем я попытаюсь показать, что вся философия Гегеля может быть проинтерпретирована как убедительный ответ на поставленный выше вопрос, причем ответ, безусловно, утвердительный. И я постараюсь показать, как много света проливается на гегельянство, если мы интерпретируем его в этом ключе, т. е. как апологию пруссачества. Мой анализ подразделяется на четыре части — разделы II, III, IV и V этой главы. В разделе II будет рассматриваться гегелевский историцизм и моральный позитивизм вместе с малопонятным теоретическим основанием этих доктрин — гегелевским диалектическим методом и так называемой философией тождества. В разделе III мы проведем анализ подъема немецкого национализма. В разделе IV будет сказано несколько слов по поводу отношения Гегеля к Э. Берку. И, наконец, в разделе V мы проанализируем зависимость современного тоталитаризма от философии Гегеля.

## II

Я начну свой анализ гегелевской философии с общего сравнения историцизма Гегеля и историцизма Платона. Платон считал, что идеи или сущности существуют до текущих вещей и что направление любого изменения — это движение

от совершенства идей, следовательно, это нисхождение, т. е. движение по направлению к разложению. История государств, в частности, есть история вырождения, которое в конечном счете является следствием расового вырождения правящего класса. (Мы должны здесь вспомнить близкие отношения между платоновскими понятиями «сословие» («раса»), «душа», «природа» и «сущность»<sup>21</sup>.) Гегель считает вместе с Аристотелем, что идеи или сущности существуют в текучих вещах, или, точнее (конечно, в той мере, в какой Гегеля *вообще* можно трактовать точно), — Гегель учит, что идеи тождественны текучим вещам: «Все действительное есть некоторая идея», — говорит он<sup>22</sup>. Однако это не означает, что открытая Платоном пропасть между сущностью вещи и ее чувственным проявлением у Гегеля исчезает. Действительно, Гегель пишет: «Любое упоминание сущности подразумевает, что мы отличаем ее от бытия» (вещи); «...на последнюю в сравнении с сущностью мы, скорее, смотрим как на простое явление или видимость... Мы сказали, что все имеет сущность; т. е. вещи есть не то, чем они непосредственно себя показывают». Следовательно, Гегель, как ранее Платон и Аристотель, представляет сущность, по крайней мере, сущность организма (а следовательно, сущность государства) как душу или «дух».

Однако, в отличие от Платона, Гегель не считает, что направление развития текучего мира представляет собой нисхождение от идеи к упадку, или разложению. Подобно Спевсиппу и Аристотелю, Гегель учит, что общее направление идет, скорее, к идее и, следовательно, это — прогресс. Хотя Гегель говорит<sup>23</sup>, вместе с Платоном, что «преходящее имеет в качестве своей основы сущность и возникает из нее», тем не менее Гегель настаивает, в противоположность Платону, что даже сущности развиваются. В мире Гегеля, как и у Гераклита, *все* течет: и сущности, первоначально введенные Платоном, чтобы обрести нечто стабильное, не составляют исключения. Текучесть, по Гегелю, не означает упадка. Гегелевский историцизм оптимистичен. Его сущности и духи оказываются, как и души Платона, самодвижущимися; они саморазвиваются, или, используя более модные термины, они «эмерджентны» и «самокреативны». И они самодвижутся по направлению к аристотелевской «конечной причине» или, как сам Гегель выражает это<sup>24</sup>, по направлению к «реализующейся и реализованной цели в самих себе». Конечная причина или цель развития сущностей представляет собой то, что Гегель называет «абсолютной идеей», или «идеей как таковой». (Эта идея, по Гегелю, достаточно сложна. В ней

одной есть все: прекрасное, познание и практическая деятельность, понимание, высшее благо и научно постигаемая вселенная. Поэтому стоит ли нам беспокоиться по поводу мелких затруднений, связанных с этой идеей?) Итак, мы можем сказать, что гегелевский текучий мир находится в потоке «эмерджентной», или «творческой эволюции»<sup>25</sup>. Каждая из ее стадий содержит предыдущие, из которых она возникает, и каждая ее стадия превосходит все предшествующие стадии, все ближе и ближе приближаясь к совершенству. Общий закон развития, таким образом, представляет собой закон прогресса, но, как мы увидим далее, не простого и прямого, а «диалектического» прогресса.

Как показывают приведенные цитаты, коллективист Гегель, подобно Платону, созерцает государство как организм и, следуя Руссо, который наделил государство коллективной «общей волей», наделяет его сознательной и мыслящей сущностью — «разумом», или «духом». Этот дух, «вся сущность которого есть деятельность» (что показывает зависимость Гегеля от Руссо), является в то же самое время коллективным *духом нации*, который формирует государство.

Для эссенциалиста познание или понимание государства явно должно означать познание его сущности, или духа. И как мы видели в предшествующей главе<sup>26</sup>, мы можем познать сущность и ее «потенциальность» только из ее «актуальной» истории. Таким образом, мы приходим к фундаментальному положению историцистского метода, согласно которому единственным способом получить какие-либо знания о социальных институтах, таких как государство, является изучение их истории или истории их «духа». Из этого следуют два других историцистских следствия, полученных в предшествующей главе. Дух нации определяет ее скрытое историческое предназначение. Каждая нация, которая желает «подняться до существования», должна утвердить свою индивидуальность, или душу, выйдя на «сцену истории», т. е. борясь с другими нациями; объектом борьбы при этом является мировое господство. Отсюда мы можем заключить, что Гегель, вместе с Гераклитом, верит в то, что война есть отец и царь всех вещей. И, подобно Гераклиту, он верит, что война справедлива: «Всемирная история», — пишет Гегель, — это «всемирный суд». Как и Гераклит, Гегель обобщает эту доктрину, распространяя ее на мир природы, интерпретируя контрасты и противоположности вещей, полярность противоположностей и т. п. как некоторый вид войны и движущую силу развития природы. Подобно Гераклиту, Гегель верит в единство или тождество противоположностей.

Действительно, единство противоположностей играет такую важную роль в эволюции, в «диалектическом» прогрессе, что мы можем считать эти две гераклитовские идеи — борьбу противоположностей и их единство, или тождество — главными идеями гегелевской *диалектики*.

До сих пор гегелевская философия предстает перед нами как вполне благопристойный и честный историцизм, хотя, пожалуй, и не слишком оригинальный<sup>27</sup>. Создается даже впечатление, что у нас нет никаких оснований характеризовать его, вслед за А. Шопенгауэром, как шарлатанство. Однако это впечатление начинает меняться, как только мы обращаемся к анализу гегелевской диалектики. Дело в том, что Гегель предлагает свой метод со ссылкой на И. Канта, который в своей критике метафизики (о силе этой критики можно составить впечатление по эпиграфу к «Введению» к настоящей книге) попытался показать, что все метафизические спекуляции несостоятельны. Гегель никогда и не пытался опровергнуть Канта. Он почтительно склонялся перед ним и искажал взгляды Канта до полной противоположности. Так и получилось, что кантовская «диалектика» — ядро его критики метафизики, была обращена в гегелевскую «диалектику» — главное средство метафизики.

И. Кант в «Критике чистого разума» утверждал под влиянием Д. Юма, что чистая спекуляция, или разум, всякий раз, когда они вторгаются в область, в которой они не могут быть проверены опытом, необходимо впадают в противоречия, или «антиномии», и производят то, что Кант недвусмысленно называл «самоуверчением», «бессмыслицей», «иллюзиями», «догматическим балластом» и «всезнайством»<sup>28</sup>. Он пытался показать, что каждому метафизическому утверждению, или *тезису*, касающемуся, например, начала мира во времени или существования Бога, может быть противопоставлено противоположное утверждение, или *антитезис*; при этом они оба, считал он, могут быть получены из одних и тех же предпосылок и могут быть доказаны с равной степенью «очевидности». Другими словами, покидая область опыта, наша спекуляция не может претендовать на научный статус, поскольку для каждого аргумента существует равно обоснованный контраргумент. В намерения Канта входило раз и навсегда покончить с «отвратительной плодовитостью» писак от метафизики. Однако, к несчастью, эффект оказался совсем другим. Канту, в действительности, удалось только одно: покончить с попытками этих писак использовать рациональные аргументы. Они оставили попытки учить, но сохранили за собой право очаровывать читателя (как в свое время

отметил А. Шопенгауэр<sup>29</sup>). Кант сам несет определенную долю ответственности за такое развитие событий. Дело в том, что туманный стиль его работ (которые он писал с большой поспешностью, хотя и после долгих лет размышлений) внес значительный вклад в дальнейшее понижение и без того низких стандартов ясности немецкой теоретической литературы<sup>30</sup>.

Ни один из метафизических писак, который появился после Канта, не предпринял попытки опровергнуть его<sup>31</sup>, а Гегель, в частности, даже имел наглость свысока похвалить Канта за «возрождение диалектики, которой он возвратил ее честное имя». Гегель заявлял, что Кант был совершенно прав, подчеркнув роль антиномий, но совершенно зря беспокоился по их поводу. В самой природе разума заложена необходимость противоречить самому себе, утверждал Гегель. И не слабость наших человеческих способностей, а самая сущность всякой рациональности заставляет нас работать с противоречиями и антиномиями. Антиномичность, по Гегелю, — это способ, при помощи которого *разум развивается*. Гегель утверждал, что Кант анализировал разум как нечто статическое, что он забыл, что человечество развивается, а вместе с ним развивается и наше социальное наследие. То, что мы имеем удовольствие называть нашим собственным разумом, говорил Гегель, есть не что иное, как продукт этого социального наследия, исторического развития социальной группы, в котором мы живем, т. е. соответствующей нации. Это развитие происходит *диалектически*, т. е. в трехтактном ритме. Сначала выдвигается *тезис*, но он вызывает критику, ему начинают противоречить оппоненты, которые утверждают противоположное, т. е. *антитезис*, и в результате конфликта этих взглядов достигается *синтез*, т. е. некоторого рода единство, компромисс или примирение противоположностей на более высоком уровне. Синтез поглощает, так сказать, две первоначальных противоположных позиции, преодолевая их; он превращает их в свои составляющие, тем самым отрицая, облагораживая и сохраняя их. Как только синтез достигнут, весь процесс может повториться на этом новом, более высоком уровне. Таков, вкратце, трехтактный ритм прогресса, который Гегель назвал «диалектической триадой».

Я вполне готов признать, что изложенная концепция — это неплохое описание того способа, при помощи которого критическая дискуссия, а, следовательно, и научная мысль, может иногда прогрессировать. Ведь всякий критицизм состоит в указании на некоторые противоречия или несоответ-



ствия, и научный прогресс по большей части состоит в устранении противоречий, как только мы обнаруживаем их. Это означает, однако, что наука исходит из предположения, что *противоречия недопустимы и их необходимо избегать*, а обнаружение противоречия заставляет ученого сделать все, чтобы устранить его. Действительно, как только противоречия признаются, вся наука должна разрушиться<sup>32</sup>. Однако Гегель из своей диалектической триады извлек совсем другой урок. Из того, что противоречия являются средством, при помощи которого наука прогрессирует, он заключил, что противоречия не только допустимы и неизбежны, но в высшей степени желательны. Это — та гегелевская доктрина, которая может разрушить всякий рациональный спор и всякий прогресс. Ведь если противоречия неизбежны и желательны, то мы не нуждаемся в устранении их, и, таким образом, всякий прогресс должен прийти к своему концу.

Эта доктрина Гегеля является, однако, только одной из главных догм гегельянства. В намерения Гегеля входит свободно действовать с любыми противоречиями. «Все вещи противоречивы в себе», — настаивает он<sup>33</sup>, чтобы защитить позицию, которая означает не только конец всякой науки, но и всякого рационального спора. Действительно, причина признания Гегелем противоречий заключается в том, что он стремился остановить рациональный спор, а вместе с ним научный и интеллектуальный прогресс. Делая аргументацию и критику невозможной, он ставил свою философию в такое положение, в котором она могла самоутвердиться как *непроницаемый догматизм (reinforced dogmatism)\**, не воспринимающий никакой критики. В результате его философия выступила в качестве недостижимой вершины философского развития. (Мы здесь сталкиваемся с первым примером широко используемого в философии Гегеля *диалектического превращения*, или *диалектического выверта (dialectical twist)*: идея прогресса, столь популярная в период, который привел к Дарвину, но не согласующаяся с консервативными интере-

\* Термин «reinforced dogmatism» К. Поппер впервые ввел в статье «Что такое диалектика?» (What is Dialectic? // Mind, New Series, vol. 49, 1940, pp. 403-426) для характеристики главным образом гегелевской и марксовской философии, которые, используя диалектику (в смысле Гегеля), защищают себя от любой формы критики: каждое возникшее противоречие эти философские системы с успехом обращают в свою пользу, поскольку сутью диалектики как раз и является использование противоречий. Из возможных вариантов перевода на русский язык термина «reinforced dogmatism» мы выбрали «непроницаемый догматизм» или «защищенный от любой критики догматизм». — Прим. редактора и переводника.

сами, превращается посредством диалектического выверта в свою противоположность — в идею развития, которое уже завершилось, — остановленное развитие (*arrested development\**.)

О гегелевской диалектической триаде — одном из двух столпов, на которых основывается философия Гегеля, сказано достаточно. Значение этой теории мы увидим, когда перейдем к ее применениям.

Второй из двух столпов гегельянства составляет *философия тождества*. Она и представляет собой одну из форм применения диалектики. Я не собираюсь впустую растрчивать время читателей, пытаюсь придать ей смысл, в частности, потому, что уже пытался сделать это в другом месте<sup>34</sup>, и особенно потому, что в главном философия тождества есть не что иное, как бесстыдная игра словами. Используя собственные слова Гегеля, можно сказать, что в ней нет ничего, кроме «фантазий, даже слабоумных фантазий». Это — лабиринт, в котором заблудились тени и отзвуки прошлых философских систем: Гераклита, Платона и Аристотеля, так же, как Руссо и Канта, и в котором они справляют нечто вроде шабаша ведьм, в своем безумии пытающихся запутать и обмануть наивного наблюдателя. Ведущей идеей и одновременно связующим звеном между гегелевской диалектикой и его философией тождества является гераклитовская доктрина единства противоположностей. «Путь вверх и путь вниз — один и тот же», — говорил Гераклит, и Гегель повторяет его, когда говорит: «Путь на запад и путь на восток — один и тот же». Эта гераклитовская доктрина тождества противоположностей применяется Гегелем к сонму реминисценций из прежних философских систем, которые тем самым «превращаются в составляющие» гегелевской философской системы. Сущность и идея, единое и многое, субстанция и акциденция, форма и содержание, субъект и объект, бытие и становление, все и ничто, движение и покой, актуальность и потенциальность, реальность и явление, материя и дух — все эти призраки прошлого населяют мозг Великого диктатора, пока он исполняет танец со своим мыльным пузырем, со своими дутыми и фиктивными проблемами Бога и мира. Однако в этом сумасшествии есть метод, а именно — прусский метод. Дело в том, что за видимой гегелевской путаницей стоят скрытые интересы абсолютной монархии Фридриха Вильгельма III. Философия тождества служит оправданию существующего

\* О переводе на русский язык введенного К. Поппером термина «*arrested development*» см. наше примечание на с. 52 тома 1. — *Прим. редактора и переводчика.*

порядка. Ее важнейшим результатом является *этический и юридический позитивизм* — доктрина, согласно которой все, что есть, есть благо, поскольку не может быть никаких стандартов, кроме уже существующих. Это — доктрина, согласно которой *право на стороне силы (might is right)*.

Каким образом получается эта доктрина? Очень просто — с помощью целого ряда двусмысленностей. Платон, чьи формы или идеи, как мы видели, совершенно отличны от «идей в уме», заявлял, что одни только идеи реальны, а преходящие вещи нереальны. Гегель берет из этой теории уравнение *Идеальное = Действительное*. Кант говорил в своей диалектике об «идеях чистого разума», используя термин «идея» в смысле «идей в уме». Отсюда Гегель заимствует положение, согласно которому идеи представляют собой нечто умственное, духовное или рациональное, что может быть выражено уравнением *Идея = Разум*. Соединяя два этих уравнения или, точнее, эти две двусмысленности, Гегель получает *Действительное = Разум*, что позволяет ему заявить, что все разумное действительно и все действительное разумно, т. е. что развитие действительности совпадает с развитием разума. И поскольку не может существовать никаких более высоких стандартов, чем самая последняя степень развития разума и идеи, то все, что в настоящее время реально и действительно, существует по необходимости, т. е. должно быть разумным и благом<sup>35</sup>. (Особенно благом, как мы увидим дальше, оказывается реально существующее во времена Гегеля прусское государство.)

Такова философия тождества. В ней, кроме этического позитивизма, появляется на свет — в качестве побочного продукта (по выражению А. Шопенгауэра) — также некая теория истины. И какая же это удобная теория! Все, что разумно, как мы уже видели, является действительным. Это, конечно, означает, что все, что разумно, должно соответствовать реальности, а следовательно, быть истинным. Развитие истины совпадает с ходом развития разума, и поэтому все, что соответствует разуму на его последней стадии развития, должно быть истинным для этой стадии. Другими словами, все, что кажется достоверным тем, чей разум держится в русле современности, должно быть истинно. Самоочевидность совпадает с истинностью. Если вы идете в ногу со временем, то все, что вам требуется делать, — это верить в некоторую доктрину, а это, по определению, делает ее истинной. В результате противоположность между тем, что Гегель называет «субъективным», т. е. мнением, и «объективным», т. е. истиной, обращается в тождество. Такое един-

ство противоположностей объясняет и научное знание. «Идея представляет собой соединение субъективного и объективного... Наука предполагает, что отделения самого себя от истины больше нет»<sup>36</sup>.

О гегелевской философии тождества, втором столпе мудрости, на котором построен историцизм, теперь сказано вполне достаточно. Ее рассмотрение заканчивает несколько утомительную работу по анализу гегелевских наиболее абстрактных доктрин. Остаток этой главы будет ограничен рассмотрением практических, политических применений гегелевских абстрактных теорий. Эти практические применения покажут нам более ясно апологетическую цель всех усилий Гегеля.

Я утверждаю, что гегелевская диалектика в основном была создана с целью исказить идеи 1789 г. Гегель полностью осознавал, что диалектический метод может быть использован для превращения («выверта») некоторой идеи в ее противоположность. «Диалектика, — пишет он, — не представляет собой ничего нового в философии... Сократ... делал вид, что хочет точнее осведомиться о том предмете, о котором шла речь; для этой цели он ставил всевозможные вопросы и таким путем приводил своих собеседников к утверждениям, противоположным тем, которые им сначала казались правильными»<sup>37</sup>. В качестве описания намерений Сократа это заявление Гегеля вряд ли является очень справедливым (принимая во внимание, что главной целью Сократа, скорее, было разоблачение самоуверенности, чем обращение людей к мнениям, противоположным тем, которые они имели в начале), однако как выражение собственных намерений Гегеля это сказано великолепно, хотя на практике гегелевский метод оказался значительно более неуклюжим, чем обещала его программа.

В качестве первого примера такого использования диалектики я выберу проблемы *свободы мысли*, независимости науки и критериев объективной истины, как они трактуются Гегелем в «Философии права» (§ 270). Гегель начинает с того, что может быть интерпретировано только как требование свободы мысли и ее защиты со стороны государства. Он пишет, что поскольку принцип государства «есть существенно мысль, то и оказалось, что *от него исходила свобода мышления и науки* (тогда как церковь сожгла на костре Джордано Бруно, а Галилея заставила коленапреклоненно молить о прощении...) На его стороне и *наука* поэтому обретает свое место, ибо... ее цель — *познание*, причем познание мыслимой *объективной истины*...». После этого многообещающего начала, которое мы можем считать пред-

## И

ставляющим «первое впечатление» его оппонентов, Гегель переходит к превращению его «в противоположное тому, о правильности которого они заявляли по первому впечатлению», прикрывая свой разворот на 180 градусов еще одной притворной атакой на церковь: «Мыслящее познание может, правда, тоже опуститься из сферы науки до мнения,... причем, высказывая такие же притязания, как те, которые церковь предъявляет в отношении своих учений, может рассматривать это *мнение*... как право... на свободу в своем мнении и убеждении». Таким образом, требование свободы мысли и установка науки на то, чтобы быть своими собственными судьями, называются «притязаниями», но это — только первый шаг в гегелевском превращении. Затем мы слышим, что столкнувшись с неугодными мнениями, «государство должно защищать объективную истину», а это порождает фундаментальный вопрос: кто будет судьей того, что есть, и того, чего нет, т. е. объективной истины? Гегель отвечает, что государство имеет право «на собственное понимание» того, «что следует считать объективной истиной». Этот ответ окончательно превращает свободу мысли и претензии науки на обладание своими собственными нормами в их противоположность.

В качестве второго примера использования диалектики я выберу гегелевскую трактовку требования *политической конституции*, которое он сочетает со своей трактовкой *равенства и свободы*. Чтобы понять постановку проблемы конституции, следует помнить, что прусский абсолютизм не знал никакого конституционного закона (за исключением таких принципов, как полный суверенитет короля) и что кампания за демократические реформы в различных германских княжествах проходила под лозунгом, требующим от монарха «пожаловать стране конституцию». Однако Фридрих Вильгельм ИГ был согласен со своим канцлером Анкилоном в том, что ему ни в коем случае не следует давать дорогу «горячим головам, этой очень активной и громко кричащей группе личностей, которые в течение нескольких лет выдавали себя за нацию и громко требовали конституции»<sup>38</sup>. И хотя под большим давлением король пообещал конституцию, он так и не выполнил своего обещания. (Известна история, согласно которой невинное замечание по поводу королевской «конституции» привело к увольнению невезучего придворного врача.) Как же Гегель относился к этой щекотливой проблеме? «Государство, — писал Гегель, — как живой дух существует безусловно только как организованное целое, расчлененное на особые функции... Конституция есть рас-

члененность функций государственной власти... она есть существующая *справедливость*... Свобода и равенство суть... последняя цель и результат конституции». Это, конечно, только начало. Однако перед тем, как перейти к диалектическому «преобразованию» требования конституции в требование абсолютной монархии, мы должны рассмотреть, как Гегель преобразует «цели и результаты» — свободу и равенство — в их противоположность.

Сначала рассмотрим, каким образом Гегель превращает (выворачивает) равенство в неравенство. «То, что граждане *перед законом равны*, — признает Гегель<sup>39</sup>, — содержит в себе высокую истину, которая, однако, будучи выражена таким образом, есть тавтология; ибо этим высказано только то, что вообще в государстве имеет силу *законный* порядок, господствуют законы. Но в отношении к конкретному гражданину... равны перед законом только в том, в чем они и вообще равны *вне его*. Только существующее каким бы там ни было образом, случайное равенство имущества, возраста... может и должно сделать конкретно возможным обращаться со всеми гражданами одинаково перед лицом закона... Сами законы... предполагают состояние неравенства... Следует сказать, что как раз высокое развитие и культура новейших государств порождают в действительности величайшее конкретное *неравенство* индивидуумов...»

В этом описании гегелевского превращения (выворачивания) «великой истины» эгалитаризма в ее противоположность я коренным образом сократил его аргументацию и должен предупредить читателя, что буду делать то же самое на протяжении всей этой главы. Дело в том, что только таким образом вообще возможно представить в доступной для чтения форме «цветы красноречия» Гегеля и его полет мысли (который, без сомнения, имеет патологическую природу<sup>40</sup>).

Теперь мы можем рассмотреть проблему свободы. «Что касается *свободы*, — пишет Гегель, — в былое время определенные законом права — как частные, так и публичные права нации, города и т. д. — назывались их *свободами*. И действительно, каждый истинный закон есть [некая] свобода, ибо он заключает в себе разумное определение... и тем самым содержание свободы». Этот аргумент, который имеет целью показать, что «свобода» — это то же самое, что и «свободы», а, следовательно, то же самое, что и «закон», из чего следует, что чем больше законов, тем больше свободы. Все это — не что иное, как неуклюжая формулировка (неуклюжая, потому что она основана на некоторого рода каламбуре) парадокса свободы, впервые открытого Платоном и кратко обсуждавшие-

гося ранее<sup>41</sup>. Этот парадокс может быть сформулирован следующим образом: неограниченная свобода ведет к своей противоположности, поскольку без защиты и ограничения со стороны закона свобода необходимо приводит к тирании сильных над слабыми. Этот парадокс, в смутной форме восстановленный Руссо, был разрешен Кантом, который потребовал, чтобы свобода каждого человека была ограничена, но не далее тех пределов, которые необходимы для обеспечения равной степени свободы для всех. Гегель, конечно, знал решение Канта, но оно ему не нравилось. Поэтому он представляет кантовский тезис, не упоминая автора, в следующей пренебрежительной манере: «Между тем нет ничего более распространенного, чем представления, что каждый должен *ограничивать* свою свободу в отношении свободы других, что *государство* есть состояние этого взаимного ограничения и законы суть сами эти ограничения. В таких представлениях, — продолжает он критику кантовской теории, — свобода понимается только как случайная прихоть и произвол». При помощи этого загадочного замечания отбрасывается кантовская эгалитарная теория справедливости.

Вместе с тем Гегель чувствует, что невинная шутка, при помощи которой он приравнивает свободу и закон, не вполне достаточна для его целей, и — поколебавшись немного — он возвращается к своей первоначальной проблеме, т. е. к проблеме конституции. «Что же касается *политической свободы*, — говорит он, — в смысле формального участия... и занятости общественными делами государства также и тех индивидуумов, которые, вообще говоря, своим главным назначением считают частные цели и дела в гражданском обществе...» (другими словами — для обычных граждан) «стало обычным называть *конституцией* только *ту* сторону государства, которая имеет в виду такое участие,... а то государство, в котором такое участие в формальном смысле не имеет места, принято рассматривать как государство, не имеющее конституции». Действительно, такой подход стал обычным. Однако Гегелю необходимо как-то избавиться от него. И он делает это при помощи простого словесного трюка — при помощи дефиниции: «По поводу этого значения нужно прежде всего сказать лишь то, что под конституцией следует понимать определение прав, т. е. *свобод* вообще...»<sup>42</sup>. Однако снова Гегель сам чувствует ужасающую скудность своего аргумента и в отчаянии бросается в коллективистский мистицизм (производства Руссо) и историцизм<sup>43</sup>: «Вопрос о том, кому... присуща сила *создавать конституцию*, совпадает с вопросом, кто должен создавать дух народа. Если

представление о [конституции], — восклицает Гегель, — отделить от представления о духе так, как будто этот последний существует или существовал, не обладая [конституцией], то такое мнение доказывает только поверхностность мысли о связи» (между духом и конституцией). «...Только внутренне присущий государственному устройству дух и история, — а история при этом есть только *его* история, — суть то, посредством чего конституции были созданы и продолжают создаваться». Однако этот мистицизм все еще слишком неопределенен для того, чтобы оправдать абсолютизм. Требуется большая определенность, и Гегель спешит добиться ее: «Живая тотальность, — пишет он, — сохранение, т. е. непрерывное созидание государства вообще и его конституции, есть *правительство...* В правительстве как органической тотальности заключается... все в себе содержащая и замыкающая воля государства, его кульминационный пункт, все собой проникающее единство — правительственная власть *князя*. В совершенной форме государства, в которой все моменты... достигли своего свободного существования, эта субъективность не есть... решение, *определяемое большинством...* в котором единство принимающей решение воли не имеет *действительного* существования, но в качестве действительной индивидуальности, в качестве воли *одного принимающего решение индивидуума — монарха*. Монархическая конституция есть поэтому конституция *развитого* разума; все другие конституции принадлежат более низким ступеням развития и реализации разума». И чтобы быть еще более определенным, Гегель объясняет в параллельном пассаже «Философии права» — предшествующие цитаты целиком взяты из его «Энциклопедии философских наук», — что «момент последнего *решения... абсолютного* самоопределения составляет отличительный принцип власти государя как таковой» и что «*абсолютно решающим* моментом целого... является *индивид, монарх*».

Вот и все. Можно ли быть настолько недалеким, чтобы требовать «конституции» для страны, которая осчастливлена абсолютной монархией, наивысшей возможной степенью любой конституции вообще? Те, кто выдвигают такие требования, очевидно, не ведают, что творят и о чем говорят, точно так же, как те, кто требует свободы, слишком слепы, чтобы увидеть, что в прусской абсолютной монархии «все моменты достигли своего свободного существования». Другими словами, мы сталкиваемся здесь с гегелевским абсолютным диалектическим доказательством того, что Пруссия является «кульминационным пунктом» и цитаделью свободы, что ее



абсолютистская конституция и есть та заключительная цель (goal), а не, как многие могут подумать, тюрьма (gaol), по направлению к которой движется человечество, и что ее правительство сохраняет и поддерживает чистейший дух свободы, так сказать, в концентрированном виде.

Платоновская философия, которая однажды потребовала для себя господства в государстве, становится с помощью Гегеля его самым услужливым лакеем.

Важно заметить, что Гегель добровольно выбрал столь жалкое поприще<sup>44</sup>. В счастливые дни абсолютной монархии не было никакого тоталитарного устрашения, даже цензура не была уж очень эффективной, как показывают бесчисленные либеральные публикации того времени. Когда Гегель публиковал свою «Энциклопедию философских наук», он был профессором в Гейдельберге. Сразу же после ее публикации он был вызван в Берлин, чтобы стать, как заявляют его поклонники, «признанным диктатором» философии. По этому поводу некоторые могут возразить, что даже если все сказанное правда, то это еще ничего не доказывает относительно качества гегелевской диалектической философии и не свидетельствует против величия Гегеля как философа. На это возражение ответ был дан еще А. Шопенгауэром: «Философией злоупотребляли со стороны государства как инструментом, а с другой стороны как средством для заработка. *Однако кто может действительно поверить в то, что истина может появиться на свет просто как побочный продукт?*»

Все эти рассуждения дают нам представление о способе применения гегелевского диалектического метода на практике. Теперь мы перейдем к анализу применения диалектики в сочетании с философией тождества.

Гегель, как мы уже видели, учит, что все течет, даже сущности. Сущности, идеи и духи развиваются; их движение, конечно, диалектично и оно представляет собой самодвижение<sup>45</sup>. Позднейшая стадия каждого процесса развития должна быть разумной, а следовательно, благой и истинной, поскольку она является вершиной всех предшествующих процессов развития, превосходящей все прежние стадии. (Таким образом, вещи могут только становиться все лучше и лучше.) Каждое реальное развитие, поскольку оно является действительным процессом, должно, в соответствии с философией тождества, быть рациональным и разумным процессом. Очевидно, что все это должно выполняться и для истории.

Гераклит утверждал, что в истории существует скрытый разум. Для Гегеля история становится открытой книгой — книгой чистой апологетики. Апеллируя к мудрости провиде-

ния, история в смысле Гегеля обосновывает апологию превосходства прусской монархии, а апеллируя к превосходству прусской монархии, она обосновывает апологию мудрости провидения.

История есть развитие чего-то действительного. Согласно философии тождества, действительное в результате должно быть рациональным. Эволюция действительного мира, наиболее важной частью которой является история, считается Гегелем «тождественной» с некоторого рода логической операцией. История, как он ее рассматривает, есть процесс мышления «абсолютного духа» или «мирового духа». Она представляет собой проявление этого духа. Она есть некоторого рода гигантский диалектический силлогизм<sup>46</sup>, как бы мыслимый провидением. Этот силлогизм (умозаключение) — план, которому следует провидение, а получающееся в конце концов логическое заключение представляет собой цель, которую провидение преследует, — совершенство мира. «Но единственной мыслью, — писал Гегель в "Философии истории", — которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что следовательно и всемирно исторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание... в самой философии... не является предпосылкой... В ней доказывается, что разум... является как *субстанцией*, так и *бесконечной мощью... бесконечным содержанием... бесконечной формой*... Но именно в философии доказывается и, следовательно, здесь предполагается доказанным, что такая идея является истинным, вечным, безусловно могущественным началом, что она раскрывается в мире и что в мире не раскрывается ничего кроме нее, ее славы и величия». Этот поток слов продвигает нас не очень далеко. Однако, если мы поищем соответствующие места в «Философии», т. е. в гегелевской «Энциклопедии философских наук», на которую в этом случае ссылается Гегель, то его апологетическая цель станет нам несколько яснее. Здесь мы читаем: «То, что в основании истории, и существенно всемирной истории, должна лежать некоторая конечная цель в-себе-и-для-себя, и что эта цель в ней *действительно реализована и реализуется* — план провидения, — что в истории вообще есть разум, это уже само по себе должно быть решено философски и тем самым как нечто в-себе-и-для-себя необходимое». А поскольку цель провидения «действительно реализована» в результатах истории, можно подозревать, что эта реализация имеет место в действительной Пруссии. Так оно и есть. Нам даже показывают, каким образом эта цель достигается — тремя диалектически-

ми шагами исторического развития разума, или, как говорит Гегель, «духа», чья «жизнь... есть кругообращение ступеней»<sup>47</sup>. Первым из этих шагов является восточный деспотизм, второй представлен греческой и римской демократиями и аристократиями, а третий (и высший) — это германская монархия, которая, конечно, является абсолютной монархией. И Гегель с полной ясностью говорит, что он не имеет в виду утопическую монархию будущего: «Дух... не перестал существовать и не оказывается еще не существующим, — пишет он, — но по существу дела существует *теперь*. Таким образом, уже это означает, что наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени».

Гегель проговаривается даже еще в большей степени. Он делит третий период истории — Германскую монархию, или «Германский мир» — на три части, о которых говорит следующее<sup>48</sup>: «Сперва мы должны рассмотреть *реформацию* как таковую, все преобразующее *солнце*, возшедшее после вышеупомянутой утренней зари в конце средних веков, затем развитие отношений после реформации и, наконец, новейшие времена, начиная с конца XVIII в.», т. е. период от 1800 до 1830 гг. (последний год, когда он читал эти лекции). И Гегель снова доказывает, что современная ему Пруссия представляет собой вершину, опору и цель свободы. «Но дух на той сцене всемирной истории, — пишет Гегель, — на которой мы его рассматриваем, является перед нами в своей конкретнейшей действительности». А сущность духа, по учению Гегеля, есть свобода: «...сущностью Духа является свобода». В соответствии с этим, развитие духа должно быть развитием свободы, и высшая свобода должна быть достигнута во время тех тридцати лет германской монархии, которые представляют последнее подразделение исторического развития. И действительно, мы читаем<sup>49</sup>: «Германский дух есть дух нового мира, цель которого заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы...» Затем следует восхваление Пруссии, в которой, как уверяет нас Гегель, «государством управляет мир чиновников, и над всем этим стоит личное решение монарха, потому что, как было замечено выше, окончательное решение безусловно необходимо». После же этого Гегель наконец-то добирается до завершающего вывода своего исследования: «До этого пункта, — говорит он, — дошло сознание, и таковы главные моменты формы, в которой осуществился принцип свободы, так как всемирная история есть не что иное, как развитие понятия свободы... В том, что всемирная история есть... действительное становление духа,... заключается истинная

*теодицея*, оправдание Бога в истории... То, что совершилось и совершается повседневно... есть дело его самого».

И теперь я спрашиваю, разве я был не прав, когда говорил, что Гегель преподнесет нам апологию Бога, а заодно и Пруссии, и разве не ясно было раньше, что государство, которое Гегель будет нам рекомендовать как божественную идею на земле, окажется Пруссией Фридриха Вильгельма III с 1800 по 1830 год? И я спрашиваю, наконец, возможно ли превзойти это жалкое извращение всего того, что благородно: извращение не только разума, свободы, равенства и других идей открытого общества, но также искренней веры в Бога и даже искреннего патриотизма.

Таким образом, я рассмотрел, как отталкиваясь, на первый взгляд, от прогрессивной и даже революционной точки зрения и придерживаясь того диалектического метода превращения, или диалектического выверта, который теперь уже знаком читателю, Гегель в конце концов получил удивительно консервативный результат. При этом Гегель связал свою философию истории со своим этическим и правовым позитивизмом, придавая последнему своего рода историческое оправдание. История — наш судья. Поскольку история и провидение породили существующую власть, право и даже божественное право должны быть на ее стороне.

Однако этот моральный позитивизм не полностью удовлетворил Гегеля. Он жаждал большего. Точно так же, как он противостоял свободе и равенству, он противостоял и братству людей, гуманизму или, как он его называл, «филантропии». Совесть должна быть заменена слепым повиновением и романтической гераклитовской этикой славы и судьбы, а братство людей — *тоталитарным национализмом*. Каким образом это было сделано Гегелем, будет показано в разделе III и особенно<sup>30</sup> в разделе IV этой главы.

### III

В этом разделе я попытаюсь дать краткое описание последовательности весьма странных событий, образующих историю *подъема немецкого национализма*. Без сомнения, тенденции, характерные для национализма, имеют большое сходство с бунтом против разума и открытого общества. Национализм взывает к нашим племенным инстинктам, к страстям и предрассудкам, к нашему ностальгическому желанию освободиться от напряжения индивидуальной ответственности, которую он пытается заменить коллективной или групповой ответственностью. В соответствии с этими тенден-

циями, мы обнаруживаем, что древнейшие работы по политической истории, даже работы Старого олигарха и в еще большей степени труды Платона и Аристотеля, определенно выражают националистические взгляды. Эти труды были созданы в ходе борьбы с открытым обществом и новыми идеями империализма, космополитизма и эгалитаризма<sup>51</sup>. Однако это раннее развитие националистической политической теории вскоре приостановилось — скорее всего во времена Аристотеля. С рождением империи Александра Македонского настоящий племенной национализм навсегда исчезает из политической практики и надолго из политической теории. Действительно, начиная с Александра Македонского, все цивилизованные государства Европы и Азии были империями, включающими в себя множество народов смешанного происхождения. Европейская цивилизация и все принадлежащие к ней политические единства оставались интернациональными или, точнее, межплеменными вплоть до настоящего времени. (Примерно настолько же ранее Александра Македонского, как Александр жил до нас, империя древнего Шумера создала первую интернациональную цивилизацию.) А что верно для политической практики, верно и для политической теории. Поэтому еще столетие назад платоновско-аристотелевский национализм практически не встречался в политических теориях (хотя, конечно, племенные и местнические чувства всегда были сильны). Когда национализм возродился сто лет назад, это случилось в одном из самых пестрых в национальном отношении регионов многонациональной Европы — в Германии, прежде всего в Пруссии с ее многочисленным славянским населением. (Не всем известно, что Пруссия с ее преимущественно славянским населением еще век тому назад вообще не считалась немецким государством, хотя ее короли, которые как князья Бранденбурга были «курфюрстами» Германской империи, рассматривались как германские князья. На конгрессе в Вене Пруссия была зарегистрирована как «славянское королевство», а еще в 1830 г. Гегель говорил<sup>52</sup>, что Бранденбург и Мекленбург населены «германизированными славянами».)

Таким образом, *принцип национального государства* был снова введен в политическую теорию сравнительно недавно. Несмотря на это, национализм столь широко распространен в наши дни, что обычно и часто бессознательно принимается на веру. Ныне он, так сказать, формирует неявные предпосылки популярной политической мысли. Он даже рассматривается многими как основной постулат политической этики, особенно со времен введения Вудро Вильсоном принципа

самоопределения наций, задуманного из самых лучших побуждений, но продуманного не самым лучшим образом. Действительно, трудно понять, как мог выдвинуть столь неприемлемый принцип человек, который имел хотя бы малейшее знание европейской истории, то есть передвижения и смешивания самых разных племен, бесчисленных нашествий народов, которые приходили из первоначальных мест их расселения в Азии, разделялись и смешивались, достигая лабиринта полуостровов, называемых Европейским континентом. Объяснить это можно тем, что Вильсон, бывший искренним демократом (так же, как и Т. Масарик — один из величайших борцов за открытое общество<sup>33</sup>), пал жертвой движения, возникшего из недр самой реакционной и знающей только одно прислужничество политической философии, обрушившейся на кроткое многострадальное человечество. Он пал жертвой своего воспитания в духе метафизических политических теорий Платона и Гегеля и основанного на них националистического движения.

*Принцип национального государства*, т. е. политическое требование, согласно которому территория каждого государства должна совпадать с территорией, населенной одной нацией, ни в коем случае не является самоочевидным, как это представляется сегодня многим. Даже если кто-то и знает, что он имеет в виду, когда говорит о национальности, все же остается не вполне ясным, почему национальность должна считаться более важной и более фундаментальной политической категорией, чем, к примеру, религия, рождение в определенном географическом регионе, лояльность по отношению к правящей династии или, наконец, политические, например, демократические убеждения (последние, можно сказать, являются объединяющим фактором многоязычной Швейцарии). И в то время, как религия, территория или политические убеждения могут быть более или менее ясно определены, никто не может внятно сказать, что он имеет в виду под нацией, чтобы этот фактор мог послужить основанием для практической политики. (Конечно, если мы скажем, что нация представляет собой некоторое количество людей, которое живет или было рождено в определенном государстве, то тогда все ясно, но это означало бы отбрасывание принципа национального государства, которое требует, чтобы государство было определено нацией, а не каким-либо иным способом.) Ни одна из теорий, утверждающих, что нация объединена общим происхождением или общим языком, или общей историей, не является приемлемой или применимой на практике. Таким образом, принцип национального госу-

дарства является не только совершенно неприменимым, но он никогда и не был ясно сформулирован. Это — миф, иррациональная, романтическая и утопическая мечта, это — мечта натурализма и племенного коллективизма.

Хотя это может показаться странным, но современный национализм, несмотря на внутренне присущие ему реакционные и иррациональные тенденции, на протяжении короткого отрезка истории (как раз перед появлением Гегеля) был революционной и либеральной концепцией. Благодаря исторической случайности — вторжению в немецкие княжества первой национальной, а именно — французской армии под командованием Наполеона, и реакции, вызванной этим событием, — национализм перешел в лагерь свободы. Определенный интерес представляет история этих событий и тот способ, которым Гегель вернул национализм назад в тоталитарный лагерь, к которому национализм принадлежал с тех пор, как Платон впервые заявил, что соотношение между греками и варварами такое же, как между господами и рабами.

Заслуживает упоминания то обстоятельство<sup>54</sup>, что Платон, к сожалению, сформулировал свою политическую доктрину в виде следующих вопросов: Кто должен править? Чья воля должна быть законом? До Руссо обычный ответ на эти вопросы был таким: князь. Руссо дал новый и весьма революционный ответ. «Не князь, — утверждал он, — а народ должен править, не воля одного человека, а воля всех». Таким образом, он изобрел народную, коллективную, или «общую волю», как он ее назвал. И народ, однажды обретший волю, должен был превратиться в сверхличность: «по отношению к чужеземцу (т. е. по отношению к другим народам), — заявлял Руссо, — он выступает как обычное существо, как индивидуум». В этом изобретении чувствуется романтический коллективизм, но нет еще никакого сползания по направлению к национализму. Однако теории Руссо явно содержали зачатки национализма, наиболее характерной чертой которого является рассмотрение различных наций как личностей. Значительный же практический шаг в националистическом направлении был сделан, когда Французская революция торжественно учредила народную армию, основанную на национальной воинской повинности.

Следующим, кто внес свою лепту в теорию национализма, был И. Г. Гердер, бывший ученик и одно время личный друг И. Канта. Гердер утверждал, что хорошо устроенное государство должно иметь естественные границы, т. е. границы, совпадающие с местами, заселенными его «нацией». Эту

теорию он впервые выдвинул в своих «Идеях к философии истории человечества» (1784-1792). «Наиболее естественным государством, — писал он, — является государство, состоящее из одного народа с единым национальным характером... Народ — это естественное образование, подобное семье, только значительно более обширное... Как во всех человеческих сообществах... так и в случае государства, естественный порядок является наилучшим, т. е. порядок, при котором каждый выполняет ту функцию, для которой природа предназначила его»<sup>55</sup>. В этой теории Гердер пытался решить проблему «естественных» границ государства<sup>56</sup>, но его решение только поставило новую проблему «естественных» границ нации. Правда, на первых порах эта новая проблема не считалась очень важной. Интересно отметить, что Кант сразу распознал в этой работе Гердера опасный иррациональный романтизм и открыто критиковал его, благодаря чему приобрел в Гердере заклятого врага. Я процитирую отрывок из его критики, так как в нем раз и навсегда дана превосходная оценка не только Гердера, но также и всех позднейших философов-оракулов типа Фихте, Шеллинга, Гегеля вместе со всеми их современными последователями: «...не останавливающийся надолго широкий взгляд, пронизательность, способная всегда найти аналогии, а в применении их — смелое воображение, связанное с умением располагать при помощи чувств и ощущений к своему предмету, который он все время держит в туманной дали. В этих чувствах и ощущениях мы скорее угадываем большое содержание мыслей или многозначимые намеки, чем холодное рассуждение... Синонимы предлагаются в качестве объяснений, а аллегории выдаются за истины».

Первым, кто снабдил германский национализм теорией, был Фихте. Границы нации он предлагал определять при помощи языка. (Это не улучшает дела. Где различия диалекта становятся различиями языка? На скольких различных языках говорят славяне и немцы или эти различия являются только диалектами?)

Воззрения Фихте получили чрезвычайно курьезное развитие, особенно если мы учтем, что он был одним из основателей немецкого национализма. В 1793 г. он защищал Руссо и Французскую революцию и еще в 1799 г. он заявлял<sup>57</sup>: «Ясно, что отныне и во веки веков только Французская республика может быть родиной честного человека, что лишь ей он может посвятить свои силы, поскольку не только наибольшие надежды человечества, но даже само его существование связаны с победой Франции... Я посвящаю все мои



способности Республике». Следует отметить, что в тот момент, когда Фихте высказывал эти суждения, он как раз вел переговоры по поводу университетской должности в городе Майнце, тогда находившемся под контролем французов. «В 1804 г., — пишет Э. Н. Андерсон в интересном исследовании национализма, — Фихте... решил оставить службу в Пруссии и хотел принять приглашение из России. Прусское правительство не удовлетворяло его финансовые запросы, и он надеялся на большее признание в России, когда писал русской стороне: "Я буду ваш до смерти!" в случае, если правительство сделает его членом Санкт-Петербургской Академии наук и заплатит ему жалование не меньше, чем четыреста рублей... Двумя годами позже, — продолжает Андерсон, — трансформация Фихте-космополита в Фихте-националиста была закончена».

Когда Берлин был оккупирован французами, Фихте покинул его из патриотизма, и, как говорит Андерсон, «он не позволил, чтобы это действие осталось незамеченным прусским королем и правительством». Когда А. Мюллер и В. фон Гумбольдт были приняты Наполеоном, Фихте возмущенно писал своей жене: «Я не завидую Мюллеру и Гумбольдту и рад, что я не удостоился этой постыдной чести... Для совести и, очевидно, также для последующего успеха имеет большое значение, ... если удастся открыто показать свою приверженность доброму делу». По этому поводу Андерсон замечает: «Фактически, он действительно получил выгоду: без сомнения приглашение его в Берлинский университет было вызвано этим эпизодом. Это не принижает патриотизма Фихте, но ставит его в правильную перспективу». Ко всему этому мы можем добавить, что карьера Фихте как философа с самого начала была основана на обмане. Его первая книга «Опыт критики всяческого откровения» была опубликована анонимно как раз тогда, когда ожидался выход кантовской философии религии. Книга Фихте была исключительно бестолковой, что, впрочем, не мешало ей быть умной копией кантовского стиля. Все, включая слухи, было приведено в движение, чтобы заставить людей поверить, что это — работа Канта. Мы правильно поймем эту историю, если уясним, что Фихте нашел издателя только благодаря добросердечности Канта (который никогда не был способен прочесть более, чем первые несколько страниц любой книги). Когда пресса превознесла работу Фихте как одну из кантовских работ, Кант был вынужден сделать публичное заявление, что это работа Фихте, и Фихте, на которого неожиданно снизошла слава, стал профессором в Иене. Однако Кант впоследствии был

вынужден сделать другое заявление, чтобы отделить себя от этого человека, — заявление, в котором встречаются следующие слова: «Боже, спаси нас только от наших друзей, с врагами же мы сами справимся!»<sup>3</sup>

Таковы несколько эпизодов в карьере человека, «пустозвонство» которого породило современный национализм, равно как и современную идеалистическую философию, возникшую из извращения кантовского учения. (Я следую А. Шопенгауэру, различая «пустозвонство» Фихте и «шарлатанство» Гегеля, хотя я должен признать, что настаивать на таком различии было бы несколько педантично.) Все это интересно в основном потому, что проливает свет на «историю философии» и на «историю» вообще. Я имею в виду не только тот больше юмористический, чем скандальный факт, что такие клоуны были приняты всерьез и что они стали объектами определенного почитания серьезных, хотя часто и скучных исследований (и даже экзаменационных вопросов). Я имею в виду не только тот потрясающий факт, что пустозвон Фихте и шарлатан Гегель рассматриваются на одном уровне с людьми, подобными Демокриту, Паскалю, Декарту, Спинозе, Локку, Юму, Канту, Дж. Ст. Миллю и Берtrandу Расселу, и что их моральное учение принимается всерьез и иногда даже считается превосходящим учения названных философов. Я имею в виду также и то, что многие из восторженных историков философии, не способных различить мысль и фантазию, не говоря уже о хорошем и худом, осмелились предположить, что излагаемая ими история является нашим судьей или что их история философии является неявной критикой различных «систем мысли». Вместе с тем очевидно, что такое низкопоклонство может служить только неявной критикой их собственных историй философии и той помпезности и трескотни, с помощью которых они превозносят занятие философией. Думается, существует закон так называемой «человеческой природы», в соответствии с которым напыщенность возрастает в прямой пропорции к недостатку мысли и в обратной — к реальному служению человеческому благосостоянию.

В те времена, когда Фихте стал апостолом национализма, инстинктивный и революционный национализм подымался в Германии как реакция на вторжение Наполеона. (Это была одна из типичных племенных реакций против экспансии сверхнациональной империи.) Народ в то время требовал демократических реформ, которые он понимал в духе Руссо и Французской революции, однако свою революцию он хотел провести без французских завоевателей. Народ восставал

против своих собственных князей и против императора одновременно.

Этот ранний национализм в период своего возникновения по силе влияния был сравним с воздействием религии и служил своеобразным прикрытием, маскирующим гуманистическое стремление к свободе и равенству. «Национализм, — пишет Э. Н. Андерсон<sup>59</sup>, — вырос вместе с упадком ортодоксального христианства, заменяя последнее верой в свой собственный мистический опыт». Это — мистический опыт общности с другими членами угнетенного племени, т. е. опыт, который должен был заменить не только христианство, но и чувство верности и лояльности королю, подорванное злоупотреблениями абсолютизма. Очевидно, что такая непривычно новая и демократическая религия была источником большого раздражения и даже опасности для правящего класса и, в особенности, для прусского короля. Каким же образом следовало реагировать на эту опасность? По окончании освободительных войн Фридрих Вильгельм III прежде всего устранил своих националистически настроенных советников, а затем призвал на службу Гегеля. Дело в том, что Французская революция доказала значительное влияние философии на общество, что постоянно подчеркивал Гегель (поскольку это было основой его собственной карьеры). «Сознание духовного, — писал Гегель<sup>60</sup>, — теперь по существу есть основа, и благодаря этому господствовать стала философия. Говорили, что исходным пунктом французской революции была философия, и не без основания называли философию *мирской мудростью*, потому что она есть не только истина в-себе и для-себя, ... но и истина, поскольку она становится жизненной в мирском.

Итак, не следует возражать против того, что революция получила первый импульс от философии». Это — не что иное, как указание на понимание Гегелем своей непосредственной задачи, заключающейся в придании философии противоположного импульса, а именно — импульса служения реакции. Конечно, это была уже не первая попытка укрепить силы реакции при помощи философии. Частью этой попытки было извращение идей свободы, равенства и т. п. Вместе с тем, пожалуй, еще более важной задачей этой попытки было приручение революционной националистической религии. Гегель выполнил эту задачу в духе совета Парето «извлекать выгоду из чувств, а не растрчивать энергию в тщетных попытках уничтожить их». Он не пытался встать в явную оппозицию национализму, а приручил его, преобразовав в дисциплинированный прусский авторитаризм. И случилось

так, что он вернул сторонникам закрытого общества мощное оружие, которое в сущности всегда играло в нем важную роль.

Правда, все это было сделано достаточно неуклюже. Гегель, стремясь уболажить правительство, иногда нападал на националистов слишком открыто. «Но в новейшее время, — писал он<sup>61</sup>, — о народном суверенитете обычно стали говорить как о *противоположном существующему в монархе суверенитету* — в таком противопоставлении представление о народном суверенитете принадлежит к разряду тех путаных мыслей, в основе которых лежит *пустое* представление о *народе*. *Народ*, взятый без своего монарха... есть бесформенная масса». Ранее в «Энциклопедии философских наук» он писал: «агрегат частных лиц часто называют *народом*; но в качестве такого агрегата он есть, однако, *vulgus*, а не *populus*\*; и в этом отношении единственной целью государства является то, чтобы народ *не* получал существования, не достигал власти и не совершал действий *в качестве такого агрегата*. Такое состояние народа есть состояние несправности, безнравственности и неразумия вообще; в таком состоянии народ представлял бы собой только аморфную, беспорядочную, слепую силу, подобную силе взбаламученного стихийного моря, которое, однако, не разрушает себя, как это произошло бы с народом как духовной стихией. Часто можно было слышать, как такое состояние представляли как состояние истинной свободы». Здесь, безусловно, содержится намек на либеральных националистов, которых король ненавидел больше чумы. Это видно еще четче, если мы рассмотрим отношение Гегеля к мечтам ранних националистов о возрождении Германской империи: «Ложь существования единой империи, — говорил он в своем восхвалении последних событий того времени в Пруссии, — совершенно исчезла. Она распалась на суверенные государства». Антилиберальные взгляды заставили Гегеля обратиться к Англии как к наиболее характерному примеру нации в худшем смысле этого слова. «Так, например, если говорить об Англии, — писал он, — конституция которой считается наиболее свободной, ибо частные лица имеют здесь преобладающее участие в делах государства, то опыт показывает, что страна эта в гражданском и уголовном законодательстве, в отношениях права и свободы собственности, во всех учреждениях, касающихся *искусства и науки* и т. д., оказывается по сравнению с другими культурными государствами Европы страной наи-

\* *Vulgus* (лат.) — толпа; *populus* (лат.) — народ. — Прим. переводника.

более отсталой, и объективная свобода, т. е. согласное с разумом право, скорее приносится здесь *в жертву* формальной<sup>62</sup> свободе и частному интересу (и это имеет место даже в учреждениях и владениях, долженствующих быть посвященными религии)». Действительно, это — поразительное заявление, в особенности, если обратиться к «искусствам и наукам», ибо едва ли можно было найти страну, более отсталую в этом отношении, чем Пруссия, где Берлинский университет был основан только под влиянием наполеоновских войн и с той целью, как выразился король<sup>63</sup>, чтобы «государство могло заменить интеллектуальной доблестью то, что оно потеряло в физическом могуществе». Несколько страницами далее Гегель забывает, что он сказал об искусствах и науках в Англии, поскольку здесь он говорит об Англии как о стране, «где способ писания истории стал более чистым, приобрел более определенный и зрелый характер». Таким образом, мы видим, что Гегель вполне осознавал, что его задачей является борьба с либеральными и даже имперскими течениями национализма. Он решал эту задачу, убеждая националистов, что их коллективистские требования автоматически выполняются всемогущим государством и что все, что им надо делать, — это помогать увеличивать силу государства. «Народ как государство есть дух в своей субстанциальной разумности и непосредственной действительности, — писал он<sup>64</sup>, — есть абсолютная власть на земле... Государство есть сам дух народа. Действительное государство одушевлено этим духом во всех своих частных делах, войнах, учреждениях и т. д... Самосознание отдельного народа является носителем... развития всеобщего духа... и той объективной действительностью, в которую он влагает свою волю. По отношению к этой абсолютной воле воля других отдельных народных духов бесправна, упомянутый же выше народ господствует над всем миром». Итак, именно нация, ее дух и ее воля действуют на сцене истории. История — это соперничество различных национальных духов за мировое господство. Отсюда следует, что реформы, защищаемые либеральными националистами, не являются необходимыми, поскольку нация и ее дух и без того являются главными действующими лицами. Кроме того, «каждый народ имеет то государственное устройство, которое ему соответствует и подходит» (юридический позитивизм). Мы видим, в результате, что Гегель заменил либеральные элементы в национализме не только платоновско-прусским поклонением государству, но также поклонением истории, историческому успеху. (Действительно, Фридрих Вильгельм III добился успеха

в борьбе с Наполеоном.) Таким образом, Гегель не только начал новую главу в истории национализма, но он еще и снабдил национализм новой теорией. Фихте, как мы уже видели, выдвинул теорию, основанную на идее национального языка. Гегель изобрел *историческую теорию нации*. Нация, согласно Гегелю, объединена духом, который действует в истории. Она объединяется опасностью общего врага и чувством товарищества в тех войнах, которые она ведет. (Кем-то было сказано, что раса — это множество людей, объединенных не происхождением, а их общей ошибкой относительно происхождения. Подобным же образом, мы могли бы сказать, что нация, по Гегелю, — это множество людей, объединенных общей ошибкой относительно истории.) Ясно, каким образом эта теория связана с гегелевским историческим эссенциализмом. История нации есть история ее сущности, или ее «духа», утверждающего себя на «сцене истории».

В заключение этого очерка подъема немецкого национализма следует сделать одно замечание о событиях, предшествовавших основанию Германской империи О. Бисмарком. Политика Гегеля была рассчитана на извлечение выгод из национальных чувств, вместо растрачивания энергии в тщетных попытках их разрушения. Однако иногда эта, прямо скажем, замечательная техника, по-видимому, порождает весьма странные следствия. Средневековое превращение христианства в авторитарную веру не могло полностью подавить гуманистические тенденции: снова и снова христианство прорывалось через авторитарную оболочку (и преследовалось как ересь). Таким образом, совет Парето служит не только нейтрализации тенденций, которые угрожают правящему классу, но также может непреднамеренно помогать сохранению этих самых тенденций. Нечто подобное случилось и с национализмом. Гегель приручил его и попытался заменить германский национализм прусским. Однако посредством этого «превращения национализма в составляющее» пруссачества (если использовать собственный гегелевский жаргон) Гегель «сохранил» его, и самой Пруссии пришлось последовать по пути извлечения выгоды из чувств германского национализма. Когда Пруссия воевала с Австрией в 1866 г., она делала это во имя общегерманского национализма и под предлогом обеспечения лидерства «Германии». И ей пришлось рекламировать разросшуюся Пруссию 1871 г. как новую «Германскую империю», новую «германскую нацию», сплоченную войной в единое целое в соответствии с гегелевской исторической теорией нации.

## IV

В наше время гегелевский истерический историцизм все еще оплодотворяет современный тоталитаризм и помогает ему быстро расти. Использование его подготовило почву для образования слоя интеллигенции, склонного к интеллектуальной нечестности, как это будет показано в разделе V этой главы. Мы должны извлечь из этого урок, заключающийся в том, что интеллектуальная честность является фундаментом всего, чем мы дорожим.

Однако все ли этим сказано? И справедливо ли все это? Разве величие Гегеля не состоит в том, что он был создателем нового, исторического способа мышления — нового смысла истории?

Многие из моих друзей критиковали меня за мое отношение к Гегелю и за мою неспособность разглядеть его величие. Они, конечно, были совершенно правы, поскольку я действительно, не был способен разглядеть его. (Как не могу сделать этого и до сих пор.) Чтобы помочь этой беде, я предпринял, насколько это было возможно, систематическое исследование следующего вопроса: где же действительно зарыто величие Гегеля?

Результат оказался обескураживающим. Без сомнения, гегелевские рассуждения о размахе и величии исторической драмы создали атмосферу интереса к истории. Без сомнения, его размахистые историцистские обобщения, периодизации и интерпретации очаровали некоторых историков и побудили их создать ценные и тщательно выполненные исторические исследования (которые практически всегда демонстрировали слабость как гегелевских исторических находок, так и его метода).

Однако было ли это стимулирующее исторические исследования влияние достижением Гегеля-историка или Гегеля-философа? Не было ли оно, скорее, достижением Гегеля-пропагандиста? Историки, как я обнаружил, склонны ценить Гегеля (если ценят вообще) как философа, а философы склонны верить, что его достижения (если они существуют) связаны с его пониманием истории. Однако его историцизм не является историей, и вера в него не дает ни исторического понимания, ни исторического смысла. И если мы хотим оценить величие Гегеля как историка или как философа, нам следует интересоваться не тем, находят ли некоторые люди его историческое видение вдохновляющим, а тем, насколько оно истинно.

Я обнаружил только одну идею Гегеля, которая действительно является важной и о которой можно сказать, что она имплицитно содержится в его философии. Это — идея, приведшая Гегеля к резкой критике абстрактного рационализма и интеллектуализма, которые не придают значения существенной связи разума с традицией. Гегель осознал тот факт (о котором он, однако, забыл в своей «Логике»), что люди не могут начинать с чистого листа, создавая мир мысли из ничего: действительно, их мысли — в общем и целом — являются продуктом интеллектуального наследия.

Я готов признать, что это — очень важное положение и что его действительно можно найти у Гегеля, если очень захотеть. Однако я отрицаю за Гегелем право на то, что это открытие — его собственное достижение. Этот тезис — общая собственность романтиков. То, что все социальные сущности являются продуктом истории, а не просто изобретениями разума, что они суть образования, возникшие из капризов исторических событий, из взаимодействия идей и интересов, из страданий и страстей, — эта концепция намного старше Гегеля. Она восходит к Эдмунду Берку, чье осознание значения традиции для функционирования всех социальных институтов очень сильно повлияло на немецкое романтическое движение. След этого влияния можно найти у Гегеля, но только в гипертрофированной и неудовлетворительной форме исторического и эволюционистского релятивизма — в форме опасной доктрины, согласно которой то, во что верят сегодня, сегодня истинно. Из этой доктрины вытекает не менее опасное следствие, а именно — то, что было истинно вчера (*истинно*, а не просто то, во что «верили»), может быть ложным завтра. Разумеется, такая теория вряд ли стимулирует уважение к традиции.

## V

Я перехожу к последней части моего рассмотрения гегельянства — к анализу зависимости концепции нового племенного духа, или тоталитаризма, от доктрин Гегеля.

Если бы моя задача заключалась в том, чтобы написать историю развития тоталитаризма, мне бы пришлось начать с марксизма, поскольку фашизм частично вырос из духовного и политического крушения марксизма. (Как мы увидим в дальнейшем, нечто подобное можно сказать и об отношениях между ленинизмом и марксизмом.) Поскольку же моим главным предметом является историцизм, я полагаю, что с марксизмом — как с чистейшей из до сих пор существовав-



ших форм историцизма — лучше разобраться позже, а сейчас остановиться на анализе фашизма.

Современный тоталитаризм является эпизодом в вечном бунте против свободы и разума. От предшествующих эпизодов он отличается не столько своей идеологией, сколько тем, что его лидеры преуспели в реализации одной из самых дерзких фантазий их предшественников: они сделали бунт против свободы народным движением. Народность современного тоталитаризма, конечно, не следует переоценивать: интеллигенция — это только часть народа. Современный тоталитаризм стал возможным лишь в силу крушения в некоторых странах другого народного движения — социал-демократии, или демократического варианта марксизма. Это движение в умах рабочих людей долгое время ассоциировалось с идеями свободы и равенства. Когда в 1914 г. стало очевидным, что это движение не случайно не может решительно противостоять войне, когда стало ясно, что оно не может также справиться с проблемами мирного времени, прежде всего с безработицей и экономической депрессией, и когда, наконец, это движение проявило нерешительность в сопротивлении фашистской агрессии, тогда вера в ценность свободы и в возможность достижения равенства людей сильно пошатнулась. В этих условиях вечный бунт против разума смог всеми правдами и неправдами завоевать более или менее широкую поддержку.

Тот факт, что фашизму пришлось воспользоваться частью марксистского наследия, объясняет одну «оригинальную» черту фашистской идеологии, один пункт, в котором фашизм отклоняется от традиционной схемы бунта против свободы. Пункт, который я имею в виду, заключается в том, что фашизм не так уж сильно использовал открытое обращение к сверхъестественному. Речь идет не о том, что он по необходимости был атеистичным или что в нем отсутствовал мистический или религиозный элемент, а о том, что вызванное марксизмом распространение агностицизма привело к ситуации, в которой никакая политическая вера, претендующая на популярность в рабочем классе, не могла связать себя с какой-либо традиционной религиозной формой. Именно поэтому фашизм добавил к своей официальной идеологии, по крайней мере, на ранних этапах своего развития, некоторую долю эволюционистского материализма девятнадцатого века. Формула фашистского варева была одной и той же во всех странах: Гегель плюс чуточку материализма девятнадцатого века (в частности, дарвинизма в его огрубленной форме, приданной ему Э. Геккелем<sup>63</sup>).

«Научный» элемент в расизме восходит к Геккелю, который был инициатором проведения в 1900 году конкурса на следующую тему: «Что мы можем извлечь из принципов дарвинизма для внутреннего политического развития государства?» Первый приз был присужден пространной расистской работе В. Шальмайера, который в результате стал дедушкой расовой биологии. Интересно наблюдать, насколько сильно этот материалистический расизм, несмотря на свое совершенно иное происхождение, напоминает натурализм Платона. В обоих случаях основная идея заключается в том, что вырождение — в особенности вырождение высших правящих классов — представляет собой глубинную основу политического упадка (читай — прогресса открытого общества). К тому же современный миф о Крови и почве имеет точный аналог в платоновском мифе о Земнородных. Тем не менее не «Гегель + Платон», а «Гегель + Геккель» — вот формула современного расизма. Как мы увидим далее, Маркс заменил гегелевский «дух» материей, материальными и экономическими интересами. Аналогичным образом, расизм подставил вместо гегелевского «духа» нечто материальное — квазибиологическую концепцию крови и расы. Вместо «духа» саморазвивающейся сущностью и сувереном мира становится кровь. Кровь проявляет себя на сцене истории и вместо «духа» определяет судьбу нации.

Преобразование гегельянства в расизм или духа в кровь не изменило в сущности главной тенденции гегельянства. Оно только приобрело оттенок биологизма и современного эволюционизма. В результате получилась материалистическая и одновременно мистическая религия саморазвивающейся биологической сущности, весьма напоминающая религию творческой эволюции (ее пророк — гегельянец А. Бергсон<sup>66</sup>). Эту религию Б. Шоу — скорее мифологическо-пророчески, чем осмысленно и рационально — однажды охарактеризовал как «веру, удовлетворяющую главному условию всех религий, которые когда-либо исповедовались человечеством: такая вера должна быть... *метабиологией*». И действительно, в этой новой религии расизма четко различимы, так сказать, лета-компонента и *биологическая* компонента, т. е. гегелевская мистическая метафизика и геккелевская материалистическая биология.

О различии между современным тоталитаризмом и гегельянством сказано достаточно. Несмотря на широко распространенную точку зрения о важности этого различия, оно на самом деле несущественно, если говорить о главных политических тенденциях этих двух концепций. Действительно, как

только мы обратимся к общим чертам этих концепций, то сразу же получим иную картину. Почти все наиболее важные идеи современного тоталитаризма непосредственно восходят к Гегелю, который собрал и сохранил то, что А. Циммерн называет «оружием авторитарных движений»<sup>67</sup>. Большая часть этого оружия не была придумана самим Гегелем, а раскопана им в разных древних арсеналах вечного бунта против свободы, тем не менее именно его усилиями это оружие было переоткрыто и вручено его современным последователям. Я привожу краткий список самых драгоценных из этих идей (опуская при этом платоновский тоталитаризм и концепцию племенного духа, которые уже обсуждались, так же, как и теорию господина и раба):

(а) Национализм в форме историцистской идеи, согласно которой государство представляет собой воплощение духа (или, в современных терминах, крови) самозарождающейся нации (или расы): одна избранная нация (ныне — избранная раса) обречена на мировое господство. (б) Государство как естественный враг всех иных государств должно утверждать свое существование путем войны, (с) Государство свободно от любого рода моральных обязательств; история, т. е. исторический успех, является единственным судьей в общественном развитии; коллективная полезность — это единственный принцип личного поведения; пропагандистская ложь вполне допустима, (d) «Этическая» идея войны (тотальной и коллективистской), особенно молодых наций против старых; война, судьба и слава как наиболее желательные блага, (e) Творческая роль великого человека, всемирно-исторической личности, человека глубинного знания и великой страсти (ныне — принцип лидерства). (f) Идеал героической жизни («живи, рискуя») и «героического человека» в противоположность мелкому буржуа и исповедуемой им жизни мелкой посредственности.

Этот список духовных сокровищ не является ни систематическим, ни полным. Все эти сокровища, по большей части, имеют древнее происхождение. Они сохранились и использовались не только в работах Гегеля и его последователей, но также в умах широкой интеллигенции, вскормленной на протяжении трех долгих поколений исключительно на такой рано распознанной А. Шопенгауэром скудной интеллектуальной пище, как «разрушающая интеллект псевдофилософия» и «злонамеренное и преступное искажение языка»<sup>68</sup>.

Рассмотрим теперь подробно каждый пункт этого списка.

(а) Согласно современным тоталитарным теориям, государство как таковое не является высшей целью. Сегодня

высшая цель — кровь, народ, раса. Высшие расы способны создавать государства. Высшая цель расы или нации заключается в создании могущественного государства, которое может служить мощным инструментом ее самосохранения. Это учение (если только подставить «кровь» вместо «духа») своим происхождением обязано Гегелю, который писал<sup>69</sup>: «В наличном бытии *народа* субстанциальная цель состоит в том, чтобы быть государством и поддерживать себя как такового. Народ без государственного устройства (*нация* как таковая) не имеет, собственно, никакой истории, подобно народам,... которые еще и поныне существуют в качестве диких наций. То, что происходит с народом,... имеет существенное значение и по отношению к государству». Создаваемое таким образом государство должно быть тоталитарным, т. е. оно должно быть способным проникать и контролировать всю жизнь людей во всех ее функциях: «Это соединение объективно существует как государство, которое следовательно является основой и средоточием других конкретных сторон народной жизни: искусства, права, нравов, религии, науки... А определенное содержание,... которое заключается в той конкретной действительности, которую является государство, есть сам дух народа. Действительное государство одушевлено этим духом во всех своих частных делах, войнах, учреждениях и т. д.». Поскольку государство должно быть могущественным, оно должно соперничать с силой других государств. Оно должно утвердить себя на «сцене истории», должно доказать свою особенную сущность, или дух, и свой «строго определенный» национальный характер своими историческими делами и должно окончательно стремиться к мировому господству.

Вот очерк этого историцистского эссенциализма, излагаемый собственными словами Гегеля: «Дух по существу дела *действует*, он делает себя тем, что он есть в себе, своим действием, своим произведением... Таким образом действует дух народа: он есть определенный дух,... который в данное время держится и существует... в своих действиях и делах. Это есть его дело — это *есть* этот народ. Народы суть то, чем оказываются их действия... Народ нравственен, добродетелен, силен, так как он создает то, чего он желает... Те формы государственного устройства, при которых всемирно-исторические народы достигли своего расцвета, характерны для них... Итак, при сравнении конституций прежних всемирно-исторических народов... нельзя извлечь никаких уроков... Определенный дух народа сам является лишь отдельным индивидуумом в ходе всемирной истории». Дух или

национальный гений должны в конце концов проявить себя в мировом господстве: «Самосознание отдельного народа является... той объективной действительностью, в которую он влагает свою волю. По отношению к этой абсолютной воле воля других отдельных народных духов бесправна, упомянутый же выше народ господствует над всем миром».

Гегель разрабатывает не только историческую и тоталитарную теорию национализма, он также ясно осознает психологические возможности национализма. Он видел, что национализм отвечает одной потребности — желанию людей найти и определить свое место в мире и включиться, так сказать, в мощное коллективное тело. В то же время он выделял ту примечательную характеристику немецкого национализма, которая состоит в сильно развитом чувстве неполноценности (если использовать более современную терминологию), особенно по отношению к англичанам. И он, обращаясь к национализму и племенному духу, сознательно взывал к тем чувствам, которые я назвал (в главе 10) *напряжением цивилизации*: «Каждый англичанин, — пишет Гегель, — скажет: мы те, которые плавают по океану и в руках которых находится всемирная торговля, которым принадлежит Ост-Индия с ее богатствами... Отношение индивидуума к этому заключается в том, что... его способности развиваются так, чтобы он представлял собой нечто. Ведь он находит пред собой бытие народа как уже готовый, прочный мир, к которому он должен приобщиться. Дух народа наслаждается этим своим произведением, своим миром и удовлетворяется этим»<sup>70</sup>.

(6) Еще одна теория, которую разделяет и Гегель, и его расистские последователи, заключается в том, что государство по самой своей природе может существовать, только противопоставляя себя другим государствам. Г. Фрайер<sup>71</sup>, один из ведущих социологов современной Германии, пишет: «Существо, которое растет вокруг своего собственного ядра, создает, даже непреднамеренно, линию раздела. А граница — даже если она непреднамеренная — создает врага». Аналогичным образом высказывался и Гегель: «Так же как единичное, человек не есть действительное лицо вне его отношения к другим лицам... так и государство не есть действительный индивид вне его отношения к другим государствам... В отношении государств друг к другу... привносится в высшей степени бурная, принимающая огромные размеры в своем явлении игра внутренней особенности страстей, интересов, целей, талантов и добродетелей, насилия, неправда и пороков, внешней случайности, — игра, в которой само нравственное

целое, самостоятельность государства, подпадает под власть случайности». Не должны ли мы, следовательно, попытаться урегулировать это неблагоприятное положение дел, приняв кантовский план установления вечного мира посредством федерального объединения? Конечно, нет, — говорит Гегель, комментируя кантовский план установления мира: «Кант предлагал создать союз правителей, — неточно говорит Гегель (поскольку Кант предлагал федерацию того, что мы с вами сегодня называем демократическими государствами), — в задачу которого входило бы улаживать споры между государствами, и Священный Союз имел намерение стать чем-то вроде подобного института. Однако государство — это индивид, а в индивидуальности существенно содержится отрицание. Поэтому если известное число государств и сольется в одну семью, то этот союз в качестве индивидуальности должен будет сотворить противоположность и породить себе врага». Действительно, в гегелевской диалектике отрицание равно ограничению, а следовательно, означает не только линию разделения, границу, но также создание противоположности, т. е. врага: «Судьбы и деяния [государств] в их отношении друг к другу представляют собой выступающую в явлении диалектику конечности этих духов». Эти цитаты взяты из «Философии права», а в аналогичной теории, содержащейся в более раннем гегелевском сочинении — «Энциклопедии философских наук», Гегель еще точнее предвосхищает современные теории типа фрайеровской: «Наконец, государство имеет еще и ту сторону, согласно которой оно есть непосредственная действительность *отдельного...* народа. В качестве такого единичного индивидуума оно является *исключающим* в отношении *других* подобных же индивидуумов. В их *взаимоотношениях* друг с другом царят произвол и случайность... Эта независимость превращает спор между ними в вопрос о силе, в *состояние войны...* Это состояние показывает субстанцию государства... как мощь...» В результате мы можем сказать, что прусский историк Г. Трайтчке только показывает, как хорошо он понимает гегелевский диалектический эссенциализм, когда повторяет: «Война — это не только практическая необходимость, это также теоретическая необходимость, потребность логики. Понятие государства подразумевает понятие войны, поскольку сущностью государства является власть. Государство есть народ, организованный в суверенную властную мощь».

(с) Государство *есть* закон — как моральный, так и юридический. Поэтому государство не может оцениваться по какой-либо иной норме и, в особенности, по меркам граждан-

ской морали. Его историческая ответственность намного глубже. Его единственным судьей является всемирная история. Единственно возможная норма для оценки государства — это всемирно-исторический *успех* его действий. И этот успех, мощь и расширение государства должны затмить все другие соображения, имеющие место в частной жизни граждан. Право — это то, что служит мощи государства. В результате мы можем сказать, что изложенная концепция — это в точности теория Платона, это — теория современного тоталитаризма, теория Гегеля и платоновско-прусская мораль. «Государство, — пишет Гегель<sup>72</sup>, — есть действительность нравственной идеи — нравственный дух как *очевидная*, самой себе ясная, субстанциальная воля». Следовательно, к государству нельзя применить никакой нравственной идеи. «Если особенные воли [государства] не приходят к соглашению, спор между государствами может быть решен только *войной*. Однако какие именно нарушения... следует рассматривать как определенное нарушение договоров, противоречие признанию или оскорбление чести, остается *в себе* не подлежащим определению, так как государство может привносить свою бесконечность и честь в любую из своих единичностей». Поскольку «отношение одних государств к другим изменчиво», то «нет претора, который решил бы спор». Другими словами: «Поскольку... не существует власти, которая в отношении государства решила бы, что есть в себе право... Взаимоотношения между государствами — это взаимоотношения между самостоятельными сторонами, которые между собой стипулируют, но вместе с тем стоят над этими стипуляциями» (т. е. им не обязательно их выполнять). «Так как взаимоотношения государств основаны на принципе суверенности, то... состояние между государствами колеблется между отношениями, находящимися в соответствии с договорами и с их снятием».

Таким образом, только *один* вид «приговора» может быть произнесен над всемирно-историческими делами и событиями — их результат, их успех. Гегель может, следовательно, установить тождество<sup>73</sup> между «субстанциальным *определением*, абсолютную, конечную целью, или — что то же самое — что оно является истинным *результатом* всемирной истории». Быть успешным, т. е. выйти сильнее из диалектической борьбы различных национальных духов за власть и за мировое господство, является, таким образом, единственной и конечной целью и единственным основанием для оценки или, как Гегель выражает это более поэтически: «Принципы *народных духов* вообще ограничены, и их судьбы

и деяния... представляют собой... диалектику конечности этих духов, из которой *всеобщий* дух, *мировой* дух... осуществляет... свое право — а его право есть наивысшее — во *всемирной истории* как во *всемирном суде*».

Сходные идеи имеются у Г. Фрайера, и он выражает их гораздо искреннее<sup>74</sup>: «Мужественный, дерзкий тон превалирует в истории. У кого есть хватка, тот и захватывает добычу. Тот, кто сделал ошибочный ход, погиб... тот, кто хочет попасть в свою цель, должен уметь стрелять». Однако все эти идеи, в конечном счете, только повторение Гераклита: «Война... одних... объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными... Война общепринята». В соответствии с этими теориями, нет никакого морального различия между войнами, в которых нападают на нас, и войнами, в которых мы нападаем на наших соседей: единственное возможное различие в этом случае — достигнутый успех. Ф. Хайзер — автор книги «Рабство: его биологические основания и моральное оправдание» (*F. Haiser. Slavery: Its Biological Foundation and Moral Justification*, 1923), пророк господствующей расы и господствующей морали, рассуждает так: «Если мы должны защищать себя, то, следовательно, должен быть агрессор... а если так, то почему нам самим не быть агрессором?» Вместе с тем даже эта доктрина (ее предшественником является знаменитая теория К. фон Клаузевица, согласно которой нападение является лучшей защитой) принадлежит Гегелю. Дело в том, что Гегель, говоря о правонарушениях, которые ведут к войне, не только показывает необходимость превращения «оборонительной войны» в «наступательную войну», но и сообщает нам, что некоторые страны, обладающие сильной индивидуальностью, «тем более склонны к такому раздражению», чтобы найти повод для того, что он эвфемически называет «напряженной деятельностью».

Установление исторического успеха в качестве единственного судьи в делах, касающихся государств и наций, и попытка стереть такие моральные различия, как различие между нападением и защитой, приводит к необходимости скомпрометировать моральность совести. Гегель делает это, устанавливая то, что он называет «истинной моралью или, скорее, общественной добродетелью» в противоположность «ложной морали». Нет необходимости добавлять, что эта «истинная мораль» представляет собой платоновскую тоталитарную мораль, соединенную с определенной дозой историцизма, поскольку «ложная мораль», которую Гегель также описывает как «чисто формальную честность», есть мораль личной совести. «Здесь мы можем, — пишет Гегель<sup>75</sup>, —



формулировать истинные принципы моральности или, лучше сказать, нравственности в противоположность ложной моральности. Ведь всемирная история совершается в более высокой сфере, чем та, к которой приурочена моральность, чем та сфера, которую составляет образ мыслей частных лиц, совесть индивидуумов, их собственная воля и их образ действий... То, чего требует и что совершает в себе и для себя сушая конечная цель духа, то, что творит провидение, стоит выше обязанностей, вменяемостей и требований... Те, которые считают себя правыми, защищают только формальное право, оставленное живым духом и богом...» (т. е. моралисты, апеллирующие, например, к Новому Завету). «Но нельзя с этой точки зрения предъявлять к всемирно-историческим деяниям и к совершающим их лицам моральные требования, которые неуместны по отношению к ним. *Против них не должны раздаваться скучные жалобы на тему о личных добродетелях скромности, смирения, любви к людям и сострадательности.* Всемирная история вообще могла бы совершенно отрешиться от того круга, к которому относится моральность...» Здесь, наконец, мы сталкиваемся с искажением третьей из идей 1789 г., т. е. идеи братства, или, как говорит Гегель, любви к людям, а заодно с ней и этики совести. Таким образом, платоновско-гегельянская историцистская моральная теория воспроизводится вновь и вновь. Известный историк Э. Майер в этой связи говорит, например, о «плоской и морализирующей оценке, которая судит великие политические предприятия меркой гражданской морали, игнорируя более глубокие, подлинно моральные факторы государства и исторической ответственности».

Когда выдвигаются такие взгляды, то всякие колебания относительно пропагандистской лжи и искажения истины должны исчезнуть, в особенности, если они успешно способствуют увеличению власти государства. Гегелевский подход к этой теме, однако, достаточно тонок<sup>6</sup>: «Некогда один великий дух поставил на общественное обсуждение вопрос, — пишет Гегель, — *дозволено ли обманывать народ?* На это следовало бы ответить, что народ не дает себя обмануть относительно своей субстанциальной основы...» (Известный моралист Ф. Хайзер говорит: «Никакая ошибка невозможна там, где господствует душа расы».) Гегель продолжает далее: «но относительно способа знания... *сам себя* обманывает... Поэтому общественное мнение заслуживает в одинаковой степени как *уважения*, так и *презрения*... Независимость от него есть первое формальное условие совершения чего-либо великого... Можно быть уверенным, что впоследствии общественное мне-

ние примирится с достигнутым...» Короче говоря, учитывается только успех. Если ложь оказалась успешной, то это — не ложь, поскольку народ не обманут относительно своей субстанциальной основы.

(d) Таким образом, мы узнали, что государство, в частности, в его отношениях к другим государствам, исключено из области морали — оно неморально. Мы, следовательно, должны подготовиться к тому, чтобы услышать, что война не является моральным злом и что она нравственно безразлична. Однако гегелевская теория обманывает даже это ожидание: она утверждает, что война в себе есть благо. «В указанном, — читаем мы<sup>77</sup>, — заключается нравственный момент войны... Необходимо, чтобы конечное, владение и жизнь, было *положено* как случайное... Эта необходимость выступает, с одной стороны, как сила природы, и все конечное смертно и преходяще. Однако в нравственной сущности, в государстве... необходимость возвышается до дела свободы, до нравственного... Война... есть, следовательно, момент, когда идеальность *особенно получает свое право*... Значение войны состоит в том, что... сохраняет нравственное здоровье народов, их безразличие к застыванию конечных определенно-стей... Война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного... мира... В историческом явлении... удачные войны предотвращали возникновение внутренних смут... Народы выходят из войны... усиленными, благодаря внешним войнам наций, внутри которых действуют непреодолимые противоречия». Этот отрывок из «Философии права» демонстрирует влияние платоновского и аристотелевского учения об «опасностях благосостояния»; одновременно он является отличным примером отождествления морали со здоровьем, нравственности с политической гигиеной, права с силой. Это отождествление ведет, как будет показано далее, к отождествлению добродетели с силой, что Гегель и осуществляет в своей «Философии истории». (Приводимые далее цитаты непосредственно следуют за уже упоминавшимся отрывком из «Философии истории», в котором национализм выступает как средство устранения чувства неполноценности. Тем самым предполагается, что даже война может быть подходящим средством для этой благородной цели.) При этом Гегель явно превосходит современную теорию непорочной агрессивности молодых и неимущих стран против порочных старых богатых стран. «Народ, — пишет Гегель, — нравственен, добродетелен, силен, так как он создает то, чего он желает... Но, таким образом, эта деятельность духа более не нужна... Народ

может еще многое сделать на войне и в мире,... но, так сказать, сама живая, субстанциальная душа уже бездействует... Народ живет так, как живет стареющий индивидуум... Эта *привычка* (часы заведены и сами собой продолжают идти) вызывает естественную смерть... Таким образом индивидуумы и народы умирают естественной смертью... Народ может умереть насильственной смертью лишь в том случае, если он естественно сам по себе стал мертвым...» (Последние замечания выражают традицию упаднических взглядов на мир.)

Гегелевские представления о войне удивительно современны. Он даже предвосхищает моральные последствия механизации войны или, скорее, он видит в механическом ведении войны следствие нравственного духа тоталитаризма и коллективизма<sup>78</sup>: «Храбрость, правда, бывает различной. Смелость животного, разбойника, храбрость в защите чести, рыцарская храбрость — еще не истинные ее формы. Истинная храбрость культурных народов заключается в готовности жертвовать собой на службе государству, где индивидуум представляет собой лишь *одного среди многих*». (Намек на всеобщую воинскую повинность.) «Здесь важно не личное мужество, а *вступление в ряды всеобщего*... Принцип современного мира... придал храбрости высшую форму, в которой ее проявление представляется более механичным... и сама храбрость представляется вообще направленной не против отдельного лица, а против враждебного целого» (здесь мы встречаем предвосхищение принципа *тотальной войны*) и «...таким образом, личное мужество являет себя как неличное. Поэтому данный принцип изобрел *огнестрельное оружие*, и не случайно изобретение этого оружия...» Подобным же образом Гегель характеризует изобретение пороха: «Человечество нуждалось в нем, и он немедленно появился». (Насколько добро провидение!)

Чистейшим гегельянством является аргументация философа Э. Кауфмана (1911 г.) против кантовского идеала сообщества свободных людей: «Не сообщество людей свободной воли, а победоносная война является общественным идеалом... именно, в войне государство проявляет свою истинную природу»<sup>79</sup>. Аналогичным образом высказался в 1933 г. Э. Банзс, известный «военный ученый»: «Война означает высочайшее напряжение всей духовной энергии эпохи... она означает наибольшее усилие народной духовной мощи... Дух и действие связываются воедино. В действительности война обеспечивает основу, на которой человеческая душа может проявить себя в своей величайшей высоте... Нигде более не может воля... расы... проявиться так целостно, как в войне»

А генерал Э. Людендорф продолжал в 1935 г.: «За годы так называемого мира политика... имела смысл только постольку, поскольку она приготавлила к тотальной войне». Сказанное — это только более точная формулировка идеи, высказанной известным философом-эссенциалистом Максом Ше-лером в 1915 г.: «Война означает государство в его наивысшем действительном росте и подъеме: она означает политику». Та же самая гегелевская доктрина переформулирована Г. Фрайером в 1935 г.: «Государство с самого начала своего существования занимает особую позицию в вопросах войны... Война — это не только наиболее совершенная форма государственной деятельности, это — та самая стихия, в которой живет государство. В понятие "война", конечно, входит война откладываемая, предотвращаемая, замаскированная, избегаемая». Однако самое смелое утверждение было высказано Ф. Ленцом, который в своей книге «Раса как принцип ценности» (*F. Lenz. The Race as the Principle of Value*) ставит риторический вопрос: «Однако если гуманность должна быть целью морали, то не присоединились ли мы в конце концов не к той стороне?» и тут же, конечно, развеивает это абсурдное предположение, отвечая: «Мы далеки от того, что гуманность должна осуждать войну: нет, это война осуждает гуманность». Эта идея связывается Э. Юнгом с историцизмом, который замечает: «Гуманистичность, или идея человечества... не является регулятивом истории». Однако первым изобретателем антигуманистического аргумента являлся Иоганн Готлиб Фихте, предшественник Гегеля, названный А. Шопенгауэром «пустозвоном». Говоря о слове «гуманность», Фихте писал: «Если бы на немецком языке романскому слову "гуманность" ("*humaneness*") давали его правильный перевод, а именно — "*человечество*" ("*manhood*"), то... тогда говорили бы: "В конце концов это не так уж много быть человеком, а не животным!" Действительно, немцы говорили бы именно таким образом, что было бы совершенно невозможно для романских народов. Дело в том, что в немецком языке "человечество" осталось феноменальным понятием; оно никогда не было сверхфеноменальной идеей, как оно стало среди романских народов. Тот, кто попытался бы коварно, контрабандой протащить этот чуждый романский символ» (именно — слово «гуманность») «в язык немцев, тем самым явно ниспроверг бы их нравственные нормы...». Доктрину Фихте повторил О. Шпенглер, который писал: «У "человечества" нет... никакой идеи... так же как... у вида бабочек или орхидей. "Человечество" — пустое слово», а также А. Розенберг, утверждавший: «Внутренняя жизнь лю-

дей портится, когда чуждые мотивы типа спасения души, гуманистичности и человеческой культуры проникают в их умы».

О. Колнаи, книге которого «Война против Запада» («The War against the West», 1938) я в высшей степени обязан значительным объемом материала, к которому я в ином случае не имел бы доступа, писал весьма впечатляюще<sup>80</sup>: «Все мы... сторонники... рациональных цивилизованных методов управления и социальной организации, согласны, что война сама по себе есть зло...» Добавляя, что, по мнению большинства из нас (за исключением пацифистов), война может стать при определенных обстоятельствах необходимым злом, он продолжал: «Националистическая установка отличается от этой, хотя и она не обязательно предполагает стремление к бесконечной или часто происходящей войне. Она видит в войне, скорее, благо, чем зло, даже если это — опасное благо, подобно чрезвычайно крепкому вину, которое тщательно хранится для редких случаев великих праздников». Война не является обычным и распространенным злом, а драгоценным, хотя и редким, благом. Это резюмирует взгляды Гегеля и его последователей.

Гегель ловко пользовался возрождением гераклитовской идеи судьбы. Он настаивал на том<sup>81</sup>, что славная греческая идея судьбы как выражение сущности личности или нации противоположна номиналистской еврейской идее универсальных законов природы и морали. Эссенциалистская доктрина судьбы может быть выведена (как показано в предыдущей главе) из взгляда, согласно которому сущность нации может открыться только в истории. Она не является фаталистической, т. е. не побуждает к бездеятельности: «предназначение» («destiny») не следует отождествлять с «предопределением» («predestination»). Как раз наоборот: самость, реальная сущность, глубочайшая сущность души, материал, из которого она сделана (скорее, воля и страсти, чем разум), — все это играет решающую роль в формировании судьбы. После гегелевского обогащения этой теории идея судьбы, или «предназначения», стала любимой навязчивой идеей (если можно так выразиться) бунта против свободы. О. Колнаи справедливо подчеркнул связь между расизмом (именно судьба делает человека членом некоторой расы) и враждебностью к свободе: «Принцип расы, — пишет О. Колнаи<sup>82</sup>, — предназначен воплотить последнее отрицание человеческой свободы, отрицание равных прав, вызов перед лицом человечества». И он прав, настаивая на том, что расизм стремится «противопоставить *свободе* — *судьбу*, индивидуальному сознанию — при-

нудительные требования крови, находящиеся за пределами контроля и критического обсуждения». Даже и это стремление выражено Гегелем, хотя, как обычно, в несколько темной манере: «То, что мы называли *принципом, конечной целью, определением [предназначением (destiny)]* или природой и понятием духа является лишь чем-то всеобщим, отвлеченным... которое *как таковое*, как бы ни было оно истинно в себе, не вполне действительно, — пишет Гегель. — Побудительными мотивами... являются лишь эти *потребности, страсти, интересы*. Современный специалист по философии тотального образования Э. Крик продвигается дальше в направлении к фатализму: «Всякая рациональная воля и деятельность индивидуума ограничена его повседневной жизнью; за пределами этой области он может достичь более высокого предназначения и самоосуществления лишь в той мере, в какой он захвачен высшими силами судьбы». То, что он говорит дальше, похоже на личный опыт: «Человек делается творческим и пригодным существом не через свое рациональное планирование, а только через силы, которые работают выше и ниже его, которые зарождаются не в его собственной самости, а величаво проходят и делают свое дело через его самость». (Размышления этого философа о том, что закончилась не только эпоха «объективной», или «свободной» науки, но и эпоха «чистого разума», являются необоснованным обобщением, по-видимому, самых глубоких моментов его личного опыта.)

Вместе с идеей судьбы Гегелем возрождается и ее ближайший аналог — идея славы: «Эти последние [отдельные лица]... суть *орудия*... То, чего они достигли для себя своим индивидуальным участием, проявленным ими в субстанциальном, независимо от них подготовленном и определенном деле, есть... *слава*, составляющая их награду»<sup>83</sup>. А В. Штапель, пропагандист нового языческого христианства, немедленно повторяет: «Все великие дела были сделаны ради славы или триумфа». Однако этот «христианский» моралист даже радикальнее Гегеля: «Метафизическая слава — это единственно истинная мораль, — учит он, — и "категорический императив" этой единственно истинной морали звучит соответственно: "Поступай так, как требует слава!"»

(е) И все же слава не может достаться каждому. Религия славы основана на антигалитаризме — она подразумевает религию «великих людей». Современный расизм соответственно «не знает равенства между душами, не знает равенства между людьми» (А. Розенберг)<sup>84</sup>. Таким образом устраняются препятствия для принятия принципа лидерства, за-

имствованного из арсенала вечного бунта против свободы или, как его называл Гегель, идеи всемирно-исторической личности. Эта идея является одной из любимейших гегелевских тем. Обсуждая богохульный «вопрос, дозволено ли обманывать народ» (см. ранее), он говорит: «В общественном мнении содержится все ложное и истинное, но обнаружить в нем истинное — дело великого человека. *Кто высказывает то, что хочет его время, говорит это ему и совершает это для него,* — великий человек своего времени. Он совершает то, что составляет внутреннюю сущность времени, осуществляет его требования; тот же, *кто не умеет презирать общественное мнение,* каким его приходится то тут, то там выслушивать, никогда не совершит ничего великого». Это замечательное описание лидера — великого диктатора — как какого-то публициста сочетается с тщательно разработанным мифом величия великого человека, которое состоит в его призвании как первейшего орудия духа в истории. В этом обсуждении проблемы «исторический человек — всемирно-исторические личности» Гегель утверждал: «Они являлись практическими и политическими деятелями. Но в то же время они были и мыслящими людьми, понимавшими то, что нужно и что *своевременно...* Поэтому всемирно-исторических людей, героев какой-нибудь эпохи, следует признать проницательными людьми; их действия, их речи — лучшее в данное время... Именно великие люди и являлись теми, которые всего лучше понимали суть дела и от которых затем все усваивали себе это их понимание и одобряли его или по крайней мере примирялись с ним. Ведь далее подвинувшийся в своем развитии дух является внутренней, но бессознательной душой всех индивидуумов, которая становится у них сознательной благодаря великим людям. Другие идут за этими духовными руководителями именно потому, что чувствуют непреодолимую силу их собственного внутреннего духа, который противостоит им». Однако великий человек — это не только человек величайшего рассудка и мудрости, но также человек великих страстей — прежде всего, конечно, политических страстей и амбиций. Тем самым он способен возбуждать страсти в других: «Великие люди желали доставить удовлетворение себе, а не другим... Они являются великими людьми именно потому, что они хотели и осуществили великое... ничто великое в мире не совершалось без *страсти...* Можно назвать *хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти...* Страсть не является вполне подходящим словом для того, что я хочу здесь выразить. А именно, я имею в виду вообще деятельность

людей, обусловленную *частными* интересами, специальными целями или, если угодно, эгоистическими намерениями, и притом так, что они вкладывают в эти цели всю энергию своей воли и своего характера... Страсти, своеобразные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу; сила их заключается в том, что они не признают никаких пределов, которые право и моральность стремятся установить для них, и в том, что эти силы природы непосредственно ближе к человеку, чем искусственное и продолжительное воспитание, благодаря которому человек приучается к порядку и умеренности, к соблюдению права и моральности». Начиная с Руссо и далее, романтическая школа мысли поняла, что человек в основном не рационален. Однако пока гуманисты цепляются за рациональность как цель, бунт против разума эксплуатирует это психологическое открытие иррациональности человека в своих политических целях. Фашистское обращение к «человеческой природе» — это апелляция к нашим страстям, к нашим мистическим коллективистским потребностям, к «непознаваемому человеку». Перефразируя только что процитированные гегелевские слова, это обращение можно назвать *хитростью бунта против разума*. Вершина этой хитрости достигнута Гегелем в его самом беззастенчивом диалектическом превращении, или диалектическом выверте. Отбивая поклоны рационализму, взывая к «разуму» громче, чем кто-либо до или после него, он — в апофеозе не только страсти, но и жестокой силы — заканчивает иррационализмом: «Абсолютный интерес разума, — писал Гегель, — выражается в том, чтобы существовало это нравственное целое» (т. е. государство), «и в этом заключаются правота и заслуга героев, которые основывали государства, как бы несовершенны они ни были... Случается также, что такие личности обнаруживают легкомысленное отношение к другим великим и даже священным интересам... Но такая великая личность бывает вынуждена растоптать иной невинный цветок, сокрушить многое на своем пути».

(f) Концепция человека как не столько рационального существа, сколько героического животного, не была изобретена бунтарями против разума: это — типично племенная идея. Следует различать этот идеал героического человека и более разумное уважение к героизму. Героизм заслуживает и всегда будет заслуживать восхищения, однако наше восхищение героем в значительной степени должно зависеть, я полагаю, от нашей оценки дела, которому посвятил себя герой. Героический элемент в гангстеризме, я считаю, мало заслуживает почитания. Вместе с тем мы должны восхищаться-



ся капитаном Р. Скоттом и его экспедицией, и еще в большей степени героями исследования рентгеновских лучей и желтой лихорадки и, конечно, теми, кто защищает свободу.

Племенной идеал героического человека, в частности, в его фашистской форме, основан на совсем иных принципах. Это — прямая атака на то, что составляет для большинства из нас всю привлекательность героизма, — прежде всего, на такие деяния, как продвижение цивилизации вперед. Это — атака на саму идею гражданской жизни, которая осуждается как мелкая и материалистическая, потому что она высоко оценивает идею безопасности. *Живи, рискуя!* — таков императив племенного идеала героического человека. Дело, ради которого ты берешься следовать этому императиву, не так уж важно, или, как говорит В. Бест<sup>85</sup>: «Добрая борьба как таковая, а не "доброе дело" — ...вот что переворачивает шкалу оценок... Значение имеет только каким образом, а не за какой объект мы боремся». И вновь мы обнаруживаем, что этот аргумент является разработкой гегелевской идеи: «В мирное время гражданская жизнь расширяется, все сферы утверждаются... и в конце концов люди погрязают в болоте повседневности... Нам часто проповедают с амвона о бренности, тленности и преходящести вещей во времени, однако каждый из нас... думает при этом — свое я все же сохраняю... *Необходимо*, чтобы... владение и жизнь было *положено* как случайное... Но... эта необеспеченность предстает в виде гусар с обнаженными саблями, и дело действительно приобретает серьезный оборот...» В другом месте Гегель рисует мрачную картину того, что он называет «только повседневной жизнью». Похоже, он подразумевает под ней нечто подобное нормальной жизни цивилизованного сообщества: «Привычка есть ряд действий, в котором отсутствует противоположность... и уже не выражаются полнота и глубина цели — так сказать, внешнее чувственное существование» (т. е. то, которое некоторые люди в наше время любят называть «материалистическим»), «существование, которое уже не углубляется в суть дела... лишенное интересов безжизненное существование...» Гегель, всегда верный своему историцизму, основывал свою антиутилитарную установку (в отличие от аристотелевских утилитарных замечаний по поводу «опасностей благосостояния») на своей интерпретации истории: «Всемирная история не есть арена счастья. Периоды счастья являются в ней пустыми листьями, потому что они являются периодами гармонии...» Таким образом, объектом атак Гегеля, как всегда, оказываются либерализм, свобода и разум. Исторические крики: Мы жаждем нашей истории! Мы жаждем нашей

доли! Мы жаждем нашей борьбы! Мы жаждем наших цепей! — слышны по всему громадному зданию гегельянства, по всей этой цитадели закрытого общества и бунта против свободы.

Несмотря на гегелевский, так сказать, официальный оптимизм, основанный на его теории, что все разумное действительно, в этом оптимизме можно уловить нотки *пессимизма*, столь характерного для сравнительно более интеллигентных представителей современных философов расизма. Он не столь характерен, пожалуй, для более ранних из них (таких, как П. Лагард, Г. Трайтчке или Мелер ван ден Брук), но безусловно характеризует тех, кто пришел после О. Шпенглера, знаменитого историка. Ни шпенглеровские биологический холизм, интуитивное понимание, групповой дух, дух века, ни даже его романтизм не помогают этим предсказателям избежать весьма пессимистического взгляда. Элемент искреннего отчаяния безошибочно узнается в «жестоком» активизме, который остается уделом тех, кто провидит будущее и чувствует себя орудием его пришествия. Интересно отметить, что этот мрачный взгляд на жизнь равно свойственен как «атеистическому», так и «христианскому» крылу расистов.

В. Штапель, принадлежащий к последнему крылу (в нем есть и другие, например, Ф. Гогартен), пишет<sup>86</sup>: «Человек находится под влиянием первородного греха в его целокупности... Христианин знает, что для него совершенно невозможно жить не в грехе... следовательно, он избегает мелочности моральной казуистики... Этизированное христианство является сплошь противохристианским... Бог создал мир бранным, он обречен на разрушение. Пусть он тогда идет к чертям собачьим в согласии со своей судьбой! Люди, которые воображают о себе, что они способны улучшить его, которые желают создать "высшую" мораль, поднимают чудаковатый мелкий бунт против Бога... Надежда на небо не означает ожидания счастья благословенных; она означает послушание и воинское товарищество». (Возвращение к племени.) «Если Бог приказывает своему человеку сойти в ад, то его преданный последователь... в согласии с этим сойдет в ад... Если Он предпишет ему вечное страдание, это также следует перенести... Вера — это не что иное, как другое слово для победы. Это — победа, которой требует Бог...»

Весьма сходны мотивы, вдохновлявшие двух ведущих философов современной Германии — «экзистенциалистов» М. Хайдеггера и К. Ясперса — последователей философов-эссенциалистов Э. Гуссерля и М. Шелера. М. Хайдеггер добился славы, возродив гегелевскую *Философию ничто*. Ге-

гель «узаконил» теорию<sup>87</sup>, согласно которой «чистое бытие» и «чистое ничто» тождественны; он говорил, что, если вы пытаетесь продумать понятие *чистого* бытия, вы должны абстрагировать от него все конкретные «определения объекта», и, следовательно, оно, как выражался Гегель, «есть на деле... не более и не менее, как ничто». (Этот гераклитовский метод мог бы быть использован для доказательства всякого рода не очень значительных тождеств, таких, как тождество чистого благосостояния и чистой нищеты, чистого господства и чистого рабства, чистого арианства и чистого иудаизма.) Хайдеггер изобретательно применяет гегелевскую теорию ничто к практической философии жизни, или «существования». Жизнь, существование могут быть поняты только благодаря пониманию ничто. В своей книге «Что такое метафизика?» (*M. Heidegger. Was ist Metaphysik?*) Хайдеггер говорит: «Исследованию подлежит только сущее и больше — ничто,... единственно сущее и сверх того — *ничто*». Возможность исследования ничто («Где нам искать Ничто? Как нам найти Ничто?») обеспечивается тем фактом, что «мы знаем Ничто»; мы знаем его через страх: «Ужас приоткрывает Ничто».

«Страх», «страх ничто», «ужас смерти» — таковы основные категории хайдеггеровской философии существования<sup>88</sup>, т. е. такой жизни, истинным значением которой является «заброшенность в существование, направленное к смерти». Человеческое существование следует интерпретировать как «железный штурм»: «определенное существование» человека является «самостью, страстно желающей свободно умереть... в полном самосознании и страхе». Однако в этих мрачных признаниях содержится некоторое утешение. Читатель не обязательно должен быть полностью захвачен хайдеггеровской страстью к смерти. Дело в том, что воля к власти и воля к жизни, по-видимому, развита у Хайдеггера не менее, чем у его учителя Гегеля. «Немецкая университетская воля к сущности, — писал Хайдеггер в 1933 г., — является волей к науке; это — воля к историко-духовной миссии германской нации как нации, познающей себя в государстве. Наука и немецкая судьба должны приобрести власть, особенно в существенной воле». Этот отрывок, хотя он определенно не является памятником оригинальности или ясности, тем не менее хорошее свидетельство лояльности к учителю. Тем же поклонникам Хайдеггера, которые, несмотря на все это, продолжают верить в глубину его «Философии существования», можно напомнить слова А. Шопенгауэра: «Кто может действительно поверить в то, что истина может появиться на

свет просто как побочный продукт?» И — познакомившись с последней цитатой Хайдеггера — они должны спросить себя, не был ли шопенгауэровский совет непорядочному опекуну успешно применен многими деятелями образования ко многим многообещающим молодым людям в самой Германии и вне ее. Я имею в виду следующий совет: «Если вы когда-либо собирались отупить ум молодого человека и сделать его мозги неспособными к какой-либо мысли вообще, то вы не смогли бы сделать это лучше, чем дать ему почитать Гегеля. Дело в том, что эти чудовищные нагромождения слов, которые аннулируют друг друга и противоречат друг другу, ввергают ум в самомучительство в тщетных попытках вообще думать о чем-либо в связи с ними до тех пор, пока, в конце концов, они не саморазрушатся от абсолютной пустоты. Таким образом, любая способность мыслить столь тщательно уничтожается, что молодой человек наверняка перепутает пустое и бессмысленное многословие с действительной мыслью. Опекун, опасаящийся, что его опекаемый может стать слишком разумным для его схем, мог бы предотвратить это несчастье, невинно предложив ему почитать Гегеля».

К. Ясперс декларирует<sup>89</sup> свои нигилистические тенденции даже яснее (если это вообще возможно), чем М. Хайдеггер. Только когда вы сталкиваетесь с ничто, с аннигиляцией, учит Ясперс, вы оказываетесь способным испытать и оценить существование. Чтобы жить по существу, вы должны жить в состоянии кризиса. Чтобы распробовать жизнь, следует не только рисковать, но и терять! — опрометчиво доводит Ясперс историцистскую идею изменения и судьбы до ее наиболее мрачной крайности. Все вещи должны исчезнуть, все заканчивается поражением. Именно таким образом его лишенный иллюзий интеллект понимает настоящий историцистский закон развития. Столкнитесь с разрушением — и вы постигнете захватывающий пик вашей жизни! Мы в действительности живем только в «пограничных ситуациях», на грани между существованием и ничто. Блаженство жизни всегда совпадает с окончанием ее разумности, особенно с крайними ситуациями жизни тела, прежде всего с телесной опасностью. Вы не можете распробовать жизнь, если не вкусите поражения. Наслаждайтесь собственным уничтожением!

Можно назвать это философией игрока или гангстера. Нетрудно догадаться, что эта демоническая «религия страстей и страха, триумфатора или загнанного зверя» (О. Кол-най<sup>90</sup>), этот действительно абсолютный нигилизм имеют немного почитателей. Это — вероисповедание группы утончен-

ных интеллектуалов, отказавшихся от своего разума и вместе с ним и от своего человеческого достоинства.

Существует, конечно, и другая Германия — Германия простых людей, не отравленных ядом оглуляющей системы высшего образования. Однако эту «другую» Германию представляют, без сомнения, не ее мыслители. Верно, в Германии были некоторые «другие» мыслители (среди которых на первое место я поставил бы Канта). Однако то, с чем мы только что познакомились, не вселяет в меня большого оптимизма по поводу немецкой культуры, и я всецело согласен с тем, что сказал О. Колнаи<sup>91</sup>: «Как бы ни казалось это парадоксальным, мы, по-видимому, можем найти утешение по поводу немецкой культуры в том, что в конце концов кроме Германии прусских мыслителей существует и Германия прусских генералов».

## VI

Я попытался показать тождество гегелевского историцизма и философии современного тоталитаризма. Это тождество редко осознается с достаточной ясностью. Гегелевский историцизм стал языком широких кругов интеллектуалов, даже искренних «антифашистов» и «левых». Он настолько вошел в их интеллектуальную атмосферу, что для многих из них стал просто незаметным, а его ужасающая нечестность воспринимается не более, чем воздух, которым они дышат. И все же многие философы-расисты полностью осознают, чем они обязаны Гегелю. В качестве примера можно взять Г. О. Цигле-ра, который в своем исследовании «Современная нация» (Я. О. Ziegler. *The Modern Nation*)<sup>92</sup> справедливо называет это введение Гегелем (и А. Мюллером) идеи «коллективных духов, понятых как личности» «коперниковской революцией в философии нации». Другая иллюстрация осознания значимости гегельянства, которая может особенно заинтересовать британских читателей, может быть обнаружена в опубликованной недавно в Германии истории британской философии (Р. Метц, 1935). «Достойнейший человек» Т. Х. Грин подвергается здесь критике, конечно, не за то, что на него повлиял Гегель, а за то, что «он опять впал в типичный для англичанина индивидуализм... Он отходит от тех радикальных следствий, которые вывел Гегель». Л. Т. Хобхауз, который смело боролся против гегельянства, презрительно характеризуется как мыслитель, представляющий «типичную форму буржуазного либерализма, защищающего себя от всемогущества государства, потому что он чувствует в государстве угрозу своей

свободе», — чувство, которое некоторым может показаться вполне уместным. Б. Бозанкет, конечно, восхваляется за его подлинное гегельянство. Однако самое замечательное заключается в том, что все это было вполне серьезно воспринято большинством британских рецензентов.

Я упоминаю об этом факте в основном потому, что хочу показать, насколько трудным и в то же время своевременным делом является продолжение шопенгауэровской борьбы против этого пустого жаргона (который сам Гегель оценивал очень точно, определяя свою философию как «наиболее возвышенную глубину»). По крайней мере, новым поколениям следует помочь в деле освобождения от этого интеллектуального мошенничества, пожалуй, самого крупного в истории нашей цивилизации и ее борьбы со своими врагами. Возможно, они оправдают ожидания А. Шопенгауэра, который в 1840 г. пророчествовал, что «эта колоссальная мистификация обеспечит потомство неисчерпаемым источником сарказма»<sup>93</sup>. (Вот так великий пессимист оказался неудержимым оптимистом по отношению к потомству.) Гегелевский фарс принес много вреда. Мы должны остановить его. Мы должны говорить — даже ценой риска замарать себя, прикоснувшись к этой скандальной вещи, которая была разоблачена, к несчастью, безуспешно, еще сто лет назад. Слишком многие философы пренебрегли этими шопенгауэровскими предупреждениями и в результате заставили страдать не столько самих себя (сами они жили неплохо), сколько тех, кого они учили, и в конечном счете все человечество.

Мне кажется, что в конце этой главы лучше всего предоставить последнее слово опять А. Шопенгауэру — антирационалисту, который еще сто лет назад сказал о Гегеле: «Он оказал опустошающее или, точнее говоря, оглушающее влияние не только на философию, но и на все формы немецкой литературы. Изю всех сил и по каждому случаю сопротивляться этому влиянию — именно в этом состоит долг каждого, кто способен мыслить независимо. *Ибо если мы молчим, кто же будет говорить?»*

## МЕТОД МАРКСА

Коллективисты... обладают жаждой прогресса, симпатией к бедным, пылающим чувством несправедливости, импульсом к великим делам, которых недостает в либерализме последнего времени, однако их наука основана на глубочайшем заблуждении... и поэтому их действия глубоко деструктивны и реакционны. В результате их человеческие сердца истерзаны, их разум расщеплен, они стоят перед невозможным выбором.

*Уолтер Липман*

### Глава 13. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ МАРКСА

Бунт против свободы всегда в качестве главной стратегии требовал «извлекать выгоду из чувств, а не растрчивать энергию в тщетных попытках уничтожить их»<sup>1</sup>. Самые любимые идеи гуманистов очень часто громко прокламировались их смертельнейшими врагами, которые под личиной союзников проникали в лагерь гуманистов, вызывая там разделение и полную путаницу. Эта стратегия нередко оказывалась успешной, как показывает тот факт, что многие истинные гуманисты до сих пор уважают платоновскую идею «справедливости», средневековую идею «христианского» авторитаризма, руссоистскую идею «общей воли» или фихтеанскую и гегельянскую идею «национальной свободы»<sup>2</sup>. И все же на долю этого метода, рассчитанного на то, чтобы проникнуть в гуманистический лагерь, разделить и запутать его сторонников и построить по большей части непреднамеренную, а, следовательно, вдвойне эффективную интеллектуальную пятую колонну, выпал наибольший успех только после того, как гегельянство стало основой действительно гуманистического движения, а именно — марксизма — чистейшей, наиболее развитой и наиболее опасной формы историцизма из всех до сих пор существовавших.

Искушение порассуждать насчет сходств между марксизмом, левым гегельянством и их фашистским аналогом достаточно велико. И все же было бы несправедливо не отметить различия между ними. Хотя их интеллектуальные истоки

почти что одинаковы, не может быть сомнения в гуманистическом импульсе, лежащем в основе марксизма. К тому же, в противоположность правым гегельянцам, Маркс предпринял честную попытку применить рациональные методы к наиболее насущным проблемам общественной жизни. Ценность этой попытки не снижается тем фактом, что, как я постараюсь показать в дальнейшем, она в основном была безуспешной. Наука прогрессирует путем проб и ошибок. И Маркс действительно все время стремился осуществить те или иные пробы, и — хотя он заблуждался в своих основных теориях — его труды не пропали даром. Он на многое открыл нам глаза и обострил наше зрение. Возвращение к домарксистской общественной науке уже немислимо. Все современные исследователи проблем социальной философии обязаны Марксу, даже если они этого не осознают. Это особенно верно для тех, кто не согласен с его теориями, как например я. И я с готовностью признаю, что моя трактовка, скажем, Платона<sup>3</sup> или Гегеля, носит на себе печать марксова влияния.

Чтобы справедливо судить о марксизме, следует признать его искренность. Широта кругозора, чувство фактов, недоверие к пустой и особенно морализирующей болтовне сделали Маркса одним из наиболее влиятельных в мире борцов против лицемерия и фарисейства. У него было пылкое желание помочь угнетенным, и он полностью осознавал необходимость показать себя в деле, а не только на словах. Его главные таланты проявились в области теории. Он затратил гигантские усилия для того, чтобы выковать, так сказать, научное оружие для борьбы за улучшение доли громадного большинства людей. Я считаю, что искренность в поиске истины и интеллектуальная честность отличают его от многих его последователей (хотя, к несчастью, он не смог вообще избежать разлагающего влияния воспитания в атмосфере гегелевской диалектики, охарактеризованного А. Шопенгауэром как «разрушающего (destructive) любой интеллект»<sup>4</sup>). Интерес Маркса к общественным наукам и социальной философии в своей основе был практическим. Он видел в знании средство обеспечения прогресса человека<sup>5</sup>.

Зачем же в таком случае критиковать Маркса? Несмотря на все его несомненные достоинства, я считаю Маркса ложным пророком. Он был пророком, указывавшим направление движения истории, и его пророчества не сбылись. Однако я обвиняю его прежде всего в другом. Намного важнее, что он ввел в заблуждение множество интеллигентных людей, поверивших, что историческое пророчество — это научный способ подхода к общественным проблемам. Маркс ответ-



ственен за опустошающее воздействие историцистского метода мышления на тех людей, которые хотели защищать принципы открытого общества.

Верно ли, однако, что марксизм является историцизмом чистой воды? Разве в марксизме нет некоторых элементов социальной технологии? Ведь тот факт, что Россия производит смелые и нередко успешные эксперименты в социальной инженерии, многих привел к убеждению, что марксизм как наука или вера, лежащая в основе российского эксперимента, должен быть своего рода социальной технологией или, по крайней мере, благоприятствовать ей. Однако тот, кто хоть что-нибудь знает об истории марксизма, не сделает такой ошибки. Марксизм — это чисто историцистская теория, которая стремится предсказывать будущий ход экономического и политического развития и, в особенности, ход развития революций. Как таковой, марксизм определенно не являлся основой политики Российской коммунистической партии после прихода ее к политической власти. Поскольку Маркс практически исключал всякую социальную технологию, которую он осуждал как утопическую<sup>6</sup>, его русские последователи оказались совершенно неприспособленными для решения своих гигантских задач в области социальной инженерии. Как вскоре понял Ленин<sup>7</sup>, марксизм был неспособен помочь в деле практической экономики. «Из всех социалистов, которые об этом писали, не могу припомнить ни одного, [указывавшего] на конкретную практическую трудность», — говорил Ленин после своего прихода к власти и продолжал: «...О таких проблемах ничего не написано в большевистских или меньшевистских учебниках». После неудачного эксперимента — так называемого «периода военного коммунизма» — Ленин решил предпринять меры, которые фактически означали ограниченное и временное возвращение к частному предпринимательству. Однако НЭП (новая экономическая политика) и последующие эксперименты — пятилетние планы и т. п. — не имели ничего общего с теориями «научного социализма», выдвинутыми Марксом и Энгельсом. Ни та особенная ситуация, в которой Ленин оказался перед введением НЭПа, ни достижения НЭПа — все это не может быть понято без должного учета этого факта. Действительно, обширные экономические исследования Маркса даже не касались проблем конструктивной экономической политики, к примеру экономического планирования. Как признает Ленин, *в работах Маркса вряд ли вообще можно найти хотя бы одно слово об экономике социализма* — за исключением таких бесполезных лозунгов, как «каждый — по способно-

стям, каждому по потребностям!»). Причина этого кроется в том, что экономические исследования Маркса полностью подчинены его историческому пророчеству. Мы можем сказать даже больше. Маркс постоянно подчеркивал противоположность между своим чисто историцистским методом и любой попыткой провести экономический анализ с целью рационального планирования. Такие попытки он осуждал как утопические и неправомерные. Как следствие, марксисты даже не изучали так называемых «буржуазных экономистов», работавших в этой области. По своему образованию они были даже хуже подготовлены к конструктивной работе, чем некоторые из этих «буржуазных экономистов».

Маркс видел свою особую миссию в освобождении социализма от его сентиментальной, морализирующей формы. Социализм, по его мнению, должен быть поднят с его утопической стадии на научную, основанную на научном методе анализа причин и следствий и научном предсказании. И поскольку Маркс полагал, что предсказания в области общественной жизни тождественны историческому пророчеству, научный социализм, считал он, следовало основать на изучении исторических причин и исторических следствий и, в конечном счете, на пророчестве о своем собственном пришествии.

Марксисты, сталкиваясь с нападками на свои теории, часто утверждают, что марксизм, по существу, является не столько теорией, сколько методом. Они говорят, что даже если отдельные положения теорий Маркса или некоторых его последователей оказались неверными, его метод все же остается неопровержимым. Я считаю совершенно правильным настаивать на том, что марксизм — это прежде всего метод, однако неверно считать, что как метод он должен быть застрахован от критики. Очевидно, что тот, кто хочет судить о марксизме, должен исследовать и критиковать его как метод, т. е. соизмерять его с соответствующими методологическими нормами. Он должен спросить, является ли марксизм плодотворным или неплодотворным методом, т. е. способен ли он продвинуть науку вперед. Таким образом, критерии, по которым мы должны оценивать марксизм как метод, имеют практическую природу. Характеризуя марксизм как чистый историцизм, я тем самым указываю на действительную неплодотворность марксистского метода<sup>10</sup>.

Сам Маркс, я думаю, согласился бы с таким практическим подходом к критике его метода, поскольку он был одним из первых философов, развивавших философскую концепцию, позже названную «прагматизмом». К этой концепции его

привело, как мне кажется, убеждение в том, что практическому политику, под которым он имел в виду, конечно, политика-социалиста, следует опираться на научное знание. Наука, учил он, должна давать практические результаты. Всегда смотри на плоды, на практические следствия теории! Они кое-что говорят даже о структуре теории. Философия и наука не дают в настоящее время практических результатов, а только объясняют мир, в котором мы живем, но они могут и должны делать больше, они должны изменять мир. «Философы, — писал Маркс в начале своей карьеры, — лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»<sup>11</sup>. Пожалуй, именно эта прагматическая установка позволила ему предвосхитить важную методологическую доктрину позднейших прагматистов, согласно которой наиболее характерной чертой науки является не приобретение знания о прошлых фактах, а предсказание будущего.

Этот акцент на научное предсказание, что само по себе является важным и прогрессивным методологическим открытием, к несчастью, увел Маркса в сторону. Дело в том, что Маркс использовал некоторый правдоподобный аргумент, согласно которому наука может предсказывать будущее, только если будущее предопределено — если, так сказать, будущее присутствует в прошлом, свернуто в нем. Это привело его к ложному убеждению, что строго научный метод должен основываться на строгом детерминизме. Марксовы «неумолимые законы» природы и исторического развития ясно показывают влияние на него интеллектуальной атмосферы, созданной П. Лапласом и французскими материалистами. Можно сказать, что вера, согласно которой термины «научный» и «детерминистический» являются если не синонимами, то, по крайней мере, неразрывно связанными — это один из предрассудков той эпохи, который не преодолен до сих пор<sup>12</sup>.

Поскольку я интересуюсь главным образом проблемой метода, меня радует то, что, обсуждая методологический аспект детерминизма, совершенно не обязательно входить в детали спора о его метафизическом аспекте. Дело в том, что каковы бы ни были результаты таких метафизических споров, как, к примеру, споров о влиянии квантовой теории на «свободу воли», одно, по крайней мере, уже доказано. Ни одна разновидность детерминизма, выражается ли он в форме принципа единообразия природы или же закона всеобщей причинности, не может рассматриваться в качестве необходимой предпосылки научного метода. Физика — наиболее

развитая дисциплина среди всех наук — показала не только то, что она может обходиться без таких допущений, но и то, что она в определенной степени противоречит им. Детерминизм не является необходимой предпосылкой науки, которая способна делать предсказания. Использование научного метода, следовательно, не может рассматриваться как аргумент в пользу принятия строгого детерминизма. Наука может быть строго научной без этого предположения. И, конечно, Маркса нельзя обвинять в приверженности противоположному взгляду, поскольку лучшие умы его времени делали то же самое.

Следует отметить, что Маркса увела в сторону не столько абстрактная, теоретическая доктрина детерминизма, сколько ее практическое влияние на его трактовку научного метода, а также целей и возможностей науки об обществе. Абстрактная идея «причин», которые «детерминируют» общественное развитие, сама по себе совершенно безвредна, если она не ведет к историцизму. На самом деле нет никаких оснований, по которым из этой идеи вытекала бы необходимость принятия историцистской позиции по отношению к социальным институтам, т. е. позиции, противоположной *четкой технологической установке, принимаемой любым исследователем, в особенности детерминистом, когда он имеет дело с механическими или электрическими устройствами*. Нет никаких оснований также предполагать, что из всех наук только науки об обществе способны осуществить древнюю мечту — раскрыть, какое будущее ждет нас. Эта вера в научное предсказание судьбы основана не на одном только детерминизме, другим ее основанием является смешение *научного предсказания*, как оно осуществляется в физике или астрономии, и *широкомасштабного исторического пророчества*, которое предвидит в основных чертах главные тенденции будущего развития общества. Эти два рода предсказаний совершенно различны (как я пытался показать в другом месте<sup>13</sup>), и научный характер первого не может служить аргументом в пользу научного характера второго.

Историцистский взгляд Маркса на цели социальной науки существенно подорвал его прагматизм, который первоначально привел его к подчеркиванию предсказательной функции науки. Именно поэтому позднее он модифицировал свой прежний взгляд, согласно которому наука должна и может изменять мир. Если существует наука об обществе и, соответственно, историческое пророчество, то основное направление хода истории должно быть предопределено, и ни добрая воля, ни разум не в силах изменить его. Все, что остается на нашу долю на пути разумного вмешательства в социальную

жизнь, — это увериться с помощью исторического пророчества в неумолимом ходе развития истории и устранить наиболее крупные препятствия на его пути. «Общество, если даже оно напало на след естественного закона своего развития, — писал Маркс в "Капитале"<sup>14</sup>, — ...не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последние декретами. Но оно может сократить и смягчить муки родов». Таковы взгляды, которые привели Маркса к объявлению «утопистами» всех, кто смотрел на общественные институты глазами социального инженера, убежденного в том, что они поддаются воздействию человеческого разума и воли и являются возможной областью рационального планирования. Эти «утописты», как ему казалось, пытались слабыми человеческими руками направить гигантский корабль общества против естественного течения и штормов истории. Все, что может сделать ученый, — это, как считал Маркс, предсказать шквалы и водовороты впереди по курсу движения общества. Практическая служба, которую ученый мог бы выполнять в таком случае, ограничена предостережениями по поводу надвигающегося шторма, угрожающего сбить корабль с верного курса (верный курс, конечно, был левым), или рекомендацией пассажирам, у какого борта судна лучше всего было бы собраться. Маркс видел действительную задачу научного социализма в провозглашении и приближении тысячелетнего царства социализма. Только таким образом, утверждал он, учение научного социализма может внести свой вклад в дело создания социалистического мира, чье пришествие он может приблизить, если поможет людям осознать надвигающиеся изменения и ту роль, которую они могут сыграть в пьесе истории. Таким образом, научный социализм не является социальной технологией; он не учит способам и средствам построения социальных институтов. Взгляды Маркса на отношение между теорией и практикой социализма показывают чистоту его историцистских воззрений.

Мысль Маркса во многом была продуктом его времени, когда все еще были сильны воспоминания о великом историческом потрясении — Французской революции. (Революция 1848 г. вновь оживила эти воспоминания.) Такие революции, по его ощущению, не могли быть запланированы и проведены в жизнь человеческим разумом. Однако, считал он, их можно было предсказать с помощью историцистской социальной науки. Достаточно глубокое проникновение в соответствующую социальную ситуацию могло бы раскрыть их причины. О типичности такой историцистской установки для того вре-

мне свидетельствует близкое сходство между историцизмом Маркса и историцизмом Дж. Ст. Милля. (Оно аналогично сходству между историцистскими философиями их предшественников — Гегеля и Конта.) Маркс не очень высоко ценил таких «буржуазных экономистов, как... Дж. Ст. Милль»<sup>15</sup>, которого он рассматривал как типичного представителя «безжизненного и глупого синкретизма». Хотя Маркс и демонстрировал иногда некоторое уважение к «современным тенденциям» Милля, этого «филантропического экономиста», есть многочисленные косвенные свидетельства, опровергающие предположение о том, что на Маркса непосредственно повлияли миллевские (или, скорее, контовские) взгляды на метод социальной науки. Поэтому тем более поразительно определенное согласие между взглядами Маркса и Милля. Действительно, когда Маркс в «Предисловии» к «Капиталу» говорит: «Конечной целью моего сочинения является открытие экономического закона движения современного общества»<sup>16</sup>, — определенно можно сказать, что он в действительности выполняет программу Милля: «Основная задача социальной науки заключается в отыскании законов, согласно которым каждое данное состояние общества вызывает другое, следующее за ним и замещающее его». При этом Милль совершенно явно проводит различие между «двумя родами социологических исследований»: первый из них — прямо соответствует тому, что я называю социальной технологией, второй — историцистскому пророчеству. Сам Милль становится на сторону последнего, характеризуя его как «общую социальную науку, которая должна ограничивать и контролировать результаты более специальных исследований». Эта общая наука об обществе, в соответствии с миллевским взглядом на научный метод, основана на принципе причинности. Причинный анализ общества он характеризует как «исторический метод». Миллевские «состояния общества»<sup>17</sup>, «свойства» которых «изменяются... от века к веку» в точности соответствуют марксовым «историческим фазам», и миллевская оптимистическая вера в прогресс напоминает марксову, хотя она, конечно, значительно наивнее ее диалектического аналога. (Милль думал, что типом движения, который «должен служить типом течения жизни человечества» является одно из двух возможных астрономических движений, а именно — «орбита» или «траектория». Марксистская диалектика менее уверена в простоте законов исторического развития. Она принимает комбинацию, если можно так выразиться, двух миллевских типов движения — нечто вроде волнового или спиралевидного движения.)

Существуют и другие сходства между Марксом и Миллем, к примеру, оба они были не удовлетворены политикой *laissez-faire* и оба старались заложить лучшее основание для воплощения в практику фундаментальной идеи свободы. Однако в их взглядах на метод социологии имеется и одно очень важное различие. Милль считал, что изучение общества, в конечном счете, должно быть сводимо к психологии, а законы исторического развития должны быть объяснимы в терминах *человеческой природы*, «законов психики» и, в частности, законов ее прогрессивного развития. «На идее прогресса человеческой расы, — говорит Милль, — был в последние годы построен новый метод социальной науки, далеко превосходящий оба господствовавшие до сих пор метода»<sup>18</sup>. Теория, согласно которой социология должна быть в принципе сводима к социальной психологии, каким бы трудным ни было это сведение, прежде всего потому что при этом приходится учитывать взаимодействия бесчисленного множества индивидов, принималась многими мыслителями. Действительно, это одна из теорий, которые часто просто брались на веру. Я назову этот подход к социологии (методологическим) *психологизмом*<sup>19</sup>. Милль, как мы установили, верил в психологизм. Маркс бросил ему решительный вызов. «Правовые отношения, — утверждал он<sup>20</sup>, — так же точно как и формы государства, не могут быть поняты... из так называемого общего развития человеческого духа...» Глубокое сомнение в психологизме — это, пожалуй, величайшее достижение Маркса как социолога. Это его достижение открыло дорогу более глубокой концепции особого царства социологических законов и социологии, которая, по крайней мере частично, является автономной наукой.

В следующих главах я проанализирую некоторые положения марковского метода и при этом буду стараться специально подчеркивать те его взгляды, которые обладают непреходящим значением. Сейчас же я перейду непосредственно к марксовой критике психологизма, т. е. к его аргументам в пользу автономной науки об обществе, не сводимой к психологии. И только после этого я попытаюсь показать фатальную слабость и разрушительные последствия его историцизма.

## Глаза 14. АВТОНОМИЯ СОЦИОЛОГИИ

Известное изречение Маркса: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»<sup>1</sup> можно рассматривать как краткую формулировку марксовой оппозиции психологизму<sup>2</sup> — весьма правдоподобной теории, согласно которой все законы общественной жизни должны быть в конечном счете сводимы к психологическим законам «человеческой природы». Главной задачей этой и двух последующих глав является истолкование этого изречения Маркса. Хочу сразу же заявить, что, анализируя Марксов антипсихологизм (каким я его вижу), я развиваю концепцию, под которой готов подписаться сам.

В качестве простейшей иллюстрации и одновременно первого шага в нашем исследовании обратимся к проблеме так называемых правил экзогамии, т. е. проблеме объяснения широкого распространения в самых различных культурах сходных законов брака, несомненно предназначенных для предотвращения инбридинга. Дж. Ст. Милль и другие представители созданной им психологической школы социологии (к ней присоединились впоследствии многие психоаналитики) пытаются объяснить эти правила, обращаясь к «человеческой природе», например, ссылаясь на инстинктивное отвращение к инцесту (развившемуся, вероятно, в результате естественного отбора или «подавления»). (Кстати, обыденное, наивное объяснение этого явления вряд ли будет сильно отличаться от того, которое дают социальные психологи.) Однако, с точки зрения концепции, выраженной в приведенных словах Маркса, следовало бы спросить, не обстоит ли дело противоположным образом, т. е. не является ли этот инстинкт, скорее, продуктом воспитания, т. е. следствием, а не причиной социальных правил и традиций, требующих экзогамии и запрещающих инцест<sup>3</sup>. Очевидно, что два этих подхода в точности соответствуют двум различным решениям очень старой проблемы: являются ли законы общества «естественными» или принимаются «по соглашению»? (Эту проблему мы подробно анализировали в главе 5.) Рассматриваемый нами пример, выбранный только для иллюстрации, не позволяет сразу определить, какая из этих двух теорий правильна: объясняющая действующие в обществе традиционные социальные правила инстинктом или же, наоборот, выводящая этот инстинкт из таких социальных правил. Однако оказалось, что ответы на такого рода вопросы можно получать в эксперименте, как это имеет место, например, в



аналогичном случае явно свойственного человеку инстинктивного отвращения к змеям. Это отвращение имеет еще большие основания считаться инстинктивным или «естественным», так как оно проявляется не только у людей, но и у человекообразных обезьян и даже у большинства остальных обезьян. Однако эксперименты показали, что этот страх не является врожденным; он — продукт воспитания не только у представителей человеческого рода, но также, например, и у шимпанзе. Действительно<sup>4</sup>, и человеческие дети, и молодые шимпанзе, которых не учили бояться змей, не демонстрируют такого инстинктивного поведения.

Рассмотренный пример весьма показателен. Мы сталкиваемся здесь с чувством отвращения, которое носит, по-видимому, достаточно универсальный характер, поскольку оно наблюдается не только у людей. Правда, даже в случае не столь широко распространенного обычая или не столь универсальной формы поведения мы могли бы, пожалуй, выдвинуть вполне резонные возражения против предположения об инстинктивном происхождении таких обычаев или форм поведения (хотя этот аргумент таит в себе подводные камни, поскольку существуют социальные обычаи, способствующие подавлению инстинктов), однако определенно можно сказать, что обратное рассуждение совершенно неверно. Действительно, всеобщее распространение определенных образцов поведения не является решающим аргументом в пользу их инстинктивного характера или их укорененности в «человеческой природе».

Приведенные соображения хорошо показывают, до какой степени наивно предполагать, что все законы общества можно в принципе вывести из психологии «человеческой природы». Однако в нашем анализе мы получили пока сугубо предварительные результаты. Чтобы продвинуться на шаг вперед, следует рассмотреть главный тезис психологизма, заключающийся в следующем: общество является продуктом взаимодействия индивидуальных психик, следовательно, социальные законы в конечном счете должны сводиться к психологическим законам, поскольку в основе событий социальной жизни, включая и ее обычаи, лежат мотивы, рождающиеся в недрах психики индивидуумов.

Против доктрины психологизма сторонники автономной социологии могут выдвинуть *институциональный* взгляд<sup>5</sup>. Прежде всего, они могут возразить, что ни одно действие нельзя объяснить, исходя только из его мотива. При обращении к мотивам (как и к любым другим психологическим или бихевиористским понятиям) с целью дать объяснение како-

му-либо факту жизни высших животных или людей, приходится учитывать общий контекст, в который заключен этот факт и, в особенности, его ближайшее окружение, носящее, если речь идет о действиях людей, главным образом социальный характер. Таким образом, то, как мы действуем, нельзя объяснить, не зная социальной среды, в которой это происходит, а также того, каковы существующие социальные институты и как они функционируют. Следовательно, с точки зрения институционалиста, свести социологию к психологическому или бихевиористскому анализу наших действий невозможно. Наоборот, любой анализ такого рода предполагает социологию, которая, следовательно, не может зависеть от психологического анализа. Социология, по крайней мере ее важнейшая часть, должна быть автономной.

Сторонники психологизма могут парировать, что они вполне готовы признать большое значение факторов окружающей среды — как естественной, так и социальной. Однако структура (они могут предпочесть модный термин «паттерн») социальной среды, в отличие от естественной, представляет собой продукт творчества человека, и, следовательно, в соответствии с доктриной психологизма, ее следует объяснять в терминах человеческой природы. К примеру, типичный социальный институт, который экономисты называют «рынком» и функционирование которого является главным объектом их изучения, в конечном счете можно вывести из психологии «экономического человека» или, если использовать фразеологию Дж. Ст. Милля, из психологического феномена «стремления к богатству»<sup>6</sup>. Более того, психологисты настаивают на том, что именно в силу своеобразной психологической структуры человеческой природы различные институты играют очень важную роль в нашем обществе и, однажды установленные, имеют тенденцию к превращению в традиционный и относительно стабильный элемент нашей жизни. В конце концов — и это решающее положение психологизма — как *происхождение, так и развитие* традиций должны быть объяснимы путем обращения к человеческой природе. Проследивая происхождение традиций и институтов, мы должны обнаружить, что их появление можно объяснить в психологических терминах, поскольку они были введены человеком для тех или иных целей под влиянием тех или иных мотивов. И даже если с течением времени эти мотивы были забыты, то и эта забывчивость, и наша готовность создавать институты, назначение которых нам самим нередко не очень ясно, — все это, в свою очередь, также проистекает из человеческой природы. Таким образом, «все общественные

явления суть явления человеческой природы», — говорил Дж. С. Милль. «Законы общественных явлений суть не что иное и не могут быть ничем иным, как только законами действий и страстей людей», т. е. «законами индивидуальной человеческой природы. Соединяясь в общество, люди не превращаются в нечто другое...»

Это последнее утверждение Милля демонстрирует одно важное достоинство психологизма, а именно — его здравую оппозицию коллективизму и холизму, его отказ находиться под влиянием руссоистского или гегельянского романтизма, его отвержение понятий общей воли, национального духа или, скажем, групповой психики. В психологизме, по моему мнению, приемлемо только то, что может быть названо «методологическим индивидуализмом» в противоположность «методологическому коллективизму». Психологизм справедливо настаивает на том, что «поведение» и «действия» таких коллективов, как государства или социальные группы, должны быть сведены к поведению и действиям отдельных людей. Однако неверно считать (как будет показано далее в этой главе), что из принятия индивидуалистского метода вытекает принятие психологического метода, хотя с первого взгляда это может показаться весьма убедительным. То, что психологизм как таковой ступает на достаточно опасную почву (если не считать заслуживающего одобрения индивидуалистского метода, используемого им), видно из других рассуждений Милля. Они показывают, что *психологизм вынужден принять историцистские методы*. Попытка свести факты социальной жизни к психологическим фактам ведет к спекуляциям относительно того, что такое происхождение и развитие. Анализируя платоновскую социологию, мы уже имели возможность оценить сомнительные достоинства такого подхода к науке об обществе (см. главу 5). Теперь, критикуя Милля, мы попытаемся нанести по этому подходу решающий удар.

Именно приверженность к психологизму заставляет Милля принять историцистский метод. Он даже смутно осознает бесплодность и нищету историцизма, пытаясь объяснить эту бесплодность колоссальными сложностями взаимодействий огромного множества индивидуальных сознаний. «Несмотря на положительное правило, — писал он, — не вводить в социальную науку ни одного обобщения из истории, пока для него нельзя указать достаточных оснований в человеческой природе, я тем не менее не думаю, чтобы кто-нибудь стал утверждать, будто, отправляясь от принципов человеческой природы и от общих условий жизни человечества, можно было бы *a priori* определить тот порядок, в каком должно

происходить развитие человечества и дедуктивно вывести основные факты прошлой истории — вплоть до настоящего времени». Основание, которое он подводил под это убеждение, заключается в следующем: «после первых немногих членов ряда [социального развития] влияние, оказываемое на каждое поколение предшествовавшими ему поколениями, получает... все больше и больше перевеса над всеми другими влияниями». (Другими словами влияние социальной среды становится доминирующим.) «Столь длинного ряда взаимных влияний... не в силах вычислить человеческие способности».

Этот аргумент и, в особенности, замечание Милля о «первых немногих членах ряда», представляют собой впечатляющее разоблачение слабости психологистского варианта историцизма. Если все регулярности в жизни общества, законы социальной среды, ее институтов и т. п. в конечном счете должны объясняться при помощи «действий и страстей людей» и сводиться к ним, то такой подход заставляет нас принять не только идею причинного развития истории, но также идею *первых шагов* такого развития. Дело в том, что акцент на психологическое происхождение социальных норм и институтов может означать только то, что они могут быть прослежены до состояния, когда их введение зависело только от психологических факторов, или, точнее говоря, когда они были независимы от каких-либо устоявшихся социальных институтов. Психологизму в таком случае приходится, хочет он этого или нет, оперировать с идеей *начала общества*, а также с идеями человеческой природы и человеческой психологии, как они существовали до всякого общества. Другими словами, замечание Милля о «первых немногих членах ряда» социального развития не является случайной ошибкой, как можно было бы предположить, а вполне соответствует той тупиковой позиции, к которой его привел психологизм. Эта позиция является тупиковой, потому что теория, признающая существование досоциальной человеческой природы, объясняющей появление общества — психологистский вариант теории «общественного договора», — представляет собой не только исторический, но, если так можно выразиться, и методологический миф. Вряд ли ее можно обсуждать всерьез, поскольку мы имеем все основания полагать, что человек или, скорее, его предок стал сначала социальным, а затем уже и человеческим существом (учитывая, в частности, что язык предполагает общество). Однако из этого следует, что социальные институты, а с ними и типические социальные регулярности или социологические законы<sup>10</sup> должны были суще-

ствовать до возникновения того, что некоторым людям нравится называть «человеческой природой» или человеческой психологией. Поэтому если уж заниматься проблемой редукции, то значительно более обнадеживающей представляется редукция или интерпретация психологии в терминах социологии, а не наоборот.

Выводы, к которым мы пришли в ходе нашего анализа, вновь возвращают нас к изречению Маркса, процитированному в начале этой главы. Люди, т. е. человеческая психика, потребности, надежды, страхи, ожидания, мотивы и стремления отдельных человеческих индивидуумов, если они вообще что-то значат, не столько творят свою социальную жизнь, сколько являются ее продуктом. Следует заметить, что структура нашей социальной среды в некотором смысле продукт человеческой деятельности, наши институты и традиции не есть дело Бога или природы, а представляют собой результаты человеческих действий и решений и изменяются под их влиянием. Однако, это не означает, что все они сознательно спроектированы и их можно объяснить на основе человеческих потребностей, ожиданий или мотивов. Наоборот, даже те институты, которые возникают как результат сознательных и преднамеренных человеческих действий, оказываются, как правило, *непрямыми, непреднамеренными и часто нежелательными побочными следствиями таких действий*. «Только немногие социальные институты сознательно спроектированы, тогда как их абсолютное большинство просто "выросло" как неспроектированные результаты человеческих действий», — писал я ранее<sup>11</sup>. Теперь мы можем добавить, что даже большинство тех немногих институтов, которые были сознательно и успешно спроектированы (скажем, новый университет или профсоюз), никогда не функционируют в соответствии с планом их создания — и это обусловлено непреднамеренными социальными последствиями, которые неминуемо возникают в ходе их целенаправленного конструирования. Дело в том, что создание новых институтов воздействует не только на многие другие социальные институты, но также и на «человеческую природу» — сначала на надежды, страхи и амбиции тех людей, которые непосредственно включены в этот процесс, а затем и всех остальных членов общества. Одно из следствий этого явления состоит в том, что моральные ценности общества — требования, рекомендации и нормы, принимаемые всеми или почти всеми членами данного общества, — тесно связаны с его институтами и традициями и они не могут пережить разрушение этих институтов и общественных традиций (как это было указано в главе 9, когда

мы обсуждали проблему «очистки холста» радикальными революционерами).

Сказанное еще в большей степени верно для ранних периодов общественного развития, т. е. для закрытого общества, в котором сознательное проектирование институтов было чрезвычайно редким, если оно вообще тогда происходило. В настоящее же время социальная ситуация может изменяться достаточно быстро благодаря постепенному увеличению наших знаний об обществе, т. е. благодаря изучению непреднамеренных последствий наших планов и действий, и можно предположить, что когда-то люди смогут стать сознательными создателями открытого общества и, тем самым, большей части своей собственной судьбы. (Маркс предполагал такую возможность, как будет показано в следующей главе.) Однако, предвидя такую возможность, мы должны хорошо понимать, что сознательное строительство открытого общества зависит от степени познания нами социальных процессов: мы можем научиться предвидеть многие из непреднамеренных последствий наших действий (в этом состоит главная цель социальной технологии), но всегда будет существовать множество таких следствий, которые мы предвидеть не смогли.

Итак, на основании сказанного совершенно ясно: решающий аргумент против психологизма состоит в том, что психологизм оперирует идеей психологического происхождения общества. Этот аргумент, однако, не единственный. В критике психологизма очень важно также и обоснование его неспособности понять главную задачу, подлежащую объяснению науками об обществе.

Этой задачей не является пророчество о будущем ходе истории, как считают историцисты. Эта задача, скорее, состоит в открытии и объяснении менее очевидных зависимостей, имеющих место в социальной сфере. Таковыми являются: раскрытие трудностей, встречающихся на пути социального действия, — изучение, так сказать, громоздкости, гибкости и хрупкости социального материала, его сопротивления нашим попыткам формировать его и работать с ним.

Чтобы разъяснить это мое утверждение, я кратко опишу одну социальную теорию, которая, хотя и имеет много сторонников, понимает, однако, цели наук об обществе прямо противоположным образом по сравнению с истинными целями таких наук. Я называю эту теорию *«заговорищицкой теорией общества»*, *«теорией заговоров»*. Согласно этой теории, объяснение социального явления состоит в обнаруже-

нии лиц или групп лиц, которые заинтересованы в появлении этого явления (иногда это — тайный интерес, который следует раскрыть) и которые запланировали это явление и составили заговор, чтобы породить его.

Такой взгляд на цели общественных наук возникает из ошибочного представления о том, что любые социальные явления, особенно такие, как война, безработица, нищета, дефицит и т. п., которые, как правило, вызывают сильные негативные реакции, представляют собой результат целенаправленных действий некоторых могущественных индивидуумов или групп. Эта теория широко распространена — она даже древнее историцизма (который, как видно из его первоначальной теистической формы, произведен от теории заговоров). В своих современных формах заговорщицкая теория общества, подобно современному историцизму и современным попыткам установить «естественные социальные законы», является типичным результатом секуляризации религиозных предрассудков. Вера в гомеровских богов, заговорами которых объясняли историю Троянской войны, прошла. Боги изгнаны. Однако их место заняли могущественные индивидуумы или группы — злонамеренные группы, порочные замыслы которых ответственны за все то зло, от которого мы страдаем. Это могут быть и сионские мудрецы, и монополисты, и капиталисты, и империалисты.

Я вовсе не утверждаю, что заговоров вообще не бывает. Наоборот, они представляют собой типичные общественные явления. И они становятся существенными, к примеру, если люди, которые верят в заговорщицкую теорию, приходят к власти. Люди, искренне считающие, что знают, каким образом сотворить рай на земле, чаще всего принимают теорию заговоров и составляют собственный заговор против несуществующих заговорщиков. Дело в том, что единственным объяснением неудач в деле построения рая на земле выступает у них противодействие дьявола, который прикладывает все силы для создания ада.

Заговоры имеют место, это необходимо признать. Вместе с тем имеет место и другой важный факт, опровергающий теорию заговоров: лишь немногие из заговоров оказываются в конечном счете успешными. *Заговорщики редко пожинают плоды своих заговоров.*

Почему так происходит? Почему результаты столь сильно отличаются от замыслов? Просто потому, что так всегда бывает в жизни общества, независимо от того, существует заговор или нет. Жизнь общества — это не только арена, на которой меряются силами противоборствующие группы, это

деятельность в рамках более или менее гибкой, но нередко и хрупкой структуре институтов и традиций, и она вызывает — помимо самых разных сознательных противодействий — множество непредвиденных реакций в этой структуре, некоторые из которых, возможно, вообще непредсказуемы.

Пытаться анализировать эти реакции, предвидеть их, насколько это возможно, — такова, на мой взгляд, главная задача наук об обществе. Это — задача анализа неожиданных социальных последствий. Однако и теория заговоров, и психологизм пренебрегли этой задачей. Действие, осуществляемое в полном соответствии с замыслом, не создает проблемы для науки об обществе (за исключением того, когда возникает необходимость объяснить, почему в том или ином конкретном случае не встретилось никаких неожиданных последствий). Примером, делающим ясной идею непредусмотренных следствий нашей деятельности, служит простейшее экономическое действие. Когда человек очень хочет купить дом, мы можем с большой вероятностью предположить, что он не желает роста рыночных цен на недвижимость. Однако уже сам факт появления его на рынке в качестве покупателя способствует повышению рыночных цен. Аналогичное замечание верно и для продавца. Можно привести пример также и совсем из другой области. Когда человек решает застраховать свою жизнь, маловероятно, что у него есть намерение побудить каких-то других людей вложить свои деньги в акции страховых компаний, но он тем не менее делает это. Здесь мы ясно видим, что не все последствия наших действий являются предусмотренными, и, следовательно, заговорщицкая теория общества не может быть истинной. Действительно, эта теория равносильна утверждению, что все результаты, даже те, которые на первый взгляд не кажутся следствиями чьих-то действий, все же представляют собой результаты именно преднамеренных действий тех людей, которые заинтересованы в этих результатах.

Рассмотренные примеры не опровергают психологизма с той же легкостью, с какой они опровергают теорию заговоров, поскольку в случае психологизма можно возразить, что именно *знание* продавца о присутствии покупателя на рынке и его *надежда* на получение более высокой платы — другими словами, психологические факторы — объясняют описанные нами последствия этой ситуации. Это, конечно, совершенно верно. Однако мы не должны забывать, что это знание и эта надежда не коренятся окончательно в человеческой природе, а, в свою очередь, объяснимы в терминах *социальной ситуации* — в данном случае рыночной.



Социальные ситуации не сводимы к мотивам и общим законам «человеческой природы». Действительно, вмешательство определенных «свойств человеческой природы», таких, как наша восприимчивость к пропаганде, иногда могут вести к отклонениям от только что указанного экономического поведения. К тому же, если ситуация в обществе отлична от предполагаемой, то возможно, что потребитель своим актом покупки может опосредованно внести вклад в удешевление товара, например, сделав его массовое производство более прибыльным. И хотя этот эффект будет отвечать его интересу как потребителя, он может быть столь же произвольным, как и противоположный эффект, причем при одинаковых психологических условиях. Кажется очевидным, что ситуации в обществе, которые могут привести к таким совершенно разным нежелательным или непредусмотренным последствиям, должны изучаться наукой об обществе, свободной от предрассудка, что ее императивом является «не вводить в социальную науку ни одного обобщения... пока для него нельзя указать достаточных оснований в человеческой природе», как говорил Милль<sup>12</sup>. Эти ситуации должны стать предметом изучения автономной науки об обществе.

Продолжая наш спор с психологизмом, мы можем сказать, что человеческие действия во многом объяснимы в терминах ситуации, в которой они происходят. Конечно, их никогда нельзя объяснить полностью только одной такой ситуацией. Действительно, объяснение того, каким образом переходящий улицу человек увертывается от автомобилей, едущих на него, может выйти за пределы соответствующей ситуации, так как придется принять во внимание его мотивы, его «инстинкт» самосохранения, его желание избежать боли и т. п. Однако эта «психологическая» часть объяснения чаще всего тривиальна в сравнении с детальной детерминацией его действий тем, что мы можем назвать *логикой ситуации*. Кроме того невозможно включить все психологические факторы в описание ситуации. Анализ ситуаций, или ситуационная логика, играет весьма важную роль в общественной жизни так же, как и в науках об обществе. Фактически, такой анализ является методом экономического исследования. В качестве примера, взятого не из экономики, я сошлюсь на «логику власти»<sup>13</sup>, которую мы можем использовать, чтобы объяснить действия политиков, находящихся у власти, а также функционирование определенных политических институтов. Метод применения ситуационной логики к наукам об обществе не предполагает какого-либо психологического допущения относительно рациональности (или иррациональ-

ности) «человеческой природы». Наоборот, когда мы говорим о «рациональном поведении» или «иррациональном поведении», мы имеем в виду поведение, которое находится или не находится в соответствии с логикой ситуации. Действительно, психологический анализ действия в терминах его (рациональных или иррациональных) мотивов предполагает — как было указано Максом Вебером<sup>14</sup>, — что мы предварительно разработали некоторую норму, определяющую, что должно рассматриваться в этой ситуации как рациональное.

Мои аргументы против психологизма следует понимать правильно<sup>15</sup>. Они, безусловно, не означают, что психологические исследования и психологические открытия несущественны для ученого, изучающего общество. Они означают, скорее, что психология — психология индивидуума — представляет собой лишь одну из наук об обществе, но не базис всех общественных наук. Никто не стал бы отрицать важность для политической науки знания таких психологических фактов, как жажда власти и связанные с ней различные невротические явления. Однако «жажда власти», несомненно, — столь же социологическое, сколь и психологическое понятие. Мы не должны забывать, что если мы изучаем, к примеру, первое появление такой жажды еще в детстве, то мы изучаем его в рамках определенного социального института, например, института современной семьи. (Семья эскимосов может породить совершенно другие явления.) Другой психологический факт, который существенен для социологии и который поднимает серьезные политические и институциональные проблемы, состоит в том, что жить в среде племени или «сообществе», похожем на племя, оказывается для многих людей эмоционально необходимым (в особенности для молодежи, которая, согласно параллелизму онтогенетического и филогенетического развития, должна, по-видимому, пройти через племенную стадию, или стадию «американских индейцев»).

Критикуя психологизм, я вовсе не намерен подвергнуть критике все психологические соображения, которые могут использоваться при анализе общества. Это хорошо видно из того, каким образом я использую (в главе 10) такое понятие, как «напряжение цивилизации», в котором частично выражается неудовлетворенная эмоциональная потребность. Это понятие связано с определенным чувством беспокойства и, следовательно, является психологическим. В то же время оно представляет собой и социологическое понятие, поскольку характеризует это чувство не только как неприятное или выбивающее из колеи и т. п., но также связывает его с

определенной ситуацией в обществе, с контрастом открытого и закрытого общества. (Многие психологические понятия, такие, как амбиция или любовь, имеют аналогичный статус.)

Мы не должны также забывать большие заслуги психологизма в защите методологического индивидуализма и в споре с методологическим коллективизмом. Дело в том, что психологизм обосновывает важную концепцию, согласно которой все социальные явления, в особенности функционирование всех социальных институтов, следует всегда понимать как результат решений, действий, установок и т. п. отдельных людей, и поэтому никогда не следует удовлетворяться объяснениями в терминах так называемых «коллективов» (государств, наций, рас и т. п.). Ошибка психологизма состоит в допущении, что этот методологический индивидуализм в области общественных наук влечет за собой программу сведения всех социальных явлений и всех социальных закономерностей к психологическим явлениям и психологическим законам. Опасность этого допущения заключается, как мы это уже видели, в его предрасположенности к историцизму. Необоснованность этого допущения я доказал, показав необходимость использования в социальных науках теории непреднамеренных социальных последствий человеческих действий, с одной стороны, и логики социальных ситуаций — с другой.

Защищая и развивая некоторые взгляды Маркса, согласно которым проблемы общества не сводимы к проблемам «человеческой природы», я позволил себе выйти за рамки аргументов, действительно выдвинутых Марксом. Сам Маркс никогда не говорил о «психологизме» и не критиковал его систематически: да и в изречении, процитированном в начале этой главы, он не имел в виду Милля. Пафос этого изречения направлен, скорее, против «идеализма» в его гегельянской форме. И все же, касаясь проблемы психологической природы общества, можно сказать, что психологизм Милля совпадает с идеалистической теорией, против которой боролся Маркс<sup>16</sup> Однако случилось так, что под влиянием другого элемента гегельянства, а именно — гегелевского платонизирующего коллективизма, т. е. его доктрины, утверждающей, что государство и нация более «действительны», чем индивидуум, который обязан им всем, Маркс пришел к взглядам, изложенным в этой главе. (Это хороший пример того, что иногда можно извлечь ценные предположения даже из абсурдной философской теории.) Таким образом, исторически Маркс развил далее некоторые гегелевские взгляды, касающиеся превосходства общества над индивидуумом, и использовал их

как аргументы против других взглядов Гегеля. Однако, поскольку я рассматриваю Милля как более достойного оппонента Маркса, чем Гегель, я не придерживался истории марксовых идей, а попытался их развить в форме спора Маркса с Миллем.

## Глава 15. ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ИСТОРИЦИЗМ

В предшествующих главах мы представили Маркса в качестве оппонента психологической теории общества. Такое понимание теории Маркса может озадачить как некоторых марксистов, так и некоторых антимарксистов. Многие, по-видимому, верят в совсем другую историю о Марксе. Они считают, что Маркс говорил о всепроникающем влиянии экономического мотива в жизни людей и преуспел в объяснении его главной роли, показав, что «преобладающей потребностью человека является добывание средств к жизни»<sup>1</sup>. Таким образом, по их мнению, Маркс продемонстрировал фундаментальную значимость таких категорий, как мотив выгоды или мотив классового интереса для действий не только индивидуумов, но также и социальных групп, и показал, как можно использовать эти категории для объяснения хода истории. Действительно, многие думают, что доктрина, согласно которой *экономический мотив* и, в особенности, *классовый интерес* являются движущими силами истории, составляет самое существо марксизма. Такую теорию принято называть «*материалистической интерпретацией истории*», или «*историческим материализмом*», и Маркс и Энгельс пытались охарактеризовать сущность своего учения именно в терминах этой теории. Такое мнение весьма распространено, однако у меня нет сомнений в ошибочности такой интерпретации Маркса. Тех, кто почитает Маркса за приверженность этим взглядам, я могу назвать вульгарными марксистами (по аналогии с термином «вульгарный экономист», который употреблялся Марксом по отношению к некоторым его оппонентам<sup>2</sup>). Среднестатистический вульгарный марксист верит, что марксизм разоблачает зловещие секреты общественной жизни, раскрывая тайные мотивы алчности и страсти к материальному приобретению, приводящие в действие силы за кулисами исторической сцены. Эти силы, по мнению такого марксиста, для того, чтобы удовлетворить низкое стремление к выгоде, хитроумно и сознательно вызывают войны, депрессии, безработицу, голод и все остальные формы социальной нищеты. (Вульгарный марксист иногда серьезно озабочен проблемой согласования претензий Маркса с претензиями Фрейда и Адлера. Если же он не предпочтет кого-либо из них другому, то он может, пожалуй, решить, что голод, любовь и жажда власти<sup>3</sup> представляют собой три великих тайных мотива человеческой природы, выведенных на свет Марксом, Фрейдом и Адлером — тремя великими создателями философии современного человека...)

Независимо от того, насколько состоятельны эти взгляды, мне представляется, что они имеют мало общего с доктриной, которую Маркс назвал «историческим материализмом». Он, конечно, иногда говорил о таких психологических явлениях, как алчность, мотив выгоды и т. п., но никогда не использовал их для объяснения истории. Для него такие явления — симптомы разлагающего влияния *социальной системы*, т. е. системы институтов, развившихся в ходе истории; они — результаты, а не причины разложения, последствия, а не движущие силы истории. Правильно это или нет, но Маркс видел в таких явлениях, как война, депрессия, безработица и голод для одних при изобилии для других, не результат хитрого заговора со стороны «большого бизнеса» или «империалистических поджигателей войны», а нежелательные общественные последствия действий, преследующих совсем иные цели и совершаемых субъектами, пойманными в сети социальной системы. Маркс смотрел на людей-актеров на сцене истории, включая «больших» актеров, как на простых марионеток, неумолимо подталкиваемых экономическими пружинами — историческими силами, над которыми у них нет никакой власти. Сцена истории, учил он, встроена в социальную систему, которая связывает нас всех и, следовательно, находится в «царстве необходимости». (В свое время марионетки уничтожат эту систему и вступят в «царство свободы».)

Эта доктрина Маркса была отброшена большинством его последователей — возможно, по пропагандистским мотивам, возможно, потому, что они просто не поняли ее. Теория заговора, выдвинутая вульгарными марксистами, в основном заменила изобретательную и весьма оригинальную марксистскую доктрину. Произошел печальный интеллектуальный упадок, сползание с уровня «Капитала» на уровень «Мифа XX века». И все же именно такова была собственная философия истории Маркса, обычно называемая «историческим материализмом». Она будет главным предметом анализа этой и последующих глав нашей книги. В настоящей главе я в самых общих чертах разьясню ее «материалистический» или экономический аспект; затем я подробнее остановлюсь на роли классовой борьбы и классового интереса, а также на марксистской концепции «социальной системы».

## I

Изложение марксова экономического историцизма<sup>4</sup> можно естественным образом связать с нашим сравнением Маркса и Милля. Маркс согласен с Миллем, что социальные явления

должны объясняться исторически и что мы должны пытаться понять любой исторический период как исторический продукт предшествующего развития. Однако, как мы уже видели, он не согласен с психологизмом Милля (соответствующим гегелевскому идеализму). Вместо идеализма Гегеля и психологизма Милля в марксовом учении появляется то, что сам Маркс назвал *материализмом*.

О марксовом материализме было сказано много совершенно несостоятельного. Особенно нелепо звучит часто повторяемое утверждение о том, что Маркс не признавал ничего, выходящего за пределы «низших», или «материальных», аспектов человеческой жизни. (Это еще один пример использования самой древней из всех реакционных видов клеветы против защитников свободы, а именно — гераклитовского лозунга, гласящего, что «большинство обжирается как скоты»<sup>5</sup>.) Однако Маркса нельзя назвать материалистом в строгом смысле этого слова, даже несмотря на то, что на него сильно повлиял французский материализм восемнадцатого века, да и сам он обычно называл себя материалистом (что, кстати, хорошо согласовывалось со значительной частью защищаемых им концепций). Дело в том, что в сочинениях Маркса имеются некоторые очень важные места, которые вряд ли могут быть интерпретированы материалистически. Следует при этом отметить, что Маркс в действительности был озабочен чисто философскими вопросами в значительно меньшей степени, чем, к примеру, Энгельс или Ленин. Его в основном интересовала социологическая и методологическая сторона анализируемых им проблем.

Широко известно место из «Капитала»<sup>6</sup>, в котором Маркс говорил, что «у Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги...». Очевидно, что Маркс хотел этим сказать, что «голова», т. е. человеческое мышление, само по себе не является основанием человеческой жизни, а, скорее, представляет собой некоторого рода надстройку над материальным базисом. Аналогичная тенденция хорошо выражена в следующем утверждении Маркса: «Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней». Я считаю, что эти цитаты не выражают радикальной формы материализма, и этот факт, пожалуй, до сих пор недостаточно осознан. Приведенные марксовы утверждения, скорее, указывают на определенную склонность Маркса к признанию дуализма тела и души. Марксов дуализм — это практический дуализм. Хотя теоретически психика для Маркса была, по-видимому, только другой *формой* (или другим аспектом и, возможно, эпифено-

меном) материи, на практике она отлична от материи, поскольку она есть *другая* ее форма. Прочитированные отрывки указывают на то, что хотя наши ноги должны твердо стоять на материальной почве, наши головы — Маркс высоко ценил человеческие головы — должны быть заняты мыслями и идеями. По моему мнению, марксизм и его влияние на нашу жизнь нельзя адекватно оценить, если не признать этот дуализм.

Маркс любил свободу — настоящую свободу (а не гегелевскую «действительную свободу»). И, насколько я могу судить, он следовал известному гегелевскому тождеству свободы и духа, поскольку верил, что мы можем быть свободны только как духовные существа. В то же самое время на практике он (как практический дуалист) признавал, что мы состоим из духа и плоти, и достаточно реалистически полагал, что плоть более фундаментальна. Именно поэтому он восстал против Гегеля и именно поэтому он говорил, что у Гегеля все стоит на голове. Однако, хотя он и признавал, что материальный мир и его необходимость являются фундаментальными, он не чувствовал никакой любви к «царству необходимости», как он назвал общество, находящееся в плену своих материальных потребностей. Он ценил духовный мир, «царство свободы» и духовную сторону «человеческой природы» так же сильно, как и любой христианский дуалист, и в его работах даже имеются следы ненависти и презрения к материальному. В оставшейся части этой главы я попытаюсь показать, что такое понимание взглядов Маркса можно вывести из его собственных текстов.

В третьем томе «Капитала»<sup>7</sup> Карл Маркс очень удачно описывает материальную сторону общественной жизни, особенно ее экономические аспекты — производство и потребление — как расширение человеческого метаболизма, т. е. обмена веществ между человеком и природой. Он совершенно определенно утверждает, что наша свобода всегда должна быть ограничена закономерностями этого обмена веществ. Максимальное продвижение в направлении большей свободы, говорит он, люди совершают тогда, когда они «рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой... совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости как на своем базисе». Непосредственно пе-



ред этим Маркс говорит: «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства». И он заканчивает этот отрывок практическим выводом, который ясно показывает, что его единственная цель — открыть одинаковый для всех людей путь в это нематериалистическое царство свободы: «Сокращение рабочего дня — основное условие».

По моему мнению, приведенный отрывок не оставляет никаких сомнений относительно того, что я назвал практическим дуализмом марксова взгляда на жизнь. Вместе с Гегелем Маркс считал, что свобода является целью исторического развития. Однако он признавал, что мы не являемся чисто духовными существами, что мы не обладаем ни полной свободой, ни способностью когда-либо достичь ее, что мы всегда будем не в состоянии целиком освободить себя от необходимых условий нашего метаболизма и, следовательно, от производительного труда. Все, чего мы можем достигнуть, — это улучшить тяжелейшие и недостойные условия труда, сделать их более достойными человека, уравнять их и уменьшить объем тяжелой работы до такого уровня, чтобы *мы все могли быть свободны какую-то часть нашей жизни*. Я считаю, что это и есть центральная идея марксова «взгляда на жизнь» — центральная в том числе и потому, что мне она кажется наиболее влиятельной из всех его идей.

Эту центральную идею марксизма следует соединить с методологическим детерминизмом Маркса, который мы обсуждали ранее (в главе 13). Согласно этой концепции, научное понимание общества и научное историческое предсказание возможны лишь постольку, поскольку общество детерминировано своим прошлым. Отсюда следует, что наука может иметь дело только с царством необходимости. Если бы люди могли когда-нибудь стать совершенно свободными, то это означало бы конец исторического пророчества, а вместе с ним и науки об обществе. «Свободная» духовная деятельность как таковая, если бы она могла существовать, была бы вне досягаемости науки, которая всегда должна искать причины, или определяющие факторы. Наука может иметь дело с психической жизнью только в той мере, в которой наши мысли и идеи обусловлены, детерминированы «царством необходимости» — материальными и, прежде всего, экономическими условиями нашей жизни, нашим обменом веществ. Мысли и идеи могут изучаться наукой только посредством рассмотрения, с одной стороны, материальных условий

их возникновения, т. е. экономических условий жизни людей, породивших их, и, с другой стороны, материальных условий их усвоения, т. е. экономических условий жизни людей, которые их восприняли. Следовательно, с научной, или каузальной, точки зрения, мысли и идеи должны быть поняты как «идеологические надстройки над экономическим базисом». Маркс, в противоположность Гегелю, утверждал, что ключ к истории, даже к истории идей, должен быть найден в развитии отношений между людьми и их естественным окружением, материальным миром, иначе говоря, в их экономической, а не духовной жизни. Именно поэтому мы можем охарактеризовать марксову разновидность историцизма как *экономизм*, как противоположность гегелевскому идеализму или миллевскому психологизму. Однако было бы совершенно неправильно отождествлять Марксов экономизм с тем видом материализма, который подразумевает уничтожительное отношение к человеческой духовной жизни. Марксо-во видение «царства свободы», т. е. частичного, но равного освобождения людей от пут их материальной природы, можно, скорее, охарактеризовать как идеалистическое.

Понимаемый таким образом Марксов взгляд на жизнь, по-видимому, является достаточно последовательным, и я считаю, что при таком понимании исчезают явные противоречия и затруднения, которые были выявлены при его частично детерминистской и частично либертарианской интерпретации.

## II

Влияние того, что я назвал марксовым дуализмом и научным детерминизмом, на исторические взгляды Маркса представляется достаточно очевидным. Наука истории, которая для него тождественна науке об обществе в целом, должна исследовать законы, согласно которым развивается обмен веществ между человеком и природой. Ее центральной задачей должно быть объяснение развития условий производства. Социальные отношения имеют историческое значение только в той мере, в которой они связаны с процессом производства — воздействуя на него или, возможно, испытывая его воздействия. «Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но

в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения»<sup>8</sup>. Таков, кратко говоря, и есть Марксов взгляд на человеческую историю.

Подобные же взгляды высказывались и Энгельсом. Развитие современных средств производства, согласно Энгельсу, впервые создало «возможность обеспечить всем членам общества не только вполне достаточные... материальные условия существования, но также... развитие и применение их физических и духовных способностей». Вместе с этим становится возможной и свобода, т. е. освобождение от плоти. «Тем самым человек теперь — в известном смысле окончательно — выделяется из царства животных и из звериных условий существования и переходит в условия действительно человеческие». Человек находится в оковах до тех пор, пока над ним господствует экономика. «Условия жизни... до сих пор над ним господствовавшие, теперь подпадают под власть и контроль людей, которые впервые становятся действительными и сознательными повелителями природы, потому что они становятся господами своего собственного объединения в общество... И только с этого момента люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю... Это есть скачок человечества из царства необходимости в царство свободы».

Если мы теперь вновь сравним Марксов вариант историзма с миллевским, то обнаружим, что Марксов экономизм легко разрешает те трудности, которые, как я показал, стали фатальными для психологизма Милля. Я имею в виду ту совершенно неадекватную доктрину возникновения общества, которая формулируется в психологических терминах — доктрину, которую я охарактеризовал как психологический вариант общественного договора. Такая доктрина не имеет аналога в теории Маркса. Действительно, замена основополагающего влияния психологии на основополагающее влияние экономики не создает аналогичной трудности, поскольку «экономика» включает человеческий метаболизм, обмен веществ между человеком и природой. Вопрос о том, был ли этот обмен веществ всегда социально организован даже в дочеловеческие времена, или он некогда зависел только от индивидуума, может быть оставлен без внимания. Предполагается только, что наука об обществе должна совпадать с историей развития экономических условий общества, обычно называемых Марксом «условиями производства».

В скобках можно отметить, что марксистский термин «производство» определенно замысливался для использования в достаточно широком смысле, охватывающем весь экономический процесс, включая распределение и потребление.

Однако распределению и потреблению Маркс и его последователи никогда не уделяли много внимания. Их в основном интересовало производство в узком смысле этого слова. Это еще один пример наивной историческо-генетической установки — веры, согласно которой наука должна интересоваться только причинами и даже в мире сотворенных человеком вещей должна спрашивать «Кто это сделал?» и «Из чего это сделано?», а не «Кто собирается использовать это?» и «Для чего это предназначено?»

### III

Переходя к оценке и критике марксова «исторического материализма» или, точнее, той его части, которая была рассмотрена до сих пор, мы можем выделить два различных аспекта. Первый — это историцизм, т. е. концепция, согласно которой область наук об обществе совпадает с областью применения исторического, или эволюционистского, метода и, в особенности, исторического пророчества. Эта концепция, по-моему, должна быть отброшена. Второй — это экономизм (или «материализм»), т. е. утверждение, согласно которому экономическая организация общества, организация нашего обмена веществ с природой, является фундаментальной для всех социальных институтов, особенно для их исторического развития. Это утверждение, по моему мнению, совершенно верно, если мы принимаем обычный, достаточно неопределенный смысл слова «фундаментальный», не придавая ему слишком большого значения. Другими словами, нет никакого сомнения, что практически все социальные исследования — институциональные или исторические — могут выиграть, если они проводятся под углом зрения их координации с «экономическими условиями» общества. Даже история такой абстрактной науки, как математика, не является исключением<sup>10</sup>. В этом смысле можно сказать, что экономизм Маркса представляет весьма ценный прогресс в методах социальной науки.

Однако, как я уже отмечал ранее, мы не должны принимать термин «фундаментальный» слишком всерьез. Сам Маркс, безусловно, не делал это. Благодаря своему гегельянскому воспитанию, он находился под впечатлением античного различия «действительности» и «видимости», а также соответствующего различия того, что является «существенным», и того, что является «случайным». Свое собственное достижение в этой области в сопоставлении с Гегелем (и Кантом) Маркс склонен был видеть в отождествлении «дей-

ствительности» — с материальным миром<sup>11</sup> (включая человеческий метаболизм) и «видимости» — с миром мыслей или идей. Таким образом, согласно Марксу, все мысли и идеи должны были быть объяснены при помощи сведения их к стоящей за ними сущностной реальности, т. е. экономическим условиям. Этот философский взгляд, конечно, не намного лучше<sup>12</sup>, чем любая другая форма эссенциализма. И его последствия в области метода должны были привести к перекосу в сторону экономизма. Дело в том, что *хотя общее значение марксова экономизма едва ли можно переоценить, очень легко переоценить важность экономических условий в каждом конкретном случае.* Некоторое знание экономических условий может внести значительный вклад, к примеру, в историю развития математических проблем, но знание самих проблем математики значительно более важно для этой цели. Действительно, можно написать очень хорошую историю развития математических проблем, вообще не ссылаясь на их «экономические основания». (По моему мнению, «экономические условия» или «общественные отношения» в науке являются темами, в которых легко переборщить и которые легко вырождаются в банальность.)

Однако это только один пример опасности переоценки экономизма. Часто экономизм понимают очень широко — как концепцию, согласно которой всякое социальное развитие зависит от развития экономических отношений и, в особенности, от развития физических, или материальных, средств производства. Такая концепция является несомненно ложной. Существует взаимодействие между экономическими условиями и идеями, а не просто односторонняя зависимость последних от первых. Мы могли бы, пожалуй, даже сказать, что некоторые «идеи», а именно те, которые составляют наше научное знание, более фундаментальны, чем большая часть сложных материальных средств производства. Это можно подкрепить следующими соображениями. Представьте себе, что наша экономическая система, включая всю промышленность и все социальные организации, уничтожена, но техническое и научное знание сохранилось. В этом случае потребовалось бы не так уж много времени для восстановления промышленности (конечно, в меньшем масштабе и после гибели многих людей от голода). Вообразите теперь, что исчезли *все наши знания*, а материальные вещи сохранились. Это равносильно тому, что случилось бы, если бы дикое племя поселилось в высокоиндустриальной, но покинутой ее жителями стране. Это вскоре привело бы к полному исчезновению всех материальных следов цивилизации.

Ирония заключается в том, что история марксизма сама предоставляет нам пример, который явно фальсифицирует защищаемый марксизмом и явно преувеличенный экономизм. Марксова *идея* «Пролетарии всех стран, соединитесь!» имела большое значение накануне русской революции и оказала значительное влияние на экономические условия того времени. Однако, когда русская революция произошла, ситуация стала очень трудной просто потому, что, как признавал сам Ленин, не было дальнейших конструктивных идей (см. главу 13). Тогда Ленин ввел несколько новых идей, которые можно было бы кратко резюмировать в лозунге: «Социализм — это диктатура пролетариата плюс широчайшее внедрение современной электрической техники». Именно эта новая идея легла в основу развития России, изменившего весь экономический и материальный фундамент шестой части мира. В очень тяжелых условиях были преодолены огромные материальные трудности и принесены бесчисленные материальные жертвы, чтобы изменить или, скорее, построить из ничего более или менее удовлетворительные условия производства. И движущей силой этого развития был энтузиазм по поводу *идеи*. Этот пример показывает, что идеи в определенных ситуациях могут революционизировать экономические условия в стране, а вовсе не формируются соответствующими социальными условиями. Используя марксову терминологию, мы могли бы сказать, что Маркс недооценил силу царства свободы и его шансы на победу над царством необходимости.

Разительный контраст между развитием русской революции и марксовой метафизической теорией экономической реальности, а также ее идеологическими формами, лучше всего можно увидеть в ходе анализа следующих утверждений Маркса: «При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных, философских, короче, — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт...»<sup>13</sup>. С точки зрения Маркса тщетно ожидать, что какое-либо важное изменение может быть осуществлено путем использования правовых или политических средств. *Политическая революция* может привести только к тому, что один набор правителей уступит свое место другому, а это — всего лишь простая смена лиц, которые осуществляют государственное управление. Только эволюция подспудной реальности, экономической действительности может произвести существенное или

реальное изменение — *социальную революцию*. И только когда такая социальная революция станет действительностью, только тогда политическая революция может иметь какое-либо значение. Однако даже в этом случае политическая революция может быть только внешним выражением существенного или реального изменения, которое уже произошло ранее. В соответствии с этой теорией Маркс утверждал, что любая социальная революция развивается следующим образом. Материальные условия производства растут и зреют до тех пор, пока они не вступят в конфликт с социальными и правовыми отношениями, вырастая из них как из одежды, пока не разорвут ее. «Тогда наступит эпоха социальной революции, — писал Маркс, — с изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке... Новые более высокие производственные отношения» (в надстройке) «никогда не появятся раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества». Принимая во внимание это высказывание, я полагаю, что невозможно отождествить русскую революцию с той социальной революцией, о которой пророчествовал Маркс. Русская революция фактически вообще не имеет ничего общего с пророчеством Маркса<sup>14</sup>.

В связи с этим можно заметить, что друг Маркса, поэт Г. Гейне, мыслил по поводу только что рассмотренных нами проблем совершенно иначе: «Так и знайте, гордые люди действия, — писал он, — Вы не что иное, как бессознательные чернорабочие на службе у людей мысли, которые не раз в смиреннейшей тиши точнейшим образом предсказывали все ваши деяния. Максимилиан Робеспьер был не чем иным, как рукой Жана-Жака Руссо...»<sup>15</sup>. (Нечто подобное можно, пожалуй, сказать и об отношениях между Лениным и Марксом.) Мы видим, что Гейне по марксовской терминологии был идеалистом. Свое идеалистическое понимание истории он применил к Французской революции, которая для Маркса явилась одним из наиболее важных примеров в пользу его экономизма и которая действительно казалась не так уж плохо укладывающейся в его доктрину, особенно если мы сравним ее с русской революцией. И все же несмотря на свою ересь Гейне остался другом Маркса<sup>16</sup>. Дело в том, что в те счастливые времена разрывы из-за ереси были еще достаточно нетипичны среди тех, кто боролся за открытое общество, и к терпимости тогда еще относились вполне терпимо.

Моя критика марксова «исторического материализма», конечно, не должна пониматься как выражение какого-либо

предпочтения гегелевского «идеализма» марксову «материализму». Надеюсь, всем ясно, что в конфликте между материализмом и идеализмом мои симпатии находятся на стороне Маркса. Я хотел только показать, что марксово «материалистическое понимание истории», несмотря на всю его ценность, не следует воспринимать слишком всерьез. Мы должны относиться к нему лишь как к весьма ценному предложению рассматривать вещи в отношении к их экономическим основаниям.



## Глава 16. КЛАССЫ

### I

Важное место среди основных положений марксова «исторического материализма» занимает принадлежащее Марксу и Энгельсу высказывание: «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов»<sup>1</sup>. Направленность этого высказывания совершенно ясна. Это высказывание говорит о том, что историю движет и судьбы людские определяет борьба классов, а не борьба наций (в противоположность взглядам Гегеля и большинства историков). Согласно этой концепции, причины исторического развития, в том числе и войн между народами, следует искать в классовых, а не в национальных интересах, которые в действительности представляют собой лишь интересы правящего класса нации. Более того, классовая борьба и классовый интерес способны объяснить явления, которые традиционная история даже и не пыталась объяснить. К ним относится, например, явление, имеющее большое значение в марксистской теории, — тенденция к увеличению производительности труда. Традиционная историческая наука с ее фундаментальной категорией военной силы может, по-видимому, зафиксировать эту тенденцию, однако она совершенно неспособна ее объяснить. По Марксу же, классовый интерес и борьба классов могут объяснить ее полностью. Действительно, значительная часть «Капитала» посвящена анализу механизма, посредством которого силы, действующие — в период, названный Марксом «капитализмом», — вызвали рост производительности труда.

Каким образом марксова доктрина классовой борьбы соотносится с институционалистской доктриной автономии социологии, которую он защищает и которую мы обсуждали ранее?<sup>2</sup> На первый взгляд может показаться, что эти доктрины открыто конфликтуют друг с другом, поскольку в теории классовой борьбы фундаментальную роль играет классовый интерес, который явно представляет собой некоторого рода *мотив*. Однако я не думаю, что имеются серьезные противоречия в этой части теории Маркса. И я бы даже сказал, что никто не поймет Маркса и прежде всего его важнейшее достижение — антипсихологизм, не усвоив, каким образом последний может быть согласован с теорией классовой борьбы. Мы не обязаны считать, подобно вульгарным марксистам, что классовый интерес должен пониматься психологически. Возможно и существуют несколько отрывков из работ Марк-

са, которые свидетельствуют в пользу такого вульгарного марксизма, но там, где Маркс всерьез рассуждает о классовых интересах, он всегда имеет в виду соответствующий объект в царстве автономной социологии, а не психологическую категорию. Он рассматривает объект или ситуацию, а не состояние психики, не мысль или некоторое чувство к данному объекту. Его основное внимание направлено на те вещи или те социальные институты, а также на те ситуации, которые выгодны данному классу. Интерес класса — это все, что увеличивает его силу или его благосостояние.

Согласно Марксу, классовый интерес в институциональном или, если можно так выразиться, «объективном» смысле оказывает решающее влияние на человеческие умы. Используя гегелевский жаргон, мы могли бы сказать, что объективный интерес класса становится осознанным в субъективной психике его членов. Это делает их классово заинтересованными и классово сознательными и заставляет действовать соответствующим образом. Классовый интерес как институциональная или объективная социальная ситуация и его влияние на человеческие умы четко выражены в известном изречении Маркса, которое я уже цитировал в начале главы 14: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание». К нему следует добавить только одно уточнение: именно место, которое человек занимает в обществе, его классовое положение определяет, по Марксу, его сознание.

Маркс дает некоторые пояснения, каким образом происходит этот процесс детерминации. Как мы знаем из предыдущей главы, человек может быть свободным только в той мере, в какой он освободился от процесса производства. Однако теперь мы узнаем, что, согласно Марксу, во всех до сих пор существовавших обществах человек именно в этом и не был свободен. Действительно, — спрашивает Маркс, — каким образом мы можем освободиться от процесса производства? Только заставив других делать за нас грязную работу. Мы, таким образом, вынуждены использовать их как средства для достижения наших целей, мы должны унижить их. Мы можем получить большую степень свободы только за счет порабощения других людей, за счет разделения человечества на *классы*. Правящий класс обретает свободу за счет подчиненных классов, рабов. Однако следствием этого является тот факт, что члены правящего класса должны заплатить за свою свободу новым типом зависимости. Им *приходится* угнетать подчиненных и бороться с ними, если они хотят сохранить свою свободу и свой собственный статус. Они вынуждены делать это, поскольку тот,

кто этого не делает, перестает принадлежать к правящему классу. Правители ограничены своим классовым положением: они не могут избавиться от их социального отношения к управляемым, так как привязаны к ним, будучи вовлеченными в жизнедеятельность общества. Таким образом, как правители, так и управляемые пойманы в социальную сеть и вынуждены бороться друг с другом. Согласно Марксу, именно эта зависимость, эта детерминация позволяет исследовать их борьбу с помощью научного метода и применять к ней научное историческое пророчество, а истории общества дать научную интерпретацию как истории борьбы классов. Социальная же сеть, в которую пойманы классы и которая вынуждает их бороться друг против друга, есть то, что марксизм называет экономической структурой общества, или социальной системой.

Согласно этой теории, социальная и классовая система изменяются вместе с условиями производства, поскольку от этих условий зависит тот способ, при помощи которого правители могут эксплуатировать управляемых и бороться с ними. Каждому конкретному периоду экономического развития соответствует конкретная социальная система, а каждый исторический период характеризуется его социально-классовой системой. Именно поэтому мы говорим о «феодализме», «капитализме» и т. п. «Ручная мельница, — писал Маркс<sup>3</sup>, — дает вам общество с сюзереном во главе, паровая мельница — общество с промышленным капиталистом». Классовые отношения, которые характеризуют социальную систему, независимы от воли отдельных людей. Социальная система, таким образом, напоминает огромную машину, в которой пойманы и перемолоты индивидуумы. «В общественном производстве своей жизни, — пишет Маркс<sup>4</sup>, — люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества», т. е. социальную систему.

Хотя социальная система обладает своей определенной логикой, она действует слепо, неразумно. Те, кто попались в ее сети, тоже, вообще говоря, слепы или почти слепы. Они даже не могут предвидеть некоторые из самых важных последствий своих действий. Один человек может лишиться многих возможности достать товар, который имеется в больших количествах, просто купив некоторое количество его в критический момент и тем самым предотвратив значительное снижение цены. Другой по доброте своей души может раздать свои богатства, но, снизив тем самым уровень классовой

борьбы, отдалить освобождение угнетенных. Поскольку же более отдаленные последствия наших действий уже совершенно невозможно предвидеть и поскольку мы все пойманы в эту социальную сеть, то мы не можем всерьез пытаться совладать с нею. Мы не можем повлиять на нее. В то же время из-за своей слепоты мы даже не можем выработать какой-либо план ее улучшения изнутри. Социальная инженерия невозможна и социальная технология, следовательно, бесполезна. Мы не можем навязать социальной системе наши интересы. Вместо этого система вынуждает нас *верить* в то, что навязанные ей представления о наших интересах есть действительно наши интересы. Она делает это, заставляя нас действовать в соответствии с нашим классовым интересом. Напрасно возлагать на индивидуума, даже на отдельного «капиталиста» или «буржуа», ответственность за несправедливость, за безнравственность социальных условий, ибо именно эта система условий заставляет капиталиста действовать присущим ему образом. И также напрасно надеяться, что обстоятельства могут стать лучше, если люди станут лучше. Скорее, люди будут лучше, если система, в которой они живут, станет лучше. «Лишь постольку, — пишет Маркс в "Капитале"<sup>5</sup>, — поскольку капиталист есть персонифицированный капитал, он имеет историческое значение... Но постольку и движущим мотивом его деятельности являются не потребление и потребительная стоимость, а меновая стоимость и ее увеличение» (его реальная историческая задача). «Как фанатик увеличения стоимости, он безудержно понуждает человечество к производству ради производства... В этом своем качестве он разделяет с собирателем сокровищ абсолютную страсть к обогащению. Но то, что у собирателя сокровищ выступает как индивидуальная мания, то для капиталиста суть действие общественного механизма, в котором он является только одним из колесиков... Конкуренция навязывает каждому индивидуальному капиталисту имманентные законы капиталистического способа производства как внешние принудительные законы. Она заставляет его постоянно расширять свой капитал для того, чтобы его сохранить...»

Именно таким способом, по Марксу, социальная система определяет действия индивидуумов — как правителей, так и управляемых, как капиталистов или буржуа, так и пролетариев. Сказанное является иллюстрацией того, что ранее было названо «логикой социальной ситуации». В значительной степени все действия капиталиста «есть лишь функция капитала, одаренного в его лице волей и сознанием», как Маркс формулировал это в своем гегельянском стиле<sup>6</sup>. Однако это

означает, что социальная система определяет и мысли своих членов, поскольку мысли или идеи частично являются *орудиями* действий, а частично, — если они общественно выражены, — важным *видом* социального действия. Ведь в последнем случае они непосредственно предназначены влиять на действия других членов общества. В результате такой детерминации человеческих мыслей социальная система и, прежде всего, «объективный интерес» соответствующего класса осознается в субъективных умах ее членов (как мы говорили об этом раньше, используя гегелевский жаргон<sup>7</sup>). Средствами достижения этого выступают как классовая борьба, так и конкуренция между членами этого класса.

Мы уже видели, почему, по Марксу, невозможна социальная инженерия, а, следовательно, и социальная технология. Они невозможны потому, что причинная цепь зависимостей привязывает нас к социальной системе, а не наоборот. Однако, хотя мы и не можем изменить социальную систему как нам угодно, тем не менее и капиталисты, и рабочие вынуждены содействовать ее преобразованию и нашему окончательному высвобождению от ее оков. Понуждая «человечество к производству ради производства», капиталист принуждает его «к развитию общественных производительных сил и к созданию тех материальных условий производства, которые одни только могут стать реальным базисом более высокой общественной формы, основным принципом которой является полное и свободное развитие каждого индивидуума». Таким образом, даже члены класса капиталистов должны играть свою роль на сцене истории и приближать окончательное пришествие социализма.

Предваряя следующие рассуждения, я хочу сделать одно лингвистическое замечание о некоторых марксистских терминах, обычно переводимых словами «class-conscious» («классово-сознательный») и «class consciousness» («классовое сознание»). Эти термины обозначают результат только что описанного нами процесса, посредством которого объективная классовая ситуация (как классовый интерес, так и классовая борьба) получает осознание в умах ее членов, или — если попытаться выразить ту же самую мысль на языке, менее связанном с Гегелем, — посредством которого члены класса осознают свою классовую ситуацию. Будучи классово-сознательными, они знают не только свое место, но также и свой истинный классовый интерес. Необходимо отметить, что кроме этого значения соответствующее немецкое слово, используемое в данном случае Марксом, имеет и другое значение, которое, как правило, утрачивается при переводе. Этот термин получен из обычного немецкого слова, которое стало частью

гегелевского жаргона, хотя сохранило и свое обыденное значение. Его буквальный перевод — это «self-conscious» («самосознательный»), однако даже в обыденном языке это слово имеет, скорее, значение — *осознавать собственную ценность и силу*, т. е. быть гордым, полностью уверенным в себе и даже самоудовлетворенным. Соответственно, Марксов термин, переводимый как «классово-сознательный», означает на немецком не просто это, а скорее — «уверенный или гордый собственным классом», осознавший потребность в классовой солидарности. Именно поэтому Маркс и марксисты применяют его почти исключительно к рабочим и очень редко к «буржуазии». Классово-сознательный пролетарий — это рабочий, не только осознающий свое классовое положение, но также обладающий классовой гордостью, преисполненный уверенности в исторической миссии своего класса и верящий в то, что его решительная борьба приведет к лучшему миру.

Каким же образом он знает, что все это осуществится? Поскольку он классово-сознателен, он должен быть марксистом. Сама марксистская теория и ее научное пророчество пришествия социализма есть неотделимая часть исторического процесса, в ходе которого классовая ситуация «проникает в сознание», утверждая себя в умах рабочих.

## II

Моя критика марксовской теории классов, поскольку речь идет о ее историческом аспекте, следует намеченным в предшествующей главе линиям анализа теорий Маркса. Формула «вся история есть история борьбы классов» весьма ценна как напоминание о нашей обязанности вникать в важную роль, которую играет классовая борьба в сфере политики, равно как и в других сторонах жизни общества. Она тем более ценна, если учесть, что к данному Платоном блестящему анализу роли, которую классовая борьба играла в истории греческих городов-государств, редко обращались впоследствии. Конечно, нам не следует принимать слишком всерьез марксово слово «вся» из только что приведенного его утверждения. Даже история самих классов не всегда являлась историей классовой борьбы в марксистском смысле, особенно если принять во внимание важную роль, которую играли разногласия внутри классов. Действительно, расхождение интересов внутри правящего и управляемого классов нередко заходит так далеко, что марксистскую теорию классов следует рассматривать как опасное свехупрощение, даже если мы признаем, что различие между богатыми и бедными всегда имеет фундаменталь-

ное значение. Один из важнейших сюжетов средневековой истории — борьба между папами и императорами — служит хорошим примером разногласий внутри правящего класса. Было бы, очевидно, неправильным понимать это соперничество как конфликт между эксплуататорами и эксплуатируемыми. (Конечно, можно так расширить марксово понятие «класс», чтобы охватить этот и подобные случаи и так сузить понятие «история», что, в конечном счете, марксова доктрина окажется тривиально истинной, т. е. просто тавтологией. Однако это означает лишить ее всякого значения.)

Одна из опасных сторон анализируемой марксовой формулы заключается в том, что если принимать ее всерьез, то она приводит марксистов к ложному пониманию всех политических конфликтов как борьбы между эксплуатируемыми и эксплуататорами (а также как попыток скрыть «реальную проблему», т. е. подспудный классовый конфликт). Как следствие этого некоторые марксисты, особенно в Германии, объясняли Первую мировую войну как войну между революционными, или «неимущими», странами и альянсом консервативных, или «имущих», держав. Очевидно, что подобное истолкование может быть использовано для оправдания любой агрессии. Это только один из примеров опасности, присущей огульному историцистскому обобщению, выработанному Марксом.

Вместе с тем, попытка Маркса использовать то, что можно назвать «логикой классовой ситуации», для объяснения функционирования институтов системы промышленного производства, несмотря на определенные допущенные им преувеличения и преуменьшения значения некоторых важных аспектов этой ситуации, представляется мне превосходной. Она действительно превосходна — по крайней мере, как социологический анализ той стадии развития системы промышленного производства, с которой Маркс в основном имел дело: существовавшей почти столетие назад системы «не ограниченного законодательно капитализма» («unrestrained capitalism»)\*, как я буду называть ее в дальнейшем<sup>10</sup>.

\* При переводе на русский язык введенного К. Поппером термина «unrestrained capitalism» возникли определенные трудности. Буквальный перевод его как «неограниченный капитализм» вызвал бы у читателей много неясностей. Поэтому, опираясь на авторское примечание 10 к главе 16 и специальное разъяснение, которое К. Поппер дал нам по поводу смысла этого термина, мы будем переводить его как «не ограниченный законодательно капитализм» или «не регулируемый законодательно капитализм». Речь при этом идет о периоде развития капитализма приблизительно до 1830 г., когда не было никаких законодательных актов, ограничивающих и регулирующих взаимоотношения между предпринимателями, производителями, продавцами, покупателями и т. п. — *Прим. редактора и переводчиков.*

## Глава 17. ПРАВОВАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ СИСТЕМА

Теперь мы в состоянии подойти, на мой взгляд, к ключевому пункту нашего анализа и всей нашей критики марксизма, а именно — к марксовой теории государства и, как ни парадоксально это может звучать для некоторых, его теории бессилия любой политики.

### I

Марксову теорию государства можно изложить, объединяя результаты двух последних глав. Правовая, или юриди-ческо-политическая система, — система правовых институтов, созданная государством и навязанная им обществу, — должна, согласно представлениям Маркса, рассматриваться как одна из надстроек, возникших над существующими производительными силами экономической системы и выражающих эти силы. Маркс говорит в связи с этим о «юридической и политической надстройке»<sup>1</sup>. Это, конечно, не единственная форма, в которой экономическая или материальная действительность и соответствующие ей отношения между классами проявляются в мире идеологий и идей. Другим примером такой надстройки может служить, по Марксу, господствующая система морали. Она, в противоположность правовой системе, не навязана государственной властью, а санкционирована идеологией, созданной и контролируемой правящим классом. Различие между этими формами надстройки, грубо говоря, есть различие между убеждением и принуждением (как сказал бы Платон<sup>2</sup>), и именно государство, т. е. его правовая и политическая система, использует принуждение. У Энгельса<sup>3</sup> государство есть не что иное, как «особая сила для подавления», для принуждения управляемых управляющими. «Политическая власть в собственном смысле слова, — говорится в "Манифесте Коммунистической партии"<sup>4</sup>, — это организованное насилие одного класса для подавления другого». Аналогичное описание роли государства дается и Лениным<sup>5</sup>: «По Марксу, государство есть орган классового *господства*, орган *угнетения* одного класса другим, есть создание "порядка", который узаконивает и упрочивает это угнетение...». Короче говоря, государство является только частью механизма, при помощи которого правящий класс ведет свою борьбу.

Прежде чем перейти к следствиям такого понимания государства, следует отметить, что в нем выражаются частич-



но институционалистские, а частично эссенциалистские элементы теории государства. Это понимание носит институционалистский характер в той мере, в какой Маркс пытался установить, какие практические функции выполняют правовые институты в жизни общества. Однако оно является и эссенциалистским, поскольку Маркс вообще не исследовал разнообразия целей, которым эти институты могут в принципе служить (или создаются для этого), и не рассматривал, какие институциональные реформы необходимы, чтобы заставить государство служить тем целям, которые он сам считал желательными. Вместо выдвижения требований или предложений-проектов по поводу функций, которые, по его ожиданиям, должны выполнять государство, правовые институты и правительство, Маркс спрашивал: «*Что такое государство?*» Иначе говоря, он пытался раскрыть *сущностную* функцию правовых институтов. Ранее<sup>6</sup> было уже показано, что на такой типично эссенциалистский вопрос нельзя ответить удовлетворительным образом. И тем не менее, этот вопрос, без сомнения, хорошо согласуется с предложенным Марксом эссенциалистским и метафизическим подходом, в соответствии с которым область идей и норм интерпретируется как проявление экономической реальности.

Каковы же следствия такой теории государства? Наиболее важным следствием является то, что вся политика, все правовые и политические институты, равно как и вся политическая борьба, не имеют первостепенного значения в жизни общества. *Политика на самом деле бессильна*. Она никогда не может коренным образом изменить экономическую реальность. Главная, если не единственная, задача любой просвещенной политической деятельности состоит в наблюдении за тем, чтобы изменения в юридическо-политической сфере шли в ногу с изменениями в социальной реальности, т. е. в средствах производства и отношениях между классами. Поэтому тех трудностей, которые должны возникнуть, если политика плетется позади реальных экономических событий, согласно Марксу, можно избежать. Говоря другими словами, политическая деятельность либо носит поверхностный характер, она не обусловлена более глубокой реальностью социальной системы — и в этом случае обречена на легковесность и никогда не сможет оказать угнетенным и эксплуатируемым реальную помощь, либо она выражает изменения в экономическом базисе и классовой ситуации — и в этом случае приобретает характер извержения вулкана, настоящей революции. Такую революцию можно предвидеть, поскольку она возникает из социальной системы, и первоначальную жесто-

кость позже можно смягчить, если не сопротивляться ее вулканической мощи, но революцию нельзя ни вызвать, ни подавить политическим действием.

Эти следствия еще раз демонстрируют нам единство марксовой историцистской системы мышления. Однако, если учесть, что немногие направления мысли сделали для возбуждения интереса к политической деятельности столько, сколько сделал марксизм, то марксова теория фундаментального бессилия политики представляется несколько парадоксальной. (Марксисты, правда, могли бы ответить на это замечание, выдвинув два следующих аргумента. Первый состоит в том, что в изложенной теории политическое действие все же *обладает* определенной функцией, так как хотя рабочая партия и не может своими действиями улучшить судьбу эксплуатируемых масс, ее борьба пробуждает классовое сознание и тем самым готовит массы к революции. Это аргумент радикального крыла марксистов. Другой аргумент, принадлежащий умеренному крылу, заключается в том, что в некоторые исторические периоды, а именно — когда силы двух противостоящих классов находятся в приблизительном равновесии, политические действия могут приносить непосредственную пользу. В такие периоды политические усилия и политическая энергия могут стать решающими факторами достижения важных улучшений в жизни рабочих. Очевидно, что сторонники второго аргумента жертвуют некоторыми фундаментальными положениями марксовой теории, но не осознают этого и, следовательно, не доходят до существа дела.)

Стоит заметить, что согласно марксистской теории, рабочая партия, так сказать, застрахована от совершения сколь-нибудь значительных политических ошибок до тех пор, пока она продолжает играть предназначенную ей роль и энергично отстаивает требования рабочих. Дело в том, что никакие политические ошибки не могут серьезно повлиять на объективную классовую ситуацию и, тем более, на экономическую действительность, от которой в конечном счете зависит все в общественной жизни.

Другое важное следствие этой теории состоит в том, что в принципе все — даже демократические — правительства являются диктатурами правящего класса по отношению к управляемым. «Современная государственная власть, — говорится в "Манифесте Коммунистической партии"<sup>7</sup>, — это только комитет, управляющий общими делами всего класса буржуазии». Согласно этой теории, то, что мы называем демократией, есть не что иное, как форма классовой дикта-

туры, которая оказывается наиболее удобной в соответствующих исторических условиях. (Эта доктрина не очень хорошо согласуется с теорией равновесия классов, проповедуемой упомянутым ранее умеренным крылом марксистов.) Аналогично тому, как государство при капитализме есть диктатура буржуазии, так и после грядущей социальной революции оно будет диктатурой пролетариата. Однако это пролетарское государство, по Марксу, должно утратить свои функции, как только прекратится сопротивление буржуазии. Дело в том, что пролетарская революция ведет к одноклассовому и, следовательно, бесклассовому обществу, в котором уже не может быть классовой диктатуры. Таким образом, лишенное всех функций государство должно исчезнуть. *«Оно отмирает», — говорил Энгельс*<sup>8</sup>.

## II

Я очень далек от того, чтобы защищать марксову теорию государства. Его теория бессилия всякой политики, и в частности его точка зрения на демократию, представляются мне не просто ошибками, а фатальными ошибками. Однако следует признать, что за его изобретательными и вместе с тем жестокими теориями, стоял социальный опыт жестокости и подавления. И хотя Марксу, по моему мнению, так и не удалось понять будущее, которое он страстно стремился предвидеть, я считаю, что даже его ошибочные теории свидетельствуют о его глубоком социологическом анализе социальных условий того времени, его глубочайшем гуманизме и чувстве справедливости.

Марксова теория государства, несмотря на ее абстрактный и философский характер, безусловно, представляет собой интерпретацию того исторического периода, в котором он жил. Частью этой теории является вполне обоснованный взгляд, согласно которому так называемая «промышленная революция» первоначально развивалась как революция главным образом в «материальных средствах производства», т. е. в сфере машинного производства. Впоследствии это привело к преобразованию классовой структуры общества и к возникновению новой социальной системы. Что же касается политических революций и других преобразований правовой системы, то они происходят только на следующем этапе социального развития. Хотя эта марксова интерпретация «подъема капитализма» подверглась сомнению со стороны историков, которые смогли вскрыть ее глубокие идеологические основы (что, конечно, представляло собой серьезный аргумент про-

**тив** этой теории, но нельзя сказать, что Маркс совсем этого не осознавал<sup>9</sup>), вряд ли можно сомневаться в ценности этой марксистской концепции как первого приближения к описанию капиталистического общества. Тем самым Маркс оказал большую помощь своим последователям в этой области. Некоторые из процессов, изучавшихся Марксом, сознательно поощрялись законодательными мерами и в действительности стали возможными только благодаря законодательству (как об этом говорит сам Маркс<sup>10</sup>), однако именно он впервые установил влияние экономического развития и экономических интересов на законодательство и раскрыл функцию законодательных мер как орудия классовой борьбы, в особенности как средств создания «избыточного населения», а вместе с ним и промышленного пролетариата.

Многие места в трудах Маркса показывают, что развиваемые им соображения, часть из которых мы только что изложили, укрепили его уверенность в том, что юридическо-политическая система есть лишь «надстройка»<sup>11</sup> над социальной, т. е. экономической системой. И хотя эта марксова теория была, безусловно, опровергнута последующим опытом<sup>12</sup>, она не только до сих пор представляет интерес, но и содержит, как я полагаю, долю истины.

Исторический опыт Маркса оказал влияние не только на его общее видение отношений между экономической и политической системами, но и на некоторые его другие взгляды, в частности на либерализм и демократию, которые для него были только прикрытием диктатуры буржуазии. Эти марксо-вы взгляды представляли собой интерпретацию социальной ситуации того времени, которая казалась вполне верной, поскольку беспрестанно подтверждалась печальным опытом. Дело в том, что Маркс жил, особенно в свои молодые годы, в период наиболее бесстыдной и жестокой эксплуатации. И эту бесстыдную эксплуатацию цинично защищали лицемерные апологеты, апеллировавшие к принципу человеческой свободы, к праву человека определять свою собственную судьбу и свободно заключать любой договор, который он сочтет благоприятным для своих интересов.

Используя лозунг «равная и свободная конкуренция для всех», неограниченный, или нерегулируемый, законодательно капитализм успешно препятствовал принятию какого-либо законодательства о труде до 1833 г. и еще в течение многих лет его практическому осуществлению<sup>13</sup>. Следствием этого была жизнь рабочих в таком глубоком отчаянии и такой страшной нищете, которые вряд ли можно представить в наши дни. Особенно велики были страдания женщин и детей.

Вот два примера, взятые из «Капитала» К. Маркса: «Уильям Вуд, девяти лет, "начал работать, когда ему было 7 лет и 10 месяцев"... Он приходит ежедневно в 6 часов утра и кончает приблизительно в 9 часов вечера». «Итак, пятнадцать часов труда для семилетнего ребенка!» — восклицает официальный доклад<sup>14</sup> комиссии по детской занятости 1863 г. Другие дети были вынуждены начинать работу в 4 часа утра или работать всю ночь до 6 часов утра и даже детей шести лет нередко принуждали к ежедневному тяжелому труду в течение 15 часов. «Мэри Анн Уокли проработала без перерыва 261/2 часов вместе с 60 другими девушками, по 30 человек в комнате... Врач, г-н Киз, вызванный слишком поздно к ее смертному одру, показал перед "Coroner's Jury" ["присяжными по осмотру трупов"] без обиняков: "Мэри Анн Уокли умерла вследствие чрезмерно продолжительного труда в переполненной мастерской..." Чтобы дать врачу урок хорошего тона, "Coroner's Jury" в своем заключении констатировало, что "она умерла от удара, но есть основания опасаться, что ее смерть могла быть ускорена чрезмерным трудом в переполненной мастерской..."»<sup>15</sup>. Таковы были условия жизни рабочего класса даже в 1863 г., когда Маркс писал «Капитал». Его пылкий протест против этих преступлений, к которым тогда относились терпимо и иногда даже защищали не только профессиональные экономисты, но и представители церкви, навсегда обеспечит ему место среди освободителей человечества.

Принимая во внимание такой опыт, не стоит удивляться, что Маркс никогда не ценил высоко либерализм, а в парламентской демократии видел только скрытую диктатуру буржуазии. Ему легко было интерпретировать все приведенные и аналогичные им факты как подтверждающие его анализ отношений между правовой и социальной системой. В соответствии с действовавшей в то время правовой системой, равенство и свобода вроде бы были установленными, по крайней мере в первом приближении. Но что это означало в действительности! Таким образом, мы ни в коем случае не должны обвинять Маркса за то, что он настаивал на «реальности» экономических факторов и считал правовую систему только надстройкой, прикрытием реальности и инструментом классового господства.

Противопоставление правовой и социальной систем наиболее четко разработано в «Капитале». В одной из теоретических частей этого труда (более подробно рассматриваемой в главе 20) Маркс проводит анализ капиталистической экономической системы, используя очень сильное идеализирую-

шее допущение, согласно которому правовая система буржуазного общества совершенна. Предполагается, что свобода, равенство перед законом и справедливость гарантированы каждому. Не существует привилегированных классов. Более того, Маркс допускает, что даже в экономической сфере не существует никакого «грабежа», что «справедливая цена» уплачивается за все товары, включая и рабочую силу, которую рабочий продает капиталисту на рынке труда. Цена товаров «справедлива» в том смысле, что все товары продаются и покупаются в пропорции к среднему количеству труда, необходимого для их производства (или, если использовать терминологию Маркса, они продаются и покупаются в соответствии с их истинной «стоимостью»<sup>16</sup>). Конечно, Маркс знал, что все это — свехупрощение. Действительно, ведь по его собственному мнению, с рабочими никогда не обходились справедливо — их, как правило, обманывали. Однако даже используя эти идеализирующие допущения, Маркс пытался показать, что и при совершенной правовой системе экономическая система будет функционировать таким образом, что рабочие не смогут воспользоваться своей свободой. Несмотря на всю «справедливость» такой совершенной правовой системы, с рабочими будут обходиться не намного лучше, чем с рабами<sup>17</sup>. Ведь если они бедны, то они могут продать себя, своих жен и детей на рынке труда только за то, что необходимо для воспроизводства их рабочей силы. Иначе говоря, за свою рабочую силу они получают не больше, чем скудные средства к существованию. Поэтому, считал Маркс, эксплуатация — это не просто грабеж. Ее нельзя устранить только правовыми средствами. (В силу этого критические рассуждения П. Прудона, согласно которым «собственность есть кража», являются чрезвычайно поверхностными<sup>18</sup>.)

Эти выводы убедили Маркса в том, что рабочие не могут возлагать больших надежд на улучшение правовой системы, которая, как все знают, одинаково жалует и богатых, и бедных свободой спать на садовых скамейках и которая одинаково угрожает им наказанием за попытку жить «без явных средств к существованию». Таким образом, Маркс пришел к тому, что (используя гегелевский язык) может быть названо различием между *формальной* и *материальной* свободой. Формальная<sup>19</sup>, или правовая, свобода (хотя нельзя сказать, что Маркс ценил ее низко) оказывается совершенно недостаточной, чтобы гарантировать нам ту свободу, которую Маркс считал целью исторического развития человечества. На самом деле существенна действительная, т. е. экономическая, или материальная, свобода. Ее можно добиться толь-

ко освободив всех от тяжелого труда. «Сокращение рабочего дня — основное условие» этого освобождения.

### III

Как же мы должны отнестись к этой части марксовой теории? Должны ли мы верить Марксу в том, что политика, или система правовых институтов, не способна исправить существующее положение дел, а помочь может только глубокая социальная революция, полное изменение «социальной системы»? Или мы должны верить защитникам не ограниченной, или не регулируемой, законодательно «капиталистической» системы, подчеркивающим (думаю, правильно) громадные преимущества, которые можно извлечь из механизма свободного рынка, и заключающим из этого, что по-настоящему свободный рынок труда может дать величайшую выгоду всем, кто в нем участвует?

Я уверен, что несправедливость и бесчеловечность описанной Марксом не ограниченной законодательно «капиталистической системы» не подлежит сомнению. Особенности этой системы можно лучше понять, используя то, что в предшествующей главе<sup>20</sup> мы назвали *парадоксом свободы*. Свобода сама себя упраздняет, если она не ограничена. Неограниченная свобода означает, что сильный человек свободен запугать того, кто слабее, и лишить его свободы. Именно поэтому мы требуем такого ограничения свободы государством, при котором свобода каждого человека защищена законом. Никто не должен жить за счет *милосердия* других, все должны иметь *право* на защиту со стороны государства.

Я считаю, что эти соображения, первоначально относившиеся к анализу царства грубой силы, т. е. физического устрашения, должны быть применены также и к экономической сфере. Даже если государство защищает своих граждан от запугивания физическим насилием (как оно, в принципе, делает в системе не ограниченного законодательно капитализма), наши цели могут оказаться недостижимыми из-за неспособности государства защитить граждан от злоупотребления экономической властью. В таком государстве экономически сильный все еще свободен запугивать того, кто экономически слаб, и может отнять у него свободу. В этих условиях неограниченная экономическая свобода может быть столь же саморазрушающей, сколь и неограниченная физическая свобода, и экономическая сила может быть почти так же опасна, как и физическое насилие. Дело в том, что тот, кто обладает излишком пищи, может заставить тех, кто голодает, «свобод-

но» принять рабство, не используя при этом никакого насилия. И если предполагается, что государство ограничивает свою деятельность подавлением насилия (и защитой собственности), то экономически мощное меньшинство может эксплуатировать большую часть населения — всех тех, кто экономически слаб.

Если этот анализ правилен<sup>21</sup>, то совершенно ясно, какое лекарство необходимо для лечения рассматриваемой социальной болезни. Таким лекарством должно быть *политическое* средство, подобное тому, которое мы используем против физического насилия. Мы должны сконструировать опирающийся на мощь государства социальный институт защиты экономически слабых от экономически сильных. Государство должно заботиться о том, чтобы никому не приходилось вступать в несправедливые отношения из страха голодной смерти или экономического краха.

Это, конечно, означает, что принцип государственного невмешательства в экономику\* — принцип, на котором основывается не ограниченная законодательно экономическая система капитализма, должен быть отброшен. Если мы хотим защитить свободу, то должны потребовать, чтобы политика неограниченной экономической свободы была заменена плановым вмешательством государства в экономику. Мы должны потребовать, чтобы неограниченный законодательно капитализм уступил дорогу экономическому интервенционизму<sup>22</sup>. Именно это и произошло в действительности. Экономическая система, описанная и подвергнутая критике Марксом, прекратила свое существование. Однако она была заменена не на систему, в которой государство постепенно теряет свои функции и, следовательно, «отмирает», а на различные интервенционистские системы, в которых функции государства в экономической сфере распространяются далеко за пределы защиты собственности и «свободных договоров». (Этот процесс социальных изменений будет более подробно обсуждаться в следующих главах.)

\* Словосочетанием «принцип государственного невмешательства в экономику» мы переводим используемый К. Поппером английский термин «nonintervention». Буквально через несколько строк автор введет еще один термин — «interventionism», связанный с термином «non-intervention» и играющий важную роль в его концепции. В русскоязычной литературе термин «интервенционизм» обычно не употребляется, но мы посчитали целесообразным его использовать, так как описание его смысла «принцип, теория или практика государственного вмешательства в экономику» слишком громоздко для того, чтобы служить термином. — *Прим. редактора и переводчиков.*



## IV

Итак, мы достигли центрального пункта нашего критического анализа. Только с этого момента мы начинаем понимать значение столкновения между историцизмом и социальной инженерией и его воздействие на политику друзей открытого общества.

Марксизм претендует на нечто большее, чем просто быть наукой, делает нечто большее, чем исторические пророчества. Он претендует на то, чтобы быть основой практической политической деятельности. Он критикует существующее капиталистическое общество и утверждает, что может указать путь к лучшему миру. Однако, согласно собственной теории Маркса, мы не можем произвольно изменить экономическую реальность, например при помощи реформ. Политика может разве что «сократить и облегчить родовые муки»<sup>23</sup>. Это, по моему мнению, крайне бедная политическая программа, потому что политической власти она придает третьестепенное значение в иерархии различных видов власти. Действительно, по Марксу, реальную власть в обществе имеет развитие техники, следующая по важности ступень власти — это система экономических классовых отношений и на последнем месте сказывается политика.

Позиция, к которой мы пришли в результате нашего анализа, означает прямо противоположный взгляд на вещи. Согласно такой позиции, политическая власть имеет фундаментальный характер. Политическая власть, с этой точки зрения, может контролировать экономическую мощь. Это приводит к громадному расширению области политической деятельности. Мы можем, к примеру, разработать рациональную политическую программу для защиты экономически слабых. Мы можем создать законы, ограничивающие эксплуатацию. Мы можем ограничить рабочий день, но можем сделать и гораздо больше. При помощи закона мы можем застраховать рабочих (или, еще лучше, всех граждан) — на случай потери трудоспособности, безработицы и старости. В результате окажутся невозможными такие формы эксплуатации, которые основываются на беспомощном экономическом положении рабочего, который вынужден согласиться на все, чтобы избежать голодной смерти. И когда мы будем способны при помощи закона гарантировать средства к существованию всем, кто желает работать, а причин, по которым мы не могли бы это сделать, не существует, то защита свободы гражданина от экономического страха и экономического шантажа будет

практически полной. С этой точки зрения, политическая власть является ключом к экономической защите. Политическая власть и присущие ей способы контроля — это самое главное в жизни общества. Нельзя допускать, чтобы экономическая власть доминировала над политической властью. Если же так происходит, то с экономической властью следует бороться и ставить ее под контроль политической власти.

Опираясь на изложенную точку зрения, мы можем сказать, что недооценка Марксом роли политической власти означает не только то, что он не уделил должного внимания разработке теории очень важного потенциального средства улучшения положения экономически слабых, но и что он не осознал величайшей потенциальной опасности, грозящей человеческой свободе. Его наивный взгляд, согласно которому в бесклассовом обществе государственная власть утратит свои функции и «отомрет», ясно показывает, что он никогда не понимал ни парадокса свободы, ни той функции, которую государственная власть может и должна выполнять, служа свободе и человечеству. (И все же этот взгляд Маркса свидетельствует о том, что он был, в конечном счете, индивидуалистом, несмотря на его коллективистскую апелляцию к классовому сознанию.)

Таким образом, марксистский взгляд аналогичен либеральному убеждению, что все, в чем мы нуждаемся, это — «равенство возможностей». Мы безусловно нуждаемся в таком равенстве, хотя оно и не защищает тех, кто менее одарен, менее безжалостен или менее удачлив, от превращения в объекты эксплуатации со стороны тех, кто более одарен, более безжалостен или более удачлив.

Опираясь на то, что нам удалось осознать в ходе нашего анализа, мы теперь можем сказать: то, что марксисты пренебрежительно именуют «чисто формальной свободой», на самом деле есть базис всех остальных сторон социальной системы. Эта «чисто формальная свобода», т. е. демократия, или право народа оценивать и отстранять свое правительство, представляет собой единственный известный нам механизм, с помощью которого мы можем попытаться защитить себя против злоупотребления политической силой<sup>24</sup>. Демократия — это контроль за правителями со стороны управляемых. И, поскольку, как мы установили, политическая власть может и должна контролировать экономическую власть, политическая демократия оказывается единственным средством контроля за экономической властью со стороны управляемых. При отсутствии демократического контроля у правительства не будет ни малейшей причины, почему бы ему не использовать

свою политическую и экономическую власть в целях, весьма далеких от защиты свободы своих граждан.

## V

Марксисты действительно просмотрели фундаментальную роль «формальной свободы». Они считают, что формальной демократии недостаточно, и хотели бы дополнить ее тем, что они обычно называют «экономической демократией». Это — двусмысленная и совершенно пустая фраза, которая затемняет тот факт, что «чисто формальная свобода» является единственной гарантией демократической экономической политики.

Маркс открыл значение экономической власти и вполне понятно, что он преувеличил ее значение. И он сам, и марксисты видят власть экономики буквально везде. Их аргумент звучит так: кто обладает деньгами, тот обладает свободой, поскольку при необходимости он может купить оружие и даже гангстеров. Однако это — обоюдоострый аргумент. Фактически он содержит признание, что человек, обладающий оружием, обладает и властью. И если тот, у кого есть оружие, осознает это, то в скором времени у него будут и оружие, и деньги. Аргумент Маркса до некоторой степени применим к не ограниченному, или не регулируемому, законодательно капитализму. Действительно, правление, которое создает институты контроля за оружием и преступностью, но не за властью денег, вполне может попасть под влияние последних. В таком государстве может править бесконтрольный гангстеризм богатых. Однако я думаю, что сам Маркс первым признал бы, что это верно не для всех государств. В истории бывали времена, когда, к примеру, всякая эксплуатация была грабежом, непосредственно основанным на власти военной силы. И сегодня немногие поддержат наивный взгляд, согласно которому «прогресс истории» раз и навсегда положил конец этому прямому способу эксплуатации людей. Сторонники такого взгляда ошибочно полагают, что поскольку формальная свобода однажды была завоевана, для нас уже невозможно вновь подпасть под власть таких примитивных форм эксплуатации.

В принципе, изложенных соображений достаточно для опровержения догматической доктрины, утверждающей, что экономическая власть более фундаментальна, чем физическая власть или власть государства. Однако существуют и другие соображения. Как правильно подчеркивалось различными авторами (среди них Бертраном Расселом и Уолтером

Липманом<sup>25</sup>), именно активнее вмешательство государства — защита собственности законами, опирающимися на физические санкции, — делает богатство потенциальным источником власти, поскольку без этого вмешательства человек вскоре лишился бы своего богатства. Следовательно, экономическая власть полностью зависит от политической и материальной (физической) силы. Б. Рассел приводит исторические примеры, которые иллюстрируют эту зависимость и иногда даже беспомощность богатства: «Экономическая власть в государстве, — пишет он<sup>26</sup>, — хотя в конечном счете и проистекает из закона и общественного мнения, легко приобретает определенную независимость. Используя коррупцию, она может воздействовать на закон, а при помощи пропаганды — на общественное мнение. Она может связать политиков обязательствами, которые противоречат их свободе. Она может использовать угрозу породить финансовый кризис. *Однако существуют вполне определенные границы того, чего она может добиться.* Цезарю помогли прийти к власти его кредиторы, которые не видели другой возможности вернуть свои деньги, кроме его успеха. Однако, когда он достиг желаемого, он стал достаточно силен, чтобы нанести им поражение. Карл V занял у Фуггеров деньги, необходимые, чтобы купить положение императора, но став императором, совершенно перестал считаться с ними, и они потеряли все, что вложили в него».

Догму, согласно которой экономическая власть является корнем всех зол, следует отвергнуть. Ее место должно занять понимание опасностей, исходящих от *любой* формы бесконтрольной власти. Деньги как таковые не особенно опасны. Они становятся опасными, только если на них можно купить власть — непосредственно или путем порабощения экономически слабых, которые должны продавать себя, чтобы жить.

Нам следует мыслить об этих социальных ситуациях даже, так сказать, более материалистически, чем это делал Маркс. Мы должны осознать, что контроль за физической властью и за физической эксплуатацией является главной политической проблемой. Чтобы осуществлять такой контроль, нам необходимо установить «чисто формальную свободу». Как только мы этого достигаем, т. е. как только мы оказываемся способными использовать формальную свободу для контроля за политической властью, все остальное ложится на нас самих. В дальнейшем мы не должны ни обвинять кого-либо другого, ни возмущаться преступными экономическими демонами за сценой. Дело в том, что при демократии ключи к контролю этих демонов находятся в нашем распоряжении. Мы можем приру-

чить их. Мы должны понять это и использовать такие ключи. Мы должны создавать институты демократического контроля за экономической властью и институты своей собственной защиты от экономической эксплуатации.

Много шума было произведено марксистами по поводу возможности купли голосов избирателей или впрямую, или путем подкупа средств пропаганды. Однако более тщательное исследование показывает, что это — хороший пример властно-политической ситуации, проанализированной нами ранее. Как только мы достигли формальной свободы, мы можем успешно контролировать покупку голосов избирателей. Существуют, например, законы, предназначенные для того, чтобы ограничивать расходы на избирательную кампанию, и это только наше дело — посмотреть за тем, не ввести ли еще более строгие законы такого типа<sup>27</sup>. Таким образом, правовая система может быть превращена в мощный инструмент нашей собственной защиты. Более того, мы можем влиять на общественное мнение и настаивать на значительно более строгом моральном кодексе в политических делах. Все это мы можем сделать. Однако сначала мы должны осознать, что социальная инженерия такого рода — это наша задача, что она в нашей власти и что мы не должны ждать, пока экономические землетрясения таинственным образом создадут для нас новый экономический мир, и все, что нам нужно будет сделать, чтобы обнаружить его, — это устранить старую политическую оболочку.

## VI

Конечно, на практике марксисты никогда полностью не полагались на доктрину бессилия политической власти. В той мере, в какой они имели возможность действовать или планировать свою деятельность, они обычно, подобно всем остальным, предполагали, что политическую власть можно использовать для контроля за экономической властью. Однако их планы и действия никогда не основывались ни на явном отказе от их первоначальной теории бессилия политической власти, ни на каком-то тщательно разработанном взгляде на самую фундаментальную проблему всякой политики, а именно — проблему контроля за контролерами, за опасной концентрацией власти в государстве. Марксисты так и не осознали всего значения демократии как единственного хорошо известного средства осуществления такого контроля.

Как следствие, марксисты не смогли понять опасности, таящейся в политике, ведущей к возрастанию власти госу-

дарства. Более или менее бессознательно отказавшись от доктрины бессилия политики, они сохранили взгляд, согласно которому проблема государственной власти не является важной. Власть плоха, по их мнению, только потому, что находится в руках буржуазии. Оставаясь приверженцами своей формулы диктатуры пролетариата, марксисты так и не поняли, что *всякая* власть — политическая не в меньшей мере, чем экономическая — опасна. Действительно, марксисты не смогли осознать принципа (см. главу 8), согласно которому всякая широкомасштабная политика должна быть институциональной, а не личностной. И когда они шумно требуют расширения полномочий государственной власти (в противоположность марксову взгляду на государство), они не принимают во внимание то, что дурные личности могут завладеть этой более широкой властью. Отчасти именно это является причиной, по которой — как только марксисты все же приступали к рассмотрению вопроса о вмешательстве государства, — они планировали предоставить государству практически беспредельную власть в области экономики. Они сохранили марксово холистское и утопическое убеждение, согласно которому только совершенно новая «социальная система» может улучшить существующее положение вещей.

Я дал критику этого утопического и романтического подхода к социальной инженерии в главе 9, но хочу добавить, что экономическое вмешательство, даже предлагаемые нами постепенные, поэтапные методы социальной инженерии могут привести к бесконтрольному возрастанию власти государства. Интервенционизм, следовательно, крайне опасен. Это, конечно, не является решающим аргументом против него, поскольку государственная власть всегда была и останется опасным, но неизбежным злом. Однако надо помнить следующее важное предостережение: если мы ослабим нашу бдительность и если, предоставляя государству больше власти через интервенционистское «планирование», не будем одновременно усиливать наши демократические институты, то можем потерять свободу. А если свобода будет потеряна, то будет потеряно и все остальное, включая и «планирование». Действительно, с какой стати планы, касающиеся благосостояния людей, должны выполняться, если люди не обладают властью, чтобы обеспечить это? Только свобода может сделать безопасность надежной.

Таким образом, мы видим, что существует не только парадокс свободы, но и парадокс государственного планирования. Если мы планируем слишком много, т. е. отдаем

слишком большую власть государству, то свобода будет потеряна, и это поставит крест и на самом планировании.

Высказанные соображения возвращают нас к нашему призыву к постепенным, поэтапным методам социальной инженерии в противоположность утопическим или холистским методам, а также к нашему требованию, согласно которому следует планировать меры для борьбы против конкретного зла, а не для установления некоторого идеального добра. Государственное вмешательство должно быть ограничено в той степени, которая в действительности необходима для защиты свободы.

Вместе с тем недостаточно сказать, что предлагаемые нами решения должны быть минимальными, что нам следует быть бдительными и что мы не должны отдавать больше власти государству, чем это необходимо для защиты свободы. Такие требования, скорее всего, только ставят проблемы, чем показывают пути их решения. Вполне возможно, что решений таких проблем вообще не существует. Действительно, приобретение новой экономической власти государством — чья сила в сравнении с силами его граждан всегда опасно велика — может сделать сопротивление ей бесполезным. Ведь до сих пор еще никто не доказал, что свободу можно сохранить, и не показал, как ее можно сохранить.

Поэтому полезно вспомнить наши соображения из главы 7, касающиеся вопроса о контроле за политической властью и парадокса свободы.

## VII

В главе 7 мы провели важное различие между личностями (лицами) и институтами. Мы отмечали, что хотя сегодняшние политические проблемы часто могут требовать личных решений, вся долгосрочная политика — особенно всякая демократическая долгосрочная политика — должна разрабатываться в рамках безличных институтов. В частности, проблема контроля за правителями и проверки их власти является главным образом институциональной проблемой — проблемой проектирования институтов для контроля за тем, чтобы плохие правители не делали слишком много вреда.

Аналогичные соображения применимы и к проблеме контроля за экономической властью государства. Мы должны защищаться от усиления власти правителей. Мы должны защищаться от лиц и от их произвола. Институты одного типа могут предоставлять безграничную власть тому или иному лицу, но институты другого типа могут отнимать ее у этого лица.

Если мы посмотрим с этой точки зрения на законодательство о труде, то увидим в нем институты обоих типов. Многие из законов о труде наделяют очень небольшой властью исполнительные органы государства. Конечно, возможно, что законы против детского труда могут быть неправильно использованы чиновником для того, чтобы запугать и подчинить невиновного гражданина. Однако опасность такого рода вряд ли следует принимать всерьез, если сравнить ее с теми опасностями, которые таит в себе законодательство, предоставляющее правителям дискреционную власть непосредственного управления трудом<sup>28</sup>. Подобным же образом, закон, устанавливающий, что злоупотребление гражданином своей собственностью следует наказывать ее конфискацией, несравнимо менее опасен, чем закон, который дает правителям или государственным чиновникам дискреционную власть реквизиции собственности граждан.

Таким образом, мы подошли к различению двух совершенно разных методов<sup>29</sup>, посредством которых может происходить экономическое вмешательство государства. Первый — это метод проектирования «правовой структуры» протекционистских институтов (примером могут быть законы, ограничивающие власть собственников животных или собственников земли). Второй — это метод предоставления на некоторое время органам государства свободы действовать — в определенных пределах, — как они считают нужным для достижения целей, поставленных правителями. Мы можем назвать первую процедуру «институциональным», или «косвенным», вмешательством, а вторую — «личным», или «прямым», вмешательством. (Конечно, существуют и промежуточные случаи.)

С точки зрения демократического управления, нет никакого сомнения в том, какой из этих методов предпочтительнее. Политика любого демократического вмешательства очевидно заключается в использовании первого метода везде, где это возможно, и в ограничении использования второго метода теми случаями, в которых первый метод неприменим. (Такие случаи бывают. Классический пример — это бюджет, т. е. выражение свободы действий министра финансов и его понимания того, что является беспристрастным и справедливым. И вполне возможно, хотя весьма нежелательно, что меры по смягчению негативных последствий цикличности экономического развития могут иметь такой характер.)

С точки зрения постепенной, поэтапной социальной инженерии, различие между этими двумя методами весьма существенно. Только первый — институциональный метод



— позволяет производить улучшения, опираясь на результаты соответствующих дискуссий и опыта. Только он позволяет применять метод проб и ошибок к нашим политическим действиям. Он долгосрочен. Действительно, долгосрочно действующую правовую структуру следует изменять постепенно, для того чтобы принимать в расчет непредвиденные и нежелательные следствия, изменения в других частях этой структуры и т. п. Только институциональный метод позволяет обнаружить на основе опыта и анализа, что мы в действительности сделали, осуществляя вмешательство и преследуя определенную цель. Дискреционные решения правителей или государственных чиновников находятся за пределами таких рациональных методов. Они представляют собой краткосрочные, переходные решения, меняющиеся от дня ко дню или, в лучшем случае, от года к году. Как правило (самое значительное исключение составляет бюджет), их даже нельзя обсуждать публично и потому что не хватает необходимой информации, и потому *что неясны сами принципы, на основании которых принимаются решения*. К тому же если такие принципы вообще существуют, они обычно не институционализированы, а являются частью существующей чиновничьей традиции.

Первый метод может быть охарактеризован как рациональный, второй как иррациональный — не только в указанном смысле, но также в совершенно другом и очень важном смысле. Отдельный гражданин может познать и понять правовую структуру, которая должна быть спроектирована таким образом, чтобы быть ему понятной. Она вносит фактор уверенности и безопасности в общественную жизнь. Когда эта структура изменяется, то в течение переходного периода должны быть предусмотрены гарантии для тех индивидуумов, которые построили свои планы в расчете на ее неизменность.

В противоположность этому, метод личного вмешательства с необходимостью вносит в социальную жизнь постоянно растущий элемент непредсказуемости и тем самым развивает чувство иррациональности и небезопасности социальной жизни. Использование дискреционной власти, как только оно начинает широко практиковаться, имеет тенденцию к быстрому росту, так *как* необходимы корректировки властных решений, а корректировки дискреционных краткосрочных решений вряд ли могут быть произведены при помощи институциональных средств. Эта тенденция должна в значительной степени повышать иррациональность системы, создавая у большинства людей впечатление, что за сценой истории действуют какие-то скрытые силы, и тем самым толкая людей

к принятию заговорщицкой теории общества со всеми ее последствиями — охотой за еретиками, национальной, социальной и классовой враждой.

Несмотря на все это, совершенно очевидное, казалось бы, предпочтение институционального метода везде, где это возможно, далеко не является общепринятым. Неспособность принять такую политику, по моему мнению, вызывается разными причинами. Одна из них состоит в том, что требуется соответствующая независимость правительства для того, чтобы приступить к долгосрочной задаче перепроектирования «правовой структуры». Однако правительства обычно кое-как сводят концы с концами, и дискреционные полномочия составляют способ их жизни. (Не говоря уже о том, что правители склонны любить такие полномочия ради них самих.) Однако самая важная причина, безусловно, состоит в простом недопонимании значения различия между этими двумя методами. Так, последователям Платона, Гегеля и Маркса, например, заказан путь к его пониманию. Им никогда не понять, что старый вопрос «Кто будет правителем?» должен быть заменен более реальным вопросом: «Каким образом мы можем укротить его?»

## VIII

Если вернуться к марксовой теории бессилия политики и бессилия власти исторических сил, то мы должны признать, что в целом эта теория являет собой впечатляющую конструкцию. Она есть прямой результат его социологического метода, его экономического историцизма, его доктрины, согласно которой развитие экономической системы или человеческого метаболизма определяет социальное и политическое развитие человечества. Опыт Маркса, его гуманистическое негодование, прочувствованная им необходимость дать угнетенным при помощи пророчества утешение, надежду или даже уверенность в их победе — все это объединено в марксовой грандиозной философской системе, сравнимой с холистскими системами Платона и Гегеля или даже превосходящей их. Только та случайность, что Маркс не был реакционером, обусловила пренебрежение к нему со стороны историков философии, которые в основном считали его пропагандистом. Некогда рецензент «Капитала» написал: «С виду... Маркс большой идеалист-философ, и притом в "немецком", т. е. дурном, значении этого слова. На самом же деле он бесконечно более реалист, чем все его предшественники...»<sup>30</sup>. Этот рецензент попал не в бровь, а в глаз. Маркс

был последним из конструкторов великих холистских систем. Нам следует позаботиться, чтобы он и впредь оставался в этом качестве, и не пытаться заменить его систему другой великой системой. Однако мы не нуждаемся в холизме. Мы нуждаемся в постепенной и поэтапной социальной инженерии.

На этом я заканчиваю мой критический анализ марксовой философской *методологии* социальных наук, его экономического детерминизма и его пророческого историцизма. Последним испытанием любого метода, однако, должны быть его практические результаты. Поэтому я теперь перехожу к детальному исследованию главного результата марксова метода — пророчества надвигающегося пришествия бесклассового общества.

# ПРОРОЧЕСТВО МАРКСА

## Глава 18. ПРИШЕСТВИЕ СОЦИАЛИЗМА

### I

Экономический историцизм представляет собой метод, примененный Марксом к анализу неизбежных изменений в обществе. Согласно Марксу, любая общественная система должна разрушить себя потому, что она сама создает силы, которые приводят к установлению нового общественного строя. Анализ феодальной системы, какой она была незадолго до промышленной революции, позволяет выявить те силы, которые готовы разрушить феодализм, а также предсказать наиболее важные черты наступающего капитализма. Аналогичным образом, анализа развития капитализма достаточно для того, чтобы выявить разрушающие его силы и предсказать самые важные свойства нового исторического периода, в котором мы сейчас живем. Разумеется, нет никаких оснований считать, что из всех общественных систем один капитализм останется навсегда. Напротив, условия материального производства, а вместе с ними и образ жизни людей никогда не менялись так быстро, как это происходит при капитализме. Изменяя свои основы, капитализм вынужден изменяться сам и должен привести к новому периоду в истории человечества.

Согласно методу Маркса, суть которого обсуждалась ранее, фундаментальные, сущностные (essential)<sup>1</sup> силы, которые разрушат или изменят капитализм, следует искать в развитии материальных средств производства. Если такие силы обнаружены, можно проследить, как они воздействуют на общественные отношения между классами, на юридическую и политическую системы общества.

Анализ этих фундаментальных экономических сил и разрушительных тенденций того исторического периода, который Маркс называл «капитализмом», был предпринят им в «Капитале» — главной работе всей его жизни. Исторический период и экономическая система, которые он рассматривал, относятся к истории Западной Европы, особенно Англии, примерно с середины XVIII в. до 1867 г. (год первого издания «Капитала»). Как поясняет Маркс в «Предисловии к первому изданию "Капитала"»<sup>2</sup>, «...конечной целью моего сочинения является открытие экономического закона движения современного общества» для того, чтобы предсказать его судьбу.

Другая, дополнительная цель<sup>3</sup> «Капитала» состояла в том, чтобы опровергнуть апологетов капитализма — экономистов, отождествлявших законы капиталистического способа производства с неумолимыми законами природы. Э. Берк, например, утверждал: «Законы коммерции суть законы природы и, следовательно, законы Бога». Этим якобы неумолимым законам Маркс противопоставлял те законы, которые, по его мнению, действуют только в обществе, а именно — законы общественного развития. Он пытался показать, что законы, которые экономисты считали вечными и неизменными, фактически являются временными регулятивами, которые должны исчезнуть вместе с самим капитализмом.

Историческое пророчество Маркса можно представить в виде тщательно построенного доказательства. Однако в «Капитале» разработано только то, что я называю «первым шагом» этого доказательства, — анализ фундаментальных экономических сил капитализма и их воздействия на отношения между классами. «Второй шаг», итогом которого является заключение о неизбежности социальной революции, и «третий шаг», который ведет к предсказанию возникновения бесклассового, то есть социалистического, общества, только кратко намечены. В этой главе я сначала более четко объясню, что я называю тремя шагами марксова доказательства, а затем подробно рассмотрю третий шаг. В двух следующих главах я буду обсуждать второй шаг и, наконец, первый. Такая перестановка порядка шагов весьма полезна для детального критического обсуждения всего марксова доказательства. В этом случае мы можем принять без предубеждений истинность посылок каждого шага и сосредоточиться исключительно на вопросе, следует ли получаемое на каждом из шагов заключение из принятых посылок. Вот эти три шага.

На *первом шаге* своего доказательства Маркс анализирует капиталистический способ производства. Он обнаруживает тенденцию *возрастания производительности труда*, связанную с техническими усовершенствованиями, а также с тем, что он называет возрастанием *концентрации* средств производства. Отсюда делается вывод, что в области общественных отношений между классами эта тенденция должна привести к аккумуляции все больших богатств в руках все меньшего числа владельцев. Таким образом, Марксом выводится заключение о том, что при капитализме имеет место тенденция к *возрастанию как богатства, так и нищеты* — богатства правящего класса буржуазии и нищеты класса рабочих, которым правит буржуазия. Этот первый шаг марк-

сова доказательства будет рассмотрен в главе 20 «Капитализм и его судьба».

На *втором шаге* доказательства результат первого шага считается само собой разумеющимся. Из него выводятся два заключения. Во-первых, все классы, за исключением небольшого господствующего класса буржуазии и большого эксплуатируемого класса рабочих, должны исчезнуть или утратить свою социальную роль. Во-вторых, нарастание противоречий между двумя классами — буржуазии и рабочих — должно привести к социальной революции. Этот шаг я буду анализировать в главе 19 «Социальная революция».

На *третьем шаге* доказательства принимается на веру заключение второго шага и делается окончательный вывод о том, что после победы рабочих над буржуазией возникнет общество, состоящее только из одного класса, другими словами, бесклассовое общество, в котором не будет эксплуатации, а это и означает *социализм*.

## II

Теперь я перехожу к *рассмотрению третьего шага* марксова доказательства, то есть предсказания пришествия социализма.

Главные послышки этого шага, которые будут подвергнуты критике в следующей главе, а здесь пока рассматриваются как истинные, таковы: развитие капитализма привело к уничтожению всех классов, кроме двух — небольшого по численности класса буржуазии и огромного класса пролетариата; обнищание пролетариата вынуждает его выступать против эксплуататоров. Вывод состоит в том, что, во-первых, рабочие должны выиграть борьбу, и, во-вторых, уничтожить буржуазию, придя таким образом к бесклассовому обществу, поскольку останется только один класс.

Я готов допустить, что первая часть вывода следует из двух главных посылок. (Наряду с ними Маркс принимал ряд менее значимых посылок, которые мы не считаем существенными.) Буржуазия не только малочисленна, само ее физическое существование, т. е. ее «метаболизм», зависит от пролетариата. Эксплуататор, тунеядец умирает, если нет эксплуатируемого. Во всяком случае, если эксплуататор истребляет эксплуатируемых, то заканчивает и собственное существование в качестве тунеядца. Следовательно, он не может победить. В лучшем случае, он может завязать длительную борьбу. Что же касается рабочего, то в своем материальном существовании он не зависит от эксплуататора.

Когда рабочий восстает и решает изменить существующий общественный порядок, эксплуататор лишается своей социальной функции. Рабочий может сокрушить своего классового врага, не подвергая опасности собственное существование. В результате возможен только один итог: буржуазия исчезнет.

Однако, следует ли из марксовых посылок вторая часть заключения? Верно ли, что победа рабочих должна привести к бесклассовому обществу? Я так не думаю. Из того, что вместо двух классов остается только один, не следует, что возникнет бесклассовое общество. *Классы не похожи на индивидуумов*, даже если мы признаем, что *два* борющихся между собой класса ведут себя подобно двум сражающимся людям. Единство и солидарность класса, согласно анализу самого Маркса, суть элементы классового сознания<sup>4</sup>, которое, в свою очередь, в значительной степени является продуктом классовой борьбы. Нет ни малейших оснований считать, что индивидуумы, из которых состоит пролетариат, сохраняют свое классовое единство после завершения их борьбы против общего классового врага. Вполне вероятно, что любой ранее скрытый конфликт интересов расколется прежнее единство пролетариата и разрастется в новую классовую борьбу. (Согласно принципам диалектики, в этой ситуации скорее всего должен возникнуть новый антитезис — новый классовый антагонизм. Разумеется, диалектика настолько неопределенна, что с ее помощью можно обосновать все, что угодно, следовательно, и бесклассовое общество как диалектически необходимый синтез, возникающий в процессе антитетического развития<sup>5</sup>.)

Вероятнее всего, развитие общества происходит следующим образом. Те, кто практически находятся у власти в момент победы — революционные лидеры и их соратники, выстоявшие в борьбе за власть, — образуют *Новый класс — новый правящий класс нового общества*. Этот класс представляет собой некий вид новой аристократии или бюрократии<sup>6</sup>, представители которого, как можно предположить, будут стараться скрыть этот факт. Удобнее всего это делать, сохраняя, насколько это возможно, революционную идеологию, пользуясь революционными настроениями, вместо того, чтобы тратить свое время и силы на их разрушение (в соответствии с советом, который давал Парето всем правителям). И вполне вероятно, что они смогут достаточно искусно воспользоваться революционной идеологией, если одновременно будут использовать контрреволюционные тенденции общественного развития. Тем самым революционная идеоло-

гия будет служить им в апологетических целях: она будет оправданием того, как они используют свою власть, и средством ее стабилизации, короче — новым «опиумом народа».

Если исходить из принятых Марксом посылок, то можно предположить, что события будут развиваться именно так, как мы их только что описали. Однако выдвигать исторические пророчества (или интерпретировать историю различных революций) — не моя задача. Я просто хочу показать, что вывод Маркса, то есть его пророчество о возникновении бесклассового общества, не следует из принятых им посылок. Третий шаг марксова доказательства оказывается несостоятельным.

Ничего большего я не утверждаю. В частности, я не считаю возможным предсказывать, что социализм не наступит, или утверждать, основываясь на посылах Маркса, что пришествие социализма маловероятно. Не исключено, например, что длительная *борьба рабочего класса* и энтузиазм, вызванный его победой, будут способствовать укреплению чувства солидарности, и этого будет достаточно для того, чтобы продолжить борьбу до тех пор, пока не будут введены законы, не допускающие эксплуатации и злоупотребления властью. (Создание институтов демократического контроля над правителями является единственной гарантией уничтожения эксплуатации.) С моей точки зрения, шансы построения такого общества будут в значительной степени зависеть от того, насколько рабочие будут увлечены идеями социализма и свободы в отличие от непосредственных интересов их класса. Все это, конечно, нелегко предвидеть. Определенно можно сказать лишь то, что классовая борьба сама по себе не всегда создает прочную солидарность угнетенных. Такая солидарность и большая преданность общему делу встречаются довольно часто, однако можно привести и примеры того, как те или иные группы рабочих нередко преследуют свои узкие групповые интересы, даже если это противоречит интересам других рабочих и самой идее солидарности угнетенных. Эксплуатация не обязательно исчезнет вместе с буржуазией, поскольку вполне возможно, что какие-то группы рабочих после их победы получают такие привилегии, которые равнозначны эксплуатации ими менее состоятельных групп.

Таким образом, существует множество различных путей исторического развития после победы пролетарской революции. Поэтому открывается много разных возможностей и для исторического пророчества. Закрывать глаза на какие-то возможности только потому, что они нам не нравятся, было



бы в высшей степени ненаучно. Аналогичным образом, нельзя избавиться от стремления выдавать желаемое за действительное, но такое стремление ни в коем случае также нельзя считать научным. Следует, кроме того, иметь в виду, что пресловутые научные пророчества являются для большого числа людей удобной формой бегства от реальной действительности — бегства от нынешней ответственности в некий будущий рай. При этом преувеличивается беспомощность человека перед лицом того, что в пророчествах о будущем рае характеризуется как всемогущие и демонические экономические силы настоящего времени.

### III

Если мы внимательнее посмотрим на эти силы и на нынешнюю экономическую систему, то увидим, что наша теоретическая критика этой системы рождается из опыта. Однако мы должны быть настороже и не допускать ложной интерпретации нашего опыта в духе марксистского предсказания о том, что «социализм», или «коммунизм», является единственной альтернативой или единственно возможным преемником «капитализма». Ни Маркс, ни кто-либо другой никогда не показал, что социализм, понимаемый как бесклассовое общество, то есть как «ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»<sup>8</sup>, представляет собой единственно возможную альтернативу жестокой эксплуатации в рамках той экономической системы, которую Маркс впервые описал столетие тому назад (в 1845 году) и которую он назвал «капитализмом»<sup>9</sup>. Если же кто-то попытался бы доказать, что социализм является единственно возможным преемником не ограниченного, или не регулируемого, законодательно «капитализма» Маркса, мы, разумеется, могли бы опровергнуть его, сославшись на исторические факты. Ведь завершение того этапа в развитии капитализма, который характеризовался *политикой laissez-faire*, не привело к замене капитализма социалистической или коммунистической системой, в понимании Маркса. Только в России, на одной шестой части земного шара, мы действительно обнаруживаем экономическую систему, в которой, согласно пророчеству Маркса, государство владеет средствами производства. Однако политическая мощь России показывает, что, вопреки пророчеству Маркса, государство здесь не собирается отмирать. Кроме того, повсюду в мире политическая власть начала осуществлять экономические функции, охватывающие широкие сферы. *Не ограниченный законодательно капитализм*

открыл путь к новому историческому этапу — этапу политического *интервенционизма*, то есть вмешательства государства в экономику. Интервенционизм принимает различные формы. Есть его русская разновидность, есть фашистская форма тоталитаризма и есть демократический интервенционизм Англии, Соединенных Штатов Америки и «малых демократий», лидером которых является Швеция<sup>10</sup>, где технология демократического вмешательства государства в экономику достигла наиболее высокого на сегодняшний день уровня. Истоки такого вмешательства можно обнаружить еще при жизни Маркса, например в британском фабричном законодательстве. Это законодательство достигло своих первых важных успехов, введя 48-часовую рабочую неделю, а позже — страхование по безработице и другие формы социального страхования. Насколько абсурдно отождествлять экономическую систему современных демократий с системой, названной Марксом «капитализмом», можно понять с первого взгляда, сравнив нынешнюю систему с тем, что говорится в состоящей из 10 пунктов марксовой программе коммунистической революции. Если опустить не имеющие, пожалуй, важного значения пункты этой программы (например — «4. Конфискация имущества всех эмигрантов и мятежников»), то можно сказать, что в демократических государствах требования большей части этих пунктов были внедрены в практику полностью или в значительной степени. Вместе с тем, было сделано много более важных шагов в обеспечении социальной защиты, о которых Маркс даже и не думал. Я сошлюсь только на следующие пункты его программы: 2. Высокий прогрессивный налог (осуществлено). 3. Отмена права наследования (в значительной степени реализовано с помощью большого налога на наследство; по крайней мере, сомнительно, что стоило бы желать большего). 6. Централизация всего транспорта в руках государства (это было сделано в Центральной Европе по военным соображениям перед войной 1914 г. без особых результатов; это сделало также большинство малых демократий). 7. Увеличение числа государственных фабрик, орудий производства... (реализовано в малых демократиях; всегда ли это очень выгодно — по меньшей мере, сомнительно). 10. Общественное и бесплатное воспитание всех детей. Устранение фабричного труда детей в современной его форме... (первая часть требования выполнена в малых демократиях и в определенной степени практически везде; вторая часть перевыполнена.)

Некоторые пункты программы Маркса<sup>11</sup> (например — «1. Экспроприация земельной собственности») не были реализованы в демократических странах. Именно поэтому марк-

систы справедливо утверждают, что в этих странах не построен «социализм». Если же из этого они заключают, что такие страны все еще являются «капиталистическими», в смысле Маркса, то тем самым они демонстрируют догматический характер своей предпосылки о том, что иной альтернативы не существует. Это убедительно показывает, насколько можно быть ослепленным сверкающей мишурой заранее сконструированной системы. Марксизм — это не только плохой ориентир на будущее, он также лишает своих последователей способности видеть то, что происходит у них на глазах в данный исторический период, а иногда даже понимать то, в чем они сами участвуют.

#### IV

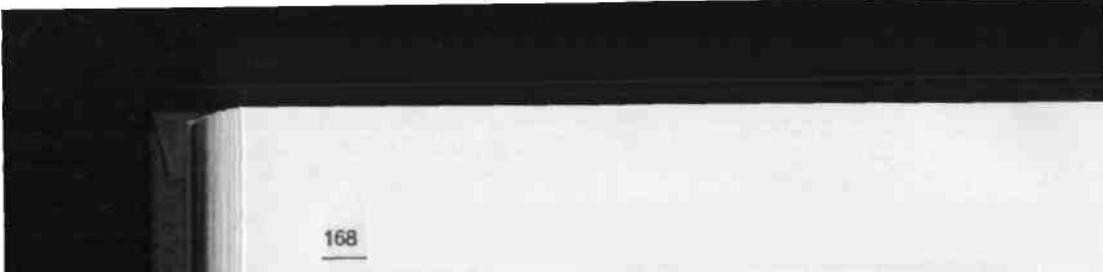
Можно спросить, направлена ли моя критика каким-либо образом против метода широкомасштабного исторического пророчества как такового. Нельзя ли, в принципе, так усилить посылки пророческого доказательства, чтобы получить обоснованное заключение? Разумеется, это можно сделать. Всегда можно получить желаемое заключение, если принять достаточно сильные допущения. Однако ситуация в данном случае такова, что почти для любого широкомасштабного исторического пророчества необходимо было бы принять такие допущения о моральных и иных факторах, названных Марксом «идеологическими», которые мы не в силах свести к факторам экономическим. Поэтому Маркс первым признал бы такое доказательство ненаучным. Его метод пророчества целиком опирается на допущение, что идеологические факторы нельзя считать независимыми и непредсказуемыми элементами общественной жизни. Они сводимы к наблюдаемым экономическим условиям, зависят от них и, следовательно, предсказуемы.

Тем не менее некоторыми неортодоксальными марксистами иногда допускается, что пришествие социализма не является просто результатом естественного исторического развития. Заявление Маркса о том, что «мы можем сократить или ослабить родовые схватки» появления социализма, достаточно неопределенно. Его можно интерпретировать как утверждение о том, что ошибочная политика может отсрочить пришествие социализма на века, тогда как правильная политика может сократить это время до минимума. При такой интерпретации даже марксисты могут признать, что от нас самих в значительной степени зависит то, будет ли результатом революции создание социалистического общества или

нет. Иначе говоря, ее результат будет зависеть от наших целей, от нашей преданности общему делу, искренности и интеллектуальности, другими словами — от моральных или «идеологических» факторов. При этом марксисты могут добавить, что пророчество Маркса — великий источник моральной силы и, следовательно, может ускорить развитие социализма. Действительно, Маркс пытался показать, что существует лишь две возможности развития общества: первая — сохранение этого ужасного мира навсегда, вторая — возникновение нового, лучшего мира. Вряд ли стоит в наше время серьезно предполагать первое. Следовательно, пророчество Маркса полностью подтверждается. Чем яснее люди понимают, что вторая возможность может быть достигнута, тем вероятнее, что они сделают решающий скачок от капитализма к социализму. Более определенного пророчества, однако, сделать нельзя.

Такова аргументация, в которой признается воздействие не сводимых к экономике моральных и идеологических факторов на ход истории, а значит и то, что метод Маркса неприменим для анализа общества. В рамках этой аргументации иногда пытаются защитить марксизм. По этому поводу необходимо повторить: никто никогда еще не показал, что существуют только две возможности — «капитализм» и «социализм». Я вполне согласен с мнением, что мы не должны терять время, размышляя о вечном продолжении весьма неудовлетворительного состояния нашего мира. Однако альтернатива необязательно состоит в том, чтобы ждать пророчески предсказанного прихода лучшего мира или способствовать его рождению с помощью пропаганды, других иррациональных средств и даже путем насилия. Ведь можно, например, разрабатывать технологию непосредственного улучшения мира, в котором мы живем, развивать метод социальной инженерии, метод постепенных реформ и осуществлять демократическое воздействие на экономику<sup>12</sup>. На это марксист, конечно, возразит, что такое воздействие невозможно, поскольку историю нельзя творить, согласно рациональным планам улучшения мира. Из такого возражения вытекают, однако, весьма странные следствия. Ведь если ничего нельзя исправить, используя разум, тогда, действительно, было бы историческим или политическим чудом, если бы иррациональные силы истории сами создали лучший и более разумный мир<sup>13</sup>.

Таким образом, мы вновь возвращаемся к точке зрения, что моральные и другие идеологические факторы, роль которых марксовым научным пророчеством отрицается, оказыва-



ют далеко идущее воздействие на ход истории. Одним из таких непредсказуемых факторов как раз и является воздействие на общество социальной технологии и политическое вмешательство в экономику. Социальный технолог и социальный инженер могут планировать конструкции новых институтов или преобразование старых институтов в новые, они могут даже планировать способы и средства осуществления таких изменений, но «история» не становится от таких действий более предсказуемой. Ведь все эти планы не относятся к обществу в целом и к тому же авторы этих планов не могут знать, будут ли их планы когда-нибудь осуществлены. Действительно, эти планы вряд ли когда-либо будут реализованы без существенных модификаций — частично потому, что наш опыт накапливается в процессе такого конструирования, частично же потому, что мы в ходе нашего развития вынуждены идти на компромиссы<sup>14</sup>. Поэтому Маркс был совершенно прав, когда настаивал на том, что «историю» нельзя спланировать на бумаге, но *общественные институты* планировать можно, и они действительно планируются. Только планируя<sup>15</sup> шаг за шагом общественные институты для защиты свободы, особенно свободы от эксплуатации, мы можем надеяться достичь лучшего мира.

## V

Для того, чтобы показать практическое значение исторической теории Маркса для реальной политики, я проиллюстрирую — в этой и двух последующих главах — мой анализ трех шагов его пророческого доказательства некоторыми фактами воздействия марксова пророчества на современную историю Европы. Это воздействие оказалось весьма значительным благодаря той роли, которую в Центральной и Восточной Европе играют две крупнейшие марксистские партии — коммунисты и социал-демократы.

Обе эти партии были абсолютно не готовы к выполнению задачи преобразования общества. Русские коммунисты, которые первыми оказались у власти, устремились вперед, ничего не ведая о тяжелейших проблемах, бесчисленном количестве жертв и страданий, которые были им уготованы. Социал-демократы Центральной Европы, чей шанс появился несколько позже, в течение многих лет уклонялись от той ответственности, которую коммунисты так решительно приняли на себя. Они сомневались и, по-видимому, вполне справедливо, сможет ли какой-нибудь народ, кроме русского, столь жестоко угнетаемого царизмом, вынести те страдания



и жертвы, которых требовали революция, гражданская война и длительный период первоначально совершенно безуспешных социальных экспериментов. Более того, в критические годы — с 1918 по 1926 — результат русского эксперимента казался им весьма неопределенным, и, действительно, в то время не было никаких оснований судить о его перспективах. Можно сказать, что раскол между социал-демократами и коммунистами Центральной Европы был расколом между марксистами, имевшими некую иррациональную веру в конечный успех русского эксперимента, и теми, кто, поступая более разумно, относился к нему скептически. Когда я говорю «иррационально» и «более разумно», я сужу о действиях марксистов согласно их собственным, принятым в марксизме стандартам. Ведь согласно марксизму, пролетарская революция должна стать конечным итогом индустриализации, а *не наоборот*<sup>16</sup>. Она должна осуществиться прежде всего в высокоразвитых индустриальных странах и только затем, намного позже — в России<sup>17</sup>.

Сказанное, конечно, не ставит своей целью защиту социал-демократических лидеров<sup>18</sup>, чья политика полностью определялась пророчеством Маркса и их собственной слепой верой в то, что социализм должен наступить. У этих лидеров, однако, такая вера часто совмещалась с безнадежным скептицизмом в отношении их собственных непосредственных функций и задач, а также относительно того, что действительно произойдет в скором будущем<sup>19</sup>. Марксизм научил их организовывать рабочих и вселять в них действительно прекрасную веру в миссию по освобождению человечества<sup>20</sup>. Однако социал-демократические лидеры не были способны реализовать свои обещания. Они хорошо выучили свои учебники. Они знали все о «научном социализме», а также то, что подготовка рецептов на будущее является ненаучным утопизмом. Не высмеивал ли сам Маркс последователя О. Конта, который критиковал его в «Revue Positiviste» за отрицание практических программ? «"Revue Positiviste" упрекает меня, — насмешливо писал Маркс,<sup>21</sup> — с одной стороны, в том, что я рассматриваю политическую экономию метафизически, а с другой стороны — отгадайте-ка, в чем? — в том, что я ограничиваюсь критическим расчленением данного, а не сочиняю рецептов (контовских?) для кухни будущего». Значит, марксистские лидеры хорошо знали, что не стоит тратить время на такие вещи, как социальная технология. «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» — вот что исчерпывало их практическую программу. Когда рабочие в их странах объединились, когда возникла возможность взять на себя функции правительства

и заложить основы лучшего мира, когда пробил их час, лидеры покинули рабочих в беде. Они не знали, что делать. Они ждали обещанного самоуничтожения капитализма. После неизбежного кризиса капитализма, когда все стало чрезвычайно плохо, когда все распалось и значительно уменьшился риск дискредитировать и опозорить себя, тогда лидеры социал-демократии все еще надеялись стать спасителями человечества. (И, конечно, мы должны помнить тот факт, что успех коммунистов в России, несомненно, стал возможен, в частности, благодаря тем ужасным вещам, которые происходили в этой стране перед приходом коммунистов к власти). Однако, когда великая депрессия, которую социал-демократические вожди первыми приветствовали как предсказанный ими мировой кризис, пошла на убыль, они начали осознавать, что рабочие устали от того, что их потчуют теми или иными интерпретациями истории<sup>22</sup>. Недостаточно просто сказать рабочим, что фашизм, согласно неопровержимому научному социализму Маркса, является самой последней остановкой капитализма перед своим неминуемым крахом. Угнетенным массам требуется большее. Хотя и медленно, лидеры социал-демократии начали осознавать страшные последствия политики ожидания и надежды на великое политическое чудо. Было, однако, слишком поздно. Они упустили свой шанс.

Замечания, высказанные в этом разделе, являются, безусловно, очень краткими, но они раскрывают некоторые практические следствия из марксова пророчества о пришествии социализма.

## Глава 19. СОЦИАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Наиболее существенной посылкой второго шага пророческого доказательства Маркса является допущение о том, что капитализм должен привести к возрастанию как богатства, так и нищеты — богатства численно уменьшающейся буржуазии и нищеты численно возрастающего рабочего класса. Это допущение будет подвергнуто критике в следующей главе, а пока оно считается само собой разумеющимся. Вытекающие из этой посылки заключения можно разделить на две части. Первая часть — это пророчество о грядущих изменениях *классовой структуры* капитализма. В этом пророчестве утверждается, что все классы, кроме буржуазии и пролетариата, прежде всего так называемые средние классы, обречены на исчезновение и что вследствие обострения противоречий между буржуазией и пролетариатом классовое сознание и сплоченность пролетариата будут возрастать. Вторая часть представляет собой пророческое утверждение о том, что противоречие между пролетариатом и буржуазией нельзя устранить, и оно приведет к пролетарской *социальной революции*.

Я считаю, что ни одно из этих заключений логически не следует из данной посылки. Моя критика в основном будет такой же, как и в предыдущей главе: я постараюсь показать, что в доказательстве Маркса игнорируется множество возможных вариантов развития общества.

### I

Рассмотрим прежде всего *первое заключение*, т. е. пророчество о том, что все классы, кроме буржуазии и пролетариата, классовое сознание и солидарность которого неизбежно должны возрастать, в процессе исторического развития исчезнут или утратят свое значение. Необходимо согласиться с тем, что из посылки Маркса, т. е. из его теории возрастания богатства одних и обнищания других, действительно следует исчезновение некоторых средних классов — классов небогатых капиталистов и мелкой буржуазии. Маркс<sup>1</sup> писал: «Один капиталист побивает многих капиталистов», и последние, конечно, могут быть низведены до уровня наемных рабочих, которые, согласно его представлениям, и являются пролетариями. Такой процесс — часть общего процесса возрастания богатства, все большего накопления капитала, его концентрации и централизации в руках все меньшего и меньшего числа владельцев. Аналогичная судьба ожидает, по утверж-



дению Маркса<sup>2</sup>, и «низшие слои среднего сословия»: «Мелкие промышленники, мелкие торговцы и рантье, ремесленники и крестьяне — все эти классы опускаются в ряды пролетариата, частью оттого, что их маленького капитала недостаточно для ведения крупных промышленных предприятий и они не выдерживают конкуренции с более крупными капиталистами, частью потому, что их профессиональное мастерство обесценивается в результате введения новых методов производства. Так рекрутируется пролетариат из всех классов населения». Разумеется, это описание является совершенно точным, особенно когда речь идет о ремесленниках. Верно и то, что многие пролетарии выходят из среды крестьянства.

Вместе с тем нарисованная Марксом весьма впечатляющая картина изменений в структуре общества содержит серьезный дефект. Изменения, о которых Маркс писал, происходили прежде всего в промышленной сфере; его «капиталист» — это промышленный капиталист, его «пролетарий» — это промышленный рабочий. Однако из того, что многие промышленные рабочие выходят из крестьянской среды, вовсе не следует, что все фермеры и крестьяне постепенно превратятся в промышленных рабочих. Даже сельскохозяйственные рабочие не обязательно связаны с промышленными рабочими общими чувствами солидарности и классовым сознанием. Сам Маркс допускал, что «рассеяние сельских рабочих на больших пространствах сламывает силу их сопротивления, в то время как концентрация городских рабочих увеличивает эту силу». В результате унификация сознания всех рабочих в форме единого классового сознания оказывается практически невозможной, что свидетельствует, по крайней мере, о возможности разногласий среди рабочих. Сельский рабочий иногда столь сильно зависит от своего хозяина — фермера или крестьянина, что у него не может быть с промышленным пролетариатом никакой общей цели. Маркс отмечал, что фермеры или крестьяне вполне могут решить поддержать буржуазию, а не рабочих<sup>4</sup>, и пролетарская программа, как она представлена в «Манифесте Коммунистической партии»<sup>5</sup>, с ее главным требованием «экспроприации земельной собственности» вряд ли может исключить такую возможность.

Из этого следует, что, по крайней мере, сельские средние классы могут и не исчезнуть, а сельский пролетариат не обязательно сольется с промышленным. Однако это еще не все. Собственный анализ Маркса показал, что для буржуазии жизненно важно поддерживать раскол среди наемных рабочих, и Маркс видел, что этого можно достичь, как минимум, двумя способами. Первый способ заключается в создании

*нового среднего класса — привилегированной группы рабочих, которые чувствовали бы свое превосходство над людьми физического труда<sup>6</sup>*, но в то же время зависели бы от милости того, кто правит. Второй способ состоит в использовании низшего слоя общества, который Маркс окрестил «люмпен-пролетариатом». Из него, по словам Маркса, выходят преступники, которые готовы продать себя классовому врагу. Маркс допускал, что обнищание должно способствовать возрастанию численности этого социального слоя. Такая тенденция общественного развития вряд ли способствует солидарности всех угнетенных.

Даже солидарность класса промышленных рабочих не является необходимым следствием обнищания. Вполне вероятно, что обнищание вызовет сопротивление и даже стихийные восстания. Однако посылка рассматриваемого нами марк-сова доказательства состоит в том, что нищету нельзя уменьшить до тех пор, пока не будет одержана победа в социальной революции. Отсюда следует, что рабочие, оказывающие сопротивление эксплуататорам, раз за разом будут терпеть поражения, предпринимая бесплодные попытки облегчить свою участь. Такой ход событий не способствует возникновению у рабочих классового сознания, в смысле Маркса<sup>7</sup>, т. е. гордости за свой класс и веры в его миссию. Скорее, он сформирует у рабочих классовое сознание иного типа: они *осознают свою принадлежность к* терпящей поражение армии. Возможно, так оно и будет, если рабочие не смогут понять, что их численность и потенциальная роль в экономике возрастают. Они смогли бы это понять, если бы, согласно пророчеству Маркса, происходило исчезновение всех классов, кроме класса рабочих и класса капиталистов. Однако вполне возможно, что солидарность даже промышленных рабочих может быть подорвана пораженческими настроениями, потому что *это пророчество Маркса, как мы видим, не обязательно должно исполниться.*

Итак, вопреки пророчеству Маркса о том, что общество разделится строго на два класса, мы обнаруживаем, что, согласно его собственным допущениям, может возникнуть следующая классовая структура: (1) буржуазия, (2) крупные землевладельцы, (3) средние и мелкие землевладельцы, (4) сельские рабочие, (5) новый средний класс, (6) промышленные рабочие, (7) люмпен-пролетариат. (Разумеется, могут возникнуть также социальные группы, являющиеся комбинациями перечисленных классов.) Более того, оказывается, что при этом может быть подорвано единство класса промышленных рабочих.

Таким образом, можно сказать, что первая часть заключения, полученного на втором шаге доказательства Маркса, не следует из посылок. Несмотря на это, я должен сказать, что не собираюсь предлагать вместо пророчества Маркса другое пророчество, точно так же, как не делал этого, критикуя третий шаг его доказательства. Я не утверждаю, что его пророчество не может сбыться или что все произойдет так, как я описал. Я только говорю, что так может случиться. (Разумеется, такую возможность вряд ли смогут отрицать те радикальные марксисты, которые любят использовать обвинения в вероломстве, продажности и пренебрежении классовой солидарностью в качестве объяснения, почему события развиваются не так, как этого требует пророческая схема.) То, что подобный ход событий вполне вероятен, должно быть ясно каждому, кто был свидетелем процесса возникновения фашизма, при котором все только что упомянутые мной возможности играли определенную роль. Для опровержения же первой части заключения, полученного на втором шаге доказательства Маркса, достаточно того, чтобы осуществилась только одна из таких возможностей.

Разумеется, все сказанное имеет отношение и ко *второму заключению* — пророчеству о пришествии социальной революции. Однако прежде чем критиковать способ, с помощью которого Маркс приходит к этому пророчеству, необходимо обсудить роль этого пророчества во всем марксовом доказательстве, а также то, как Маркс использовал термин «социальная революция».

## II

На первый взгляд, кажется достаточно ясным, что имеет в виду Маркс, говоря о *социальной революции*. Его «пролетарская социальная революция» является *историческим понятием*. Оно обозначает более или менее быстрый переход от исторического периода капитализма к историческому периоду социализма. Другими словами, это — название переходного периода классовой борьбы между двумя основными классами вплоть до окончательной победы класса рабочих. На вопрос о том, предполагает ли «социальная революция» ожесточенную гражданскую войну, Маркс отвечал<sup>8</sup>, что это не обязательно, подчеркивая при этом, что, к сожалению, не вполне ясно, как можно избежать гражданской войны. К этому можно добавить, что, с точки зрения исторического пророчества, вопрос о гражданской войне не является существенным или имеет, по крайней мере, второстепенное значение. Марксизм настаивает

на том, что общественная жизнь полна насилия и классовая война ежедневно требует жертв<sup>9</sup>, но реальное значение имеет только результат, т. е. социализм. Достижение этого результата и определяет сущность «социальной революции».

Такая трактовка понятия «социальная революция» была бы вполне удовлетворительной, если бы считалось доказанным или интуитивно ясным, что после капитализма наступит социализм. Поскольку же теория социальной революции должна использоваться для построения научного доказательства, с помощью которого мы пытаемся обосновать приход социализма, то такая трактовка этого понятия оказывается совершенно неприемлемой. Если в доказательстве пришествия социализма мы попытаемся определить социальную революцию как переход к социализму, то впадем в порочный круг, подобно врачу, которого попросили обосновать его предсказание смерти пациента, а он вынужден был признаться, что не знал симптомов, не знал о болезни ничего, кроме того, что она перейдет в «смертельную болезнь». (Если пациент не умер, то его болезнь не была «смертельной». Если революция не ведет к социализму, то она не была «социальной революцией».) Высказанное критическое замечание можно сформулировать очень просто: ни на одном из трех шагов марксова пророческого доказательства нельзя принимать никакого допущения, которое выводится только на следующем шаге этого доказательства.

Таким образом, проведенный анализ показывает, что для правильной реконструкции доказательства Маркса мы должны найти такое определение социальной революции, которое не связано с социализмом и поэтому позволяет в полной мере использовать его в доказательстве. Мне кажется, что этому требованию удовлетворяет следующее определение. Социальная революция есть попытка хорошо сплоченного пролетариата завоевать полную политическую власть при твердом намерении не избегать насилия, если оно потребуется для достижения этой цели, и пресекать все попытки своих противников восстановить свое политическое влияние. Такое определение свободно от ранее упомянутых недостатков. Оно подходит для третьего шага доказательства настолько, насколько этот шаг вообще обоснован, и придает ему ту степень правдоподобия, которая этому шагу, несомненно, присуща. Это определение, как будет показано далее, согласуется с основными принципами марксизма и особенно с его историцистской тенденцией избегать точных<sup>10</sup> утверждений по поводу того, будет ли насилие в данной фазе истории действительно применено или нет.

Предложенное определение, если его рассматривать как историческое пророчество, действительно не дает определенного ответа по поводу того, будет ли в ходе социальной революции применено насилие или нет. Тем не менее, важно осознать, что если его рассматривать с точки зрения законности или морали, то это определение социальной революции, несомненно, изображает ее *насильственным восстанием*. Ведь выраженное этим определением намерение важнее, чем вопрос о том, действительно ли в ходе социальной революции использовалось насилие или нет: формулируя же рассматриваемое определение, мы приняли допущение о твердой решимости рабочих не избегать насилия, если оно будет необходимо для достижения поставленных целей. Утверждение о том, что сущность социальной революции как насильственного восстания определяется решимостью революционеров не избегать насилия, согласуется не только с моральной или юридической, но и с обыденной точкой зрения по этому вопросу. Действительно, если тот или иной человек решил применить насилие для того, чтобы достичь своих целей, то можно сказать, что во всех своих намерениях и побуждениях он будет руководствоваться установкой на допустимость насилия, независимо от того, применяется оно или нет в том или ином конкретном случае. Если попытаться предсказать поведение такого человека, то нам, по-видимому, следует высказаться неопределенно, как раз в духе марксизма, заявив, что нам неизвестно, прибегнет этот человек к насилию на самом деле или нет. (В этом плане наше определение социальной революции хорошо согласуется с марксистской точкой зрения.) Однако если не стремиться к историческим предсказаниям, а просто попытаться обычным способом охарактеризовать позицию этого человека, то неопределенность нашего утверждения о нем практически полностью исчезнет.

Теперь я хочу показать, что именно предсказание революции, не исключаяющей насилия, является — с точки зрения политической практики — наиболее пагубным элементом марксизма. При этом мне кажется, что будет лучше, если я сразу же объясню, почему я так считаю, а затем продолжу мой анализ марковского пророческого доказательства.

Отнюдь не во всех случаях и не при всех обстоятельствах лично я против насильственной революции. Я согласен с некоторыми христианскими мыслителями эпохи средневековья и Ренессанса, анализировавшими проблему допустимости тирании, в том, что при тирании насильственную революцию можно оправдать, поскольку в такой ситуации

может просто не быть никакого иного выхода, кроме восстания. Однако при этом я считаю, что любая такая революция должна иметь единственную цель — установление демократии. Под демократией же я понимаю не какую-то неопределенную «власть народа», или «власть большинства», а многообразные общественные институты (и, в первую очередь, всеобщие выборы, т. е. право народа смещать свое правительство), позволяющие осуществлять общественный контроль за деятельностью и отставкой правительства, а также, не применяя насилия, проводить реформы даже вопреки воле правителей. Другими словами, применение насилия оправданно только при тирании, которая исключает возможность ненасильственных реформ, и должно иметь единственную цель — создание ситуации, позволяющей проводить ненасильственные реформы.

Путем насилия, я считаю, не следует даже пытаться достичь большего. В противном случае мы рискуем разрушить все перспективы проведения разумных реформ. Продолжительное применение насилия может, в конечном счете, привести к потере свободы, поскольку в результате, что весьма вероятно, установится не власть беспристрастного разума, а власть сильного человека. Если путем насильственной революции пытаться достичь большего, чем разрушение тирании, то вероятность того, что революция приведет к новой тирании, ничуть не меньше вероятности того, что она достигнет своих реальных целей.

Я считаю оправданным применение насилия в политических спорах еще только в одном случае. Я имею в виду применение насилия для защиты демократии, насильственное сопротивление против покушений (предпринятых внутри государства или направляемых извне) на демократическую конституцию и демократические методы управления. Любому такому покушению, особенно если оно предпринимается или допускается находящимся у власти правительством, все лояльные граждане должны оказывать сопротивление всеми средствами вплоть до применения насилия. Фактически, дееспособность демократии в значительной степени зависит от понимания гражданами того, что правительство, которое пытается злоупотреблять властью и стать тиранией (или не препятствует установлению чьей-то тирании), тем самым ставит себя вне закона, и что не только право, но и долг всех граждан — считать деятельность такого правительства преступлением, а его членов — опасной бандой преступников. В то же время я настаиваю на том, что насильственное сопротивление попыткам уничтожить демократию должно носить

исключительно оборонительный характер. Ни тени сомнения не должно оставаться в том, что единственной целью такого сопротивления является спасение демократии. Угроза воспользоваться борьбой с тиранией для установления контртирании так же преступна, как и первоначальная попытка ввести тиранию. Следовательно, использование такой угрозы, даже если к ней прибегают с искренним намерением спасти демократию, устранив ее врагов, может оказаться для демократии очень плохим способом защиты. Вне всякого сомнения, такие угрозы в час опасности внесут неразбериху в ряды защитников демократии, а, значит, помогут ее врагам.

Высказанные замечания показывают, что успех демократической политики требует от ее защитников соблюдения определенных правил. Несколько таких правил будет далее перечислено в этой главе. Здесь же я хочу объяснить, почему я считаю марксистские взгляды на насилие столь важными, что их нельзя игнорировать при любом анализе теории Маркса.

### III

В зависимости от того, как понимается социальная революция, марксистов можно разделить на две основные группы — радикальное и умеренное крыло в марксизме (которые приблизительно<sup>11</sup> соответствуют коммунистической и социал-демократической партиям).

Марксисты часто отказываются обсуждать вопрос о том, может ли быть «оправдана» насильственная революция, утверждая, что они не моралисты, а ученые и не занимаются спекуляциями по поводу того, что должно быть с точки зрения морали, а рассматривают факты, которые имеют или будут иметь место. Другими словами, они считают себя историческими пророками, которые ограничиваются анализом вопроса о том, что произойдет в будущем. Все же предположим, что нам удалось уговорить их обсудить проблему оправдания социальной революции. Я полагаю, что в этом случае мы обнаружим следующее: все марксисты в принципе согласны с давно известной точкой зрения, что насильственная революция оправдана только в том случае, если она направлена против тирании. Далее мнения двух названных марксистских групп расходятся.

Представители радикального крыла настаивают на том, что, согласно Марксу, власть любого класса является диктатурой, т. е. тиранией<sup>12</sup>. Следовательно, реальной демократии можно достичь только придя к бесклассовому обществу, уничтожив, если это необходимо — путем насилия, диктатуру

капиталистов. Умеренные марксисты с этим не согласны. Они утверждают, что демократию в определенной мере можно реализовать даже при капитализме и, следовательно, можно осуществить социальную революцию путем мирных постепенных реформ. Тем не менее, умеренные марксисты считают возможность такого мирного развития весьма неопределенной. Они заявляют, что вероятнее всего буржуазия применит силу, обнаружив, что может проиграть рабочим в демократической борьбе, и в этом случае рабочие вправе ответить тем же, захватив власть с помощью насилия<sup>13</sup>. Оба крыла претендуют на выражение точки зрения истинного марксизма в том виде, как она представлена у самого Маркса, и, между прочим, оба правы. Ведь взгляды Маркса по этому вопросу, как отмечалось ранее, были весьма неопределенными в силу исповедуемого им историцистского подхода. Кроме того, в течение жизни он, оказывается, менял свои взгляды — начав как радикал, он позднее занял более умеренную позицию<sup>14</sup>.

Свой анализ я начну с рассмотрения *радикальной позиции*, поскольку мне кажется, что только она соответствует «Капиталу» и общей тенденции пророческого доказательства Маркса. Ведь основная мысль «Капитала» состоит именно в том, что антагонизм между капиталистами и рабочими с необходимостью обостряется, компромисс между ними невозможен, поэтому капитализм нельзя улучшить, а можно только уничтожить. В связи с этим имеет смысл процитировать основополагающий фрагмент «Капитала», в котором Маркс подводит окончательный итог «исторической тенденции капиталистического накопления». Он пишет<sup>15</sup>: «Вместе с постоянно уменьшающимся числом магнатов капитала, которые узурпируют и монополизируют все выгоды этого процесса превращения, возрастает масса нищеты, угнетения, рабства, вырождения, эксплуатации, но вместе с тем растет и возмущение рабочего класса, который постоянно увеличивается по своей численности, который обучается, объединяется и организуется механизмом самого процесса капиталистического производства. Монополия капитала становится оковами того способа производства, который вырос при ней и под ней. Централизация средств производства и обобществление труда достигают такого пункта, когда они становятся несовместимыми с их капиталистической оболочкой. Она взрывается. Бьет час капиталистической частной собственности. Экспроприаторов экспроприируют».

Если исходить из этого фрагмента, то вряд ли могут возникнуть сомнения относительно того, что ядром марксистского учения, изложенного в «Капитале», является утверж-



дение, что капитализм не подлежит реформированию, а также марксово пророчество о его насильственном уничтожении. Это соответствует доктрине радикального крыла марксизма. В свою очередь, доктрина радикалов прекрасно согласуется с марксовым пророческим доказательством. Действительно, если мы принимаем не только посылку второго шага доказательства, но и его первое заключение, то из этого несомненно следует пророчество о социальной революции — в соответствии с фрагментом «Капитала», который я только что процитировал. (Как было показано в предыдущей главе, при этих условиях можно сделать вывод и о победе рабочих.) Трудно, разумеется, представить себе сплоченный, обладающий высоким классовым сознанием рабочий класс, который не попытался бы в конце концов разрушить существующий общественный строй, будучи убежденным в том, что нищете нельзя преодолеть никаким иным способом. Однако это не спасает второго заключения. На самом деле, как мы уже показали, первое заключение этого шага доказательства неверно: принимая в качестве посылки только теорию возрастания богатства одних и нищеты других, нельзя получить заключение о неизбежности социальной революции. В процессе анализа первого заключения мы выяснили, что можем говорить только о неизбежности взрывов протеста. Однако их нельзя отождествлять с социальной революцией, поскольку ни классовое единство, ни развитое классовое сознание не гарантированы в среде рабочих. (Взрывы протеста могут вообще не привести к победе, поэтому допущение о том, что они представляют собой социальную революцию, не согласуется с третьим шагом доказательства.)

В то время как радикальная точка зрения, по меньшей мере, согласуется с пророческим доказательством, *умеренная позиция* полностью его опровергает. Тем не менее, как было сказано ранее, и эта позиция подкреплена авторитетом Маркса. Маркс жил достаточно долго, чтобы увидеть реформы, которые, согласно его теории, вообще невозможны. Однако ему никогда не приходило в голову, что улучшение жизни рабочих является опровержением его теории. Придерживаясь двусмысленной исторической позиции, Маркс интерпретировал реформы как прелюдию<sup>16</sup> или даже как начало социальной революции. По словам Энгельса<sup>17</sup>, Маркс пришел к выводу, что, по крайней мере, в Англии «неизбежная социальная революция может быть осуществлена всецело мирными и легальными средствами. Конечно, при этом он никогда не забывал прибавить, что вряд ли можно ожидать, чтобы господствующие классы Англии подчинились мирной и ле-

гальной революции без "бунта в защиту рабства"». Эти слова вполне соответствуют тому, что Маркс писал в письме всего за три года до своей смерти<sup>18</sup>: «Моя... партия считает английскую революцию не *необходимой*, но — согласно историческим прецедентам — *возможной*». Следует отметить, что, по крайней мере, в первом из приведенных утверждений ясно выражена суть теории «умеренного крыла» марксизма, а именно — насилие неизбежно в том случае, если правящий класс не подчиняется революции.

Мне кажется, что эта умеренная теория полностью разрушает пророческое доказательство Маркса<sup>19</sup>. Она предполагает возможность компромисса, постепенную реформу капитализма и, следовательно, ослабление классового антагонизма, тогда как пророческое доказательство основано исключительно на предположении об усилении классового антагонизма. Из того, что на основе компромисса проводятся постепенные реформы, логически не следует, что эти реформы приведут к полному разрушению капитализма. Ведь если рабочие убедятся в том, что их жизнь улучшается и при капитализме, они могут предпочесть постепенные реформы подавлению правящего класса и «полной победе» над ним. Почему бы им не вступить в компромисс с буржуазией, оставляя в ее владении средства производства, а не рисковать всеми своими выгодами, выдвигая требования, которые могут привести к столкновениям с применением насилия. Только в том случае, если мы предположим, что «пролетариям нечего... терять, кроме своих цепей»<sup>20</sup>, что закон абсолютного и относительного обнищания верен или, по крайней мере, что ситуацию нельзя каким-то образом улучшить, можно предсказать, что рабочие будут вынуждены разрушить всю капиталистическую систему. Таким образом, эволюционная трактовка «социальной революции» разрушает все доказательство Маркса — от первого его шага до последнего, — и от марксизма в этом случае остается только историцистский подход. Если все же пытаться выдвигать пророчество, то необходимо совершенно другое, новое доказательство.

Если попытаться построить это новое доказательство в соответствии с поздними взглядами Маркса и точкой зрения умеренного крыла марксизма, в максимально возможной степени сохраняя оригинальную марксистскую теорию, то такое доказательство следует строить, основываясь на утверждении о том, что рабочий класс представляет или когда-нибудь будет представлять *большинство* населения. Это доказательство могло бы выглядеть следующим образом. Капитализм будет преобразован путем «социальной революции»,

которую мы теперь считаем не чем иным, как следующим шагом классовой борьбы между капиталистами и рабочими. Эта революция может быть проведена постепенно, демократическими методами или она может быть насильственной, а может быть и насильственной, и демократической в зависимости от того или иного ее этапа. Все это будет зависеть от сопротивления буржуазии. Однако в любом случае, даже если революция будет протекать мирно, она должна закончиться «превращением пролетариата в господствующий класс»<sup>21</sup>. Как утверждается в «Манифесте Коммунистической партии», рабочие должны «завоевать демократию» потому, что «пролетарское движение есть самостоятельное движение огромного большинства в интересах огромного большинства».

И все-таки, даже в такой измененной и умеренной форме марксистское предсказание оказывается неверным. Причина заключается в следующем. Если допускается возможность постепенных реформ, то необходимо отказаться от теории обнищания, но вместе с ней исчезает даже малейшая возможность обосновать утверждение о том, что промышленные рабочие когда-нибудь составят «огромное большинство» населения. Я не сказал бы, что последнее утверждение вообще следует из марксистской теории обнищания, поскольку в этой теории практически никогда не принимались во внимание фермеры и крестьяне. Значит, если закон абсолютного и относительного обнищания, предполагающий низведение среднего класса на уровень пролетариата, неверен, то мы должны быть готовы к тому, что будет продолжать существовать очень значительный средний класс (или появится новый средний класс), что он может объединиться с другими непролетарскими классами против посягательств на власть со стороны рабочих и невозможно точно предугадать, чем закончится такое соперничество. Разумеется, статистика последнего времени не фиксирует тенденции роста числа промышленных рабочих относительно других классов народонаселения. Скорее наблюдается обратная тенденция — несмотря на то, что продолжается накопление средств производства. Один этот факт, таким образом, опровергает модифицированное пророческое доказательство. От него остается только одно важное утверждение (не удовлетворяющее, однако, претенциозным стандартам исторического пророчества): социальные реформы проводятся большей частью<sup>22</sup> под давлением угнетенных или в результате классовой борьбы (если предпочтение отдается этому термину). Это значит, что освобождение угнетенных в значительной степени является делом рук самих угнетенных<sup>23</sup>.

## IV

Итак, марксово пророческое доказательство — и в радикальном, и в умеренном его вариантах — невозможно ни исправить, ни защитить. Однако для полного понимания этой ситуации недостаточно просто опровергнуть новый вариант марксова пророчества, необходимо также рассмотреть *двусмысленное, неопределенное отношение к проблеме насилия*, которое присуще и радикальной, и умеренной марксистским партиям. Я считаю, что прояснение марксистского отношения к насилию очень важно для решения вопроса о том, будет ли выиграна «битва за демократию». Оказывается, что всегда, когда представители умеренного марксистского крыла побеждали на всеобщих выборах или были близки к этому, это происходило, в частности, благодаря тому, что они пользовались поддержкой больших групп среднего класса. Этому способствовали гуманистичность марксистов, их выступления за свободу и против угнетения. Однако *устойчивая неопределенность* их отношения к насилию не только нейтрализует поддержку среднего класса, но и служит интересам антидемократов, антигуманистов и фашистов.

В марксистской доктрине есть два взаимосвязанных неясных момента, и оба они важны. Во-первых, это неопределенное, двусмысленное отношение к насилию, вытекающее из историцистского подхода к общественным явлениям. Во-вторых, марксисты очень неопределенно высказываются о «завоевании пролетариатом политической власти»<sup>24</sup>. Что они при этом имеют в виду? Завоевание пролетариатом политической власти может означать — именно так это иногда и понимается, — что партия рабочих, как и всякая демократическая партия, имеет вполне безобидную и ясную цель завоевать большинство на выборах и сформировать правительство. Однако «завоевание пролетариатом политической власти» может означать (и сами марксисты часто дают понять, что это действительно так) следующее: партия, добившись власти, старается закрепиться на этой позиции, т. е. будет использовать полученное большинство голосов для того, чтобы не позволить другим вновь обрести власть даже обычным демократическим путем. Разница между этими двумя интерпретациями очень важна. Если партия, находящаяся в данный момент в меньшинстве, намерена в будущем подавлять деятельность другой партии путем насилия или с помощью большинства голосов, она имплицитно признает право партии, ныне владеющей большинством голосов, действовать

точно так же. Она теряет всякое моральное право выражать недовольство угнетением и, конечно, это играет на руку тем группам внутри правящей партии, которые стараются силой подавить оппозицию.

Эти две неясности марксистской доктрины я могу кратко назвать *двусмысленностью в понимании насилия и двусмысленностью в понимании захвата власти*. Обе они порождены не только историцистским подходом, но и марксистской теорией государства. Если государство по сути своей является тиранией какого-то класса, то, с одной стороны, насилие дозволено, а с другой — диктатуру буржуазии можно заменить только диктатурой пролетариата. В этом случае забота о формальной демократии просто теряет исторический смысл. Кроме того, по словам Ленина<sup>25</sup>, «демократия есть... лишь один из этапов по дороге от феодализма к капитализму и от капитализма к коммунизму».

Эти двусмысленности играют определенную роль в тактических программах и радикального, и умеренного крыла марксизма. Это вполне понятно, поскольку они могут увеличивать число своих потенциальных сторонников, систематически используя неясность своей позиции. Однако это тактическое преимущество может в критический момент обернуться существенным изъяном. Такая тактика грозит привести к расколу в том случае, если наиболее радикальные члены партии решат, что пробил час насильственных действий. В критическом анализе марксизма Г. Паркесом<sup>26</sup> приводится хороший пример того, как радикальное крыло может использовать двусмысленность в отношении к насилию: «Поскольку Коммунистическая партия Соединенных Штатов Америки провозглашает, что она не призывает к революции не только сейчас, но и никогда этого вообще не делала, то целесообразно процитировать несколько предложений из программы Коммунистического Интернационала (написанной в 1928 году)». Далее Паркес цитирует, в частности, следующие фрагменты этой программы: «Завоевание власти пролетариатом не означает мирного "овладения" уже готовым буржуазным государством путем завоевания большинства в парламенте... Завоевание власти... есть насильственное свержение власти буржуазии, разрушение капиталистического государственного аппарата... Перед партией... встает задача вести массы в прямую атаку на буржуазное государство. Это делается путем... пропаганды... и... массовых выступлений. Массовые выступления включают... в конечном счете всеобщую забастовку вместе с вооруженным восстанием... Последнее является высшей формой массового выступления и должно вестись

по законам войны...». Приведенные выдержки свидетельствуют о том, что данная часть программы лишена двусмысленности. Однако это не мешает марксистской партии из тактических соображений<sup>27</sup> систематически использовать двусмысленность трактовки насилия и интерпретировать термин «социальная революция», не прибегая к понятию насилия, несмотря на то, что заключительный параграф «Манифеста Коммунистической партии»<sup>28</sup> (воспроизведенный в программе Коммунистического Интернационала 1928 года) гласит следующее: «Коммунисты считают презренным делом скрывать свои взгляды и намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего существующего общественного строя». Еще важнее отметить то, как представители умеренного крыла используют присущие марксизму двусмысленности в понимании насилия и захвата власти. В этой связи особый интерес представляет позиция Энгельса, при разработке которой он опирался на более умеренные взгляды Маркса, выраженные в приведенных нами ранее цитатах. Эти взгляды были превращены Энгельсом в тактическую доктрину, оказавшую большое влияние на дальнейшее развитие марксизма. Я имею в виду доктрину, которую можно выразить следующим образом<sup>29</sup>. Мы, марксисты, предпочитаем мирное и демократическое движение к социализму, если таковое возможно. Однако, будучи политическими реалистами, мы предвидим возможность того, что буржуазия не будет бездействовать в то время, когда мы будем близки к тому, чтобы добиться большинства. Скорее всего, она попытается уничтожить демократию. В таком случае мы не отступим, а будем бороться и завоюем политическую власть. Поскольку такой ход событий возможен, мы должны подготовить к нему рабочих. В противном случае мы изменим своему делу. Вот один из фрагментов рассуждений Энгельса по этому поводу<sup>30</sup>: «В данный момент... она [законность] так превосходно работает в нашу пользу, что мы были бы глупцами, если бы нарушили ее, пока дело идет таким образом. Гораздо скорее возникает вопрос, не нарушит ли эту законность именно буржуазия... чтобы раздавить нас при помощи силы? Поживем — увидим. А пока: *"стреляйте первые, господа буржуа!"* Без сомнения, они будут стрелять первыми. В один прекрасный день... буржуа... надоест пассивно наблюдать все возрастающий подъем социализма; они прибегнут к насильственным действиям». Что произойдет после этого — остается неясным, и эта неясность используется им в качестве угрозы, поскольку далее Энгельс обращается к «джентльмену из буржуазии» так:

«Если вы... нарушите... конституцию, то социал-демократия тоже будет свободна от своих обязательств и сможет поступить по отношению к вам, как она сочтет нужным. Но что именно она сделает, — эту тайну она вряд ли поведаст вам теперь». Интересно, насколько существенно отличается эта тактическая доктрина умеренных марксистов от исходной марксистской концепции, которая предсказывала, что революция будет результатом возрастающего давления капитализма на рабочих, а не результатом воздействия успешного рабочего движения на капиталистов. Такое кардинальное изменение позиции<sup>31</sup> свидетельствует о влиянии на марксизм реального социального развития, в котором обнаруживается тенденция уменьшения нищеты. Новая доктрина Энгельса, отдающая революционную, а точнее — контрреволюционную инициативу правящему классу, абсурдна с точки зрения тактики и обречена на провал. Исходная марксистская теория учила, что рабочая революция вспыхнет в момент глубокого кризиса, то есть тогда, когда политическая система будет ослаблена экономически, и именно эта ситуация будет в значительной мере способствовать победе рабочих. Однако, если «джентльменам из буржуазии» предлагается стрелять первыми, то мыслимо ли, чтобы они были настолько глупы, чтобы не выбрать для своего выстрела самый удачный момент? Не подготовятся ли они надлежащим образом к войне, которую собираются вести? Поскольку, согласно марксистской теории, они обладают властью, не будут ли эти их приготовления мобилизацией таких сил, против которых рабочие не имеют ни малейшего шанса на победу? Эти возражения нельзя отвести, пытаясь усовершенствовать марксистскую теорию с помощью утверждения о том, что рабочим не следует ждать, когда противник нанесет удар, а нужно стараться предупредить его. Действительно, согласно допущениям этой теории, власть преобладающим всегда легче подготовиться к борьбе лучше соперника — приготовить ружья, если рабочие готовят палки, приготовить пушки, если рабочие готовят ружья, привести в готовность пикирующие бомбардировщики, если рабочие готовят пушки и так далее.

## V

Однако я должен признать, что высказанная мною критика, апеллирующая к практике и согласующаяся с опытом, довольно поверхностна. Главный дефект марксистской доктрины лежит глубже. Поэтому сейчас я попытаюсь показать, что и предпосылки марксовой доктрины, и ее тактические следствия таковы, что они, вероятнее всего, *вызовут* такую

предсказывает, но объявляет (правда, весьма двусмысленно) крайне опасной — усиление в среде буржуазии антидемократических элементов и в конечном счете гражданскую войну. А мы знаем, что это может привести к краху демократического движения и к фашизму.

Критические замечания, которые я сейчас собираюсь высказать, коротко говоря, сводятся к следующему. Тактическая доктрина Энгельса и вообще характерная для марксизма двусмысленность в понимании насилия и захвата власти, будучи принятыми ведущей политической партией, делают демократическое развитие событий невозможным. Моя критика основана на утверждении, что демократия может существовать только в том случае, если главные партии строго выполняют свои функции, которые можно суммировать в виде некоторых, например, следующих правил (см. также раздел II главы 7):

(1) Демократию нельзя сводить к власти большинства, хотя институт общих выборов является наиболее важным ее элементом. Ведь большинство может править и тираническими методами. (Большинство людей, рост которых меньше 6 футов, может решить, что меньшинство людей ростом выше 6 футов должно платить все налоги.) При демократии власть правящих сил должна быть ограничена. Критерий демократии состоит в следующем: при демократии народ может сместить правительство без кровопролития. Таким образом, если те, кто обладает властью, не охраняют социальные институты, обеспечивающие меньшинству возможность проводить мирные изменения, то их правление является тиранией.

(2) Необходимо различать всего две формы правительств, а именно — правительства, имеющие упомянутые в первом пункте институты демократии, и все остальные, то есть тирании.

(3) Истинно демократическая конституция должна исключать только один тип изменений существующей системы — те изменения, которые могли бы представлять опасность для ее демократического характера.

(4) При демократии полная правовая защита меньшинства не должна распространяться на тех, кто нарушает закон, и особенно на тех, кто подстрекает других к насильственному свержению демократии<sup>32</sup>.

(5) Политика формирования институтов защиты демократии всегда должна проводиться в предположении, что возможны скрытые антидемократические тенденции как среди правящих, так и среди подчиненных.



(6) Если разрушается демократия, то нарушаются все права. Если при этом за подчиненными и сохраняются какие-то экономические преимущества, то они сохраняются только из милости<sup>33</sup>.

(7) Демократия обеспечивает прекрасное «поле сражения» для любой разумной реформы, поскольку она допускает проведение реформ без применения насилия. Однако, если при проведении каждого «сражения» на этом поле боя не дается первостепенного значения сохранению демократии, то скрытые антидемократические тенденции, которые всегда имеют место (и которые апеллируют к тем, кто страдает под гнетом цивилизации, как я выразился в главе 10), могут привести к падению демократии. Если этот принцип еще не понят, то нужно бороться за его ясное понимание.

Противоположная политика может привести к фатальному исходу. Она может привести к поражению в главной битве — битве за саму демократию.

В отличие от охарактеризованной политики, политику марксистских партий можно описать как стремление *вызвать у рабочих подозрительность по отношению к демократии*. «В действительности же, — говорит Энгельс<sup>34</sup>, — государство есть не что иное, как машина для подавления одного класса другим, и в демократической республике ничуть не меньше, чем в монархии». Однако из этого следует:

(a) Стремление обвинить демократию во всех бедах, которые она не предотвращает, вместо понимания того, что демократов, конечно, следует обвинять, но этого же достойна и оппозиция, причем не меньше тех, кто находится в большинстве. (Всякой оппозиции противостоит такое большинство, которого она заслуживает.)

(b) Стремление научить подданных рассматривать государство не как свое собственное, а как принадлежащее правителям.

(c) Стремление внушить подданным, что существует единственный способ улучшить положение дел — *полное завоевание власти*. При этом игнорируется одна действительно важная вещь, а именно — что демократия контролирует и балансирует власть.

Проведение такой политики равносильно деятельности врагов открытого общества — она невольно создает «пятую колонну». В отличие от «Манифеста Коммунистической партии», в котором говорится<sup>35</sup>: «первым шагом в рабочей революции является превращение пролетариата в господствующий класс, завоевание демократии», я утверждаю, что если

считать это только первым шагом, то битва за демократию будет проиграна.

Таковы общие следствия тактической доктрины Энгельса и тех двусмысленностей, на которых базируется марксистская теория социальной революции. В конечном счете они просто являются результатом платоновской постановки проблемы политики в виде вопроса: «Кто должен управлять государством?» (см. главу 7). Нам давно пора уже понять, что вопрос «Кто должен обладать властью в государстве?» незначителен по сравнению с вопросами «Как осуществляется власть?» и «Как много власти сосредоточено в руках тех, кто ею обладает?» Мы должны понять, что все политические проблемы в конце концов носят институционный характер, что поэтому в политике важны не столько личные мнения, сколько юридическое оформление политических проблем, и что прогресс по пути к равенству можно обеспечить только с помощью институционного контроля над властью.

## VI

Теперь, как и в предыдущей главе, я проиллюстрирую второй шаг доказательства Маркса, показав на примерах, как его пророчество *повлияло на недавние исторические события*. Начнем с того, что все политические партии, как правило, «естественно заинтересованы» в непопулярных акциях, предпринимаемых их противниками. Партии широко используют такие непопулярные акции своих противников, они заранее переживают их, подробно анализируют и, можно сказать, с нетерпением ждут таких акций. Они могут даже способствовать тому, чтобы их оппоненты совершали ошибки — естественно, до тех пор, пока это можно делать, не будучи привлеченным к ответственности за свои действия. Такая линия политического поведения, использующая тактическую доктрину Энгельса, привела некоторые марксистские партии к тому, что они стали ждать от своих противников политических акций, направленных против демократии. Вместо того, чтобы изо всех сил бороться с такими действиями, они рады заявить своим сторонникам: «Посмотрите, что творят эти люди! Вот что они называют демократией! Вот что у них означает свобода и равенство! Помните об этом, когда придет *час расплаты*». (Двусмысленная фраза, которая может означать и день выборов, и начало революции). Такая политика, направленная на то, чтобы позволить противникам разоблачать себя, неминуемо приводит к катастрофе, если ее распространить на действия, направленные против демокра-

тии. Суть этой политики — много говорить и ничего не делать перед лицом реальной и возрастающей опасности для демократических институтов. Это политика воинственных слов и мирных действий, но эта же политика учила фашистов бесценному методу говорить о мире и одновременно вести войну.

Совершенно ясно, каким образом рассматриваемая марксистская двусмысленность работала в руках тех фашистских групп, которые стремились уничтожить демократию. Действительно, и сама возможность существования таких групп, и их влияние среди так называемой буржуазии — все это во многом зависело от политики, проводимой рабочими партиями.

Рассмотрим, например, как угроза революции или даже угроза *политических* забастовок (в отличие от споров о заработной плате и т. п.) нередко использовались в политической борьбе. Как уже отмечалось, решающим в этом случае является следующий вопрос: используются ли такие средства борьбы в качестве наступательного оружия или применяются только в целях защиты демократии. В рамках демократии они могут быть оправданы лишь в качестве оборонительного оружия; только в таком качестве, т. е. при их исключительном применении для защиты демократии, они используются эффективно. (Можно в этой связи вспомнить быстрый провал милитаристского путча В. Каппа в Германии в 1920 г.) Если же такие средства применяются как наступательное оружие, то это приводит к усилению антидемократических тенденций в стане противника, поскольку такие акции делают демократию явно недееспособной. Более того, в такой ситуации эти средства становятся неэффективными и в качестве оружия обороны. Если вы применяете хлыст даже в тех случаях, когда собака не злая, он не поможет вам и тогда, когда понадобится отучить собаку кусаться. Защита демократии должна состоять в создании такой ситуации, в которой антидемократические эксперименты слишком дорого обходились бы тем, кто пытался бы их проводить, — намного дороже, чем демократический компромисс... Применение рабочими любых форм недемократического давления приведет, вероятнее всего, к аналогичным или даже антидемократическим контрдействиям со стороны противника, спровоцирует движение, направленное против демократии. Причем, антидемократические действия со стороны правящих сил, разумеется, намного серьезнее и опаснее, чем аналогичные действия со стороны управляемых. Таким образом, рабочим следует решительно бороться с такими опасными действиями с целью пресечь их в самом начале. В противном случае, как они могут бороться,

выступая от лица демократии? Ведь их собственные антидемократические действия открывают весьма благоприятные возможности для врагов демократии.

Описанную ситуацию, если угодно, можно интерпретировать по-разному. Можно сделать вывод, что демократия «плоха». Именно к такому заключению приходят многие марксисты. Потерпев поражение в демократической борьбе, как они *себе* ее представляли (которую они проиграли уже тогда, когда сформулировали свою тактическую доктрину), марксисты заявляют: «Мы были слишком терпимыми, слишком гуманными, в следующий раз мы устроим действительно кровавую революцию!» Это все равно, что человек, проигрывающий матч по боксу, сделал бы следующий вывод: «Бокс никуда не годится. Мне следовало бы применить дубину»... Таким образом, мы можем сказать, что марксисты фактически учили рабочих — теории классовой войны, а ее практике — реакционных консерваторов из буржуазии. Маркс говорил о войне. Его оппоненты внимательно слушали. Затем они начали говорить о мире и обвинять рабочих в воинственности. Эти обвинения марксисты не смогли отвергнуть, потому что классовая война была их лозунгом. Ну, а фашисты — они просто действовали.

До сих пор мой анализ относился к линии поведения достаточно радикальных социал-демократических партий, политика которых полностью основывается на двусмысленной тактической доктрине Энгельса. Губительное воздействие тактики Энгельса на их политику усиливалось из-за отсутствия у них программы практических действий — аналогичной той, которая обсуждалась в предыдущей главе. Критикуемая мною тактика политических действий применялась в определенных странах и в определенное время также и коммунистами, особенно там, где другие рабочие партии, например социал-демократы и лейбористы, соблюдали демократические правила борьбы.

Однако с коммунистами дело обстояло иначе, поскольку у них была своя программа. Она состояла в следующем: «Копируй Россию!» Это придавало большую определенность их революционным доктринам, а также выдвинутому ими утверждению о том, что демократия — это просто диктатура буржуазии<sup>36</sup>. Согласно этому утверждению, не так уж много можно потерять и даже кое-что приобрести в том случае, если скрытая диктатура становится явной, очевидной для всех, поскольку это только приближает революцию<sup>37</sup>. Коммунисты даже надеялись на то, что тоталитарная диктатура в Центральной Европе ускорит ход событий. Поэтому они считали,

что фашизм может быть одним из способов приблизить начало революции, поскольку сна неминуема. Это тем более казалось справедливым, поскольку революция в Европе действительно сильно запаздывала. В России же — несмотря на ее экономическую отсталость — революция уже произошла. По мнению коммунистов, только иллюзорные надежды, порождаемые демократией<sup>38</sup>, задерживают наступление революции в более развитых странах, поэтому уничтожение демократии фашистами только ускорит революцию, позволив рабочим окончательно прозреть относительно демократических методов. Таким образом, представители радикального крыла марксизма<sup>39</sup> чувствовали, что они открыли «сущность» и «истинную историческую роль» фашизма. Фашизм по своей сути оказывался *самой последней остановкой на буржуазном пути развития общества*. Поэтому коммунисты не сопротивлялись, когда фашисты захватывали власть. (Сопротивления социал-демократов никто и не ждал.) Ведь коммунисты были уверены в том, что пролетарская революция запаздывает и что фашистская интерлюдия, необходимая для ускорения прихода революции<sup>40</sup>, не может продлиться более нескольких месяцев. Следовательно, от коммунистов не требовалось никаких действий. Они были безвредны для фашистов. «Коммунистической опасности» для прихода фашистов к власти никогда не существовало. Как однажды подчеркнул А. Эйнштейн, из всех организованных групп общества только церковь или, скорее, часть церкви, оказала фашизму серьезное сопротивление.

## Глава 20. КАПИТАЛИЗМ И ЕГО СУДЬБА

Согласно марксистской доктрине, капитализму присущи внутренние противоречия, грозящие ему крахом. Первый шаг пророческого доказательства Маркса состоит в детальном анализе этих противоречий и тех изменений, которые они вызывают в обществе. Особенность данного шага состоит не только в том, что он играет ключевую роль во всей марксистской теории. На него Маркс затратил большую часть своих усилий: практически все три тома «Капитала» (около 2 200 страниц в первом издании<sup>1</sup>) посвящены анализу противоречий капитализма. Этот шаг является также наиболее конкретным шагом во всем доказательстве, поскольку основан на подкрепленном статистическими данными дескриптивном анализе экономической системы того времени — системы не ограниченного, или не регулируемого, законодательно капитализма<sup>2</sup>. По словам Ленина, «неизбежность превращения капиталистического общества в социалистическое Маркс выводит всецело и исключительно из *экономического закона движения современного общества*».

Прежде чем дать подробное объяснение первого шага пророческого доказательства Маркса, я постараюсь кратко изложить основные идеи доказательства в целом. Маркс полагал, что капиталистическая конкуренция вынуждает капиталиста действовать вопреки его желанию. Она заставляет его накапливать капитал, что противоречит его глобальным экономическим интересам (потому что накопление капитала может привести к снижению прибыли). Действуя вопреки личным интересам, капиталист, тем не менее, способствует историческому развитию, невольно действует в интересах экономического прогресса и социализма. Это объясняется тем, что накопление капитала означает: (а) высокую производительность труда, увеличение богатства и его концентрацию в руках небольшого числа владельцев; (б) рост пауперизма и нищеты — рабочие содержатся на голодном пайке, нищенской заработной плате главным образом потому, что избыток рабочих рук, называемый «промышленной резервной армией», позволяет удерживать заработную плату на минимальном уровне. Экономический цикл любой длительности не допускает поглощения избытка рабочей силы растущей индустрией. Капиталист ничего не может изменить, даже если бы он захотел это сделать, поскольку имеющаяся при капитализме тенденция понижения нормы прибыли лишает его возможности вести эффективную экономическую дея-

тельность. Таким образом, капиталистическое накопление оказывается, по Марксу, саморазрушительным и внутренне противоречивым процессом, несмотря на то, что оно благоприятствует техническому, экономическому и историческому прогрессу на пути к социализму.

## I

В качестве посылок первого шага пророческого доказательства у Маркса выступают законы капиталистической конкуренции и накопления средств производства, а заключением является закон роста богатства одних членов общества и нищеты других. С рассмотрения этих посылок и заключения я и начну анализ этого шага марксова доказательства.

При капитализме конкуренция играет важную роль. В «Капитале»<sup>3</sup> Маркс писал, что «конкурентная борьба» ведется посредством такого удешевления произведенных товаров, на какое только способен участник конкуренции. «Дешевизна товаров, — объясняет Маркс, — зависит *caeteris paribus* [при прочих равных условиях] от производительности труда, а последняя — от масштаба производства».

В производстве большого масштаба, как правило, можно использовать более специализированное и качественное оборудование, что повышает производительность труда рабочих и позволяет капиталисту производить и продавать товары по более низким ценам. «Поэтому меньшие капиталы побиваются большими... Конкуренция... всегда кончается гибелью многих мелких капиталистов, капиталы которых отчасти переходят в руки победителя, отчасти погибают». (Этот процесс, как показывает Маркс, значительно ускоряется с помощью кредитной системы.)

Согласно анализу Маркса, процесс *накопления, вызванный конкуренцией*, имеет два различных аспекта. С одной стороны, чтобы выжить, капиталист вынужден накапливать все больше и больше капитала. На практике это выражается в увеличении инвестиций в новое оборудование с целью непрерывного повышения *производительности* труда рабочих. С другой стороны, накопление капитала означает *концентрацию* все больших богатств в руках отдельных капиталистов и класса капиталистов в целом. Вместе с тем происходит сокращение числа капиталистов или, как называл это Маркс, *централизация*<sup>4</sup> капитала (в отличие от простого накопления, или концентрации).

Термины «конкуренция», «накопление» и «повышение производительности труда», согласно Марксу, обозначают

три фундаментальные тенденции всего капиталистического производства. Именно эти тенденции я имел в виду, когда говорил о «законах капиталистической конкуренции и накопления» как *посылке* первого шага доказательства Маркса. Что же касается терминов «концентрация» и «централизация», то они обозначают тенденцию, о которой шла речь в одной из частей *заключения*, полученного на первом шаге марксова доказательства, — непрерывный рост богатства и его концентрацию в руках все меньшего числа владельцев. Вторую часть упомянутого заключения, т. е. закон обнищания, можно получить только с помощью более сложных рассуждений. Однако прежде чем изложить эти рассуждения, я объясню, в чем же состоит эта вторая часть заключения.

Термин «обнищание» в том смысле, в каком его использует Маркс, может обозначать две различные вещи: либо экстенсивный рост нищеты, т. е. обнищание все большего числа людей, либо интенсивный рост нищеты, т. е. усиление страданий этих людей. Вне всякого сомнения, Маркс полагал, что нищета возрастает и экстенсивно, и интенсивно. Однако это уже больше, чем требуется для обоснования его позиции. Для пророческого доказательства вполне (если не лучше<sup>3</sup>) подошла бы интерпретация термина «обнищание» в широком смысле, а именно — нищета возрастает экстенсивно, в то время как степень обнищания не обязательно увеличивается, но в любом случае заметно не снижается.

Здесь необходимы дополнительные, очень существенные комментарии. Согласно Марксу, обнищание неразрывно связано с *усилением эксплуатации наемных рабочих, увеличением не только числа эксплуатируемых рабочих, но и степени самой эксплуатации*. Следует признать, что это сопровождается ростом численности и тяжести положения безработных, которых Маркс называл<sup>6</sup> (относительно) «избыточным населением» или «промышленной резервной армией». Функция безработных в этом процессе состоит в том, чтобы оказывать давление на работающих, помогая таким образом капиталистам получать прибыль за счет наемных рабочих, т. е. способствовать их эксплуатации.

Маркс писал, что промышленная резервная армия, «которой может располагать капитал... так же абсолютно принадлежит ему, как если бы он вырастил ее на свой собственный счет. Она поставляет для его изменяющихся потребностей самовозрастания постоянно готовый, доступный для эксплуатации человеческий материал... Промышленная резервная армия... в периоды застоя и среднего оживления оказывает давление на активную рабочую армию и сдерживает ее тре-



бования в период избыточного производства\* и пароксизмов». Согласно Марксу, обнищание, в сущности, есть усиление эксплуатации рабочей силы, и поскольку рабочая сила безработных не эксплуатируется, они — безработные — выступают в качестве бесплатных помощников капиталистов, помогающим им эксплуатировать тех, кто работает. Этот момент важен, поскольку позже марксисты часто ссылались на безработицу как на один из эмпирических фактов, подтверждающих пророчество о том, что нищета будет расти. Однако факт безработицы мог бы подтвердить теорию Маркса лишь в том случае, если бы она сопровождалась и усилением эксплуатации работающих — длинным рабочим днем и низкой реальной заработной платой.

Сказанного достаточно для того, чтобы раскрыть значение термина «обнищание», но необходимо еще объяснить, в чем состоит закон обнищания, который, по словам Маркса, он открыл. Я имею в виду доктрину Маркса, на которой держится все его пророческое доказательство, — доктрину, согласно которой капитализм не в состоянии уменьшить нищету рабочих, поскольку капиталист, находясь под сильным давлением механизма капиталистического накопления, вынужден переносить это давление на рабочих, чтобы самому не стать его жертвой. Именно поэтому капиталист не может пойти на компромисс и удовлетворить то или иное важное требование рабочих, даже если бы он и захотел это сделать. Именно поэтому «капитализм нельзя реформировать, а можно только уничтожить»<sup>8</sup>. Ясно, что этот закон является главной частью заключения, полученного Марксом на первом шаге его доказательства. С первой частью заключения, — законом роста богатства — было бы все ясно, если бы часть увеличивающегося богатства могла достаться рабочим. Маркс же считал, что это невозможно. Поэтому главным объектом нашей критики будет марксово утверждение о том, что рабочие не могут получить свою долю общественного богатства. Однако, прежде чем критиковать доводы Маркса в пользу такого утверждения, я коротко прокомментирую саму первую часть полученного им заключения — теорию роста богатства.

Тенденция накопления и концентрации богатства, которую описывает Маркс, вряд ли вызывает сомнение. С его теорией повышения производительности труда в основном также можно согласиться. Несмотря на то, что рост промышленного предприятия не всегда благотворно влияет на произ-

\* Этим термином К. Поппер заменяет термин К. Маркса «Ueberproduktion» («перепроизводство») — см. примечание 7 К. Поппера к настоящей главе. — *Прим. редактора и переводчика.*

водительность труда, усовершенствование и накопление оборудования всегда полезны. Что же касается тенденции централизации капитала в руках все меньшего числа владельцев, то дело обстоит отнюдь не так просто. Разумеется, такая тенденция есть, и можно быть уверенным, что при не ограниченном законодательно капитализме почти ничто не мешает ее развитию. Против этой части марксова анализа мало что можно возразить, если рассматривать ее как описание не ограниченной, или не регулируемой, законодательно системы капитализма. Если же считать это пророчеством, то в таком пророчестве можно усомниться. Ведь сегодня известно много способов, которыми законодательство может помешать развитию этой тенденции. Против централизации капитала можно эффективно применять подоходные налоги и налоги на наследство, что уже и делалось. Можно также использовать, хотя, возможно, с меньшим эффектом, антимонопольное законодательство. Поэтому для того, чтобы оценить силу пророческого доказательства Маркса, нужно обсудить возможность кардинального усовершенствования такого государственного регулирования. Я утверждаю, что аргумент, лежащий в основе марксова пророчества относительно централизации капитала, или уменьшения числа капиталистов, является неубедительным.

Рассмотрев основные послышки и заключения первого шага марксова доказательства и опровергнув одно заключение, мы можем полностью сосредоточить внимание на том, как Маркс приходит к другому заключению — пророческому закону обнищания. В марксовом обосновании этого пророчества можно выделить четыре основных момента. О них пойдет речь в следующих четырех разделах данной главы в таком порядке: раздел II — теория стоимости; раздел III — воздействие численности избыточного населения на уровень заработной платы; раздел IV — экономический цикл; раздел V — последствия закона понижения нормы прибыли.

## II

*Теория стоимости* Маркса, которую и марксисты, и антимарксисты обычно называют краеугольным камнем марксистского учения, на мой взгляд, не играет в нем важной роли. Однако я должен остановиться на этой теории — вместо того, чтобы немедленно продолжить изложение своих критических замечаний — по одной-единственной причине: согласно общему мнению, она очень важна, и я не смогу объяснить свое несогласие с такой ее оценкой, не обсудив самой этой теории.

При этом я хочу подчеркнуть следующее: утверждая, что теория стоимости не является важной частью марксизма, я скорее защищаю Маркса, чем критикую его. Ведь нет сомнений в том, что многочисленные критики, показавшие, что марксистская теория стоимости сама по себе очень слаба, в основном правы. Впрочем, они могут и ошибаться, однако в этом случае, установив, что основные марксистские историко-политические доктрины можно сформулировать абсолютно независимо от противоречивой теории стоимости, мы тем самым только укрепляем позиции марксизма.

Идея так называемой *трудовой теории стоимости*<sup>9</sup>, заимствованная Марксом у его предшественников (в частности, он ссылается на Адама Смита и Давида Рикардо) и приспособленная для его целей, достаточно проста. Если вы нанимаете плотника, вы платите ему за время работы. Если его спросить, почему эта работа дороже другой, он скажет, что она требует больших затрат труда. В дополнение к оплате труда вы должны, разумеется, оплатить и лесоматериалы. Однако, если посмотреть на ситуацию более внимательно, то окажется, что вы косвенным образом платите за труд, вложенный в посадку, вырубку, транспортировку, обработку леса и т. д. Такой анализ приводит к общей теории, согласно которой плата за работу или любой приобретаемый товар должна приблизительно соответствовать количеству затраченного труда, т. е. количеству рабочего времени, необходимому для производства этого товара.

Я сказал «приблизительно», потому что реальные цены колеблются. Однако за ценами всегда стоит — или, по крайней мере, кажется, что это так, — нечто более стабильное, некая средняя цена, вокруг которой колеблются<sup>10</sup> реальные цены и которую называют «меновой стоимостью», или просто «стоимостью», вещи. Исходя из этой общей идеи, Маркс определял *стоимость* товара как среднее количество рабочего времени, необходимое для его производства (или воспроизводства).

Почти столь же проста идея, лежащая в основе *теории прибавочной стоимости*. Она тоже взята Марксом в адаптированном варианте у его предшественников. (Энгельс утверждал<sup>11</sup> — может быть, ошибочно, но я буду здесь следовать его трактовке, — что в качестве основного источника этой теории Маркс использовал труды Д. Рикардо.) Теория прибавочной стоимости представляет собой попытку ответить, не выходя за рамки трудовой теории стоимости, на вопрос, как капиталист получает прибыль. Если предположить, что произведенные на фабрике товары продаются на рынке в строгом соответствии с их действительной стоимостью, т. е. количест-

вом необходимого для их производства рабочего времени, то у капиталиста есть только один способ получить прибыль — платить рабочим меньше, чем стоит продукт их труда. Следовательно, заработная плата рабочего представляет собой стоимость, которая не равна рабочему времени, затраченному им на работу. Поэтому рабочий день рабочего можно разделить на две части: время, которое он затратил на создание стоимости, равной своей заработной плате, и время, затраченное на создание стоимости для капиталиста<sup>12</sup>. Аналогичным образом можно разделить на две части и всю созданную рабочим стоимость — на стоимость, равную его заработной плате, и так называемую *прибавочную стоимость*. Прибавочная стоимость присваивается капиталистом и является единственной основой его *прибыли*.

Пока все это достаточно просто. Однако здесь возникает теоретическая трудность. Теория стоимости была введена Марксом для того, чтобы объяснить, как складываются реальные цены, по которым обмениваются товары. При этом предполагалось, что капиталист может получить на рынке полную стоимость своего продукта, т. е. продать его по цене, соответствующей общему количеству рабочего времени, затраченного на его производство. Вместе с тем оказывается, что рабочий не получает полной цены за товар, который он продает капиталисту на рынке труда. Это значит, что рабочий обманут или ограблен, во всяком случае, ему не платят согласно общему закону теории стоимости, который гласит, что *все* реальные цены, по крайней мере в первом приближении, определяются стоимостью товара. (Энгельс говорил, что эту проблему осознавали представители экономической школы, которую Маркс называл «школой Рикардо». Энгельс утверждал<sup>13</sup>, что именно неспособность решить данную проблему привела к развалу этой школы.) Достаточно очевидным казалось следующее решение возникшей проблемы. Капиталист владеет монополией на средства производства и может использовать свою исключительную экономическую власть для того, чтобы вынудить рабочих заключить договор, который нарушает закон стоимости. Такое решение (которое я считаю вполне возможным) полностью разрушает трудовую теорию стоимости. Ведь теперь оказывается, что некоторые цены, например величина заработной платы, не соответствуют стоимости даже в первом приближении. Значит, в силу аналогичных причин, то же самое может оказаться верным и для цены других товаров.

Такова была ситуация, когда Маркс взялся спасти трудовую теорию стоимости от краха. С помощью другой — про-

стой, но блестящей идеи он успешно показал, что теория прибавочной стоимости не только совместима с теорией трудовой стоимости, но может быть логически выведена из нее. Для того, чтобы сделать такой вывод, достаточно лишь спросить себя: какой именно товар рабочий продает капиталисту? Ответ Маркса таков: не только свое рабочее *время*, но всю свою рабочую *силу*. То, что капиталист покупает или нанимает на рынке труда, есть рабочая *сила* рабочего. Теперь предположим, что этот товар продается по его истинной стоимости. Какова же эта стоимость? Согласно определению, стоимость рабочей *силы* есть среднее рабочее *время*, необходимое для ее производства или воспроизводства. Это есть не что иное, как время, необходимое для производства *средств существования* рабочего (и его семьи).

Таким образом, Маркс приходит к следующему результату. Действительная стоимость рабочей силы равна количеству рабочего времени, необходимого для производства средств существования рабочего. По этой цене рабочая сила продается капиталисту. Если рабочий способен трудиться большее количество времени, то его прибавочный труд принадлежит покупателю или нанимателю его рабочей силы. Чем выше производительность труда, т. е. чем больше рабочий может произвести за один час, тем меньше времени требуется для производства средств его существования и тем больше времени остается для его эксплуатации. Это показывает, что основой капиталистической эксплуатации является *высокая производительность труда*. Если бы рабочий мог произвести за день не больше того, в чем он ежедневно нуждается, эксплуатация была бы невозможна без нарушения закона стоимости, она была бы возможна только с помощью обмана, воровства и грабежа. Однако благодаря применению техники, производительность труда возросла настолько, что человек может произвести намного больше того, что ему необходимо, и поэтому капиталистическая эксплуатация становится возможной. Она возможна даже в таком капиталистическом обществе, которое является «идеальным» в том смысле, что любой товар, включая рабочую силу, продается и покупается по своей настоящей стоимости. В таком обществе суть эксплуатации не в том, что рабочему не платят «настоящую цену» за его рабочую силу, а в том, что рабочий настолько беден, что вынужден продавать свою рабочую силу, в то время как капиталист достаточно богат для того, чтобы закупать рабочую силу в большом количестве и извлекать из этого прибыль.

Разрабатывая теорию прибавочной стоимости<sup>14</sup>, Маркс на некоторое время спас от краха трудовую теорию стоимости,

и я готов признать, что это было первоклассным научным результатом, несмотря на то, что я считаю всю «проблему стоимости» (в смысле «объективной», или действительной, стоимости, вокруг которой колеблются цены) несущественной для марксистского учения в целом. Маркс не только спас теорию, выдвинутую «буржуазными экономистами», он сделал больше. Одним росчерком пера он дал теоретическое объяснение эксплуатации, а также того, почему заработная плата рабочих колеблется вокруг прожиточного (или нищенского) минимального уровня. Однако самый большой успех Маркса заключался в том, что он мог теперь, в соответствии со своей экономической теорией, объяснить особенности правовой системы капитализма и причины того, почему капиталистический способ производства стремится предстать под правовой маской либерализма. Новая теория привела Маркса к следующему заключению. Когда применение новой техники вызвало многократное повышение производительности труда, возникла новая форма эксплуатации, при которой вместо жестокого принуждения использовался свободный рынок. Эта новая форма эксплуатации была основана на «формальном» соблюдении принципов справедливости, равенства перед законом и свободы. По словам Маркса, капиталистическая система представляет собой не только систему «свободной конкуренции», она «покоится на эксплуатации чужой, но *формально* свободной рабочей силы».

Я не могу здесь подробно описывать достойное удивления множество приложений, найденных Марксом для его теории стоимости. Для меня это не столь существенно, поскольку моя критика покажет, каким образом теорию стоимости вообще можно элиминировать из всех проведенных Марксом исследований экономической системы капитализма. Тремя основными моментами моей критики являются следующие: (а) теории стоимости Маркса недостаточно для того, чтобы объяснить сущность эксплуатации; (b) для такого объяснения достаточно принять некоторые дополнительные допущения, что делает теорию стоимости излишней; (с) теория стоимости Маркса — это эссенциалистская или метафизическая теория.

(а) Фундаментальный закон теории стоимости — закон, согласно которому цены практически всех товаров, включая заработную плату, определяются их стоимостью, или точнее — цены товаров, по крайней мере в первом приближении, пропорциональны количеству рабочего времени, необходимому для их производства. Этот закон — я буду называть его «законом стоимости» — ставит нас перед новой проблемой. Почему так происходит? Очевидно, что ни продавец, ни

покупатель не могут с первого взгляда определить, сколько времени нужно для производства товара, но даже если бы это и было возможно, то все равно не объясняло бы действия закона стоимости. Ведь покупатель всегда старается заплатить за товар как можно меньше, а продавец запрашивает за товар как можно больше. По-видимому, такое поведение продавца и покупателя должно считаться одним из фундаментальных допущений любой теории рыночных цен. Для того, чтобы объяснить действие закона стоимости, мы должны показать, почему покупатель не может приобретать товар по цене, которая ниже его стоимости, а продавец — продавать товар по цене, превышающей его стоимость. Эта проблема была более или менее ясна для тех, кто принимал трудовую теорию стоимости, и их решение выглядело следующим образом. В первом приближении и в целях простоты допустим, что существует абсолютно свободная конкуренция. С этой же целью будем рассматривать только такие товары, которые можно произвести практически в любом количестве (если только есть кому работать). Теперь предположим, что цена такого товара превышает его стоимость, а, значит, в данной отдельно взятой сфере производства можно получить дополнительную прибыль. Естественно, что в погоне за прибылью другие производители начнут тоже производить этот товар, и конкуренция приведет к снижению его цены. Противоположный процесс приводит к росту цены на товар, который продавался ниже своей стоимости. Таким образом, цены будут колебаться, стремясь приблизиться к стоимости товаров. Другими словами, в условиях свободной конкуренции закон стоимости действует<sup>16</sup> через механизм *предложения и спроса*.

Такие рассуждения можно легко найти у Маркса, например в третьем томе «Капитала»<sup>17</sup>, где он пытался объяснить, почему прибыли в различных отраслях промышленности приблизительно равны и стремятся к некоторой средней величине. В первом томе «Капитала» Маркс использовал эти рассуждения для того, чтобы показать, почему заработная плата остается низкой, приблизительно на уровне обеспечения только средств существования или, что то же самое, — почти на уровне нищеты. Ясно, что, получая заработную плату, которая ниже этого уровня, рабочие действительно начнут голодать, и предложение рабочей силы на рынке труда прекратится. Однако, пока люди живут, они будут себя воспроизводить, и Маркс пытался подробно объяснить (что мы увидим в разделе IV этой главы), почему механизм капиталистического накопления должен создавать избыточное население — промышленную рабочую армию. Таким

образом, до тех пор, пока заработная плата находится чуть выше уровня нищеты, на рынке труда будет не только достаточное, но и избыточное предложение рабочей силы, которое, согласно Марксу, препятствует росту заработной платы. «Промышленная резервная армия... оказывает давление на активную рабочую армию... Следовательно... перенаселение есть тот фон, на котором движется закон спроса и предложения труда. Оно втискивает действие этого закона в границы, абсолютно согласные с жадной эксплуатацией и стремлением к господству, свойственными капиталу»<sup>18</sup>.

(b) Из этого рассуждения Маркса следует, что он осознавал необходимость обоснования закона стоимости с помощью какой-нибудь более конкретной теории, которая в каждом отдельном случае показывала бы, что следствия закона стоимости, требующие объяснения, например нищенский уровень заработной платы, являются результатами действия *законов предложения и спроса*. Однако, если для объяснения результатов действия закона стоимости достаточно сформулировать законы спроса и предложения, то теория трудовой стоимости вообще не нужна, какой бы надежной она ни казалась с первого взгляда (хотя, я думаю, она таковой и не является). Более того, Маркс понимал, что законы спроса и предложения необходимы для соответствующих объяснений во всех случаях, когда нет свободной конкуренции, и, следовательно, закон стоимости вообще не действует, например, когда монополия используется для того, чтобы постоянно держать цены выше «стоимости» товаров. Маркс считал такие случаи исключениями, что, скорее всего, неверно, но даже если они действительно являются исключениями, все равно пример с монополией показывает, что законы спроса и предложения не только представляют собой необходимые дополнения к закону стоимости, но имеют и более широкую сферу действия.

Из сказанного ясно, что законы спроса и предложения не только необходимы, но и достаточны для объяснения всех феноменов «эксплуатации», которые рассматривал Маркс, в частности существования нищеты рабочих наряду с богатством нанимателей. Для этого нам следует предположить, вслед за Марксом, что есть свободный рынок труда, а также хронически избыточное предложение рабочей силы. (Теория Маркса, касающаяся избыточного предложения рабочей силы будет обсуждаться более подробно в разделе IV этой главы.) Как показал Маркс, вполне очевидно, что в таких условиях рабочие вынуждены работать длительное время за низкую плату, другими словами, они позволяют капиталисту «присвоить



лучшую часть плодов своего труда». В таком простом рассуждении нет необходимости даже упоминать «стоимость».

Таким образом, независимо от того, верна теория стоимости или нет, она оказывается совершенно ненужной в теории эксплуатации Маркса. В остальной же своей части марксова теория эксплуатации, без сомнения, правильна, при условии, что принимается доктрина избыточного населения. Не подлежит сомнению (если в обществе не осуществляется перераспределение богатства), что избыток населения должен привести к нищенской заработной плате и резкой дифференциации жизненных стандартов.

(Остается, правда, неясным — и этого Маркс не объяснил, — почему предложение рабочей силы продолжает превышать спрос. Ведь если так выгодно «эксплуатировать» труд, почему тогда конкуренция не побуждает капиталистов увеличивать свою прибыль за счет использования все большего количества труда? Другими словами, почему капиталисты не конкурируют между собой на рынке труда, тем самым поднимая заработную плату до такого уровня, при котором получение прибыли уже невозможно, а, значит, невозможна и эксплуатация? Маркс мог бы ответить на это (см. раздел V этой главы) следующим образом: «Поскольку конкуренция вынуждает капиталистов вкладывать все больше капитала в оборудование, они не могут увеличить ту часть капитала, которая расходуется на заработную плату». Однако такой ответ неудовлетворителен. Ведь даже если капиталисты тратят свой капитал на приобретение оборудования, они могут делать это только покупая труд, необходимый для производства этого оборудования, или вынуждая других покупать такой труд — в любом случае спрос на труд увеличивается. Поэтому оказывается, что феномен «эксплуатации», который рассматривал Маркс, возникает не из механизма действия рынка с развитой конкуренцией, как он полагал, а в силу совершенно иных факторов — главным образом из-за сочетания низкой производительности труда с рынком, на котором недостаточно развита конкуренция. Однако детального и удовлетворительного объяснения<sup>19</sup> этого явления еще никто не дал.)

(с) Прежде чем закончить обсуждение теории стоимости и ее роли в марксовом анализе, я хочу кратко прокомментировать другие ее аспекты. В идее, которая введена вовсе не Марксом и согласно которой *за* ценами скрыта какая-то объективная, реальная, или истинная стоимость, а цены — это только «форма ее проявления»<sup>20</sup>, достаточно ясно чувствуется влияние платоновского идеализма с его различением скрытой сущности, или истинной реальности, и акциденталь-

ных, или иллюзорных, явлений. Надо сказать, что Маркс приложил много усилий<sup>21</sup> к тому, чтобы избавиться от мистической сущности «стоимости», но не достиг в этом успеха. Стараясь быть реалистом, он принимал в качестве реальности, проявляющейся в форме цены, только нечто наблюдаемое и существенное — рабочее время. Нет сомнений в том, что рабочее время, необходимое для производства товара, т. е. марксистская «стоимость», имеет большое значение. Конечно, вопрос о том, должны ли мы называть это рабочее время «стоимостью» товара или нет, в определенной степени является чисто вербальным. Вместе с тем, марксова терминология теории стоимости может оказаться удивительно нереалистической и ввести в заблуждение, особенно если мы вслед за Марксом предположим, что имеет место тенденция роста производительности труда. Ведь сам Маркс отмечал<sup>22</sup>, что одновременно с повышением производительности труда снижается стоимость товаров и, следовательно, может расти реальная заработная плата и реальная прибыль. Соответственно, может увеличиваться число товаров, потребляемых рабочими и капиталистами, и одновременно уменьшаться «стоимость» заработной платы и прибыли, т. е. времени, затраченного на производство этих товаров. Значит, даже в том случае, когда налицо реальный прогресс, например сокращение рабочего дня и значительное повышение жизненного уровня рабочих (не говоря уже об их высоком денежном заработке<sup>23</sup>, даже в золотом выражении), рабочие могут с горечью жаловаться на то, что марксистская «стоимость», т. е. реальная сущность, или субстанция, их заработка уменьшается, так как сокращается рабочее время, необходимое для производства этой субстанции. (Аналогичным образом могли бы жаловаться и капиталисты.) Все это признавал сам Маркс, и это показывает, как вводит в заблуждение стоимостная терминология и как плохо она отражает реальный социальный опыт рабочих. В трудовой теории стоимости платоновская «сущность» оказывается полностью оторванной от опыта...<sup>24</sup>.

### III

Элиминировав теории стоимости и прибавочной стоимости из концепции Маркса, мы, без сомнения, можем признать правильным его описание (см. конец пункта (а) раздела II данной главы) того давления, которое наличие *избыточного населения* оказывает на уровень заработной платы занятых в производстве рабочих. Нельзя отрицать того, что заработ-

ная плата не может подняться выше необходимого для поддержания жизни уровня, если существует свободный рынок труда и избыточное население, т. е. хроническая безработица в больших масштабах. (Безработица несомненно играла определенную роль и во времена Маркса, и позже.) Принимая эту предпосылку и дополнив ее теорией капиталистического накопления, Маркс правильно утверждал, что в мире высоких прибылей и возрастающего богатства нищенская заработная плата и нищенская жизнь окажутся постоянным уделом рабочих, хотя он и ошибался, провозгласив закон обнищания. Я думаю, что усилия Маркса, направленные на объяснение феномена «эксплуатации», заслуживают самого большого уважения, даже если его анализ и был ошибочным. (Как было сказано в конце пункта *(b)* предыдущего раздела, вполне удовлетворительной теории, объясняющей этот феномен, кажется, не существует до сих пор.) Разумеется, Маркс ошибался в своем пророчестве о том, что рассматриваемые им социальные условия останутся неизменными, если не будут изменены революцией. Он допускал еще большую ошибку, выдвигая пророчество об их ухудшении. Эти марксовы пророчества опровергнуты фактами. Более того, даже если бы мы сочли Марксов анализ верным для социальной системы, характеризующейся отсутствием государственного вмешательства в экономику, его пророческое доказательство все равно оказалось бы несостоятельным. Ведь, согласно самому Марксу, тенденция роста нищеты имеет место только в той системе, в которой рынок труда является свободным, т. е. в условиях совершенно не ограниченного законодательно капитализма. Однако, если не исключается возможность организации профессиональных союзов, заключения коллективных договоров и проведения забастовок, то принимаемые в марксовом анализе допущения уже не работают, и все его пророческое доказательство рушится. Вместе с тем, следуя концепции Маркса, в этой ситуации можно было бы ожидать, что названные социальные действия либо будут подавлены, либо окажутся равносильными социальной революции, поскольку система коллективных договоров может противостоять капиталу, устанавливая нечто вроде монополии на труд. Она может не позволить капиталисту использовать промышленную резервную армию в целях понижения заработной платы и тем самым вынудить капиталиста довольствоваться более низкой прибылью. Теперь нам ясно, почему лозунг «Пролетарии, соединяйтесь!» был с марксистской точки зрения единственно возможным ответом не ограниченному законодательно капитализму.

Понятно и то, почему этот призыв ставит перед нами проблему государственного вмешательства в экономику и ведет к замене системы не ограниченного законодательно капитализма новой социальной системой — *интервенционизмом*<sup>25</sup>, который может выступать в самых разнообразных формах. Ведь почти неизбежно, что капиталисты будут отрицать право рабочих на объединение, утверждая, что профсоюзы представляют опасность для свободы конкуренции на рынке труда. Таким образом, неинтервенционизм сталкивается со следующей проблемой (которая является частью парадокса свободы<sup>26</sup>): какую свободу следует защищать государству — свободу рынка труда или свободу неимущих объединяться? Какое бы решение в данном случае ни принималось, оно ведет к государственному вмешательству в экономику — использованию организованной политической силы как государства, так и профсоюзов. В любом случае это ведет к повышению экономической ответственности государства, независимо от того, принимается такая ответственность сознательно или нет. А это значит, что допущения, лежащие в основе марксова анализа, неверны.

Таким образом, марксово логическое обоснование исторического закона обнищания не имеет силы. Все, что от него остается — это трогательное описание нищеты рабочих, которая была широко распространенным явлением сто лет назад, и героическая попытка объяснить это явление с помощью того, что можно вслед за Лениным<sup>27</sup> назвать марксовым «экономическим законом развития современного общества» (т. е. не ограниченного, или не регулируемого, законодательно капитализма, существовавшего столетие тому назад). Если же Марксов закон обнищания считать историческим пророчеством и использовать для того, чтобы получить заключение о «неизбежности» определенных исторических событий, то обоснование этого закона несостоятельно.

#### IV

Значение марксовой теории капитализма в значительной мере определяется тем, что избыточное население действительно существовало во времена Маркса и существует по сей день (как я уже говорил, вряд ли даже сейчас имеется удовлетворительное объяснение этого факта). Однако до сих пор мы еще не обсуждали того, как Маркс обосновывал свое утверждение, что именно механизм капиталистического производства сам постоянно порождает избыточное население, необходимое для поддержания низкого уровня заработной платы.

платы трудящихся. Эта его теория не только оригинальна и интересна сама по себе — она включает также марксову *теорию экономического цикла* и общего кризиса, т. е. теорию, непосредственно связанную с пророчеством о крахе капиталистической системы из-за невыносимой нищеты, которую эта система должна порождать. Для того, чтобы сделать доводы в пользу теории Маркса как можно более убедительными, я слегка изменил ее<sup>23</sup> (введя различие двух видов машинного оборудования — для простого расширения производства и для его интенсификации). Однако это изменение не должно смущать читателей-марксистов, поскольку я вовсе не собираюсь критиковать эту марксову теорию.

С учетом этого изменения теорию избыточного населения и экономического цикла можно в общих чертах описать следующим образом. Накопление капитала означает, что капиталист тратит часть своей прибыли на новое оборудование. Иначе говоря, лишь часть его реальной прибыли представлена в потребительских товарах, в то время как другая часть выступает в форме машин. Эти машины, в свою очередь, могут предназначаться как для *роста* промышленности, строительства новых заводов и т. д., так и для *интенсификации* производства путем повышения производительности труда в уже существующих отраслях промышленности. В первом случае открывается возможность повышения занятости рабочих, во втором — часть рабочих становится ненужной, начинается процесс «высвобождения рабочих», как это называлось во времена Маркса. (В наши дни это иногда называют «технологической безработицей».) Теперь, в свете модифицированной марксистской теории экономического цикла, действие механизма капиталистического производства выглядит примерно так.

Если для начала мы предположим, что по той или иной причине происходит общее расширение производства, то часть промышленной резервной армии будет поглощена, ее давление на рынок труда ослабеет и появится тенденция роста заработной платы. Начинается период процветания. В то же время, когда начинает расти заработная плата, может стать прибыльным усовершенствование оборудования, которое повышает интенсивность производства (даже если стоимость такой техники начнет повышаться) и которое до этого было невыгодным из-за низкой заработной платы. В результате будет производиться больше такой техники, которая способствует «высвобождению рабочих». Пока эта техника только производится, процветание продолжается. Однако, как только новые машины начнут выдавать продукцию, картина меняется. (Согласно Марксу, это изменение характеризуется

понижением нормы прибыли, которое будет обсуждаться позднее — в разделе V данной главы.) Рабочие будут «высвобождаться», т. е. обречься на голод. Исчезновение же большого числа потребителей может привести к коллапсу внутреннего рынка. В результате на заводах, расширивших производство, большое количество машин (в первую очередь наименее эффективных) будет простаивать, что приведет к дальнейшему росту безработицы и разрушению рынка. Тот факт, что большое количество техники перестанет работать, означает, что большая часть капитала становится бесполезной и многие капиталисты не смогут вести эффективную экономическую деятельность. Таким образом, развивается финансовый кризис, ведущий к полной стагнации в производстве средств производства и т. д. Однако в ходе депрессии (или «кризиса», по терминологии Маркса) созревают условия для восстановления производства. Такими условиями являются увеличение промышленной резервной армии и, следовательно, готовность рабочих получать нищенскую заработную плату. При очень низкой заработной плате производство становится прибыльным даже при условии низких рыночных цен, и как только производство оживает, капиталист вновь начинает накапливать капитал для приобретения техники. До тех пор, пока заработная плата очень низка, ему невыгодно применять новое оборудование (возможно, уже произведенное к этому времени), которое приведет к высвобождению рабочих. Скорее всего, капиталист сначала будет покупать технику с целью расширения производства, что раньше или позже приведет к увеличению занятости рабочих и восстановлению внутреннего рынка. Вновь наступает период процветания, и мы возвращаемся на исходные позиции. Цикл замыкается, процесс может начинаться снова.

Такова несколько измененная марксистская теория безработицы и экономического цикла. Как я и обещал, я не собираюсь ее критиковать. Теория экономических циклов — вещь очень сложная, и, несомненно, мы еще мало что знаем об этом (по крайней мере я). Весьма вероятно, что описанная мною в общих чертах теория неполна — в частности, в ней недостаточно учитываются такие важные экономические аспекты, как существование денежной системы, основанной отчасти на формировании кредитов, а также на накоплении капитала. Однако как бы то ни было, экономический цикл является фактом, от которого не так-то легко отделаться, и одна из величайших заслуг Маркса состоит в том, что он обратил внимание на этот факт как на серьезную социальную проблему. Несмотря на это, мы можем критиковать Маркса

за то, что он пытался пророчествовать, исходя из выдвинутой им теории экономического цикла. Так, он утверждал, что депрессии будут не только распространяться вширь, но и усиливать страдания рабочих. При этом он не приводил никаких доводов в пользу этого утверждения (за исключением, может быть, закона тенденции нормы прибыли к понижению, который будет обсуждаться в следующем разделе этой главы). Если же мы посмотрим на реальные события общественной жизни, то вынуждены будем признать, что, какими бы ужасными ни были в настоящее время последствия безработицы, особенно — психологические, даже в тех странах, где рабочие от нее застрахованы, положение рабочих во времена Маркса, вне всяких сомнений, было неизмеримо хуже. Однако, не это главное.

Во времена Маркса ни у кого не возникало даже мысли о способах государственного вмешательства в экономику, которое сейчас называется «политикой антициклического регулирования». Такая идея была совершенно чужда не ограниченному законодательно капитализму. (Однако еще до Маркса высказывались сомнения и даже проводились соответствующие исследования относительно правильности кредитной политики Английского банка в период депрессии<sup>29</sup>.) Тем не менее, страхование по безработице означает государственное вмешательство в экономику, что повышает ответственность государства и, вероятнее всего, ведет к экспериментам в области антициклической политики. Я не утверждаю, что эти эксперименты обязательно должны быть успешными (хотя я действительно верю в то, что обсуждаемая проблема в конечном счете не является такой уж сложной и что, в частности Швеция<sup>30</sup>, хорошо показала, что можно сделать в этой области). Вместе с тем я настаиваю на том, что вера в невозможность ликвидировать безработицу с помощью постепенных и поэтапных мер так же догматична, как и многочисленные физические доказательства (предлагавшиеся людьми, которые жили даже позже Маркса) того, что летательные аппараты тяжелее воздуха принципиально невозможны. Когда марксисты утверждают, что Маркс доказал бесполезность антициклической политики и соответствующих ей постепенных, поэтапных мер, они просто говорят неправду. Маркс исследовал не ограниченный, или не регулируемый, законодательно капитализм и никогда не думал о политике интервенционизма. Следовательно, он не анализировал возможность систематического законодательного вмешательства в экономический цикл и уж тем более не доказывал невозможность такого вмешательства. Странно, что те, кто обвиняет

капиталистов в отказе нести ответственность за человеческие страдания, сами поступают достаточно безответственно, мешая своими догматическими заявлениями таким экспериментам, которые могли бы научить нас, как облегчить человеческие страдания (стать хозяевами своих общественных отношений, как сказал бы Маркс), как контролировать некоторые нежелательные последствия наших действий. Апологеты марксизма совершенно не осознают того факта, что, отстаивая свои собственные интересы, они борются против прогресса. Они не видят, что опасность любого движения, подобного марксизму, состоит в том, что оно скоро начинает выражать всевозможные присущие ему интересы и что помимо материальных интересов существуют еще и интеллектуальные.

Кроме того, здесь необходимо сказать еще следующее. Как мы видели, Маркс верил в то, что безработица в сущности является частью механизма капиталистического производства, функция которой состоит в том, чтобы удерживать заработную плату на низком уровне и облегчать эксплуатацию наемных рабочих. По его мнению, усиление нищеты всегда предполагает и относительное обнищание тех, кто имеет работу. Вот в этом-то и заключается главный пункт всей марксовой схемы. Ведь даже если мы предположим, что такая точка зрения была оправданной во времена Маркса, то, будучи представленной в виде пророчества, она полностью опровергается дальнейшим социальным опытом. Со времен Маркса жизненный уровень занятых в производстве рабочих возрос повсеместно, и (как подчеркивал Г. Паркес<sup>31</sup>, критикуя Маркса) реальная заработная плата *занятых* рабочих в период депрессии благодаря опережающему падению цен даже имеет тенденцию к возрастанию (так было, например, во время последней великой депрессии). Это — блестящее опровержение теории Маркса главным образом потому, что представляет собой убедительное доказательство того, что основную тяжесть расходов на страхование по безработице несли не рабочие, а предприниматели, и, следовательно, они терпели прямые убытки из-за безработицы вместо того, чтобы косвенным образом извлекать из нее прибыль, согласно марксовой схеме.

## V

Ни одна из обсуждавшихся до сих пор марксистских теорий даже не пытается серьезно объяснить то, что имеет первостепенное значение для первого шага марксова доказательства, а именно — что накопление капитала оказывает на капиталиста сильное экономическое давление, которое он под



страхом собственного разорения вынужден перенести на рабочих; поэтому капитализм невозможно исправить, его можно только уничтожить. Маркс пытается доказать это с помощью теории, в которой формулируется закон *тенденции нормы прибыли к понижению*.

То, что Маркс называет нормой прибыли, выражает степень заинтересованности капиталиста — это тот процент всего вложенного капитала, который составляет среднегодовую величину прибыли капиталиста. Маркс говорит, что эта норма имеет тенденцию к понижению благодаря быстрому росту капиталовложений, поскольку они должны накапливаться намного быстрее, чем может расти прибыль.

Рассуждения, с помощью которых Маркс пытается это доказать, весьма оригинальны. Как мы уже видели, капиталистическая конкуренция вынуждает капиталистов делать такие вложения, которые повышают производительность труда. Маркс допускал даже, что, повышая таким образом производительность труда, капиталисты оказывают большую услугу человечеству<sup>32</sup>: «Одна из цивилизаторских сторон капитала заключается в том, что он принуждает к этому прибавочному труду таким способом и при таких условиях, которые для развития производительных сил, общественных отношений и для создания элементов высшей новой формы [hoehere Neubildung] выгоднее, чем при прежних формах рабства, крепостничества и т. д. Эта ступень создает материальные средства и зародыш для отношений... [при которых] от производительности труда зависит, сколько потребительских товаров производится в течение определенного времени. Однако капиталисты не только оказывают невольную услугу человечеству. Более того, действия, которые их вынуждают предпринимать конкуренция, противоречат их собственным интересам по следующей причине.

Капитал любого промышленника можно разделить на две части. Одна часть вкладывается в землю, оборудование, сырье и т. д., а другая идет на заработную плату. Первую часть Маркс называл «постоянным капиталом», вторую — «переменным капиталом». Я считаю, что такая терминология вводит в заблуждение и поэтому буду называть эти две части капитала соответственно «недвижимым капиталом» и «капиталом, предназначенным для заработной платы». Согласно Марксу, капиталист может получать прибыль только за счет эксплуатации рабочих, другими словами, только используя капитал, предназначенный для заработной платы. Недвижимый капитал является своего рода мертвым грузом, и конкуренция заставляет капиталиста не только нести его, но и

постоянно увеличивать. Таким образом, рост недвижимого капитала не сопровождается соответствующим ростом прибыли: только увеличение капитала, предназначенного для заработной платы, может дать такой желательный для капиталиста эффект. В то же время при общей тенденции роста производительности труда материальная часть капитала увеличивается относительно той его части, которая предназначена для заработной платы. Следовательно, весь капитал также увеличивается, но без соответствующего роста прибыли, а это значит, что норма прибыли должна понижаться.

Такая аргументация часто вызывала сомнения. Разумеется, она косвенным образом подвергалась критике задолго до Маркса<sup>33</sup>. Несмотря на это, я полагаю, что аргументация Маркса представляет определенный интерес, особенно если рассматривать ее вместе с его теорией экономического цикла. (Я еще вернусь к этому вопросу в следующей главе.) Здесь же я хочу исследовать связь этих рассуждений с теорией обнищания.

Маркс представляет эту связь следующим образом. Если норма прибыли снижается, то для капиталиста возникает опасность разорения. Все, что он может сделать в данном случае, — это попытаться «изъять прибыль у рабочих», т. е. усилить их эксплуатацию. Он может это сделать, увеличивая количество рабочего времени, увеличивая темп работы, уменьшая заработную плату, повышая стоимость жизни рабочих (инфляция), эксплуатируя больше женщин и детей. Внутренние противоречия капитализма, в основе которых лежит, в свою очередь, противоречие между конкуренцией и получением прибыли, развиваются здесь до своей высшей точки. Во-первых, они вынуждают капиталиста накапливать капитал, расширять производство и тем самым снижать норму прибыли. Во-вторых, в этих условиях капиталист вынужден усилить до крайней степени эксплуатацию, а, следовательно, и классовые противоречия. Таким образом, компромисс становится невозможным — противоречия устранить нельзя. Эти противоречия в конце-концов и должны решить судьбу капитализма.

Таково основное доказательство Маркса. Убедительно ли оно? Мы должны помнить, что основой капиталистической эксплуатации является высокая производительность труда. Капиталист может присвоить прибавочный труд только в том случае, если рабочий может произвести намного больше, чем требуется для него и его семьи. Высокая производительность в терминологии Маркса означает увеличение доли прибавочного труда, т. е. времени, в течении которого рабочий трудится

на капиталиста, и, кроме того, увеличение количества товара, производимого за один час. Другими словами, это означает очень высокую прибыль, что признает и Маркс<sup>34</sup>. При этом Маркс не утверждает, что размер прибыли уменьшается, а говорит только, что общий объем капитала увеличивается быстрее, чем прибыль, и поэтому *норма* прибыли падает.

Однако, если это действительно так, то неясно, почему капиталист должен работать под экономическим давлением, которое он — независимо от своей воли — вынужден перекладывать на рабочих. По-видимому потому, что он не желает мириться с понижением нормы прибыли. Однако до тех пор, пока его доход не уменьшается, а, наоборот, растет, ему не угрожает реальная опасность. Для преуспевающего среднего капиталиста ситуация будет выглядеть следующим образом: его доход быстро растет, а его капитал увеличивается еще быстрее, т. е. его сбережения увеличиваются быстрее, чем та часть дохода, которую он расходует. Я не думаю, что в такой ситуации капиталист пойдет на безрассудные меры или что его компромисс с рабочими невозможен. Напротив, эта ситуация кажется мне вполне приемлемой.

Разумеется, такая ситуация содержит некоторый элемент опасности. У тех капиталистов, которые исходят из предположения о постоянной или возрастающей норме прибыли, могут быть неприятности, и это будет способствовать движению экономического цикла по направлению к депрессии. Однако все это мало связано с теми радикальными последствиями, о которых пророчествовал Маркс.

На этом завершается мой анализ третьего и последнего довода Маркса, приведенного им для доказательства закона обнищания.

## VI

Для того, чтобы показать, как непоправимо ошибался Маркс в своих пророчествах и, в то же время, насколько оправдан был его горячий протест против ада неограниченного законодательно капитализма и его лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», я процитирую ряд фрагментов из той главы «Капитала», в которой рассматривается «всеобщий закон капиталистического накопления»<sup>35</sup>: «На... фабриках... требуется масса рабочих мужского пола в юношеском возрасте. По наступлении совершеннолетия только очень немногие из них находят себе применение в прежних отраслях производства, большинство же регулярно увольняется. Они образуют такой элемент текучего перенаселения, который возра-

стает по мере роста промышленности... Капитал потребляет рабочую силу так быстро, что рабочий уже в среднем возрасте оказывается более или менее одряхлевшим... "Д-р Ли, медицинский инспектор Манчестера, установил, что в этом городе средняя продолжительность жизни для состоятельного класса составляет 38 лет, для рабочего класса — всего 17 лет. В Ливерпуле она составляет 35 лет для первого, 15 лет для второго класса"... Требуется быстрая смена поколений рабочих... Эта... потребность удовлетворяется... той премией за производство рабочих детей, которую дает их эксплуатация... Чем выше производительная сила труда... тем ненадежнее... необходимое условие... существования [рабочих]... При капиталистической системе все методы повышения общественной производительной силы труда... превращаются в средства подчинения и эксплуатации производителя, они уродуют рабочего, делая из него неполного человека [einen Teilmenschen], принижают его до роли придатка машины, превращая его труд в муки... бросают его жену и детей под Джаггернаутову колесницу капитала... *Из этого следует, что по мере накопления капитала положение рабочего должно ухудшаться, какова бы ни была, высока или низка, его оплата...* Чем больше общественное богатство, функционирующий капитал, размеры и энергия его возрастания... тем больше промышленная резервная армия... Относительная величина промышленной резервной армии возрастает вместе с возрастанием сил богатства. Но чем больше эта резервная армия... тем обширнее постоянное перенаселение, нищета которого прямо пропорциональна мукам труда активной рабочей армии... тем больше официальный пауперизм. *Это — абсолютный, всеобщий закон капиталистического накопления...* Накопление богатства на одном полюсе есть в то же время накопление нищеты, муки труда, рабства, невежества, огрубления и моральной деградации на противоположном полюсе...»

Нарисованная Марксом жуткая картина экономики его времени очень точна, но сформулированный им закон, согласно которому в процессе накопления капитала возрастает и нищета, неверен. Со временем накопление средств производства и производительность труда выросли в такой степени, которая вряд ли представлялась Марксу возможной. При этом количество детского труда, рабочего времени, физических страданий и опасностей для жизни рабочих не увеличилось, а уменьшилось. Я не говорю, что так будет продолжаться и дальше. Не существует общего закона прогресса — все зависит от нас. Главный итог развития реальной ситуации кратко

и ясно выражен Г. Паркесом в одном предложении<sup>36</sup>: «Низкая заработная плата, длинный рабочий день и детский труд являются характеристиками не зрелого капитализма, как это предсказывал Маркс, а его ранней стадии». Время не ограниченного, или не регулируемого, законодательно капитализма минуло. После Маркса демократический интервенционизм добился значительных успехов, и высокая производительность труда, являющаяся следствием накопления капитала, дала возможность фактически ликвидировать нищету. Это свидетельствует о том, что, несмотря на ошибки, мы многого достигли. Достигнутое должно укрепить нашу веру в то, что можно сделать еще больше. Ведь осталось много такого, что следует сделать, и, наоборот, чего не следует делать. Демократический интервенционизм только открывает возможности для деятельности — дело теперь за нами.

Я не питаю иллюзий относительно силы моих доводов. Опыт показывает, что пророчества Маркса были ошибочны, однако всякому опыту можно найти оправдание. Следует учесть, что Маркс и Энгельс начинали свой анализ капитализма с разработки некоторой *вспомогательной гипотезы*, предназначенной для объяснения того, почему закон обнищания не действует, вопреки их ожиданиям. Согласно этой гипотезе, тенденция понижения нормы прибыли и вместе с ней роста нищеты нейтрализуются результатами *колониальной эксплуатации* или, как это часто называют, «современным империализмом». Колониальная эксплуатация, согласно этой теории, есть метод экономического давления на колониальный пролетариат — социальную группу, которая как экономически, так и политически еще слабее, чем промышленный пролетариат метрополии. В этой связи Маркс писал<sup>37</sup>: «Что касается капиталов, вложенных в колониях и т. д., то они могут дать более высокие нормы прибыли, так как там вследствие низкого уровня развития норма прибыли выше вообще, а в связи с применением рабов, кули и т. п. выше и степень эксплуатации труда. Совершенно непонятно, почему же эти сравнительно высокие прибыли... отправляемые на родину, не должны участвовать здесь в выравнивании общей нормы прибыли... и повышать общую норму прибыли». (Здесь важно отметить, что основная идея теории «современного» империализма встречалась еще 160 лет назад у Адама Смита, который говорил что колониальный труд «обязательно способствует сохранению нормы прибыли».) Развивая эту теорию, Энгельс пошел немного дальше Маркса. Вынужденный признать, что в Англии превалирует тенденция не возрастания нищеты, а, скорее, значительного улучшения жизни рабочих,

он дал понять, что это может происходить благодаря тому, что Англия «эксплуатирует весь мир». Он язвительно и резко критиковал «английский пролетариат», который вместо того, чтобы страдать, вопреки его ожиданиям, «фактически все больше и больше обуржуазивается». Энгельс писал<sup>38</sup>: «...так что эта самая буржуазная из всех наций хочет, по-видимому, довести дело в конце концов до того, чтобы иметь буржуазную аристократию и буржуазный пролетариат *рядом* с буржуазией». Такое изменение позиции Энгельсом не менее важно, чем то, о котором я упоминал в предыдущей главе<sup>39</sup>; оно тоже произошло под влиянием социального развития, одним из следствий которого явилось уменьшение нищеты. Маркс обвинял капитализм в «пролетаризации среднего класса и мелкой буржуазии» и низведении рабочих на уровень пауперизма. Энгельс же обвиняет капиталистическую систему — она все еще обвиняется — в том, что она делает из рабочих буржуа. Однако самая забавная черта недовольства Энгельса — это негодование, вынуждающее его назвать британцев, которые ведут себя столь опрометчиво, что опровергают предсказания Маркса, «этой самой буржуазной из всех наций». Согласно марксистской доктрине, от «самой буржуазной из всех наций» следовало бы ожидать, что она доведет нищету и классовые противоречия до крайней степени, а вместо этого мы обнаруживаем, что происходит совершенно обратное. Возмущению марксиста нет предела, когда он узнает о неслыханной безнравственности капиталистической системы, которая превращает хороших пролетариев в плохих буржуа, напрочь забывая о том, что безнравственность системы, по Марксу, состоит исключительно в том, что она должна действовать прямо противоположным образом. Что же касается ленинского анализа дурных причин и ужасных следствий современного английского империализма<sup>40</sup>, то в одном из сочинений Ленина мы читаем: «Причины: 1) эксплуатация данной страной всего мира; 2) ее монопольное положение на мировом рынке; 3) ее колониальная монополия. Следствия: 1) *обуржуазение части английского пролетариата*; 2) часть его позволяет руководить собой людям, купленным буржуазией или по крайней мере оплачиваемым ею». Присвоив такое милое марксистское имя «обуржуазение пролетариата» ненавистной тенденции — ненавистной главным образом потому, что она не соответствует тому пути, по которому мир должен идти, согласно Марксу, — Ленин, по-видимому, верит, что она стала марксистской тенденцией. Сам Маркс утверждал, что чем быстрее весь мир пройдет неизбежный исторический период капиталистической индустриализации, тем лучше и, следовательно, он

был склонен поддерживать<sup>41</sup> империалистические тенденции. Однако Ленин пришел к совершенно иному выводу. По скольку английский колониализм был причиной того, что английские рабочие шли за «лидерами, купленными буржуазией», вместо того, чтобы идти за коммунистами, он считал колониальную империю потенциальным запалом для революционного взрыва. Революция в колониях могла бы привести в действие закон обнищания в самой метрополии, что привело бы к революции и в ней. Таким образом, колонии были тем местом, из которого мог бы распространиться революционный пожар... Не думаю, что вспомогательная гипотеза, историю создания которой я набросал, может спасти закон обнищания, поскольку сама эта гипотеза опровергается опытом. Есть страны, например скандинавские демократии, Чехословакия, Канада, Австралия, Новая Зеландия, не говоря уже о Соединенных Штатах Америки, в которых демократический интервенционизм обеспечил рабочим высокий жизненный уровень, хотя колониальная эксплуатация и не оказала на них никакого влияния или, по крайней мере, это влияние было слишком незначительным для того, чтобы подтвердить эту гипотезу. Кроме того, если мы сравним некоторые страны, «эксплуатирующие» колонии, такие, как Голландия и Бельгия, с Германией, Швецией, Норвегией и Чехословакией, которые колоний не «эксплуатируют», то обнаружим, что промышленные *рабочие* не получают выгоды от владения колониями, поскольку положение рабочего класса во всех этих странах удивительно похоже. Более того, хотя нищета, в которую ввергла туземцев колонизация, является одной из самых черных страниц истории нашей цивилизации, нельзя утверждать, что нищета туземцев возросла со времен Маркса. Совсем наоборот — их положение заметно улучшилось. В то же время, если бы вспомогательная гипотеза, как и исходная теория, о которых шла речь, были бы верными, то обнищание жителей колоний было бы очень сильным.

## VII

Теперь, как и в случае со вторым и третьим шагами марксова пророческого доказательства, рассмотренными в предыдущих главах, я покажу, каковы были некоторые практические результаты влияния первого шага доказательства Маркса на тактику марксистских партий.

Социал-демократы под давлением очевидных фактов молчаливо отказались от теории, согласно которой степень обнищания возрастает, но их тактика в целом все же базировалась

на допущении о том, что закон экстенсивного возрастания нищеты верен, другими словами, что численность промышленного пролетариата продолжает расти. Именно поэтому их политика была направлена исключительно на защиту интересов промышленных рабочих. В то же время они твердо верили, что представляют или очень скоро будут представлять интересы «громадного большинства населения»<sup>42</sup>. Они никогда не сомневались в следующем положении «Манифеста Коммунистической партии»: «Все до сих пор происходившие движения были движениями меньшинства... Пролетарское движение есть самостоятельное движение огромного большинства в интересах огромного большинства». Следовательно, они самонадеянно ждали того дня, когда классовое сознание и классовая уверенность в своей правоте промышленных рабочих принесут им большинство голосов на выборах. «Не может быть никакого сомнения в том, кто, в конце концов, останется победителем: немногие ли присвоители или огромное большинство трудящихся». Они не видели, что промышленные рабочие нигде не составляют большинства, а уж тем более — «громадного большинства», и что статистика больше не обнаруживает тенденции роста их числа. Они не понимали, что существование демократической рабочей партии полностью оправдано только до тех пор, пока партия готова идти на компромисс или даже на сотрудничество с другими партиями, например с некоторыми партиями, представляющими интересы крестьянства или среднего класса. Они не видели также, что им следует изменить всю свою политику и намерение представлять в основном или только интересы промышленных рабочих, если они хотят управлять государством как представители большинства населения. Разумеется, такое изменение политики никак нельзя заменить наивным утверждением, что сама по себе пролетарская политика могла бы просто подвести (по выражению Маркса<sup>43</sup>) «сельских производителей под духовное руководство главных городов каждой области и обеспечила бы им там, в лице городских рабочих, *естественных представителей их интересов*».

Позиция коммунистических партий была иной. Они строго придерживались теории обнищания, считая, что этот процесс, имея тенденцию не только к экстенсивному, но и интенсивному развитию, когда-нибудь уничтожит причины временного обуржуазивания рабочих. Эта вера в значительной степени способствовала тому, что Маркс назвал бы «внутренними противоречиями» их политики.

Ситуация с тактикой коммунистов выглядит достаточно просто. Опираясь на пророчество Маркса, коммунисты твердо



знали, что нищета рабочих скоро должна увеличиться. Они знали также, что коммунистическая партия не завоеует расположение рабочих, если не будет бороться вместе с ними за улучшение их судьбы. Этим полностью определялась их тактика: побуждай рабочих к тому, чтобы они требовали того, что им причитается, поддерживай их в каждом эпизоде их непрерывной борьбы за хлеб и кров, упорно борись вместе с ними за выполнение их практических требований — будь то политические или экономические требования — и ты завоеешь их доверие. В процессе этой борьбы рабочие поймут, что с помощью незначительных экономических мер невозможно улучшить свою судьбу и что только массовая революция может привести к улучшению их участи. Все эти ограниченные методы борьбы заведомо безуспешны. Ведь Маркс объяснил нам, что капиталисты просто *не могут* идти на компромисс, и нищета неизбежно *должна возрасть*. Поэтому единственным значимым результатом борьбы рабочих с угнетателями является рост классового сознания рабочих — такое чувство классового единства, которое может быть обретено только в борьбе вместе с отчаянным осознанием того, что только революция может помочь избавиться от нищеты. Когда все это будет достигнуто, пробьет час окончательно раскрыть карты.

Такова теория, в соответствии с которой действуют коммунисты. Сначала они поддерживали рабочих в их борьбе за облегчение своей участи. Однако, вопреки всем ожиданиям и пророчествам, экономическая борьба приводит к успеху, требования рабочих удовлетворяются. Очевидно причина этого успеха в том, что рабочие были слишком скромны. Значит необходимо требовать большего. Однако их требования вновь удовлетворяются<sup>44</sup>, и поскольку нищета уменьшается, рабочие становятся менее озлобленными — они больше склонны торговаться по поводу заработной платы, чем составлять планы революции.

Теперь коммунисты понимают, что необходимо изменить свою политику. Нужно сделать что-то для того, чтобы привести в действие закон обнищания, например — вызвать недовольство в колониях (даже там, где нет никаких шансов на успех революции). Поэтому, чтобы противостоять процессу обуржуазивания рабочих, коммунисты избирают политику разжигания любого недовольства. Однако эта новая политика лишает коммунистов доверия рабочих. Они теряют членов своей партии, за исключением тех, которые не имеют практического опыта политической борьбы. Они теряют именно тех, кого они называли «авангардом рабочего класса». Не-

гласный принцип, в соответствие с которым действуют коммунисты: «Чем хуже — тем лучше, поскольку нищета приблизит начало революции», вызывает у рабочих подозрение. Чем чаще применяется этот принцип — тем больше подозрений. Ведь рабочие являются реалистами, и чтобы завоевать их доверие, необходимо действовать во имя облегчения их участи.

В результате коммунисты вынуждены снова менять свою политику: теперь необходимо бороться за немедленное улучшение жизни рабочих и в то же время надеяться, что произойдет обратное.

Таким образом, «внутренние противоречия» марксовой теории окончательно запутывают ситуацию. Трудно понять, кто предатель, поскольку предательство может оказаться верностью, а верность — предательством. Люди, которые следовали за коммунистической партией не просто потому, что она представлялась им (боюсь, что правильно) единственным мощным общественным движением с гуманистическими целями, а, главным образом, потому, что она руководствовалась научной теорией, в этой ситуации должны или покинуть партию или пожертвовать чистотой своих интеллектуальных принципов, поскольку они теперь вынуждены слепо верить в чей-то авторитет. В конечном счете они вынуждены стать мистиками — врагами разумных доводов.

Поэтому мне кажется, что не только капитализму присущи внутренние противоречия, которые грозят привести его к краху...

## Глава 21. ОЦЕНКА МАРКСОВА ПРОРОЧЕСТВА

Подводя итог проведенному в предшествующих главах анализу марксовской концепции, мы можем сказать, что аргументы, лежащие в основе исторического пророчества Маркса, оказались несостоятельными. Его оригинальная попытка вывести пророческие утверждения из наблюдений за современными ему экономическими тенденциями потерпела неудачу. Причина этой неудачи коренится не в какой-то недостаточности эмпирической основы его аргументации. Конечно, Марксов социологический и экономический анализ общества его времени носил несколько односторонний характер, но при всей своей пристрастности это был превосходный анализ до тех пор, пока он был описательным. Маркс не состоялся как пророк, причем, исключительно по причине нищеты историцизма как такового, по той простой причине, что даже если мы сегодня наблюдаем нечто, что производит на нас впечатление исторической закономерности или исторической тенденции, нам не дано знать, сохраним ли мы это понимание завтра.

Следует признать, что многие вещи Маркс видел в правильном свете. Если ограничиться только его пророчеством относительно того, что системе не ограниченного законодательно капитализма, какой он ее знал, не суждено существовать очень долго и что ее апологеты, считавшие ее вечной, заблуждаются, то мы должны сказать, что он оказался прав. Он был прав также, полагая, что в значительной мере именно «классовая борьба», т. е. объединение рабочих, вызовет преобразование старой экономической системы в новую экономическую систему. Признавая все это, не следует, конечно, делать слишком далеко идущие выводы. Например, ошибочно было бы считать, что Маркс предсказал новую экономическую систему — интервенционизм<sup>1</sup>, но под другим именем — социализм. На самом деле он имел весьма смутные представления о грядущем. То, что он называл «социализмом», совершенно не похоже ни на одну из форм интервенционизма, даже российскую. Ведь он был глубоко убежден, что последующее развитие ослабит как политическое, так и экономическое влияние государства, тогда как интервенционизм повсеместно его усилил.

Поскольку я критикую Маркса и настоятельно подчеркиваю значение демократического поэтапного интервенционизма (особенно институционального типа, как он был описан в разделе VII главы 17), то хочу разъяснить, что я испытываю значительную симпатию к надеждам Маркса на уменьшение

вмешательства государства в жизнь общества. Величайшая опасность интервенционизма — особенно прямого вмешательства в любой форме — состоит, несомненно, в том, что он ведет к усилению государственной власти и росту бюрократии. Большинство сторонников интервенционизма это не тревожит или они закрывают на это глаза, что еще больше увеличивает опасность. Уверен, однако, что как только с этой опасностью столкнутся вплотную, должна найтись возможность с ней справиться, поскольку она представляет собой лишь проблему социальной технологии и поэтапной социальной инженерии. Важно, однако, во-время приступить к ее решению, ибо она представляет угрозу для демократии. Мы должны заблаговременно заботиться о свободе, а не только о безопасности, хотя бы по одной простой причине, что только свобода может сделать безопасность надежной.

Вернемся к пророчеству Маркса. Одна из исторических закономерностей, на открытие которой он претендовал, носит, по-видимому, более устойчивый характер, чем другие. Я имею в виду тенденцию к развитию средств производства и особенно к росту производительности труда. В самом деле, кажется, что эта тенденция сохранится в течение какого-то времени, конечно, при условии, что не прервется ход цивилизации. Однако Маркс не просто распознал эту тенденцию и ее «цивилизаторские (civilizing) стороны»; он разглядел также заключенные в ней опасности. В частности, он одним из первых (хотя имелся ряд предшественников, например, Ш. Фурье<sup>2</sup>) особо выделил связь между «развитием производительных сил», в котором видел<sup>3</sup> «историческую задачу и оправдание капитала», и наиболее пагубным феноменом кредитной системы, которая, по-видимому, во многом способствовала бурному процессу индустриализации, — *экономическим циклом*.

Разработанную Марксом теорию экономических циклов (рассмотренную в разделе IV предыдущей главы), можно было бы, пожалуй, переформулировать следующим образом: даже если верно, что законы, свойственные свободному рынку, порождают тенденцию к полной занятости, то верно также и то, что каждый отдельный шаг, приближающий к полной занятости, т. е. нехватке рабочей силы, побуждает новаторов и предпринимателей создавать и внедрять новые, менее трудоемкие технологии, вызывая тем самым — сперва кратковременный экономический подъем, а затем — новую волну роста безработицы и падения деловой активности. Насколько правильна эта теория и содержит ли в она вообще какую-либо истину, я не знаю. Как я заметил в предыдущей

главе, теория экономических циклов представляет собой довольно трудный предмет для анализа, браться за который я не намерен. Однако поскольку тезис Маркса о том, что увеличение производительности служит одним из факторов, оказывающих воздействие на экономический цикл, представляется мне важным, позволю себе поделиться некоторыми довольно очевидными соображениями в его пользу.

Приводимый далее перечень возможных событий, разумеется, ни в коей мере не является исчерпывающим. Он составлен таким образом, что каждый раз, когда производительность труда возрастает, по крайней мере одно из следующих событий, а, возможно и сразу несколько, должны начаться и длиться до тех пор, пока они не уравновесят увеличение производительности труда:

(A) Увеличиваются капиталовложения, другими словами — создаются такие средства производства, которые усиливают мощности для выпуска остальных товаров. (Поскольку это приводит к дальнейшему росту производительности, только *одно* это событие никогда не сможет сбалансировать последствия роста производительности труда.)

(B) Увеличивается потребление — повышается уровень жизни:

- (a) всего населения;
- (b) его определенных слоев (например, определенного класса).

(C) Рабочее время уменьшается:

- (a) сокращается рабочий день;
- (b) увеличивается количество людей, не являющихся промышленными рабочими, и, в частности,
- (b<sub>1</sub>) растет число ученых, врачей, художников, бизнесменов и т. д.;

(b<sub>2</sub>) увеличивается число безработных рабочих. (D)

Объем произведенных, но не нашедших сбыта товаров растет:

- (a) уничтожаются потребительские товары;
- (b) средства производства не используются (фабрики простаивают);
- (c) выпускаются товары, не принадлежащие к категории потребительских или к типу, указанному в пункте (A), например продукция военной промышленности;
- (d) труд используется для уничтожения средств производства (и тем самым для уменьшения производительности труда).

Я составил список этих событий — конечно, он мог бы быть усовершенствован — таким образом, что сверху вниз до пунктирной линии, т. е. до  $(C, b_1)$  включительно, события обычно считаются желательными, в то время, как от  $(C, b_2)$  и дальше идут события, обычно считающиеся нежелательными. Их наступление приводит к экономическому кризису, увеличению производства военной техники и даже к войне.

Из сказанного ранее ясно, что поскольку одно событие ( $A$ ) не в состоянии восстановить равновесие социальной системы, хотя оно и может играть важную роль для того, чтобы равновесие вновь возникло, должны произойти одно или несколько других событий. Разумно предположить, что если не существует институтов, которые бы обеспечивали осуществление желательных событий в той мере, какая достаточна для того, чтобы сбалансировать возросшую производительность труда, то начнут происходить некоторые нежелательные события. Однако все они, за исключением, быть может, производства вооружений, имеют такой характер, что скорее всего приведут к резкому изменению фактора ( $A$ ) в сторону снижения капиталовложений, что должно значительно усугубить положение данной социальной системы.

Я не думаю, что изложенные соображения могут хоть в какой-то степени «объяснить» гонку вооружений или возникновение войны, хотя они могут объяснить успехи тоталитарных государств в борьбе с безработицей. Я не думаю также, что они способны «объяснить» экономический цикл, хотя они могут, наверное, что-то добавить к такому объяснению, в котором проблемы кредита и денег наверняка играют очень важную роль. Дело в том, что снижение ( $A$ ), т. е. снижение капиталовложений, может, к примеру, означать накопление таких сбережений, которые при другой ситуации были бы инвестированы. Это важное обстоятельство служит предметом широкого научного обсуждения<sup>4</sup>. И нельзя совсем отвергать возможность того, что Марксов закон тенденции нормы прибыли к понижению (если этот закон вообще действует<sup>5</sup>) может также подсказать объяснение образования чрезмерных товарных запасов. В самом деле, допустим, что период ускоренного накопления капитала может вызвать такого рода понижение. Это могло бы отбить охоту к инвестициям, поощрить накопление чрезмерных запасов и снизить ( $A$ ).

Однако все это вряд ли можно считать теорией экономических циклов. Такая теория должна решать задачи другого рода. От нее требуется прежде всего объяснить, почему институты свободного рынка, будучи сами по себе весьма эффективным инструментом уравнивания предложения и

спроса, не способны предотвращать депрессию, т. е. перепроизводство или недопотребление<sup>6</sup>. Другими словами, необходимо показать, почему, совершая на рынке акты купли и продажи, мы, сами того не желая, получаем в качестве одного из социальных последствий наших действий экономический цикл<sup>7</sup>. Марксистская теория экономических циклов преследует именно эту цель, а изложенные здесь в самых общих чертах соображения, касающиеся последствий тенденции к увеличению производительности труда, могут в лучшем случае служить лишь приложением к ней.

Я не собираюсь выносить приговор по существу всех этих теоретических рассуждений об экономическом цикле. Однако мне кажется абсолютно очевидной их очень большая ценность, даже если в свете современных теорий они должны быть отвергнуты. Уже сам тот факт, что Маркс уделял этой проблеме столько внимания, является его величайшей заслугой. По крайней мере, хотя это в его пророчестве пока сбывается. Действительно, в мире сохраняется тенденция роста производительности труда. Экономика продолжает развиваться циклически, что должно, вероятно, приводить к контрмерам интервенционистского типа и в результате — к дальнейшему ограничению системы свободного рынка. Такое развитие согласуется с пророчеством Маркса, гласящим, что экономический цикл явится одним из факторов, который должен привести к гибели не ограниченного законодательно капитализма. К этому необходимо добавить другой пример успешного марксова пророчества, а именно — пророчества о том, что объединение рабочих станет важным фактором в преобразовании социально-экономической системы капиталистического общества.

Учитывая эти важные и в значительной мере успешные марксовы пророчества, правомерно ли говорить о нищете историцизма? Раз исторические пророчества Маркса оказались отчасти успешными, то мы, по-видимому, ни в коем случае не должны с пренебрежением отбрасывать его метод. Однако более пристальное рассмотрение показывает, что *успешных результатов Маркс всегда достигал методами анализа социальных институтов и никогда — с помощью своего историцистского метода*. Так, вовсе не историцистский, а именно типичный институциональный анализ привел его к заключению, что конкуренция вынуждает капиталиста повышать производительность труда. Именно на анализ общественных институтов опирался Маркс в своей теории экономических циклов и избыточного населения. Институциональный характер носит даже теория классовой борьбы: она

выступает как часть механизма, посредством которого реализуется контроль за распределением не только богатства, но и власти — механизма, который делает возможным коллективный договор в самом широком смысле. Таким образом, мы можем сказать, что нет такого места в исследованиях Маркса, где характерные историцистские «законы исторического развития» или его ступени, периоды и тенденции вообще играют какую бы то ни было роль. Одновременно необходимо подчеркнуть, что ни один из наиболее претенциозных историцистских выводов Маркса, ни один из его «неумолимых законов развития» и «ступеней истории, через которые невозможно перескочить», ни разу не привели его к удачным предсказаниям. Марксу сопутствовал успех *только* до тех пор, пока он анализировал социальные институты и их функции. Обратное также верно: ни одно из его наиболее претенциозных и всеохватывающих исторических пророчеств не укладывается в рамки институционального анализа. Какие бы попытки ни предпринимались с целью подкрепить их таким анализом, выводы оказывались несостоятельными. По сравнению с его собственными лучшими образцами научного предвидения наиболее масштабные пророчества Маркса находятся на довольно низком интеллектуальном уровне. Желаемое в них часто принимается за действительное, не хватает им и политического воображения. Несколько упрощая, можно сказать, что Маркс разделял веру прогрессивных промышленников, «буржуа» своего времени, веру в закон прогресса. Однако в этом наивном историцистском оптимизме Гегеля и Конта, Маркса и Милля предрассудков ничуть не меньше, чем в пессимистическом историцизме в духе Платона или Шпенглера. И для пророка это совершенно негодное снаряжение, так как оно сковывает историческое воображение. В самом деле, необходимо признать одним из принципов всякого непредвзятого подхода к сфере политики, что в человеческих делах возможно все и, в частности, что нельзя исключать никакой мыслимый вариант развития на тех основаниях, что он может нарушать так называемую тенденцию человеческого прогресса или какую-либо другую из закономерностей, якобы свойственных «природе человека». «Факт прогресса, — пишет Г. Фишер, — ясно и четко начертан на скрижалях истории, однако прогресс не является законом природы. Достигнутое одним поколением может быть утеряно следующим»<sup>8</sup>.

В соответствии с принципом, допускающим, что возможно все, можно признать, что пророчество Маркса вполне могло бы осуществиться. Действительно, убеждения типа прогресс-



систского оптимизма девятнадцатого века могут оказаться могущественной политической силой и могут способствовать осуществлению своих предсказаний. Поэтому даже правильное предсказание не следует с излишней готовностью принимать в качестве подтверждения соответствующей теории и свидетельства ее научного характера. Такое предсказание может быть, например, следствием религиозного характера такой теории и доказательством силы религиозных убеждений, которые она смогла внушить людям. А в марксизме элемент религиозности, конечно, совершенно очевиден. Пророчество Маркса давало рабочим в час их тяжелейших невзгод и страданий вдохновенную веру в свою миссию и в то великое будущее, которое их движение должно уготовить всему человечеству. Оглядываясь на ход событий с 1864 г. по 1930 г., я прихожу к мысли, что если бы не тот до некоторой степени случайный факт, что Маркс затормозил исследования в сфере социальной технологии, то дела в Европе, возможно, развивались бы под влиянием созданной им пророческой религии в направлении социализма неколлективистского типа. Тщательная подготовка к осуществлению социальных реформ, к обустройству жизни в условиях свободы, важность чего подчеркивала часть русских марксистов, так же, как и некоторые их коллеги в Центральной Европе, могла, возможно, увенчаться успехом, убедительным для всех друзей открытого общества. Тем не менее успех в этом отношении вряд ли бы стал подтверждением научного характера марксова пророчества. Он явился бы результатом религиозного движения, результатом веры в гуманизм, сочетаемой с рискованным использованием нашего разума с целью изменить мир. Однако события повернулись иначе. В умах последователей Маркса возобладал пророческий элемент его воззрений. Он отметал прочь все остальное, изгоняя способность взвешенного критического суждения и подрывая веру в то, что с помощью разума можно изменить мир. Все, что осталось от учения Маркса, — это оракульская философия Гегеля, которая в своем марксистском мундире грозит парализовать борьбу за открытое общество.

## ЭТИКА МАРКСА

### Глава 22. МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ИСТОРИЦИЗМА

Задача, которую поставил перед собой Маркс в «Капитале», состояла в раскрытии неумолимых законов развития общества. Он не ставил задачу открыть экономические законы, которые можно было бы использовать в области социальных технологий. Речь у него не шла об анализе экономических условий, которые позволили бы реализовать такие социалистические цели, как справедливые цены, равномерное распределение богатства, безопасность, разумное планирование производства и — прежде всего — свобода. Не предусматривалась им и попытка проанализировать и уточнить эти цели.

Однако, несмотря на то, что Маркс решительно отвергал утопические методы преобразования общества, равно как и любые попытки морального обоснования социалистических целей, его произведения неявно содержат теорию морали. Она выражена преимущественно в форме моральной оценки Марксом общественных институтов. И обвинение, предъявленное им капитализму, является в конечном счете обвинением моральным. Система осуждается за укорененную в ней жестокую несправедливость, которая соседствует с полной «формальной» законностью и справедливостью. Система обречена, потому что, вынуждая эксплуататора поработать эксплуатируемого, она отнимает свободу у обоих. Маркс не восставал против богатства и не славил бедность. Он ненавидел в капитализме не накопление богатства, а его олигархическую сущность. Капитализм вызывал у него отвращение, потому что богатство в этой системе подразумевает политическую власть в смысле власти над другими людьми, потому что рабочая сила превращена в товар, т. е. люди должны продавать себя на рынке труда. Эта система была ненавистна Марксу тем, что напоминала рабство.

Придавая столь большое значение нравственной стороне общественных установлений, или институтов, Маркс тем самым подчеркивал нашу ответственность за более отдаленные последствия наших действий, в частности таких, которые могут способствовать продлению жизни социально несправедливых институтов.

Таким образом, хотя «Капитал» фактически в значительной степени является трудом по социальной этике, содержа-

щиеся в нем этические идеи нигде не обсуждаются в качестве таковых. Они выражены как бы между строк, но оттого не менее убедительно, ибо смысл их совершенно очевиден. Маркс, как я полагаю, избегал подробного изложения теории морали, так как терпеть не мог проповедей. Испытывая глубокое недоверие к моралистам, которые обычно проповедуют трезвость, а пьют вино, Маркс не был склонен формулировать в явном виде свои этические воззрения. Принципы человеколюбия и порядочности были для него вещами само собой разумеющимися, не требующими обсуждения. (И в этой сфере он оставался оптимистом.) Он обрушивался на моралистов, потому что видел в них лживых апологетов общественного строя, который считал безнравственным. Он критиковал поклонников либерализма за их самодовольство, за отождествление ими действительной свободы с формальной свободой, которая существовала в рамках системы, уничтожившей действительную свободу. По сути дела, в этом выразилась его любовь к подлинной свободе. Более того, несмотря на свое тяготение как философа к холизму, он безусловно не был коллективистом, ибо полагал, что государство со временем «отомрет». По моему убеждению, Маркс, в сущности, исповедовал веру в открытое общество.

Позиция Маркса по отношению к христианству тесно связана с его нравственным кредо, а также с тем фактом, что лицемерная защита капиталистической эксплуатации являлась в тот период характерной чертой официального христианства. (Марксово отношение к христианству имело некоторое сходство с позицией его современника С. Кьерксгора, великого реформатора христианской этики, разоблачавшего официальную христианскую мораль как антихристианское и антигуманистическое ханжество.) Типичным представителем такого рода христианства являлся священник англиканско-протестантской церкви Дж. Таунсенд, автор трактата «Рассуждение по поводу законов о бедных. Сочинение человека, желающего людям добра» (*J. Townsend. A Dissertation on the Poor Laws. By a Well-wisher to Mankind*), которого Маркс уличил в совершенно неприкрытой защите эксплуатации. «Голод, — начинает Таунсенд свой панегирик, — не только представляет собой мирное, тихое, непрерывное давление, но и, будучи наиболее естественным мотивом к прилежанию и труду, вызывает самое сильное напряжение». В «христианском» миропорядке Таунсенда все держится, по замечанию Маркса, на том, «чтобы сделать голод постоянным для рабочего класса». И Таунсенд убежден, что в этом действительно заключается высшая цель принципа роста народонаселения,

ибо он продолжает: «По-видимому, таков закон природы, что бедные до известной степени непредусмотрительны (*improvident*), так что в обществе постоянно имеются люди для исполнения самых грубых, грязных и низких функций. Сумма человеческого счастья благодаря этому сильно увеличивается, более утонченные люди освобождаются от тягот и могут беспрепятственно следовать своему более высокому призванию». И этот «утонченный поп», как назвал его Маркс за подобные рассуждения, добавляет, что «закон о бедных имеет тенденцию разрушить эту гармонию и красоту, симметрию и порядок этой системы, которую создали в мире Бог и природа».

Если такого рода «христианство» исчезло сегодня с лица лучшей части нашей планеты, то это случилось не в последнюю очередь благодаря нравственной реформации, которая произошла под воздействием Маркса. Я не отрицаю, что в Англии изменение позиции церкви по отношению к бедным началось задолго до того, как Маркс приобрел в Англии какое-либо влияние. Его воздействие на эти изменения затронуло главным образом страны европейского континента, но подъем социалистического движения способствовал усилению аналогичных тенденций и в Англии. Влияние Маркса на христианство можно, по-видимому, сравнить с влиянием Лютера на Римскую церковь. Обе эти фигуры воплощали вызов, обе в конечном счете привели к контрреформации в стане своих противников, к пересмотру и переоценке их этических норм. Если христианство встало сегодня на путь, отличный от того, которым следовало всего тридцать лет назад, то этим оно в немалой степени обязано влиянию Маркса. В какой-то мере именно благодаря Марксу в церковных кругах прислушались и к голосу С. Кьеркегора, который в своем сочинении «Книга судьи» (*S. Kierkegaard. Book of the Judge*) так описывал собственную деятельность: «Тот, чья задача состоит в выработке реформаторской идеи, должен глубоко и тщательно изучить прогнившие элементы существующего порядка, а затем по возможности самым пристрастным образом описать порядок, противоположный первому»<sup>3</sup>. («А потому, — добавляет он, — человек достаточно умный с легкостью выдвинет пристрастность в качестве возражения против реформаторской идеи и убедит общество, что эта идея целиком к ней и сводится».) В этом смысле можно сказать, что ранний марксизм с его этическим ригоризмом, с подчеркнутым вниманием не только к слову, но и к делу был, вероятно, наиважнейшей «реформаторской идеей» нашей эпохи, что и объясняет его огромное моральное влияние<sup>4</sup>.

В раде ранних сочинений Маркс особо выделяет требование, чтобы люди проявляли себя в действиях. Эта его позиция, которую можно назвать *активизмом*, наиболее четко сформулирована в последнем из его «Тезисов о Фейербахе»: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»<sup>5</sup>. Кроме процитированного, в трудах Маркса имеется много других мест, демонстрирующих такую же «активистскую» тенденцию. Я имею в виду прежде всего его рассуждения о социализме как о «царстве свободы» — царстве, в котором человек становится господином своих собственных общественных отношений. Маркс понимал социализм как эпоху, когда мы в значительной мере освободимся от иррациональных сил, определяющих нашу жизнь в настоящее время, и когда человеческий разум может активно контролировать человеческие дела. Принимая во внимание все это, а также марксову нравственную и эмоциональную позицию в целом, я не могу сомневаться в том, что столкнувшись он с дилеммой «*должны ли мы сами вершить наши судьбы или должны удовлетвориться ролью прорицателей*», он несомненно выбрал бы первый путь, а не довольствовался бы только уделом пророка.

Однако, как мы уже знаем, эти сильные «активистские» тенденции нейтрализованы у Маркса историцизмом. Под его влиянием Маркс и стал главным образом пророком. Он решил, что, по крайней мере, при капитализме мы должны подчиниться «неумолимым законам» и признать, что в наших силах лишь «сократить и смягчить муки родов... естественных фаз развития»<sup>6</sup>. Глубокая пропасть разделяет активизм и историцизм Маркса, и эту пропасть еще более углубляет его доктрина, согласно которой мы должны подчиниться чисто иррациональным силам истории. Ведь раз он осудил как утопические любые попытки применить разум для разработки проектов будущего, то выходит, что *разум не может играть какую бы то ни было роль в созидании более разумного мира*. Я убежден, что подобную точку зрения отстоять невозможно и что она неизбежно ведет к мистицизму. Впрочем, необходимо признать, что существует, по-видимому, теоретическая возможность навести мост через эту пропасть, хотя он и не кажется мне прочным. В сочинениях Маркса и Энгельса можно найти лишь черновые наброски того, что я называю этим мостом, а именно — *историцистскую теорию морали*<sup>7</sup>.

Не желая признавать, что их собственные этические идеи представляют собой законченную и самодостаточную систему, Маркс и Энгельс предпочитали рассматривать выдвигае-

мые ими гуманистические цели под углом зрения теории, объясняющей их как продукт, или отражение, общественных обстоятельств. В результате их теоретические взгляды можно описать следующим образом. Если, считали они, социальный реформатор или революционер убежден, что его воодушевляет ненависть к «несправедливости» и любовь к «справедливости», то он в значительной мере является жертвой иллюзии. (Так же, как является ею в подобной ситуации и любой другой человек, например, поборник старого строя.) Выражаясь более точно, можно сказать, что этические понятия такого реформатора о «справедливости» и «несправедливости» представляют собой побочные продукты общественно-исторического развития. Однако они относятся к разряду важных побочных продуктов, так как являются составной частью механизма самореализации общественного развития. Поясню эту мысль следующим образом. Всегда имеются, по крайней мере, два представления о «справедливости» («свободе», «равенстве» и т. д.), и между ними действительно существует очень большое различие. Одно из таких представлений — это идея «справедливости», как ее понимает правящий класс, другое — та же идея «справедливости», но в понимании угнетенного класса. Конечно, эти представления суть продукты классового положения, и они играют важную роль в классовой борьбе. Они должны вдохновлять каждую из противоборствующих сторон сознанием правоты своего дела, которое необходимо им для продолжения их борьбы.

Эту теорию морали можно охарактеризовать как историческую, потому что в ней все моральные категории считаются зависящими от исторических условий. Ее называют обычно *историческим релятивизмом* в области этики. С точки зрения этой теории вопрос: «Правильно ли поступать таким образом?» является неполным. Полный вопрос звучал бы примерно так: «Правильно ли — в смысле феодальной морали XV века — поступать так-то и так-то?», «Правильно ли — в смысле пролетарской морали XIX века — поступать таким образом?». Энгельс так сформулировал концепцию исторического релятивизма: «Какая мораль проповедуется нам в настоящее время? Прежде всего, христианско-феодальная, унаследованная от прежних религиозных времен; она, в свою очередь, распадается в основном на католическую и протестантскую, причем здесь опять-таки нет недостатка в дальнейших подразделениях от иезуитско-католической и ортодоксально-протестантской до либерально-просветительской морали. Рядом с ними фигурирует современно-буржу-

азная мораль, а рядом с последней — пролетарская мораль будущего...»<sup>8</sup>.

Однако историцистский характер марксистской теории морали ни в коей мере не сводится к этому, так называемому, «историческому релятивизму». Давайте вообразим, что мы могли бы спросить тех, кто придерживается такой теории, например, самого Маркса: «Почему Вы поступаете именно таким образом? Почему Вы считаете недостойным и отвратительным пойти на сделку с буржуазией и прекратить Вашу революционную деятельность?» Не думаю, что Маркс захотел бы отвечать на подобные вопросы. Наверное, он постарался бы обойти их, утверждая, что в каждом конкретном случае он поступал по своему усмотрению или что его действия были вынужденными. Однако вряд ли подобные ответы могут прояснить суть нашей проблемы. Не вызывает сомнений, что, принимая практические решения, Маркс в своей жизни придерживался очень строгих нравственных принципов. Несомненно также, что к людям, с ним сотрудничавшим, он предъявлял высокие моральные требования. И в силу этого стоящая перед нами проблема — независимо от используемой терминологии — заключается в том, чтобы сформулировать ответ, который Маркс, возможно, дал бы на вопрос: «Почему Вы поступаете так-то и так-то? Почему Вы пытаетесь, например, помочь угнетенным?» (Сам Маркс не принадлежал к этому классу ни по происхождению, ни по воспитанию, ни по образу жизни.)

Если бы Маркса донимали подобными вопросами, то, полагаю, он сформулировал бы свои нравственные убеждения в выражениях, образующих ядро историцистской теории морали. Как обществовед, сказал бы он, мне известно, что наши нравственные идеи служат оружием в борьбе классов. Как ученый я могу обсуждать эти идеи, не принимая их. Одновременно, как ученый я понимаю, что не могу не примкнуть к одной из противоборствующих сторон и что любая позиция, даже безразличие, означает — так или иначе — присоединение к одной из сторон. Стоящая передо мной проблема, таким образом, принимает следующий вид: С кем я буду? Сделав выбор в пользу той или иной стороны, я, безусловно, разрешаю тем самым и вопрос о собственной морали. Мне непременно придется усвоить систему морали, связанную с интересами того класса, который я решил поддержать. Однако до принятия этого основополагающего решения я вообще не связан никакой системой морали при условии, что смог освободиться от моральных традиций своего класса. Впрочем, такой подход — это необходимая предпо-

сылка всякого осознанного и рационального выбора между конкурирующими системами морали. А поскольку любое решение «морально» лишь относительно некоторого принятого ранее кодекса морали, мое основополагающее решение вообще не является «моральным» решением. Вместе с тем оно есть *научное* решение. Ведь мне как обществуведцу не трудно представить себе картину надвигающихся событий. Я в состоянии понять, что буржуазия и вместе с ней ее система морали обязательно исчезнут. Я сознаю неизбежность такого развития событий. Попытка противиться ему была бы безумием, точно так же, как было бы безумием пытаться действовать вопреки закону тяготения. Вот почему я сделал решающий выбор в пользу пролетариата и его морали. И это решение основано только на научном предвидении, на научно-историческом пророчестве. Хотя само по себе оно и не является моральным решением, поскольку не опирается на какую-либо систему морали, оно заставляет меня усвоить определенную систему морали. Таким образом, мое основополагающее решение представляет собой не эмоциональное (каковым вы его, возможно, считаете) решение помочь угнетенным, а научное и рациональное решение не оказывать напрасного сопротивления законам развития общества. Только после принятия этого решения я готов принять и во всем руководствоваться той нравственной позицией, которая является необходимым оружием в борьбе за то, что в любом случае обязательно произойдет. Тем самым я принимаю реальности грядущей эпохи в качестве своих жизненных норм. И тем самым я разрешаю кажущийся парадокс, заключающийся в том, что более разумный мир наступит без участия разума в разработке его проекта. Ведь согласно усвоенным мною отныне этическим нормам, будущий мир должен быть лучше и потому разумнее. Кроме того, приняв такое решение я ликвидирую разрыв между моим активизмом и моим историзмом. Так как ясно, что даже если я и открыл естественный закон, определяющий движение общества, я все равно не могу росчерком пера отменить естественные фазы его развития. Однако в моей власти, по крайней мере, активно содействовать тому, чтобы сократить и смягчить муки родов.

Так, я полагаю, мог бы ответить Маркс, и этот ответ представляется мне прекрасным образцом того, что я называю «историческим теорией морали». Именно эту теорию подразумевал Энгельс, когда писал: «...Но, конечно, наибольшим количеством элементов, обещающих ей долговечное существование, обладает та мораль, которая в настоящем выступает за его [капитализма] ниспровержение, которая в



настоящем представляет интересы будущего, следовательно, — мораль пролетарская». И далее: «Таким образом, конечных причин всех общественных изменений и политических переворотов надо искать не в головах людей, не в возрастающем понимании ими вечной истины и справедливости... их надо искать не в *философии*, а в *экономике* соответствующей эпохи. Пробуждающееся понимание того, что существующие общественные установления неразумны и несправедливы... является лишь симптомом...». И именно об этой теории современный марксист говорит так: «Положив в основу социалистических устремлений рациональный экономический закон развития общества *вместо того, чтобы обосновывать их доводами морали*, Маркс и Энгельс провозгласили социализм исторической необходимостью»<sup>10</sup>. Следует подчеркнуть, что у этой теории очень много сторонников, хотя она редко получала ясное и четкое выражение. Поэтому ее критика имеет более важное значение, чем могло бы показаться на первый взгляд.

Следует, прежде всего, подчеркнуть то, что рассматриваемая теория существенно зависит от возможности правильного исторического пророчества. Если такая возможность ставится под вопрос, — а она безусловно должна быть поставлена под вопрос, — то эта теория лишается большей части своей убедительности. Тем не менее, для ее анализа я на первых порах буду считать историческое предвидение установленным фактом, с той только оговоркой, что оно ограничено. Я условлюсь, что мы располагаем предвидением, скажем на ближайшие 500 лет. Это условие не затрагивает даже самые дерзкие претензии марксистского историцизма.

Итак, давайте прежде всего обсудим требование историцистской этики, согласно которому основополагающее решение за или против одной из систем морали само по себе не является моральным решением и базируется не на тех или иных нравственных соображениях или чувствах, а на научно-историческом предсказании. Это требование, думается мне, несостоятельно. Чтобы убедиться в этом, достаточно выявить императив, или принцип, поведения, вытекающий из нашего основополагающего решения. Этот принцип таков: «Живи согласно морали будущего!» или «Усвой нравственные принципы тех, чьи действия наиболее полезны для созидания будущего!» Так вот, как мне кажется, даже если нам в точности известно, какими будут следующие 500 лет, у нас нет никакой необходимости руководствоваться таким принципом. Действительно, можно, например, мысленно вообразить, что некоему гуманисту-вольтерянцу, предвидевшему

в 1764 г. развитие Франции, скажем до 1864 г., могла бы не понравиться открывающаяся перспектива. Вполне можно представить, что он мог бы счесть ее безобразной и решить, что для него неприемлемы нравственные нормы Наполеона III. Я буду верен своему гуманистическому кредо, скажет он в этой ситуации, и в его духе я воспитаю своих учеников. Быть может, они переживут эти тяжелые времена и, кто знает, в один прекрасный день смогут одержать победу. Точно так же можно мысленно представить (я не настаиваю на большем), что человек, который сегодня уверенно предвидит, что надвигается эпоха рабства, что нам снова предстоит попасть под иго задержанного, или остановленного, общества или даже вернуться к животному состоянию, тем не менее принимает решение не усваивать норм этой надвигающейся эпохи, а по мере сил стремиться способствовать сохранению своих гуманистических идеалов, в глубине души надеясь на возрождение своей морали в каком-то туманном будущем.

Конечно, такие ситуации вполне можно себе представить. Вряд ли правильно при этом сказать, что персонажи этих ситуаций принимали «самые мудрые» решения. Однако поскольку ни предвидение, ни какой угодно социологический или психологический закон не исключают возможности принятия таких решений, то первое требование историцистской теории морали оказывается несостоятельным. Должны ли мы принять мораль будущего только потому, что это мораль будущего, — именно эта проблема является моральной. Основополагающее решение нельзя вывести из какого бы то ни было знания будущего.

В предшествующих главах я говорил об *этическом позитивизме* (в частности Гегеля) — теории, утверждающей, что нет никакого другого морального стандарта кроме ныне существующего. Этический позитивизм исходит из того, что все действительное есть разумное и благое и поэтому *право на стороне силы (might is right)*. Практическая сторона этой теории такова. Моральная критика существующего положения дел невозможна, поскольку само это положение и определяет моральные критерии. Так вот, рассматриваемая нами историцистская теория морали является не чем иным, как еще одной разновидностью этического позитивизма, так как утверждает, что *право на стороне будущей силы (coming might is right)*. Будущее здесь замещает настоящее — только и всего. А на практике эта теория означает невозможность моральной критики будущего порядка вещей, поскольку этот порядок определяет действующие нравственные критерии. Различие между «настоящим» и «будущим» не является в

данном случае принципиальным — это лишь вопрос о сроках. Можно сказать, что будущее начинается завтра, или через 500, или через 100 лет. *Моральный консерватизм, моральный модернизм и моральный футуризм тождественны по своей теоретической структуре.* Небогатый выбор предоставляют они и в том, что касается нравственных позиций. Если моральный футурист критикует трусость морального консерватора, стоящего на стороне власти, которая есть сейчас, то моральный консерватор может парировать обвинение, сказав, что моральный футурист является трусом, так как стоит на стороне власти, которая будет, на стороне завтрашних правителей.

Я уверен, что если бы Маркс принял во внимание эти подводные камни историцистской теории морали, он отсекся бы от нее. Есть множество высказываний и множество поступков Маркса, доказывающих, что вовсе не научные взгляды, а нравственный порыв, желание помочь угнетенным, стремление освободить бессовестно эксплуатируемых, несчастных рабочих склоняли его к социализму. Я не сомневаюсь, что именно в этом нравственном призыве заключен секрет воздействия его учения. И действенность этого призыва многократно усиливалась тем обстоятельством, что он не выступал с абстрактными моральными проповедями. Он не считал, что имеет какое-то право делать это. Он словно спрашивал себя: кто в действительности живет согласно собственным моральным критериям, если только они не очень занижены? Именно это чувство побудило его полагаться в вопросах этики на непродуманные до конца суждения и привело к попытке обрести в лице пророческой социальной науки более надежный авторитет в вопросах морали, чем тот, которым он себя ощущал.

Разумеется, в марксовской практической этике такие категории, как свобода и равенство, играли главную роль. В конце концов, он принадлежал к тем, кто всерьез воспринял идеалы 1789 года. И он увидел, насколько бесстыдно могло быть искажено такое понятие, как «свобода». Вот почему он не проповедовал свободу словами, а проповедовал ее делом. Он хотел улучшить общество, а улучшение для него означало больше свободы, больше равенства, больше справедливости, больше безопасности, более высокий уровень жизни и — в особенности — сокращение рабочего дня, которое сразу дает рабочим *некоторую* свободу. Именно его ненависть к лицемерию, нежелание произносить слова об этих «высоких идеалах», в сочетании с его поразительным оптимизмом, верой в то, что все это претворится в жизнь в обозримом будущем,

заставили Маркса скрывать свои моральные убеждения под историцистскими формулировками.

Маркс, я уверен, вряд ли стал бы серьезно отстаивать этический позитивизм в форме морального футуризма, если бы увидел, что последний влечет признание права за будущей силой. Однако есть другие люди — те, которые не обладают его страстной любовью к человечеству, которые исповедует моральный футуризм как раз из-за его последствий, т. е. приспособленцы, стремящиеся оказаться на стороне будущих победителей. Моральный футуризм сегодня широко распространен. Кроме оппортунизма у него есть и более глубокие основания, коренящиеся, возможно, в вере в то, что добродетель в конечном счете восторжествует над пороком. Однако моральные футуристы забывают, что нам не суждено стать очевидцами «конечного» исхода сегодняшних событий. «История будет нам судьей!» Что это означает? Что *успех* рассудит. Преклонение перед успехом и будущей силой служит высшим стандартом для многих, кто никогда и в мысли не допустил бы, что право на стороне сегодняшней силы. (Они забывают, что настоящее — это будущее прошлого.) В основе такого поведения лежит малодушный компромисс между моральным оптимизмом и моральным скептицизмом. С трудом, по-видимому, удастся верить в человеческую совесть. И нелегко, наверное, не поддаться порыву примкнуть к побеждающей стороне.

Все высказанные критические замечания не противоречат предположению о том, что мы можем предсказать будущее, например на следующие пять столетий. Однако если отбросить это совершенно фантастическое предположение, то историцистская теория морали полностью лишается правдоподобия, и от нее следует отказаться. Поскольку не существует никакой пророческой социологии, которая помогла бы нам в выборе моральной системы, мы не можем переложить ни на кого, даже на «будущее», ответственность за сделанный нами выбор.

Марксова историцистская этика является, бесспорно, результатом его понимания метода общественной науки, его *социологического детерминизма*. Эта теория стала в наши дни довольно модной. Все наши убеждения, утверждается в ней, в том числе и нормы нашей морали, обусловлены обществом и его историческим состоянием. Они являются продуктом общества или определенного классового положения. Образование определяется как особый процесс, посредством которого данное сообщество пытается «передать» его членам «свою культуру, включая нормы, по которым оно

хотело бы заставить их жить»<sup>11</sup>. При этом подчеркивается «соотнесенность теории и практики образования с господствующим строем». Наука, согласно этой концепции, также обусловлена социальным положением ученых.

Такую теорию, подчеркивающую социальную обусловленность наших убеждений, иногда называют *социологизмом*. Если подчеркивается историческая обусловленность наших убеждений, то говорят об *историзме*. (Историзм не следует, конечно, путать с историдизмом.) Социологизм и историзм, отстаивающие детерминацию научного знания обществом и историей, мы будем обсуждать в двух последующих главах. Здесь же, поскольку социологизм тесно связан с этикой, позволю себе добавить несколько замечаний. Однако прежде чем приступить к ним, я хочу четко разяснить свою точку зрения на упомянутые гегельянствующие теории. Я убежден, что они содержат одни общие фразы, прикрытые жаргоном философии оракулов.

Обратимся сначала к этическому «социологизму». То, что человек и его цели являются *в определенном смысле* продуктом общества, в значительной степени верно. Однако верно также и то, что общество есть продукт человека и его целей и что общество может становиться таковым во все возрастающей степени. Главный вопрос, поднимаемый в этой связи, таков: какая из этих двух сторон во взаимоотношениях человека и общества важнее? Какую следует выделить?

Мы лучше пойдем социологизм, если сравним его со сходной «натуралистической» точкой зрения, согласно которой человек и его цели представляют собой продукт наследственности и среды. И снова мы вынуждены признать, что это в определенной степени верно. Однако несомненно также и то, что окружающая человека среда во все возрастающей мере является результатом деятельности преследующего свои цели человека (в некоторой степени это можно сказать даже о наследственности). Вновь мы должны спросить: какая из этих двух сторон важнее? Мы можем облегчить ответ, если придадим вопросу следующую более конкретную форму. Мы, живущее ныне поколение, с нашими умственными способностями и нашими убеждениями являемся в значительной мере продуктом наших родителей и того, как они нас воспитали. Однако следующее поколение будет примерно в такой же мере продуктом нас самих, наших действий и того, как мы воспитаем его. Какая из этих двух сторон процесса воспитания важнее для нас сегодня?

Если мы серьезно подойдем к этому вопросу, то обнаружим следующее: решающим моментом для ответа на него

является то, что наши умственные способности и наши убеждения в значительной мере, но все же не полностью, обусловлены нашим воспитанием. Если бы они полностью зависели от нашего воспитания, т. е. если бы мы были не в состоянии критиковать себя и учиться, исходя из вырабатываемого нами понимания окружающих вещей и нашего собственного опыта, тогда, конечно, то, как мы были воспитаны предшествующим поколением, определило бы способ, каким мы воспитываем следующее поколение. Однако совершенно точно известно, что это не так. Соответственно, мы можем сосредоточить наши критические способности на нелегкой проблеме воспитания подрастающего поколения и решать ее такими методами, которые нам кажутся лучше тех, которые использовались в процессе воспитания нас самих.

Совершенно аналогичный подход можно применить и к анализу ситуации, столь интересующей социологов. То, что наша способность мыслить, наши взгляды есть в известной мере продукт «общества» — это очевидная истина. Наиболее важной частью нашей среды обитания является ее социальная составляющая. В частности, мышление в очень большой мере обусловлено общением между людьми. Язык, это средство выражения мысли, также принадлежит к числу социальных феноменов. Однако никак нельзя отрицать того, что мы можем изучать мысли, можем их критиковать, совершенствовать и, более того, можем изменять и улучшать окружающую нас физическую среду соответственно тому, как меняются и совершенствуются наши мысли. То же самое можно сказать и о социальных факторах нашей среды.

Все эти соображения совершенно не зависят от метафизической «проблемы свободы воли». Даже индетерминист допускает определенную степень обусловленности наших взглядов и действий наследственностью и влиянием факторов среды, в особенности социальных. Что же касается детерминиста, то он должен согласиться с тем, что наши взгляды и действия не предопределены целиком и полностью наследственностью, образованием и социальными факторами. Он вынужден признать, что есть и другие факторы, например уникальный жизненный опыт, и что они также определяют наши взгляды и действия. Принятие позиций детерминизма или индетерминизма — до тех пор, пока мы не выходим за рамки метафизики, — не оказывает влияние на решение нашей проблемы. Однако вне этих границ этими позициями могут злоупотребить. Метафизический детерминизм, например, может поощрять социологический детерминизм, или «социологизм». В такой же форме эта теория может

быть сопоставлена с опытом. А опыт показывает, что она, безусловно, ложна.

Рассмотрим пример из области эстетики, которая имеет несомненное сходство с областью этики. Конечно, Бетховен в какой-то мере являлся *продуктом* соответствующего музыкального образования и определенной музыкальной традиции, и для многих интересующихся его творчеством этот аспект весьма важен. Однако значительно более важным является то, что Бетховен был *создателем* музыки, а, следовательно, новых музыкальных традиций и нового музыкального образования. У меня нет желания спорить с метафизическим детерминистом, который настаивал бы на том, что каждый сочиненный Бетховеном такт был предопределен некоторым сочетанием наследственных факторов и соответствующих влияний среды. Подобное утверждение эмпирически совершенно бессодержательно, поскольку в действительности никто никогда не сможет «объяснить» таким способом ни одного такта его сочинений. Следовательно, важно то, что по всеобщему признанию сочиненное им нельзя объяснить ни музыкальными произведениями его предшественников, ни той социальной средой, в которой он жил, ни его глухотой, ни блюдами, которые готовила для него экономка. Иначе говоря, творения Бетховена нельзя объяснить никакой конкретной совокупностью обстоятельств или факторов среды, которые доступны эмпирическому изучению, равно как и ничем из того, что мы могли бы, возможно, узнать о его наследственности.

Я не отрицаю, что имеется ряд интересных социологических аспектов творчества Бетховена. Хорошо известно, например, что переход от малого к большому составу симфонического оркестра определенным образом связан с общественно-политическим развитием. Оркестры в то время перестали быть частным увлечением аристократов и, по крайней мере частично, стали поддерживаться средними слоями общества, у которых значительно возрос интерес к музыке. Я готов по достоинству оценить любое подобное социологическое «объяснение» и я допускаю, что такого рода аспекты могут заслуживать научного исследования. (В конце концов, я и сам попытался в этой книге сделать нечто похожее, например в своей трактовке Платона.)

Против чего же тогда, хотелось бы уточнить, направлена моя критика? Она направлена против преувеличения и обобщения любого такого подхода. Если мы «объясняем» бетховенский симфонический оркестр таким образом, который был только что изложен, мы мало что объясним. Если мы изобра-

зим Бетховена представителем обретающей свободу буржуазии, мы скажем очень мало, хотя это будет и верно. Такое общественное положение могло вполне сочетаться с сочинением плохой музыки (как мы видим на примере Вагнера). Гений Бетховена нельзя объяснить ни таким, ни вообще каким бы то ни было способом.

Я думаю, что аналогичным образом можно использовать собственные взгляды Маркса для эмпирического опровержения социологического детерминизма. В самом деле, если мы рассмотрим в свете предложенной доктрины две марксовы теории — активизм и историцизм — и их борьбу за верховенство в системе Маркса, то будем вынуждены сказать, что историцизм, пожалуй, больше подходит консервативному апологету, чем революционеру или хотя бы реформатору. И, действительно, историцизм имел у Гегеля такую направленность. Следовательно, тот факт, что Маркс не только заимствовал его у Гегеля, но в конечном счете позволил ему вытеснить собственный активизм, может свидетельствовать о том, что позиция, которую человек занимает в социальной борьбе, далеко не всегда определяет его интеллектуальные решения. Такие решения могут определяться, как в случае Маркса, не столько подлинными интересами класса, который он поддерживает, сколько случайными факторами, такими, как влияние предшественника или, быть может, близорукость. Так что социологизм может углубить наше понимание Гегеля, но пример самого Маркса разоблачает эту доктрину как необоснованное обобщение. Аналогичная ситуация имеет место и в недооценке Марксом значимости своих собственных моральных идей. Ведь невозможно усомниться в том, что секрет его религиозного влияния заключен в его нравственном призыве, что его критика капитализма была эффективной главным образом в своей моральной ипостаси. Маркс показал, что социальная система как таковая может быть несправедливой и что если система плоха, то вся добродетельность индивидуумов, извлекающих из этой системы выгоду, есть фальшь и лицемерие, поскольку наша ответственность распространяется на социальную систему и ее институты, которым мы позволяем продолжать существовать.

Именно этот моральный радикализм Маркса объясняет то большое влияние, которое Маркс заслуженно имеет. Это обнадеживает. Моральный радикализм все еще жив. Наша задача — сохранить его, не дать ему повторить судьбу марксова политического радикализма. «Научный» марксизм умер, но выражаемое им чувство социальной ответственности и его любовь к свободе должны выжить.



## ДРУГИЕ ОРАКУЛЫ

Рациональность как требование универсального и внеличностного стандарта истины имеет первостепенное значение... не только во времена, когда это требование с легкостью принимается, но также — и даже более того — в те менее счастливые периоды, когда она является презренной и отверженной, словно никчемная фантазия человека, которую ему недостает мужества уничтожить, хотя он и не может ее принять.

*Бертран Рассел*

### Глава 23. СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ

В том, что гегелевская и марксова философии истории являются продуктами своего времени — времени социальных изменений — сомневаться не приходится. Подобно философиям Гераклита и Платона, а также Конта и Милля, Ламарка и Дарвина, они представляют собой философские учения об изменчивости и свидетельствуют об огромном и, бесспорно, в чем-то ужасающем впечатлении, которое произвело изменение окружающей среды на умы тех, кто в этой среде жил.

Платон отозвался на подобную ситуацию попыткой остановить любое изменение. Социальные философы более позднего времени, как известно, реагировали на аналогичную ситуацию совершенно иначе, поскольку социальное изменение они принимали и даже приветствовали. Впрочем, эта любовь к изменчивости, думается мне, в чем-то является амбивалентной. Действительно, хотя они и отказались от какой бы то ни было надежды остановить изменение, однако будучи историками, они пытались предсказать его и таким способом подчинить рациональному контролю, что, разумеется, выглядело как попытка это изменение укротить. Очевидно, таким образом, что историки так и не перестали испытывать ужас перед социальными изменениями.

В наше время — время куда более быстрых изменений — мы даже стремимся не просто предсказать изменения, но подчинить их контролю централизованного широкомасштабного планирования. Эти холистские воззрения (которые я подверг критике в «The Poverty of Historicism»), представляют

собой, так сказать, компромисс между платоновской и марксистской теориями. Платоновское желание остановить изменение в комбинации с марксистской доктриной о неизбежности изменений приводит — в результате своеобразного гегелевского «синтеза» — к следующему требованию: если изменение не может быть остановлено, оно должно быть, по крайней мере, «планируемо» и контролируемо государством, для чего власть государства должна быть существенно расширена.

Такой подход, как может показаться на первый взгляд, представляет собой разновидность рационализма. Он тесно связан с марксовой мечтой о «царстве свободы», в котором человек впервые становится хозяином собственной судьбы. Однако в действительности этот подход оказывается в теснейшей связи с учением, которое определенно противостоит рационализму (в особенности учению о рациональном единстве человечества — см. главу 24), с учением, которое старательно оберегает иррациональные и мистические идеи нашего времени. Я имею в виду марксистское учение, согласно которому убеждения людей, включая моральные и научные, определяются классовым интересом, а более обобщенно — социальными и историческими условиями соответствующего времени. Под именем «социологии знания», или «социологизма», оно широко распространилось в последнее время (особенно усилиями М. Шелера и К. Манхейма<sup>1</sup>) как теория социальной детерминации научного знания.

Социология науки утверждает, что научное мышление, в особенности мышление о политических и социальных проблемах, происходит не в вакууме, а в социально обусловленной атмосфере. На него оказывают большое влияние подсознательные и бессознательные элементы. Эти элементы остаются скрытыми от испытующего взора мыслителя, поскольку они формируют самое пространство, в котором тот существует, его *социальную среду*. Социальная среда мыслителя определяет целую систему убеждений и теорий, которые представляются ему безусловно истинными или самоочевидными. Они кажутся ему чем-то вроде логических или тривиальных истин, подобных, например, сентенции: «все столы являются столами». Поэтому он даже не отдает *себе отчет* в том, что вообще принимает какие-либо допущения. Однако то, что он на самом деле принимает допущения, можно увидеть, если сравнить его с мыслителем, живущим в другой социальной среде. Этот второй мыслитель также исходит из системы безусловных, как ему кажется, допущений, но уже совершенно иной, которая может быть настолько иной, что между этими двумя системами вообще может не существовать ни-

какого интеллектуального моста, невозможен никакой компромисс. Каждую из таких различных социально детерминированных систем допущений социологи знания называют *тотальной идеологией*.

Социологию знания можно рассматривать как гегельянскую версию кантовской теории познания, поскольку она продолжает линию кантовской критики того, что можно назвать «пассивной теорией познания». Под такой теорией я имею в виду теорию эмпириков до Юма включительно. Характеризуя ее в самых общих чертах, можно сказать, что эта теория полагает, будто знание вливается в нас через ощущения, и что ошибки возникают благодаря нашему вмешательству в материал, данный ощущениями, или благодаря ассоциациям, которые возникают между элементами этого материала. Лучший способ избежать ошибок — оставаться совершенно пассивным и только воспринимать. Возражая против этой теории познания, отводящей знанию лишь роль хранилища ощущений (я обычно называю ее «теорией черпающего сознания»), Кант<sup>2</sup> утверждал, что знание не есть коллекция подарков, полученных нашими ощущениями и хранящихся в нашем сознании словно в музее, оно в гораздо большей степени является результатом нашей собственной умственной активности. Поэтому мы должны как можно активнее побуждать самих себя к исследованию, сравнению, объединению и обобщению, если желаем получить знание. Эту теорию мы можем назвать «активной теорией познания». Под ее воздействием Кант отказался от несостоятельного идеала, согласно которому наука свободна от любого рода допущений. (То, что этот идеал является даже внутренне противоречивым, будет показано в следующей главе.) Кант сделал совершенно ясным то, что мы не можем начинать наш познавательный процесс, так сказать, с пустого места и что мы, приступая к своим задачам, должны быть вооружены системой допущений, которые принимаем без проверки их эмпирическими методами науки. Такая *система* может быть названа «категориальным аппаратом»<sup>3</sup>. Кант верил, что можно открыть единый истинный и неизменный категориальный аппарат, который представляет собой необходимую неизменную структуру нашего интеллектуального достояния, то есть наш человеческий «разум».

Эта часть кантовской теории была отвергнута Гегелем, который — в противоположность Канту — не верил в единство человечества. Он учил, что интеллектуальное достояние человека постоянно изменяется и что оно является частью социального наследия. Соответственно, развитие разума че-

ловека должно совпадать с историческим развитием его общества, то есть нации, к которой он принадлежит. Эта теория Гегеля, в особенности его учение о том, что всякое знание и всякая истина «относительны» (в смысле детерминированности историей), представляет собой то, что иногда называют «историзмом» (как отмечалось в предыдущей главе, историзм в этом смысле противоположен историцизму). Социология знания, или «социологизм», очевидно, очень тесно связана или почти идентична историзму. Единственное различие состоит в том, что под влиянием Маркса в социологии знания подчеркивается: историческое развитие не производит один, единый «национальный дух», как утверждал Гегель, а скорее несколько, причем иногда противоположных «тотальных идеологий» внутри одной нации, которые соответствуют определенным классам, общественным слоям или социальным стратам этой нации.

В действительности сходство социологии знания с концепцией Гегеля является даже более глубоким. Ранее я отметил, что, согласно социологии знания, невозможны никакие интеллектуальные мосты или компромиссы между различными тотальными идеологиями. Правда, этот радикальный скептицизм в действительности не настолько серьезен, как кажется. Из него существует выход, и этот выход аналогичен гегелевскому методу устранения противоречий, которые существовали в предшествующей ему истории философии. Гегель — дух, свободно парящий над водоворотом несогласных между собой философий, — свел все эти философские системы к простым компонентам высшего синтеза своей собственной системы. Аналогичным образом социология науки придерживается мнения, что «свободно парящий интеллект» интеллигенции, которая единственная из всех социальных групп не имеет жестких связей с социальными традициями, способен избежать ловушек тотальных идеологий, что он может видеть, так сказать, насквозь и разоблачать тотальные идеологии, а также инспирирующие их скрытые мотивы и другие детерминанты. Поэтому социология знания считает, что высшая степень объективности может быть достигнута в свободном парении интеллекта, анализирующего различные скрытые идеологии и их опоры в бессознательном. Путь к истинному знанию состоит в разоблачении бессознательных допущений, он должен быть разновидностью психотерапии или, если можно так выразиться, *социотерапией*. Высшего синтеза объективного знания способны достичь лишь те, кто подвергался социоанализу или подвергал ему самого себя, а также те, кто свободен от социальных комплексов, то есть от своей тотальной идеологии.

В предыдущей главе, говоря о «вульгарном марксизме», я отметил тенденцию, которую можно наблюдать на ряде современных философских учений, — тенденцию разоблачать скрытые мотивы человеческих действий. Социология знания входит в эту группу вместе с психоанализом и некоторыми другими философскими учениями, которые обнаруживают «бесмысленность» убеждений своих оппонентов<sup>4</sup>. Популярность такой позиции заключается, я полагаю, в легкости, с которой ее можно использовать, и в удовлетворении, которое она доставляет тем, кто умеет видеть сквозь вещи и сквозь безрассудство непосвященных. Это удовольствие было бы безвредным, если бы всем этим идеям не было свойственно разрушать интеллектуальный базис любой дискуссии путем установления того, что я называю<sup>5</sup> «непроницаемым для критики догматизмом». (В действительности такой догматизм представляет собой нечто весьма похожее на «тотальную идеологию».) Гегельянство поступает именно так, декларируя допустимость и даже плодотворность противоречий. Однако, если противоречия не нуждаются в устранении, тогда невозможны никакая критика и никакая дискуссия, поскольку критика всегда заключается в выявлении противоречий либо внутри критикуемой теории, либо между ней и какими-то опытными данными. Аналогичная ситуация имеет место и в психоанализе: психоаналитик может всегда отделаться от любых возражений, указав, что их и следовало ожидать от людей, подавленных психоаналитической критикой. Точно так же философам, занимающимся анализом значения языковых выражений, достаточно заявить, что утверждения их оппонентов бессмысленны, поскольку «бесмысленность» может быть определена таким образом, что любая дискуссия о ней будет по определению лишена смысла<sup>6</sup>. Марксисты в подобной же манере привыкли объяснять несогласие с ними их оппонентов классовыми интересами, а представители социологии знания — тотальной идеологией. Оба этих метода удобны в обращении и являются хорошим развлечением для тех, кто их использует. Однако они совершенно очевидно разрушают базис рациональной дискуссии и, несомненно, в конечном счете должны приводить к иррационализму и мистицизму.

Все же, несмотря на эти опасности, я не вижу, почему я должен отказывать себе в удовольствии применить эти методы. К тому же, как психоаналитики являются людьми, к которым психоанализ применим лучше всего<sup>7</sup>, социологи-тики с почти неотразимым радушием побуждают применить к ним их собственные методы. Разве их описание интелли-

генции как единственной социальной группы, не связанной жестко с традицией, не есть весьма четкое описание их собственной социальной группы? И разве не ясно также, что частью любой тотальной идеологии (допустим, теория тотальных идеологий является истинной) должно быть убеждение, что именно группа, являющаяся ее носителем, свободна от предубеждений и вообще является группой избранных, единственно способной на объективность. И разве признавая истинность теории при всех обстоятельствах, не следует ожидать, что те, кто придерживается ее, будут бессознательно вводить сами себя в заблуждение, создавая поправки к теории для того, чтобы доказать объективность их собственных воззрений? Можем ли мы в таком случае принимать всерьез заявление социологов, что посредством их социологического самоанализа они достигают высшего уровня объективности? Аналогичным образом, можем ли мы принимать всерьез их заявление, что социоанализ способен изложить тотальную идеологию? И, наконец, мы можем даже спросить, не является ли теория социологии знания в целом просто выражением классового интереса этой отдельной группы — интеллигенции, которая единственная из всех социальных групп не имеет жестких связей с традицией, но, впрочем, связана с традицией достаточно сильно, чтобы признавать своим родным языком гегельянский язык.

Насколько мало представители социологии знания преуспели в социотерапии, вернее сказать — в искоренении их собственной тотальной идеологии, станет до некоторой степени очевидным, если мы рассмотрим их отношение к Гегелю. Они не понимают, что просто повторяют Гегеля. Напротив, они уверены, что не только переросли его, но и видят его насквозь, подвергнув социоанализу, что они могут рассматривать его не из какой-либо отдельной социальной среды, а объективно, с недостижимой высоты. Эта явная неудача социологов в самоанализе говорит нам о многом.

Однако шутки в сторону. В адрес социологов следует высказать и более серьезные возражения. Социология знания не только разрушает сама себя, не только представляет собой весьма благодатный объект социоанализа. Она также демонстрирует поразительную неспособность отчетливо понять собственный предмет — *социальные аспекты знания*, точнее — научного метода. Социология науки исследует науку о познании как процесс, происходящий в мозгу или в «сознании» отдельного ученого, может быть, как продукт этого процесса. Если рассматривать науку таким образом, тогда то, что мы называем научной объективностью, оказывается чем-то со-

вершенно непонятным или даже невозможным. Это относится не только к социальным или политическим наукам, где классовые интересы и прочие скрытые мотивы играют важную роль, но точно так же и к естественным наукам. Каждый, кто имеет хоть слабое представление об истории естественных наук, осведомлен о страстной настойчивости, которой в них характеризуются многие споры. Никакая политическая партийность не способна оказать на политические теории такого сильного влияния, как пристрастность, проявляемая некоторыми учеными-естественниками при поддержке своего интеллектуального детища. Если бы научная объективность была основана, как наивно полагает социологическая теория знания, на личной беспристрастности или объективности ученого, мы должны были бы сказать ей «прощай».

При рассмотрении проблемы научной объективности нам следует на самом деле занять позицию более радикального скептицизма по сравнению с позицией социологии знания. Ведь нет сомнения в том, что каждый из нас испытывает воздействие собственной системы предубеждений (или «тотальных идеологий», если это понятие предпочтительнее). Все мы многое принимаем как самоочевидное, принимаем не критично, даже с наивным или самодовольным убеждением, что критика совершенно необязательна. Ученые не составляют исключения из этого правила, даже если они, казалось бы, способны очиститься от предубеждений в своей специальной области. Однако они не очищают себя с помощью социализма или какого-нибудь подобного метода. Они не стремятся подняться на более высокий уровень понимания, с которого могут подвергнуть социализму свои идеологические грехи и тем самым смягчить их. Поэтому делая свой мозг более «объективным», они не способствуют достижению того, что мы называем «научной объективностью». Конечно нет, ибо то, что мы обычно имеем в виду под объективностью в науке, покоится на совершенно другом основании<sup>8</sup>. Достижение научной объективности — это задача научного метода. Причем, объективность тесно связана с *социальными аспектами научного метода*, с тем фактом, что наука и научная объективность не есть (и не может быть) результатом попыток отдельного ученого стать «объективным». Она есть результат *дружески враждебного сотрудничества многих ученых*. Поэтому научная объективность может быть определена как *интерсубъективность научного*

метода. И вот этот социальный аспект науки — по иронии судьбы — почти полностью отвергается теми, кто называет себя социологами науки.

Две особенности метода естественных наук представляются в связи с этим достойными внимания. Вместе они составляют то, что я называю «общественным, или публичным (public), характером научного метода». Первая из них — это нечто вроде *свободного критицизма*. Ученый может предлагать свою теорию с полной убежденностью, что она неопровержима. Однако его вера в свою теорию не является аргументом для его ученых товарищей и противников. Скорее эта убежденность ученого бросает им вызов. Они знают, что научное отношение предполагает критику всего и не особенно сдерживаются даже перед авторитетами. Вторая особенность метода естественных наук состоит в том, что ученые, предлагая свои теории, стараются избегать разговоров о возможных противоположных научных концепциях. (Я напоминаю читателям, что говорю о естественных науках, впрочем, это можно отнести и к части современных экономических учений.) Ученые пытаются говорить на одном языке, даже если родные языки у них разные. В естественных науках это достигается признанием опыта в качестве беспристрастного арбитра в их спорах. Говоря об «опыте», я имею в виду опыт «общественного» характера, подобный наблюдениям и экспериментам, в противоположность опыту в смысле более «приватному», т.е. опыту эстетическому или религиозному. Опыт является общественным, если каждый сомневающийся может его воспроизвести. Чтобы избежать разговоров о возможных противоположных замыслах научного исследования, ученые стараются придавать своим теориям такую форму, в которой те могут быть проверены, то есть отвергнуты (или подтверждены) в общественном, или публичном, опыте.

Вот в чем состоит научная объективность. Каждый, кто изучал технику понимания и проверки научных теорий, может повторить эксперимент и сделать выводы для себя. Вместе с тем всегда находится кто-то, кто приходит к особому или даже причудливому мнению. Это вполне естественно. Впрочем, такое положение не создает серьезных помех работе различных *социальных институтов* — лабораторий, научной периодики, конгрессов и т. п., которые предназначены для расширения возможностей научной критики и проверки на объективность предложенных научных теорий. Эта особенность научного метода показывает, чего могут достичь институты, призванные обеспечить общественный контроль над научными результатами посредством открытого выражения общественного мнения, даже если оно ограничено узким кругом специалистов. Повредить функционированию таких институтов, от которых в конечном счете зависит любой



прогресс — научный, технологический или политический — может только политическая власть, когда она используется для подавления свободной критики или когда она неуклюже пытается ее защитить.

Для того, чтобы пролить больше света на эту, к сожалению, плохо признаваемую особенность научного знания, нам следует рассмотреть концепцию, согласно которой науку в большей степени характеризуют не столько полученные ею результаты, сколько ее методы.

Однако прежде позвольте предположить, что некий ясновидец пытается создать книгу, используя видения или, скажем, автоматическое письмо. Предположим также, что только с течением времени в результате революционных научных открытий некий великий ученый (никогда не видевший этой книги) способен создать точно такую же книгу. Иначе говоря, наш ясновидец «видит» научную книгу, которая не может быть создана учеными его времени просто потому, что многие содержащиеся в ней открытия в то время еще неизвестны. Теперь зададимся вопросом: можно ли говорить, что ясновидцем создана научная книга? Естественно предположить, что будучи подвергнута суду компетентных ученых того времени, когда жил ясновидец, его книга была бы охарактеризована отчасти как невразумительная, отчасти как фантастическая. Таким образом, мы должны признать, что книга ясновидца, когда она писалась, не была научной, поскольку она не была результатом применения научного метода. Такой продукт человеческой деятельности, который хотя и находится в согласии с теми или иными научными положениями, но не является результатом применения научного метода, я буду называть «богооткровенной наукой».

Для того, чтобы применить эти рассуждения к проблеме общественного характера научного метода, позвольте теперь предположить, будто Робинзон Крузо преуспел в строительстве на своем острове физических и химических лабораторий, астрономических обсерваторий и т.п., а также в написании множества трудов, обоснованных наблюдениями и экспериментами. Давайте даже предположим, что он имел в своем распоряжении неограниченное время и что он преуспел в создании и описании научных систем, которые в действительности совпадают с результатами, признанными в настоящее время нашими учеными. Рассматривая характер крузониан-ской науки, некоторые люди, на первый взгляд, склонны будут утверждать, что это и есть подлинная, а не «богоот-кровенная наука». Без сомнения, крузонианская наука имеет гораздо больше сходства с наукой, чем та научная книга,

которая была создана ясновидцем, поскольку Робинзон Крузо в значительной мере использовал научный метод. Тем не менее, я утверждаю, что эта крузонианская наука все же относится к разряду «откровений», ибо в ней отсутствует один важный элемент научного метода, а то, что Крузо пришел к результатам, к которым пришли мы — это нечто случайное или чудесное, как это было в случае с ясновидцем. Действительно, ведь кроме Крузо некому было проверять его результаты, кроме него некому было корректировать его предубеждения, которые являются неизбежным следствием его личной ментальной истории. Никто не помогал ему избавиться от той удивительной слепоты в отношении возможностей, присущих собственным результатам, которая возникает под воздействием того, что большинство таких результатов получено с помощью сравнительно неудачных подходов. Что же касается научных трудов, созданных по нашему предположению Крузо, то лишь в попытках объяснить свои работы *кому-либо, кто их не делал*, он мог бы выработать у себя способность к внятному и рассудительному общению, которая является важной частью научного метода. В одном же пункте — правда, сравнительно незначительном — «богооткровенный» характер крузонианской науки особенно очевиден. Я имею в виду сделанное Крузо открытие «поправок на личные качества наблюдателя» (предположим, что он сделал такое открытие), то есть открытие характерного для него самого времени реакции, оказывающего влияние на его астрономические наблюдения. Предположим, что он действительно открыл изменение времени реакции и это привело его к необходимости ввести поправки на это изменение. Если теперь мы сравним этот способ открытия времени реакции с тем, которым оно было открыто в «общественной» науке — через противоречия между результатами различных наблюдателей, — тогда «богооткровенный» характер науки Робинзона Крузо действительно станет совершенно очевидным.

Подводя итог этим рассуждениям, можно сказать, что «научная объективность» не есть продукт индивидуальной беспристрастности ученого. В действительности научная объективность является продуктом общественного характера научного метода. Индивидуальная же беспристрастность ученого — в той мере, в какой она существует — является не источником, а скорее результатом социально или институционально организованной объективности науки.

И кантианцы и гегельянцы совершают одну и ту же ошибку, допуская, что наши исходные предпосылки (поскольку они являются прежде всего безусловно незаменимы-

ми инструментами, в которых мы нуждаемся для активного «создания» опыта) не могут ни изменяться по решению, ни отвергаться посредством эксперимента, что они находятся над и вне научных методов проверки теорий, составляя базисные, исходные предпосылки всего, что можно мыслить. Такое допущение является преувеличением, основанным на непонимании отношений между теорией и опытом в науке. Одно из величайших достижений нашей эпохи принадлежит А. Эйнштейну, который установил следующее: опираясь на наш опыт, мы можем задавать вопросы и пересматривать наши предпосылки, относящиеся даже к пространству и времени, т.е. к понятиям, которые должны быть необходимыми предпосылками всех наук и принадлежать к «категориальному аппарату» науки. Таким образом, мы можем сказать, что скептическая атака на науку, начатая социологией знания, потерпела неудачу. Этот вывод вытекает из понимания природы научного метода. Эмпирический метод следовательно, демонстрирует то, что он вполне способен сам себя защитить.

Эмпирический метод защищает себя не посредством искоренения раз и навсегда всех предубеждений. Он может избавляться от них только по одному. Классический случай в этом отношении представляет собой проведенное опять-таки Эйнштейном исследование наших предубеждений относительно времени. Эйнштейн не ставил задачу исследовать предубеждения, он даже не ставил задачу подвергнуть критике наши представления о пространстве и времени. Его проблема была конкретной физической проблемой: переработать теорию, разрушенную множеством экспериментов, которые в свете этой теории казались противоречащими друг другу. Эйнштейн вместе с другими физиками полагал, что этот факт означает, что данная теория ошибочна. Однако он обнаружил, что если ее изменить в пункте, который издавна рассматривался всеми как самоочевидный и который поэтому ускользал от внимания ученых, трудности могут быть устранены. Другими словами, он просто применил метод научной критики, метод изобретения и элиминации теорий, метод проб и ошибок. Все это, конечно, не привело к отказу от всех наших предубеждений. Скорее в результате этого было обнаружено, что мы узнаем о наличии у нас предубеждений лишь после того, как избавляемся от них.

Итак, следует признать, что в каждый момент времени наши научные теории зависят не только от экспериментов и т.п., проведенных к этому моменту, но также от предпосылок, которые мы принимаем без доказательств, т. е. принимаем,

не осознавая их (хотя использование определенных логических методов может помочь их выявлению). Однако, глядя на этот твердый слой предубеждений, мы можем сказать, что наука способна изучать и разбивать некоторые из своих панцирей. Процесс этот никогда не может быть завершен, но не существует и никакого определенного барьера, перед которым он должен резко остановиться. Любое допущение в принципе может быть подвергнуто критике. Научная же объективность состоит в том, что критиковать может любой.

Научные результаты «относительны» (если этот термин вообще можно использовать) лишь постольку, поскольку они являются результатами определенной стадии научного развития и подлежат смещению в ходе научного прогресса. Это, однако, не значит, что *истина* «относительна». Если утверждение истинно, оно истинно всегда<sup>10</sup>. Это значит, что большинство научных результатов имеют характер гипотез, т.е. утверждений, доказательство которых не могут быть окончательными и которые поэтому могут быть пересмотрены в любое время. Приведенные сращения (которые я более подробно развил в другом месте<sup>11</sup>), хотя они и не необходимы для критики социологов, способны, по-видимому, помочь лучшему пониманию их теорий. Кроме того, они проливают некоторый свет (возвращаясь к основному предмету моей критики) на важность роли, которую сотрудничество, intersubjectivity и общественный (публичный) характер научного метода играют в научном критицизме и научном прогрессе.

Возвращаясь к анализу метода социальных наук, мы вынуждены признать, что метод этих наук не приобрел еще в полной мере общественного характера. Социальные науки обязаны этим отчасти разрушительному интеллектуальному влиянию Аристотеля и Гегеля, а отчасти, возможно, и своей неспособностью использовать социальные инструменты научной объективности. Поэтому они являются подлинно «тотальными идеологиями». Иначе говоря, в социальных науках некоторые ученые не способны говорить на общем языке и даже не желают этого. Однако причина этого — не классовый интерес, а средство выхода из этой ситуации — не гегелевский диалектический синтез и не самоанализ. Единственный путь, открытый перед социальными науками, состоит в том, чтобы забыть словесные перепалки и энергично взяться за практические проблемы нашего времени с помощью теоретических методов, которые в основе своей одни и те же для *всех* наук. Я имею в виду метод проб и ошибок, а также метод выдвижения гипотез, которые могут быть проверены на

практике, и собственно практическую проверку таких гипотез. *Таким образом, необходима такая социальная технология, достижения которой могут быть проверены с помощью постепенной или поэтапной социальной инженерии.*

Лекарственное средство, предложенное нами для социальных наук, диаметрально противоположно тому, что предполагается социологией знания. Социологизм убежден, что методологические трудности в этих науках создает не их внепрактический характер, а скорее то обстоятельство, что практические и теоретические проблемы в социальном и политическом знании слишком тесно переплетены друг с другом. Так, в основополагающем труде по социологии знания мы можем прочесть<sup>12</sup>: «отличительная черта политического знания, в противоположность "точному" знанию, состоит в том, что знание и воля, или рациональный элемент и сфера иррационального, нераздельно, сущностно переплетены». На это мы можем заметить, что «знание» и «воля» в определенном смысле всегда неразделимы, однако это не приводит с необходимостью ни к каким опасным ловушкам. Никакой ученый не способен познавать без усилий и без интереса. И в этих усилиях всегда присутствует определенная доля личного интереса. Инженер исследует вещи преимущественно с практической точки зрения так же, как и фермер. Практика — не враг теоретического знания, а наиболее значимый стимул к нему. Хотя определенная доля равнодушия к ней, возможно, приличествует ученому, существует множество примеров, которые показывают, что для ученого подобное равнодушие не всегда плодотворно. Однако для ученого *существенно* сохранить контакт с реальностью, с практикой, поскольку тот, кто ее презирает, расплачивается за это тем, что неизбежно впадает в схоластику. Практическое применение наших открытий есть, таким образом, средство, с помощью которого мы можем устранить иррационализм из социальной науки, а ни в коем случае не попытка отделить знание от «воли».

В противоположность этому социология знания надеется реформировать социальные науки, заставив ученых для ликвидации предубеждений сознательно воспринимать силы, действующие в обществе, и те идеологии, с которыми эти силы сочетаются на уровне бессознательного. Однако основной источник неприятностей, связанных с предубеждениями, состоит в том, что такого непосредственного пути избавления от них просто не существует. Как мы можем знать, достигли ли мы какого-то прогресса в наших попытках освободиться от предубеждений? Разве в общем случае тот, кто наиболее

убежден, что избавился от своих предрассудков, не подвержен предрассудкам сильнее всего? Мысль о том, что социологические, психологические или антропологические исследования предубеждений могут помочь нам освободиться от них, является совершенно ошибочной — ведь многие из тех, кто проводит такие исследования, полны предубеждений. Самоанализ же не только не способен помочь нам преодолеть бессознательные детерминанты наших воззрений, а зачастую даже приводит к более тонкому самообману. Например, в той же самой книге по социологии знания<sup>13</sup> мы можем прочесть следующее: «Имеется усиливающая тенденция превращать сознание в фактор, с помощью которого мы можем стать еще более управляемы на бессознательном уровне... Тем, кто испытывает страх от того, что возрастание знания о детерминирующих факторах может парализовывать наши решения и угнетать "свободу", следует успокоиться. Ведь детерминирован в действительности лишь тот, кто не осведомлен о наиболее существенных детерминирующих факторах и действует непосредственно под натиском детерминант, ему неизвестных». Прочитанный отрывок — думаю, что это совершенно очевидно, — есть не что иное, как просто повторение любимой идеи Гегеля, которую Энгельс наивно воспроизвел, сказав<sup>14</sup>: «Свобода есть познание необходимости». Однако эта идея является реакционным предубеждением. Разве те, кто действует под прессом хорошо известных детерминант, к примеру политической тирании, могли освободиться от такого пресса посредством своего знания? Только Гегель мог рассказывать нам подобные сказки. Тот же факт, что социология знания сохраняет это предубеждение, с достаточной определенностью показывает: короткий (гегельянский, всегда гегельянский) путь к избавлению нас от наших идеологий невозможен. Самоанализ — не заменитель тех практических действий, которые необходимы для установления демократических институтов, то есть единственных гарантов свободы критической мысли и прогресса науки.

## Глава 24. ФИЛОСОФИЯ ОРАКУЛОВ И ВОССТАНИЕ ПРОТИВ РАЗУМА

Маркс был рационалистом. Вместе с Сократом и Кантом он верил в человеческий разум как основу единства человечества. Однако его учение, согласно которому наши идеи и взгляды детерминированы классовым интересом, способствовало упадку этой веры. Это учение Маркса, подобно учению Гегеля о том, что наши идеи определяются национальными интересами и традициями, подрывает рационалистическую веру в разум. Теснимому справа и слева рационалистическому подходу нелегко выстоять, когда историцистские пророчества и иррационализм оракулов устраивают на него фронтальную атаку. Поэтому конфликт между рационализмом и иррационализмом оказывается наиболее важным интеллектуальным и даже, возможно, моральным предметом дискуссий в наши дни.

### I

Поскольку термины «разум» и «рационализм» — расплывчаты, необходимо пояснить, в каком смысле я употребляю эти термины. Во-первых, необходимо отметить, что я использую их в весьма широком смысле<sup>1</sup>: — для обозначения не только интеллектуальной деятельности, но также наблюдений и экспериментов. Это замечание существенно, так как термины «разум» и «рационализм» часто употребляются в другом, более узком смысле — как противоположность не «иррационализму», а «эмпиризму». Рационализм, истолкованный в таком духе, ставит интеллект выше наблюдения и эксперимента, и его поэтому лучше охарактеризовать как «интеллектуализм». Однако когда я говорю о «рационализме», я всегда использую это слово в смысле, который включает в себя и «эмпиризм», и «интеллектуализм», поскольку наука использует эксперименты в такой же степени, как и методы мышления. Во-вторых, я использую термин «рационализм» для того, чтобы обозначить в общих чертах подход, который стремится разрешить как можно больше проблем, обращаясь скорее к разуму, т. е. к отчетливому мышлению и опыту, чем к эмоциям и страстям. Это объяснение, конечно, не очень удовлетворительное, поскольку все понятия, такие как «разум» или «страсть», являются неоднозначными. Мы не обладаем «разумом» или «страстями» в том смысле, в каком мы обладаем определенными физическими органами,

например мозгом или сердцем, или в том смысле, в каком мы обладаем определенными «способностями», к примеру способностью разговаривать или щелкать зубами. Для того, чтобы быть несколько более точным, лучше определить рационализм в терминах определенного практического подхода или поведения. Тогда мы сможем сказать, что рационализм — это расположенность выслушивать критические замечания и учиться на опыте. Это, по сути дела, позиция, которая предполагает, что *«я могу ошибаться, и ты можешь ошибаться, но совместными усилиями мы можем постепенно приближаться к истине»*. Это позиция, которая не расстается легко с надеждой, что такими средствами, как доказательство и систематическое наблюдение, люди могут достичь соглашения по многим важным вопросам. Эта позиция также предполагает, что даже в том случае, когда требования и интересы людей расходятся, они нередко могут обсуждать многие свои претензии и предложения и достигать — может быть, с помощью арбитража — компромисса, который в силу своей беспристрастности будет приемлемым для большинства, если не для всех. Короче говоря, рационалистическая позиция, или, как ее можно назвать, «позиция разумности», очень близка к позиции науки с ее уверенностью, что в поисках истины мы нуждаемся в сотрудничестве и что с помощью доказательств можно добиваться некоторого приближения к объективности.

Было бы интересно провести более детальный анализ упомянутого нами сходства между позицией разумности и позицией науки. В предыдущей главе я пытался объяснить социальный аспект научного метода, прибегнув к гипотетическим рассуждениям о Робинзоне Крузо как ученом. Совершенно аналогичное рассуждение может продемонстрировать социальный характер научности в отличие от интеллектуальной одаренности или ума. Как и язык, разум есть продукт социальной жизни. Робинзон Крузо, если бы его выбросило на необитаемый остров в раннем детстве, должен был бы обладать незаурядным умом для того, чтобы справиться со множеством трудных ситуаций, но при этом он никогда бы не смог изобрести ни языка, ни искусства аргументации. Хорошо известно, что мы часто спорим сами с собой, но это привычно нам лишь потому, что мы научились спорить с другими, причем научились больше считаться с аргументами, чем с личностью оппонента. (Последнее соображение, конечно, не имеет значения, когда мы спорим сами с собой.) Следовательно, мы можем сказать, что обладаем разумом, как и языком, для общения с другими людьми.



Тот факт, что рационалистический подход принимает во внимание прежде всего доказательства, а не личность доказывающего, имеет далеко идущие последствия. В соответствии с этим фактом, мы должны признавать всякого, с кем общаемся, потенциальным источником доказательств и разумной информации, устанавливая тем самым то, что можно назвать «рациональным единством человечества».

Можно сказать, что в результате проведенного анализа обнаружились некоторые черты сходства в нашем понимании «разума» и в понимании «разума» Гегелем и гегельянами, рассматриваемыми его как общественный продукт и более того, как своего рода часть души или духа общества (например нации или класса). При этом гегельяны подчеркивают под влиянием Э.Берка, что мы во многом обязаны нашему социальному наследию и почти полностью зависим от него. Действительно, определенное сходство имеется. Однако, налицо и очень существенные отличия. Гегель и гегельяны являются коллективистами. Они утверждают, что поскольку мы обязаны своим разумом «обществу» (или определенной общественной группе, например нации), общество — это все, а индивид — ничто. Другими словами, все ценное, чем обладает индивид, наследуется им от коллектива, подлинного носителя всех ценностей. В отличие от этой позиции, концепция, представленная в этой книге, не предполагает существование коллективов. Если я, к примеру, говорю, что мы обязаны обществу нашим разумом, я всегда имею в виду, что разумом мы обязаны определенным конкретным индивидам, многие из которых, возможно, нам не неизвестны, и нашему интеллектуальному взаимодействию с ними. Поэтому, говоря о «социальной» теории разума (или научном методе) я имею в виду, если быть более корректным, теорию *интерперсональную*, или *межличностную*, но ни в коем случае не коллективистскую. Конечно, мы многим обязаны традиции, и традиция действительно очень важна, но термин «традиция» также следует анализировать в контексте конкретных межличностных отношений. Если мы будем соблюдать это условие, мы сможем освободиться от отношения ко всякой традиции как священной и неприкосновенной или ценной самой по себе и рассматривать традиции как ценные или вредные в зависимости от ситуации и соответственно их влиянию на индивидов. В результате мы сможем осознать, что каждый из нас (опираясь на образцы и критику) способен сделать вклад в развитие или подавление тех или иных традиций.

Позиция, которую занимаю я, весьма отлична от того популярного, восходящего к Платону представления о разуме

как своего рода «способности», которой разные люди наделены в различной степени и которую они по-разному могут в себе развивать. Разумеется, интеллектуальные способности могут быть различными, и они могут благоприятствовать осуществлению рациональной деятельности, хотя и не всегда. Умные люди могут вести себя очень нерационально. Они могут цепляться за свои предрассудки, не предполагая услышать что-либо достойное внимания от других людей. Однако на мой взгляд, мы не только обязаны своим разумом другим людям. На самом деле, мы никогда не сможем превзойти других людей своей способностью к рациональной деятельности в том смысле, что никакой уровень развития этой способности не может служить основанием для претензии на власть. В моем представлении авторитаризм и рационализм непримиримы, поскольку основу рациональной деятельности составляет процесс аргументации, предполагающий взаимную критику, а также искусство прислушиваться к критике. Таким образом, рационализм, на мой взгляд, является диаметрально противоположным всем современным платоническим грезам о прекрасных новых мирах, где развитие разума должно контролироваться или «планироваться» некоторым высшим разумом. Единственный возможный способ «планировать» это развитие — в том, чтобы совершенствовать институты, оберегающие свободу критики или, что одно и то же, свободу мысли. Следует отметить, что Платон, несмотря на то, что его теория является авторитарной и содержит в себе требование установить суровый контроль над развитием человеческого разума в лице стражей (как было показано, в частности в главе 8), отдает дань интерперсональной, межличностной теории разума *своей особой манерой построения его сочинений*: в большинстве его ранних диалогов аргументы излагаются в явно рационалистическом духе.

Смысл, в котором я использую термин «рационализм», может стать, немного яснее, если разграничить подлинный рационализм и неподлинный, или псевдорационализм. «Подлинным рационализмом» я буду называть рационализм Сократа. Он предполагает осознание ограниченности возможностей отдельного человека, интеллектуальную скромность тех, кому дано знать, как часто они ошибаются и как сильно зависит даже это их знание от других людей. Подлинный рационализм предполагает осознание того обстоятельства, что не следует слишком полагаться на разум, что доказательство редко решает проблему, хотя оно и является единственным средством научиться — конечно, не совершенно отчетливому пониманию, а пониманию более отчетливому, чем прежде.

Псевдорационализмом я называю интеллектуальный интуиционизм Платона. Ему присущи нескромная уверенность в наличии у определенных людей высших интеллектуальных способностей, претензия на посвященность, обладание достоверным и безусловным знанием. Согласно Платону, мнение, даже «истинное мнение», как мы это можем прочесть в «Тимее»<sup>3</sup>, «дано любому человеку, ум же» (или «интеллектуальная интуиция») «есть достояние богов и лишь малой горстки людей». Этот авторитарный интеллектуализм, эта уверенность в обладании безошибочным инструментом исследования, в непогрешимости используемого метода, это неумение отличить интеллектуальные способности человека от того, чем он обязан другим во всем, что способен знать и понимать, — этот псевдорационализм и называют зачастую рационализмом. Я же называю этим именем нечто диаметрально противоположное.

Приведенное описание рационалистического подхода является, конечно, очень кратким и, откровенно говоря, не слишком строгим. Впрочем, для наших целей, его достаточно. Аналогичным образом я предполагаю теперь обрисовать иррационализм и одновременно показать, какие аргументы иррационалист может выдвигать в свою защиту.

Итак, иррационалистический подход обладает следующими особенностями. Признавая разум и научное доказательство в качестве орудий, которые могут быть достаточно полезны в стремлении исследовать поверхностную сторону вещей, или как средства, служащие некой иррациональной цели, иррационалист настаивает на том, что «природа человека» по преимуществу не рациональна.

Человек, утверждает иррационалист, есть нечто большее и одновременно нечто меньшее, чем разумное животное. Чтобы убедиться, что человек является недостаточно разумным животным, необходимо лишь призадуматься над тем, насколько невелико число людей, способных к аргументации. Именно поэтому, полагает иррационалист, большинство людей гораздо легче поддается эмоциям, чем рациональным аргументам. В то же время человек также и нечто большее, чем просто рациональное животное, поскольку все действительно значимое в его жизни — выше разума. Даже те немногие ученые, которые серьезно относятся к разуму и науке, привязаны к своему рациональному подходу просто потому, что он им нравится. Таким образом, даже в этих редких случаях отношение человека к чему-либо детерминировано его эмоциональным складом, а отнюдь не разумом. Более того, великим ученого делает не столько его разум,

сколько интуиция, его мистическая способность проникать в суть вещей. В силу этого рационализм не может предложить адекватной интерпретации даже для несомненно рациональной деятельности ученых. Наука, конечно, представляет собой чрезвычайно благоприятный предмет для рационалистической интерпретации, поэтому следует ожидать, что несостоятельность рационализма более определенно проявится в тех случаях, где его пытаются применить к другим сферам человеческой деятельности. И это ожидание, говорит далее иррационалист, оказывается совершенно правильным. Оставляя в стороне низшие свойства человеческой природы, обратимся к одному из ее высших проявлений: к способности творить. Незначительное меньшинство творческих людей — людей, создающих произведения искусства, мыслителей, основателей религий и великих государственных деятелей — представляет собой подлинную ценность. Эти немногочисленные исключительные личности позволяют нам осознать подлинное величие человека. При этом, несмотря на то, что эти лидеры человечества знают, как должно использовать разум для достижения своих целей, они никогда не бывают людьми разума. Корни таких личностей простираются глубже: в глубину их личных инстинктов и влечений, равно как и инстинктов и влечений общества, частью которого они являются. Таким образом, творчество, заключает иррационалист, есть всецело иррациональная мистическая способность...

## II

Спор между рационализмом и иррационализмом идет издавна. Хотя греческая философия несомненно начиналась как рационалистическое движение, в ней с самого начала присутствовали и черты мистицизма. Как было показано в главе 10, острая тоска по утраченному племенному единству и потребность в защите, которую удовлетворяло племенное общество, выражены в греческой философии вкраплениями мистических элементов в преимущественно рациональный философский подход<sup>4</sup>. Открытый конфликт между рационализмом и иррационализмом впервые вспыхнул в средние века как противоречие между схоластикой и мистицизмом. (Не лишено интереса то, что рационализм процветал на территории бывших римских провинций, тогда как «варварские» страны прославились своими мистиками.) В XVII, XVIII и XIX столетиях, когда волна рационализма, интеллектуализма и «материализма» была на подъеме, иррационализм был вынужден уделять внимание этим направлениям, чтобы бо-

ротья против них. При этом некоторые критики из лагеря иррационалистов, особенно Э. Берк, заслужили благодарность всех подлинных рационалистов за демонстрацию ограниченности рационализма, за разоблачение нескромных претензий и опасностей псевдорационализма (который не отличали, конечно, от рационализма в принятом нами смысле). Когда же эта волна пошла на убыль, «глубокомысленные символические ссылки... и аллегории» (по определению Канта) стали модой. Иррационализм оракулов установил (в особенности усилиями А. Бергсона и большинства немецких философов и интеллектуалов) обычай игнорировать или в лучшем случае оплакивать существование таких ничтожных созданий, как рационалисты. Для них рационалисты или, как они часто говорили, «материалисты», в особенности рационалисты из числа деятелей науки, являлись духовно бедными людьми, бездушно занимающимися своей профессиональной, преимущественно механической деятельностью<sup>3</sup> и совершенно неосведомленными о глубинных проблемах человеческой судьбы и философии, касающейся этих проблем. Рационалисты же платили им взаимностью, отбрасывая иррационализм как полнейший нонсенс. Никогда прежде разрыв между этими направлениями не был настолько полным. И значение этого разрыва дипломатических отношений между философами обнаружилось, когда за ним последовал разрыв в дипломатических отношениях между государствами.

Я в этом споре всецело на стороне рационализма, настолько, что даже когда чувствую, что рационализм в чем-то заходит слишком далеко, я все-таки отношусь к нему с симпатией, полагая, что крайности этого направления (за исключением интеллектуальной нескромности платоновского псевдорационализма) являются безобидными в сравнении с крайностями иррационализма. На мой взгляд, крайний рационализм может оказаться опасным лишь в одном-единственном случае: когда он пытается подорвать свои собственные позиции и, тем самым, содействовать иррационалистической реакции. Только эта опасность побуждает меня исследовать более внимательно претензии крайнего и выступать в защиту сдержанного, самокритичного рационализма, признающего определенные ограничения. Соответственно, я буду различать две позиции рационализма, которые обозначу как «критический рационализм» и «некритический», или «всеобъемлющий рационализм». (Это различие не связано с предыдущим, проведенным между «подлинным» и «неподлинным» рационализмом, несмотря на то, что «подлинный» рационализм в моем понимании вряд ли может не быть критическим.)

Некритический, или всеобъемлющий, рационализм можно описать как подход, которого придерживается человек, говорящий: «Я не намерен признавать что бы то ни было, если оно не обосновано доказательствами и опытом». Это утверждение может быть выражено также в виде принципа, согласно которому следует отвергнуть всякое допущение, если оно не опирается на доказательство или на опыт<sup>6</sup>. Нетрудно заметить, что названный принцип некритического рационализма является противоречивым, поскольку он сам не может быть обоснован ни доказательствами, ни опытом. Следовательно, этот принцип должен быть отвергнут. (Он представляет собой аналогию парадокса лжеца<sup>7</sup>, то есть высказывания, которое утверждает свою собственную ложность.) Некритический рационализм, таким образом, является логически несостоятельным, и поскольку это устанавливается посредством чисто логического доказательства, некритический рационализм оказывается повержен оружием, которое он сам для себя выбрал.

Эта критика может быть обобщена. Поскольку все доказательства начинаются с предположений, совершенно невозможно требовать, чтобы все предположения были обоснованы доказательствами. Выдвигаемое многими философами требование, чтобы мы вообще не прибегали к каким-либо предположениям и никогда ничего не принимали в качестве «достаточных оснований», и даже более слабое требование, состоящее в том, что любое исследование следует начинать с очень небольшого набора предположений («категорий»), — оба эти требования несостоятельны. Ведь сами они основываются на очень сильном предположении, будто возможно начинать познание без каких-либо предположений или иметь всего несколько предположений, и тем не менее получать результаты, стоящие затраченного на них труда. (В действительности этот принцип неприятия любых предположений является не верхом совершенства, как полагают некоторые, а разновидностью парадокса лжеца<sup>8</sup>.)

Все, что я только что высказал по поводу рационализма, выглядит несколько абстрактно, однако то же самое можно изложить и менее формальным способом. В рационалистическом подходе придается большое значение аргументации и опыту. Однако ни логическая аргументация, ни опыт сами по себе не определяют выбор рационалистического подхода, поскольку лишь те, кто готов принимать во внимание аргументы и опыт, то есть те люди, которые в действительности уже признали рационализм, — только они и будут проявлять к нему интерес. Можно сказать, что рационалистический

подход сначала должен быть принят и только после этого могут стать эффективными аргументы и опыт. Следовательно, рационалистический подход не может быть обоснован ни опытом, ни аргументами. (Проведенное рассуждение совершенно не зависит от решения вопроса о том, существуют или не существуют какие бы то ни было убедительные рациональные аргументы в пользу признания рационалистического подхода.) Из всего сказанного можно сделать вывод, что никакие рационалистические аргументы не способны рационально воздействовать на человека, который не желает признавать рационалистический подход. В результате всеобъемлющий рационализм оказывается несостоятельным.

Однако это означает, что некто, принимающий рационалистический подход, поступает так потому, что сознательно или бессознательно принимает некоторый план, проект, решение, веру или стиль поведения, причем такое принятие можно назвать «иррациональным». Независимо от того, является ли такое принятие пробным, предварительным или ведет к формированию устойчивой привычки — в любом случае оно может быть определено как иррациональная *вера в разум*. Следовательно, рационализм с необходимостью далеко не всеобъемлющ и не самодостаточен. Это обстоятельство часто остается незамеченным рационалистами, которые в результате сами подставляют себя под удары собственного оружия на собственном поле, и это обязательно происходит всякий раз, как только какой-нибудь иррационалист не поленится обратить это оружие против них. И действительно, от внимания некоторых врагов рационализма не ускользнуло то, что всегда можно отказаться от признания тех или иных аргументов: либо всех, либо лишь определенного вида, причем такой отказ можно осуществлять, не доводя дело до логической несостоятельности. Благодаря этому иррационалисты увидели, что не критически настроенный рационалист ошибается, будучи убежден, что рационализм самодостаточен и может быть обоснован доказательствами. Поэтому иррационализм логически превосходит не критический рационализм.

Тогда почему же не принять иррационализм? Многие из тех, кто начинал свою деятельность рационалистами, утратили впоследствии иллюзии, обнаружив, что всеобъемлющий рационализм разрушает сам себя, и практически капитулировали перед иррационализмом. (Именно так и произошло, если я не ошибаюсь, с А. Уайтхедом<sup>9</sup>.) Однако такие панические действия совершенно ничем не оправданны. Хотя не критический, всеобъемлющий рационализм логически несостоятелен, а всеобъемлющий иррационализм логически

приемлем, нет резона принимать последний. Ведь существуют другие приемлемые подходы, к примеру критический рационализм, который — и это очень важно — признает тот факт, что в своей основе рационалистический подход вытекает (по крайней мере, гипотетически) из акта веры — веры в разум. Поэтому мы можем сделать выбор. Скажем, предпочесть определенную разновидность иррационализма, даже радикальную или всеобъемлющую. Однако в нашей воле также избрать критическую форму рационализма, которая искренне признается, что ее источником является иррациональное решение (и которая в этом отношении признает определенное первенство иррационализма).

### III

Итак, выбор, о котором мы говорили и который мы должны сделать, не является ни чисто интеллектуальным решением, ни делом вкуса. Он представляет собой моральное решение<sup>10</sup> (как мы его определили в главе 5). Действительно, наш ответ на вопрос о том, должны ли мы признать более или менее радикальные формы иррационализма или нам стоит сделать ту минимальную уступку иррационализму, которую я назвал «критическим рационализмом», оказывает глубокое воздействие на наше отношение к другим людям и к проблемам социальной жизни. Ранее мы отметили, что рационализм тесно связан с верой в единство человечества. Иррационализм же, не связанный ни с какими требованиями логической последовательности, может быть соединен с совершенно различными убеждениями. В частности, он нередко оказывается опорой романтической уверенности в существовании избранных, в делении людей на ведущих и ведомых, естественных господ и естественных рабов. Это хорошо показывает, что моральное решение действительно имеет место при выборе между иррационализмом и критическим рационализмом.

Как мы установили в главе 5, да и теперь подчеркнули при анализе не критической версии рационализма, аргументы не могут *детерминировать* фундаментальное моральное решение. Правда, из этого не следует, что нашему выбору не могут *способствовать* какие бы то ни было аргументы вообще. Напротив, всякий раз, когда мы оказываемся перед необходимостью морального решения относительно довольно абстрактного вопроса, очень полезно тщательно проанализировать последствия каждой из возможностей, между которыми совершается выбор. Ведь только тогда, когда мы можем себе представить эти последствия в конкретной практической



форме, мы действительно знаем, каким является наше решение. В противном случае мы принимаем решение вслепую. Для подтверждения этого положения я процитирую отрывок из «Святой Жанны» Б. Шоу. Когда священник, настойчиво требовавший смерти Жанны, увидел ее на костре, он не выдержал: «Я не желал ей зла. Я не знал, что будет так... Я не знал, что делал... Если бы я знал, я вырвал бы ее из их рук. Вы не знаете. Вы не видели: легко говорить, когда не знаешь. Вы сходите с ума от своих слов... Но когда все это оказывается перед вами, когда видишь, что совершил, когда сделанное ослепляет твои глаза, прерывает твое дыхание, заставляет рыдать твое сердце, тогда, о Господи, избавь меня от этого зрелища!» В пьесе Шоу существуют, конечно, и другие персонажи, которые прекрасно знают, что делают, и тем не менее решаются на это, персонажи, которые не раскаиваются напоследок. Некоторые люди не любят видеть ближнего своего горящим на костре, а другие — наоборот.

Рассматриваемое утверждение, кстати отвергавшееся многими оптимистами викторианского периода, имеет большое значение, поскольку показывает, что рациональный анализ последствий какого-либо решения не делает рациональным само это решение. Последствия не определяют наше решение, это делаем только мы — те, кто принимает решение. Однако анализ конкретных последствий и их четкое представление с помощью того, что мы называем «воображением», создает различие между решением, принимаемым вслепую, и решением, сделанным с открытыми глазами. И поскольку мы весьма редко пользуемся своим воображением, мы весьма часто решаем вслепую. Это действительно так, особенно когда мы отравлены философией оракулов — одним из самых мощных средств сойти с ума от собственных слов, используя выражение Б.Шоу.

Анализ следствий той или иной моральной концепции, будь то рациональный анализ или анализ, проводимый с помощью воображения, имеет определенное сходство с научным методом. В науке мы также не признаем абстрактной теории только потому, что она убедительна сама по себе. Мы предпочитаем решать, стоит признавать ее или отвергать лишь после того, как исследуем те конкретные, практические выводы из нее, которые могут быть проверены экспериментом. Однако существует и фундаментальное отличие между рациональным анализом моральной и научной проблемы. В случае научной теории наше решение зависит от результатов экспериментов. Если они подтверждают теорию, мы принимаем ее на то время, пока не найдется более подходящая

теория. Если эксперименты противоречат теории — мы отвергаем ее. Когда же мы имеем дело с моральной концепцией, мы можем сопоставить выводы из нее только с нашей совестью. И если вердикт эксперимента от нас не зависит, то вердикт совести зависит.

Надеюсь, я достаточно ясно показал, в каком смысле анализ выводов может влиять на наши решения, не детерминируя их. Описывая последствия двух возможностей (рационализма и иррационализма), между которыми мы должны сделать выбор, я предупреждал читателя, что буду пристрастным. Так и сейчас, представляя две возможности морального решения, которое во многих отношениях есть наиболее фундаментальное решение в сфере морали, я старался быть беспристрастным, хотя и не скрывал своих симпатий. Однако теперь я намерен представить наиболее убедительные, на мой взгляд, соображения по поводу названных возможностей, под воздействием которых я отверг иррационализм и принял веру в разум.

Рассмотрим в первую очередь последствия принятия иррационализма. Иррационализм настаивает на том, что не столько разум, сколько чувства и страсти являются основной движущей силой человеческих действий. Рационалист отвечает на это следующим образом: возможно, так оно и есть на самом деле, однако мы должны делать все, на что мы способны, для того, чтобы изменить это положение. Мы должны попытаться сделать так, чтобы разум стал играть в нашей жизни как можно более значительную роль. Иррационалист же (если он вообще снизойдет до дискуссии) возразит, что такой подход является безнадежно идеалистическим. Ведь такой подход не принимает во внимание слабость «человеческой природы», ничтожность интеллектуальных дарований большинства людей и их очевидную зависимость от чувств и страстей.

Мое твердое убеждение состоит в том, что это иррационалистическое выпячивание страстей и эмоций должно в конечном счете приводить к тому, что нельзя определить иначе как преступление. Я считаю так, потому что такое выпячивание страстей представляет собой в лучшем случае одну из форм смирения перед иррациональной природой человеческого бытия. В худшем же случае оно есть выражение презрения к человеческому разуму, из чего следует обращение к принуждению и грубой силе как последним арбитрам в любом споре. Ведь возникновение спора означает, что те наиболее конструктивные чувства и страсти, которые в принципе должны были бы помочь возвыситься над спором — уважение, любовь, преданность общему делу и т.п.,

оказываются неспособными решить проблему. Однако, если дело обстоит так, что остается иррационалисту, кроме обращения к другим, менее конструктивным чувствам и страстям — к страху, ненависти, зависти и, наконец, к насилию? Такая тенденция, свойственная иррационализму, значительно усиливается принятием еще одного, возможно, более важного положения, которое, на мой взгляд, также связано с иррационализмом, а именно — всемерного подчеркивания неравенства людей.

Нельзя, разумеется, отрицать, что человеческие индивидуумы, подобно всем другим предметам нашего мира, являются весьма неравными во многих отношениях. Не приходится сомневаться, что такое неравенство имеет большое значение и что оно во многих случаях даже крайне желательно<sup>12</sup>. (Боязнь того, что массовое производство и коллективизация могут воздействовать на людей, разрушая их неравенство или индивидуальность — один из кошмаров<sup>13</sup> нашего времени.) Однако все эти рассуждения о неравенстве людей не имеют никакого отношения к вопросу о том, должны ли мы, особенно в политических делах, считать людей, насколько это возможно, равными, то есть имеющими равные права и одинаковые притязания на то, чтобы их рассматривали как равных. Иначе говоря, эти рассуждения не имеют отношения к вопросу о том, на основании каких принципов мы должны строить наши политические институты. «Равенство перед законом» — *не факт, а политическое требование*<sup>14</sup>, опирающееся на моральное решение, причем оно совершенно независимо от теории — вероятно, ложной — о том, что «все люди рождаются равными».

Утверждая это, я не намерен заявлять, будто принятие гуманистического положения о научной беспристрастности является прямым следствием решения в пользу рационализма. Однако склонность к беспристрастности тесно связана с рационализмом и ее нелегко исключить из убеждений рационалиста. Я не намерен также заявлять, будто иррационалист не способен последовательно придерживаться позиций равенства и беспристрастности. Даже если он действительно не способен делать это последовательно — он не обязан быть последовательным. Вместе с тем я желаю подчеркнуть тот факт, что, занимая иррационалистическую позицию, трудно не попасть в ловушку подхода, противоположного эгалитаризму. Этот факт обусловлен преувеличением в иррационализме значимости чувств и страстей. На самом деле, мы ведь не испытываем ко всем одинаковых эмоций. Эмоционально все мы разделяем людей на близких и неблизких. Разделение

человечества на друзей и врагов — это наиболее очевидное из эмоциональных разделений. Оно признано даже христианской заповедью: «Любите врагов ваших». Даже лучший христианин, действительно живущий по этой заповеди (таковых немного, как показывает отношение среднего хорошего христианина к «материалистам» и «атеистам»), даже он не может чувствовать равной любви ко всем людям. Мы действительно не способны любить «абстрактно». Мы можем любить только того, кого знаем. Обращение даже к нашим лучшим чувствам — чувствам любви и сострадания, может только способствовать разделению человечества на две разные категории. Сказанное будет еще более справедливо, если мы обратимся к чувствам и страстям меньшего масштаба. Таким образом, нашей «естественной» реакцией является разделение человечества на друзей и врагов, на тех, кто принадлежит к нашему эмоциональному сообществу и тех, кто находится вне его, на класс товарищей и класс противников, на ведущих и ведомых.

Я уже говорил о том, что теория, согласно которой наши мысли и идеи зависят от нашего общественного положения или национальных интересов, приводит к иррационализму. Теперь же я намерен подчеркнуть, что обратное положение также справедливо. Отказ от рационалистических позиций, от уважения к разуму, логическим доказательствам и к мнениям коллег, повышенное внимание к «глубинным» пластам человеческой природы — все это должно склонять к принятию воззрения, в соответствии с которым мысль представляет собой просто некоторое сверхъестественное проявление того, что находится в этих иррациональных глубинах. Это воззрение, я уверен, почти всегда приводит к подходу, в котором вместо мыслей обращаются к личности мыслителя. Из этого возникает вера в то, что мы «мыслим кровью», «национальным наследием» или «классом». Эта вера может быть представлена как материалистическими, так и утонченно идеалистическими формами. Действительно, идею о том, что мы «мыслим расой», можно заменить идеей избранных или вдохновенных душ, которые мыслят «по милости Господней». Я не придаю значения существующим между этими позициями моральным различиям, поскольку очевидное сходство между всеми такими интеллектуально нескромными воззрениями состоит в том, что они не оценивают здраво сами себя. Своим отказом от разума они разделяют человечество на друзей и врагов, на немногих вместе с богами наделенных разумом, и большинство (как утверждал Платон) не наделенных; на немногих ближних и большинство дальних; на тех, кто говорит непер-

водимым языком наших чувств и страстей, и тех, кто говорит не нашим языком. Как только мы начинаем поступать так, политическое равенство становится невозможным.

Антиэгалитаристская позиция в политической жизни, то есть в сфере, имеющей дело с властью человека над человеком, и есть то, что я называю преступлением. Она ведет к оправданию положения, при котором разные категории людей обладают разными правами: господин имеет право поработать раба, определенные люди имеют право пользоваться другими людьми как своими орудиями. В конце концов этим можно, как у Платона<sup>15</sup>, оправдать и убийство.

Проводя эти рассуждения, я не выпускаю из виду того обстоятельства, что существуют иррационалисты, любящие человечество, и что существуют формы иррационализма, не порождающие преступности. Однако я уверен: тот, кто учит, что править должен не разум, а любовь, открывает дорогу тому, кто будет убежден, что править должна ненависть. (Сократ, я полагаю, предвидел нечто в этом роде, когда предположил<sup>16</sup>, что недоверие и ненависть к логическим доказательствам связаны с недоверием и ненавистью к людям.) Тот, кто не видит этой связи, кто верит в возможность управлять, полагаясь непосредственно на любовь, должен отдавать себе отчет, что любовь как таковая не предполагает беспристрастности. И она также неспособна устранять конфликты. То, что любовь как таковая может оказаться неспособной разрешать конфликты, можно проиллюстрировать на простом примере, который, впрочем, вполне годится для анализа более серьезных случаев. Том любит театр. Дик любит танцы. Том, любя, настаивает на решении пойти на танцы, а Дик ради Тома хочет пойти в театр. Этот конфликт не может быть разрешен любовью, и он, скорее, будет тем сильнее, чем больше любовь. Из него существует только два выхода. Один состоит в том, чтобы использовать эмоции и, в конечном счете, насилие, а другой — в использовании разума, беспристрастности, разумного компромисса.

Сказанное не означает, что я не осознаю разницы между любовью и ненавистью или что я полагаю, будто стоит жить, если в жизни нет любви. (Я вполне готов признать, что христианскую идею любви не следует понимать в чисто эмоциональном плане.) Однако я настаиваю на том, что никакое чувство, даже любовь, не способны заменить в деле управления обществом институты, которые контролируются разумом.

Это, разумеется, не единственный аргумент против идеи управлять, опираясь на любовь. Любить человека — значит желать сделать его счастливым. (Такое определение любви,

кстати говоря, принадлежит Фоме Аквинскому.) Однако из всех политических идеалов те, которыми вдохновляются стремления сделать человека счастливым, пожалуй наиболее опасны. Такие идеалы неизменно приводят к попытке навязать другим нашу систему «высших» ценностей для того, чтобы они осознали, что с нашей точки зрения имеет чрезвычайную важность для их счастья, для того, чтобы, так сказать, спасти их души. Они ведут к утопизму и романтизму. Мы все чувствуем, что любой был бы счастлив в прекрасном и совершенном мире наших грез. Вне сомнения, небеса спустились бы на землю, если бы мы все могли любить друг друга. Но, как я уже сказал (в главе 9), попытка создать рай на земле неизбежно приводит к созданию преисподней. Она вызывает нетерпимость. Она вызывает религиозные войны и спасение душ посредством инквизиции. К тому же она, я уверен, основывается на полном непонимании нашего морального долга. Наш моральный долг состоит в том, чтобы помогать нуждающимся в нашей помощи, однако моральный долг не может заключаться в том, чтобы делать других счастливыми, ведь это от нас не зависит, и к тому же это слишком часто представляет собой не что иное, как вмешательство в частную жизнь тех, к кому мы имеем дружескую склонность. Политическое требование постепенных (в противоположность утопическим) методов социального реформирования соответствует принятию решения о том, что борьбу против страданий должно рассматривать как обязанность гражданина, а право заботиться о счастье других — как привилегию ограниченного круга друзей. В последнем случае мы, вероятно, будем иметь определенное право навязывать другим нашу систему ценностей — например наши предпочтения в музыке. (Мы даже можем чувствовать себя обязанными открывать перед друзьями мир ценностей, которые, как мы убеждены, могут весьма способствовать их счастью.) Это наше право существует только в том случае и только потому, что друзья могут избавиться от нас, и наша дружба может быть прекращена. В то же время использование политических средств для навязывания другим нашей системы ценностей — это нечто совершенно иное. Боль, страдание, несправедливость и ее предотвращение являются вечными проблемами общественной морали и «повесткой дня» общественной политики (как сказал бы И. Бентам). «Высшие» же ценности должны быть «вне повестки дня», должны быть в той области, куда *вмешиваться недопустимо*. Поэтому мы можем сказать: «Помоги своим врагам, посодействуй им в нужде, даже если они ненавидят тебя, но люби лишь своих друзей».

Приведенные рассуждения — это только часть доводов против иррационализма и его последствий, которые заставили меня занять противоположную иррационализму позицию критического рационализма. Эта позиция, придающая большое значение логической аргументации и опыту и выдвигающая лозунг «Я могу ошибаться, а ты, возможно, прав, и, приложив определенные усилия, мы можем приблизиться к истине», как я уже говорил, очень близка позиции, которую занимает наука. Она связана с идеей, согласно которой каждый способен совершать ошибки. Обнаружить их может сам допустивший ошибку, другие люди или же допустивший ошибку с помощью критики со стороны других. Это означает, что никто не должен быть собственным судьей, и предполагает принятие идеи беспристрастности. (Такой подход тесно связан с идеей «научной объективности», которая рассматривалась в предыдущей главе.)

Вера в разум есть не только вера в наш разум, но также — и даже более того — вера в разум других. Поэтому рационалист, даже если он уверен в своем интеллектуальном превосходстве над другими, будет отвергать все призывы к авторитаризму<sup>17</sup>, поскольку он сознает, что если его интеллект и превосходит другие интеллекты (о чем трудно судить), то лишь настолько, насколько он способен учиться под воздействием критики, учиться на своих собственных ошибках и ошибках других людей. Учиться же в этом смысле можно лишь тогда, когда принимаешь всерьез других людей и их аргументы. Рационализм, следовательно, связан с представлением о том, что другой человек имеет право быть услышанным и право отстаивать свои доводы. Он, таким образом, предполагает признание права на терпимость, по крайней мере<sup>18</sup> среди тех, кто сам не является нетерпимым. Не станет убивать человека тот, кто признает, что прежде следует выслушать его аргументы. (Кант был прав, когда основывал «золотое правило» на идее разума. В самом деле, невозможно доказать справедливость какого бы то ни было этического принципа, даже вести доказательство в его пользу в такой же манере, в какой доказывалось какое-нибудь научное положение. Однако, хотя и не существует «рационального научного базиса» этики, существует этический базис науки и рационализма.)

Следует отметить, что идея беспристрастности приводит к идее ответственности. Мы должны не просто выслушать аргументы, мы обязаны нести ответственность, отвечать за то, как наши действия влияют на других людей. В конечном счете рационализм обуславливает признание необходимости

социальных институтов, защищающих свободу критики, свободу мысли и, следовательно, свободу человека. К тому же он устанавливает нечто вроде морального обязательства поддерживать такие институты. По этой причине рационализм тесно связан с гуманистическим политическим требованием практической социальной инженерии — разумеется, постепенной и поэтапной, — с требованием рационализации общества<sup>19</sup> в целях проектирования свободы и контроля над ней со стороны разума. Речь идет, конечно, о контроле не со стороны «науки», не со стороны платоновского псевдорационального авторитета, а со стороны того сократического разума, который осведомлен о своей собственной ограниченности и по этой причине с уважением относится к другим людям и не стремится принуждать их к чему-либо, даже к счастью.

Принятие рационализма, кроме того, предполагает существование общего средства коммуникации, общего языка разума. Рационализм устанавливает нечто вроде морального обязательства по отношению к такому языку — обязательство поддерживать его стандарты ясности<sup>20</sup> и использовать этот язык таким образом, чтобы он мог сохранять свои функции средства передачи аргументов. Общий язык разума следует использовать, так сказать, без шифров, использовать прежде всего как средство рациональной коммуникации, средство передачи значимой информации, а не как средство «самовыражения», в качестве которого он используется в скверном романтическом жаргоне большинства наших просветителей. (Особенность современной романтической истерии заключается в том, что она сочетает в себе две позиции — гегельянский коллективизм относительно «разума» и крайний индивидуализм относительно «чувств» и поэтому видит в языке прежде всего средство самовыражения, а не средство коммуникации. Обе эти позиции, очевидно, являются составной частью восстания против разума.) Принятие рационализма также подразумевает признание, что человечество является единым, поскольку различные языки, являющиеся для нас родными, взаимно переводимы в той степени, в какой они являются рациональными. Этим признается единство человеческого разума.

Следует добавить несколько замечаний по поводу отношения рационалистического подхода к возможностям использования того, что обычно называется «воображением». Часто полагают, будто воображение тесно связано с эмоциями, а поэтому — с иррационализмом, и что рационализм более склонен к лишенной воображения сухой схоластике. Я не знаю, имеет ли подобное мнение какое-нибудь психологичес-



кое основание. Я весьма сомневаюсь в этом; впрочем, мой интерес к этой проблеме является скорее институциональным, чем психологическим. И с точки зрения институцио-нализма (как и с точки зрения метода) оказывается, что рационализм поощряет использование воображения, поскольку нуждается в нем, тогда как иррационализм стремится воспрепятствовать его использованию. Об этом свидетельствует уже то, что рационализм является критическим, тогда как иррационализм склоняется к догматизму (когда нет аргументов, не остается ничего другого, кроме полного признания или совершенного отрицания). Критицизму всегда требуется определенная степень воображения, тогда как догматизм подавляет воображение. Аналогичным образом невозможно себе представить, чтобы научные исследования, техническое конструирование и изобретения не использовали воображения, причем в весьма значительной степени. В этих областях действительно можно предложить нечто новое (в отличие от сферы философии оракулов, где бесконечное повторение впечатляющих слов лишь производит иллюзию новизны). Наконец, важной представляется роль, которую воображение играет в практическом осуществлении политического равенства и беспристрастности. Фундаментальное положение рационалистов: «Я могу ошибаться, а ты можешь быть правым» требует, будучи применено на практике, особенно в конфликтах между людьми, реальных усилий нашего воображения. Я признаю, что чувства любви и сострадания могут иногда вызывать подобные усилия. Однако я убежден, что для нас физически невозможно откликаться на любовь и страдание большого числа людей. Такая возможность не представляется мне и желательной, так как это могло бы окончательно разрушить либо нашу способность помогать, либо нашу способность чувствовать. Однако разум при поддержке воображения делает нас способными понять, что люди, находящиеся далеко, люди, которых мы никогда не увидим, подобны нам, а их отношения друг с другом подобны нашим отношениям с теми, кого мы любим. Непосредственное эмоциональное представление абстрактной целостности человечества кажется мне вряд ли возможным. Мы можем любить человечество только в конкретных людях. При этом используя мысль и воображение, мы можем осознать необходимость помогать тем, кто нуждается в нашей помощи.

Все проведенные рассуждения, я полагаю, показывают, что связь между рационализмом и гуманизмом несомненно более тесная, чем соответствующая привязанность иррационализма к антигалитаризму и антигуманизму. Я убежден

также, что этот вывод подтверждается опытом — настолько, конечно, насколько это вообще возможно. Рационализм обычно сочетается с основными положениями эгалитаризма и гуманизма. Иррационализм, напротив, в большинстве случаев обнаруживает по меньшей мере некоторые из антиэгалитарных тенденций, хотя нередко способен также ассоциироваться с гуманизмом. Однако я утверждаю, что связь иррационализма с гуманизмом никоим образом не может быть обоснована.

#### IV

В предшествующем разделе этой главы я пытался проанализировать те последствия принятия рационализма и иррационализма, с учетом которых я принял свое решение. Хочу повторить, что это решение является по преимуществу моральным решением. Это мое решение состоит в том, чтобы попытаться серьезно отнестись к имеющимся аргументам. Между позициями рационализма и иррационализма существует разница, которая состоит в следующем: хотя иррационализм, так же, как и рационализм, использует разум, однако он не сознает какой бы то ни было моральной ответственности по отношению к тому, что использует, а поэтому, если заблагорассудится, может использовать разум, а может от него и отказаться. Однако я убежден, что единственная позиция, которую я могу рассматривать как морально справедливую, заключается в том, что мы обязаны признавать рациональными существами как себя, так и других людей.

Моя контратака на иррационализм, если ее рассматривать с указанной позиции, является атакой в плане морали. Считаю, что интеллигент, на вкус которого наш рационализм чересчур банален и который придерживается последней интеллектуальной моды, принятой в кругу избранных, — а она обнаруживает себя в восторгах перед средневековым мистицизмом — не выполняет своего морального долга по отношению к своим близким. Такой интеллигент может думать, что он сам и его тонкий вкус выше нашего «века науки», «века индустриализации», проводящего безмозглое разделение труда, его «механизацию» и «материализацию» даже в сфере человеческой мысли<sup>21</sup>. Однако этим он обнаруживает только собственную неспособность по достоинству оценить присущие современной науке моральные силы.

Положение, с критикой которого я выступаю, может быть проиллюстрировано цитатой из А. Келлера<sup>22</sup>. Этот отрывок представляется мне типичным выражением романтической

враждебности к науке: «Мы, кажется, должны вступить в новую эру, где человеческая душа восстановит свои мистические и религиозные способности и, создав новые мифы, воспротивится материализации и механизации жизни. Человеческий дух, страдающий от обязанности служить человечеству в качестве техника или в качестве шофера, снова воспрянет как поэт и пророк, подчинит людей зову мечты, которая, думаю, будет столь же мудрой и заслуживающей доверия, как мудрость интеллекта и научных программ, но более вдохновенной и побуждающей к действию. Миф о революции — это реакция против лишенной воображения банальности и тщеславной самоуверенности буржуазного общества, против усталой старой культуры. Это — риск человека, совершенно забывшего о безопасности и обратившегося вместо фактов к мечте». При анализе этого отрывка мне хотелось бы прежде всего, но только мимоходом, обратить внимание на его типично исторический характер и его моральный футуризм<sup>3</sup> («вступление в новую эру», «усталая старая культура» и т.п.). Однако более важным, чем осознание техники словесного шаманства, использованного в этом отрывке, является то, истинно сказанное в нем или нет. Правда ли, что наша душа протестует против материализации и механизации жизни, против того прогресса, которого мы достигли в борьбе с невыразимыми страданиями от голода и эпидемий, свойственных средним векам? Правда ли, что наш дух страдает, служа человечеству в качестве техника, и что он был бы счастливее, служа ему в качестве крепостного или раба?

Я не склонен приуменьшать весьма серьезную проблему чисто механической деятельности, тяжелой нудной работы, которая разрушает творческие способности рабочих и воспринимается ими как бессмысленная. Вместе с тем я считаю, что единственная практическая надежда на разрешение этой проблемы основывается не на возвращении к крепостному состоянию или рабству, а на попытке создать машины, исключаящие эту нудную утомительную механическую работу. Маркс был прав, утверждая, что лишь на увеличение производительности труда разумно возлагать надежды относительно гуманизации труда и сокращения продолжительности рабочего дня. (К тому же, я не думаю, что дух всегда страдает, служа человечеству в качестве техника. Я подозреваю, что существует множество «технарей», включая великих изобретателей и великих ученых, которые в действительности наслаждаются такого рода деятельностью и являются не менее способными на риск, чем мистики.) А кто верит, что «зов мечты» наших современных пророков, мечтателей и

вождей действительно является «столь же мудрым и заслуживающим доверия, как мудрость интеллекта и научных программ? Нам следует лишь обратиться к «мифу о революции», чтобы отчетливее увидеть, с чем мы здесь повстречались. Это не что иное, как типичное выражение романтической истерии и радикализма, порожденного разложением племенного строя и напряжением цивилизации (что я описывал в главе 10). Эта разновидность христианства, советуемая создавать мифы взамен христианской ответственности, представляет собой первобытное христианство — христианство, отказывающееся продолжать развитие гуманизма. Берегитесь ложных пророков! То, за что они ратуют, не сознавая сами, — это утраченное единство племени. Возвращение к закрытому обществу, которое они защищают, это возвращение к пещерному, животному состоянию<sup>24</sup>.

Было бы полезно задуматься над тем, как сторонники этой разновидности романтизма станут отвечать на такого рода критику. Вряд ли мои аргументы получат признание, поскольку такие глубокие проблемы невозможно, с точки зрения иррационалиста, обсуждать с рационалистом. Наиболее вероятной реакцией поэтому будет резкое отрицание предложенных мною аргументов в сочетании с заявлением, что не существует общего языка для тех, чьи души еще не «восстановили своих мистических способностей», и тех, чьи души ими уже обладают. Стало быть реакция будет аналогичной реакции психоаналитика (упомянутого в предыдущей главе), который поражает противников не ответами на их доводы, а утверждением, что воспринять положения психоанализа его оппонентам мешает имеющееся у них бессознательное вытеснение. Такая реакция аналогична также заявлению социолога-гиста, утверждающего, что тотальная идеология препятствует признанию его оппонентами идей социологии знания.

Рассматриваемый метод, как я говорил и ранее, представляет собой славную забаву для тех, кто его практикует. Однако очевидно, что он должен приводить к иррациональному разделению людей на близких и неблизких. Такое разделение присутствует в каждой религии. Оно сравнительно безвредно в мусульманстве, христианстве или рационалистической вере, которые в каждом человеке видят потенциального неопита. То же самое можно сказать и о психоанализе, поскольку и тот в каждом человеке видит свой потенциальный объект (в этом случае серьезное затруднение может вызвать только гонорар, который надо будет уплатить за обращение в психоаналитическую веру). Однако это разделение становится менее безвредным, когда мы переходим к

социологии знания. Представители социологизма утверждают, что лишь некоторые интеллектуалы могут избавиться от тотальной идеологии, освободиться от «мышления вместе со своим классом». Они, таким образом, отказываются от идеи о возможном единстве человечества и предаются душой и телом иррационализму. Много хуже ситуация в биологической или натуралистической версии этой теории — в расистской доктрине о том, что мы «мыслим кровью» или «нашей расой». И, наконец, просто опасной, хотя и более тонкой, становится эта идея, когда является в облачении религиозного мистицизма — мистицизма не поэта или музыканта, а интеллектуала-гегельянца, который убеждает сам себя и своих последователей в том, что их мысль в силу особой милости обладает «мистической и религиозной властью», заявляя, таким образом, что они «мыслят по милости Господней». Это заявление с мягким намеком на тех, кто не обладает божественной милостью, эта атака на потенциальное духовное единство человечества, является, на мой взгляд, настолько же претенциозной, богохульной и антихристианской, насколько она представляет себя смиренной, благочестивой и христианской.

В противоположность интеллектуальной безответственности мистицизма, бегущего в мечты и философию оракулов, а также з многословие, современная наука усиливает наш интеллект, подчиняя его дисциплине практического контроля. Научные теории контролируются практическими выводами из них. Ученый в своей специальной области несет ответственность за то, что он говорит. Вы можете составить представление об ученом по его результатам и, таким образом, отличить его от ложных пророков<sup>25</sup>. Одним из тех, кто по достоинству оценил эту особенность науки, является христианский философ Дж. Макмарри (с воззрениями которого на исторические пророчества, как будет показано в следующей главе, я в значительной степени не согласен): «Наука, — говорит он<sup>26</sup>, — в своей специальной области исследования использует метод понимания, который восстанавливает разрушенное единство теории и практики». Я полагаю, что в глазах мистицизма наука представляет собой нечто вроде преступления, поскольку мистицизм избегает практики, заменяя ее созданием мифов. «Наука не есть наша область, — говорит Дж. Макмарри в другом месте, — она есть продукт христианства и его наиболее адекватное выражение... Ее способность к развитию посредством объединения усилий, не зная противников по расе, национальности, полу, ее предсказательная способность, ее способность подчинять

своему контролю — все это самое полное выражение христианства из тех, которые когда-либо видела Европа». Я полностью согласен с этим, поскольку я также уверен, что наша западная цивилизация обязана своим рационализмом, своей верой в рациональное единство людей и в открытое общество, а особенно своими научными воззрениями, древней сократической и христианской вере в братство всех людей, в достоинство и надежность разума. (Распространенный аргумент в пользу отрицания моральности науки состоит в том, что ее плоды часто используются в дурных целях, к примеру для войны. Впрочем, этот аргумент вряд ли заслуживает серьезного рассмотрения. Нет ничего под солнцем, что не могло бы быть использовано превратным способом и что превратно не использовалось. Даже любовь может быть орудием убийцы, а пацифизм — одним из средств агрессии и войны. Вместе с тем совершенно очевидно, что именно иррационализм, а не рационализм несет ответственность за все проявления межнациональной ненависти и агрессивности. Известно слишком много агрессивных религиозных войн, как до крестовых походов, так и после них, но я не знаю ни одной войны в «научных» целях или войны, инспирированной учеными.)

Необходимо заметить, что в процитированных отрывках Дж. Макмарри подчеркивает, как он высоко ценит науку «с ее специальной областью исследования». Я считаю эту высокую оценку исключительно важной. Ведь в наши дни часто можно услышать, как правило в связи с мистицизмом А. Эддингтона и Дж. Джинса, что современная наука, в отличие от науки девятнадцатого столетия, становится более скромной в своих претензиях и признает теперь наличие тайн в этом мире. Я, правда, считаю это мнение совершенно ошибочным. Ч. Дарвин и М. Фарадей искали истину с такой же скромностью, как и многие другие ученые. Я не сомневаюсь даже, что они были гораздо более скромными в своих притязаниях, чем два упомянутых великих современных астронома. Однако, будучи великими «з своей специальной области», они, я уверен, не скромничали и решительно расширяли поле своей деятельности за счет сферы философского мистицизма<sup>27</sup>. Хотя, вообще говоря, ученые нашего времени могут быть и стали скромнее, поскольку они во многом поняли, что прогресс науки осуществляется в значительной степени благодаря обнаружению ошибок. К тому же, чем больше мы знаем, тем более ясно осознаем, чего не знаем. (Дух науки — это дух Сократа<sup>28</sup>.)

Несмотря на то, что меня по преимуществу занимает моральная сторона конфликта между рационализмом и ирра-

ционализмом, я, чувствую, должен кратко коснуться и более «философского» аспекта этого конфликта. При этом я хотел бы пояснить, что считаю его менее важным, но считаю, что критический рационализм может опровергать иррационалиста также и с этой, пусть менее важной, стороны. Рационализм может заявить, что иррационалист, кичащийся своим почтением к наиболее глубоким тайнам мироздания и своим проникновением в эти тайны (в отличие от ученого, который, по мнению иррационалиста, просто скользит по поверхности), в действительности не уважает и не понимает таких тайн, а попросту удовлетворяется дешевым рационализированием. Ведь что такое миф как не попытка рационализации иррационального? Поэтому кто же на самом деле демонстрирует величайшее уважение к тайне: ученый, посвятивший себя ее кропотливому исследованию, всегда готовый к испытанию фактами, всегда сознающий, что даже самое смелое из его достижений будет всего лишь ступенью для тех, кто придет следом, или мистик, который ничего не защищает, а потому и не боится никаких проверок? При этом, невзирая на свою сомнительную свободу, мистики бесконечно повторяют одно и то же (миф об утраченном племенном рае и истерический отказ взять на себя бремя развития цивилизации<sup>29</sup>). Все мистики подобны Ф. Кафке, мистическому писателю, написавшему<sup>30</sup> в отчаянии: «Намереваюсь сказать... что непостижимое непостижимо и что об этом мы знали раньше». К тому же иррационалист не только пытается рационализировать нерационализируемое, но и принимается за это не с того конца. Ведь рациональным методам не поддается не универсальный абстрактный индивид, а отдельный, уникальный конкретный человек. Наука способна описать общие типы пейзажа или, скажем, человека, однако она никогда не сможет исчерпывающим образом изобразить конкретный пейзаж или конкретного человека. Универсальное, типичное — это не просто сфера разума, но в значительной степени и его произведение, а именно в той степени, в какой оно представляет собой продукт научной абстракции. Отдельный же человек, его уникальные действия, опыт и отношения с другими людьми никогда не могут быть вполне рационализированы<sup>31</sup>. При этом оказывается, что действительно значимыми человеческие отношения становятся именно в иррациональном царстве неповторимой индивидуальности. Большинство людей, например, чувствуют — то, ради чего стоит жить, будет основательно разрушено, если они и их жизнь перестанут быть хотя бы в чем-то уникальными и станут в каждом случае типичными для определенного класса людей,

то есть станут повторением абсолютно всех действий и опыта других людей, принадлежащих к одному с ними классу. В этом смысле то, ради чего стоит жить, есть уникальность нашего опыта, уникальность впечатления от пейзажа, от солнечного заката, от выражения человеческого лица. Однако со времен Платона для всех разновидностей мистицизма характерен перенос этого ощущения иррациональности уникального человека, уникальных человеческих отношений в другую область, а именно — в область абстрактных универсалий, в область, которая является вотчиной науки.

В реальности того ощущения, которое пытаются передать мистики, трудно усомниться. Хорошо известно, что терминология мистицизма, представления о мистическом единстве, мистической интуиции прекрасного, мистической любви во все времена заимствовались из сферы отношений между отдельными людьми, в особенности из опыта половой любви. Не приходится сомневаться, что это ощущение, это созерцание перенесено мистицизмом в область абстрактных универсалий, сущностей, форм и идей. Как и ранее, положения мистицизма защищают утраченное племенное единство, желание вернуться под кров патриархального дома и сделать его границы границами мира. «Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое»<sup>32</sup>, — писал Л. Витгенштейн.

Этот холистский универсальный мистицизм стремится занять не свое место. «Мир», «целое», «природа» и другие аналогичные абстракции — продукты нашего разума. (Здесь и заключена разница между мистиком-философом и артистом, который не пользуется абстракциями, а создает в своем воображении конкретных людей и конкретный опыт.) В итоге мистицизм пытается рационализировать иррациональное и одновременно ищет таинственное в неподобающем месте. Он поступает так, потому что мечтает об общности<sup>33</sup>, о союзе избранных, потому что не осмеливается поставить перед собой тяжелую практическую задачу из тех, что встают перед философскими направлениями, осознающими, что границы всякой индивидуальности содержатся в ней самой.

Конфликт девятнадцатого столетия между наукой и религией кажется мне исчерпанным<sup>34</sup>. Действительно, некритический рационализм девятнадцатого века оказался внутренне противоречивым и поэтому сегодня реальной проблемой является не выбор между знанием и верой, а выбор между двумя формами веры. Новая проблема выглядит так: какая вера истинна, а какая — нет? Я пытался показать, что выбор, перед которым мы оказались, это — выбор между верой в разум человеческих индивидуумов и верой в мистические спо-



способности людей, посредством которых они объединяются в различного рода коллективы. Одновременно это — выбор между утверждением о единстве человеческого рода и утверждением, согласно которому люди должны быть разделены на друзей и врагов, господ и хозяев.

Сказанного достаточно для того, чтобы определить понятия «рационализм» и «иррационализм», чтобы объяснить мое решение в пользу рационализма, а также для того, чтобы обнаружить причины столь модного в наши дни интеллектуального расстройств, которое я усматриваю в иррационализме и мистицизме. К этой интеллектуальной болезни не следует относиться очень серьезно. Она не столь широко распространена и является довольно поверхностной. (Ученые, за редким исключением, от нее свободны.) Правда, несмотря на ее неглубокий характер, эта интеллектуальная болезнь все-таки может представлять некоторую опасность своим воздействием на сферу социальной и политической мысли.

## V

Для того, чтобы продемонстрировать опасность иррационализма, я подвергну краткому критическому анализу идеи двух наиболее влиятельных в наше время авторитетов иррационализма. Первый из них А. Н. Уайтхед, известный своей работой в области математики, а также сотрудничеством с величайшим из современных философов-рационалистов Бертраном Расселом<sup>35</sup>. Сам себя Уайтхед также считал философом-рационалистом. Правда, то же самое о себе думал и Гегель, идеям которого Уайтхед многим обязан. Действительно, Уайтхед был одним из немногих гегельянцев, которые сознавали, скольким они обязаны Гегелю<sup>36</sup> (и Аристотелю). Вне сомнения, к Гегелю восходит та смелость, с какой он взялся создавать грандиозные метафизические системы — вопреки известным пылким возражениям Канта и поистине с царственным презрением к логике доказательств.

Позвольте обратиться прежде всего к некоторым рациональным аргументам, предложенным Уайтхедом в книге «Процесс и реальность» («Process and Reality»). С их помощью он защищает свой спекулятивный философский метод (метод, который он называет «рационализмом»). «В качестве возражения спекулятивной философии, — пишет он<sup>37</sup>, — выдвигали то, что она крайне амбициозна. При этом признавалось, что рационализм есть метод, благодаря которому достигается развитие в пределах конкретных наук. Тем не менее этот ограниченный успех рационального метода не

должен поощрять попытки формулирования амбициозных схем, выражающих общую природу вещей. Одним из оснований сомнительного успеха этой критики служит то, что европейская мысль засорена устаревшими метафизическими проблемами, отброшенными, но не получившими решения... (Однако) *руководствуясь тем же критерием, можно назвать сомнительным и успех самой науки*. Ведь мы не в большей степени сохранили физику семнадцатого столетия, нежели картезианскую философию того времени... Подлинной проверкой является проверка не на завершенность, а на прогресс».

Приведенное рассуждение Уайтхеда в самом деле представляет собой разумный и даже вполне правдоподобный аргумент, но какова его действительная ценность? Очевидное возражение против него состоит в том, что в то время, когда физика прогрессировала, метафизика — нет. В физике существует «подлинная проверка... на прогресс», а именно — эксперимент, практика. Мы можем сказать, почему современная физика лучше физики семнадцатого века. То, что современная физика стоит выше прежней, подтверждается огромным количеством экспериментальных проверок. А вот против спекулятивных метафизических систем можно очевидно сказать, что прогресс, о котором они заявляют, выглядит таким же плодом воображения, как и все прочее в них. Это возражение очень старое. Оно восходит к Бэкону, Юму и Канту. В кантовских «Пролегоменах»<sup>38</sup> можно прочитать следующее замечание относительно мнимого прогресса метафизики: «Нет никакого сомнения, что со многими дело обстоит так же, как и со мной: при всем прекрасном, что уже с давних пор написано в этой области, они никак, однако, не могли обнаружить, что наука этим продвинулась хоть немного. Оттачивать дефиниции, снабжать хромые доказательства новыми костылями, накладывать на лоскутное одеяло метафизики\* новые заплатки или изменять его покрой, — это еще часто случается, но этого никто не требует. Метафизические утверждения всем наскучили; люди хотят знать возможности этой науки, источники, из которых можно было бы выводить достоверность в ней, и верные критерии, чтобы различать диалектическую видимость чистого разума от истины».

Уайтхед, вероятно, был знаком с этим классическим и очевидным возражением и, казалось, помнил о нем, когда в

\* В русском переводе «Пролегоменов» вместо «лоскутного одеяла метафизики» говорится о «метафизическом кафтане». Мы оставили вариант перевода, принятый К. Поппером, потому что образ «лоскутного одеяла метафизики» используется в дальнейшем тексте. — *Прим. редактора и переводчика.*

продолжение приведенной цитаты писал: «Но главное возражение, датируемое еще шестнадцатым веком и получившее законченное выражение у Фрэнсиса Бэкона, заключается в (констатации) бесполезности философской спекуляции». Поскольку Фр. Бэкон говорил об экспериментальной и практической бесполезности философии, кажется, будто Уайтхед придерживается нашей точки зрения. Однако он не делает этого последовательно. Он не отвечает на само собой разумеющееся возражение, согласно которому признание практической бесполезности разрушает его собственный тезис о том, что спекулятивная философия, подобно науке, находит свое оправдание в достигнутом ею прогрессе. Вместо ответа он довольствуется переключением на совершенно иную хорошо известную проблему, а именно — на «отсутствие грубых самодостаточных фактов», в силу чего все науки должны обращаться к мышлению, которое способно обобщать и интерпретировать факты. На этом рассуждении и основывается защита Уайтхедом метафизических систем: «Так что понимание непосредственных, грубых фактов требует их метафизической интерпретации...» Что ж, может быть, это и справедливо, а может быть, и нет. Однако аргумент, к которому пришел Уайтхед, разумеется, совершенно не тот, с которого он начинал. В начале ведь мы слышали от Уайтхеда, что «подлинной проверкой является... проверка на прогресс». Однако отсутствие ответа на само собой разумеющееся возражение Канта имеет далеко идущие последствия. По мере углубления в проблему всеобщего и универсального на место прежнего аргумента Уайтхеда выходят вдруг вопросы о (платоновской), так сказать, коллективистской теории морали<sup>39</sup>: «Моральность взгляда неразделимо соединена с его всеобщностью. Можно исключить противопоставление всеобщего блага и индивидуального интереса, если интерес индивида станет всеобщим благом...»

Вот таков рассмотренный нами пример рационального доказательства А. Уайтхеда. Впрочем, рациональные доказательства вообще редки. Уайтхед научен Гегелем, как ускользнуть от кантовской критики спекулятивной философии за то, что она лишь подставляет новые костыли под хромые доказательства. Метод Гегеля достаточно прост. Мы можем легко избавиться от костылей, отказавшись вообще от доводов и доказательств. Гегелевская философия не доказывает — она повелевает. Следует признать, правда, что, в отличие от Гегеля, Уайтхед не претендует на окончательную истину. Он не догматический философ в том смысле, что не считает свою философию догмой, которая не подлежит обсуждению. Одна-

ко подобно всем неогегельянцам, он принимает без обсуждения догматический метод, лежащий в основе его философии. Мы можем принять или оставить в покое этот метод, но обсуждать его нельзя. (Следует отметить, что мы действительно сталкиваемся с «грубыми фактами», но не с бэконовскими грубыми опытными фактами, а с грубыми фактами метафизического вдохновения человека.) Для того, чтобы продемонстрировать только что указанный метод «принимать или оставлять в покое», я процитирую еще один отрывок из «Процесса и реальности». При этом я должен предупредить читателей, что хотя я и старался выбирать отрывок беспристрастно, не следует только по нему составлять мнение о книге, не прочитав саму книгу.

Последняя часть «Процесса и реальности», озаглавленная «Окончательная интерпретация», состоит из двух глав. Первая называется «Идеальные противоположности» (в ней, к примеру, рассматривается проблема «Постоянство и изменение» — широко известная проблема философии Платона, с которой мы имели дело в главе 4 под названием «Изменение и покой»). Вторая глава называется «Бог и мир». Я приведу цитаты из второй главы. Интересующий нас фрагмент предваряют два рассуждения: «Окончательный итог может быть выражен только посредством ряда антитез, явная внутренняя противоречивость которых обусловлена отрицанием различных экзистенциальных категорий. В каждой антитезе имеет место сдвиг смысла, который превращает противоположность в противоречие». Таково введение. Оно подготавливает нас к восприятию «явного противоречия» и говорит о том, что это противоречие «обусловлено» неким отрицанием. Это, кажется, должно означать, что уклоняясь от такого отрицания, мы можем избежать противоречия. Однако, каким образом следует достигать этого или, конкретнее, что имел в виду автор, нам не говорят. Теперь я приведу первые две «антитезы» или два «явных противоречия» из числа тех, о которых было объявлено. Они также сформулированы без намека на аргументацию: «Сказать, что Бог неизменен, а мир изменчив, так же справедливо, как и то, что мир неизменен, а Бог изменчив. Сказать, что Бог един, а мир многообразен, так же справедливо, как и то, что мир един, а Бог многообразен»<sup>40</sup>. Этот отзвук греческих философских сказок я намерен подвергнуть сейчас критике.

Действительно, мы можем принять без доказательств, что одно столь же «справедливо», как и другое. Однако нам было обещано «явное внутреннее противоречие», но, на мой взгляд, тут нет и видимости противоречия. Самопротиворе-

чивым является, к примеру, утверждение: «Платон счастлив, и Платон несчастлив», а также все остальные утверждения такой же «логической формы» (скажем, все утверждения, полученные из сформулированного утверждения путем замены имени собственного «Платон», а также слова «счастлив», обозначающего свойство, на другие имена и слова, обозначающие свойства вещей). А вот утверждение, явно не являющееся противоречием: «Платон счастлив сегодня, и Платон несчастлив сегодня» (в самом деле, поскольку Платон давно умер, то первое столь же «истинно», как и второе). Соответственно, ни одно выражение такой же или подобной формы не может быть названо самопротиворечивым, даже если оно и является ложным. Я остановился на этом только для того, чтобы объяснить мое недоумение по поводу уайтхедовского чисто логического аспекта «явного внутреннего противоречия», или «очевидной самопротиворечивости».

Вынужден сказать, что я испытывал подобное недоумение на протяжении чтения всей книги А. Уайтхеда «Процесс и реальность». Я просто-напросто не понимал, что ее автор желает сообщить. Весьма возможно, виноват в этом не он, а я. Я не принадлежу к числу избранных и, боюсь, в таком положении находятся многие. По этой причине я заявляю, что метод, принятый в книге, является иррациональным. Он разделяет людей на две категории: небольшое число избранных и большое — погибших. Однако и будучи погибшим, я могу сказать только то, что вижу: современное неогегельянство, по образному описанию Канта, не выглядит старым лоскутным одеялом с несколькими новыми заплатами. Скорее оно теперь похоже на связку старых заплат, выданных из этого одеяла.

Впрочем, я оставляю на усмотрение того, кто тщательно изучил книгу А. Уайтхеда «Процесс и реальность», решать, выдерживает ли она «подлинную проверку», обнаруживает ли «прогресс» в сравнении с другими метафизическими системами, застойное состояние которых вызвало в свое время нареkania Канта. Конечно, он сможет это сделать только в том случае, если найдется критерий, с помощью которого можно было бы оценить такой прогресс. Я оставляю этому же знатоку судить также об уместности того, что я заключаю свои критические заметки по философии А. Уайтхеда цитированием еще одного рассуждения Канта по поводу метафизики<sup>41</sup>: «Что касается высказанного мной мнения о значении метафизики вообще, то хотя, быть может, то или иное выражение и было мной выбрано недостаточно осторожно и точно, однако я вовсе не скрываю, что смотрю с отвращением,

более того, с какой-то ненавистью на напыщенную претенциозность целых томов, наполненных такими воззрениями, какие в ходу в настоящее время. При этом я убежден, что избранный в них путь является совершенно превратным, что модные методы [метафизики] должны до бесконечности умножать заблуждения и ошибки и что полное искоренение всех этих воображаемых знаний не может быть в такой же степени вредным, как сама эта мнимая наука с ее столь отвратительной плодовитостью».

Второй пример современного иррационализма, который я намерен обсудить, представляет собой книга А. Тойнби «Исследование истории» («A Study of History»). Прежде всего я хочу пояснить, почему я обратился к этой весьма замечательной и интересной книге. Я выбрал ее в силу ее превосходства над всеми другими известными мне произведениями, созданными в духе иррационализма и историцизма. Я не компетентен оценивать заслуги Тойнби как историка. Однако в отличие от других современных историцистов и философов иррационалистического направления, он много говорит такого, что возбуждает мысль, бросает ей вызов. По крайней мере я нахожу его таким, и я обязан ему многими ценными идеями. Я не вменяю ему в вину иррационализм в сфере его специальных исторических исследований, поскольку там, где речь идет о сравнении свидетельств за или против исторической интерпретации, он решительно применяет несомненно рациональный в основе метод аргументации. Я имею в виду, например, его сравнительное исследование аутентичности Евангелий как исторических документов<sup>42</sup>. Хотя я и не могу оценить приведенные Тойнби свидетельства по этому поводу, рациональность используемого им метода — вне сомнений, и это тем более изумительно, что общие симпатии Тойнби к христианской ортодоксии должны были затруднить ему защиту взглядов, мягко говоря не ортодоксальных<sup>43</sup>. Я также согласен с большинством политических взглядов, представленных в его книге, и более всего с его критикой современного национализма, а также трибализма и «архаизма», то есть связанных с национализмом реакционных культурных тенденций.

Причиной, по которой, вопреки всему сказанному, я избрал монументальный историцистский труд Тойнби для того, чтобы предъявить ему обвинение в иррационализме, является то, что мы вполне сможем оценить эффективность иррационалистического яда лишь тогда, когда увидим, как он сказывается даже на работе, обладающей такими достоинствами.

Иррационализм Тойнби проявляет себя в различных формах. Тойнби несомненно поддается широко распространенной

и опасной моде нашего времени. Я имею в виду моду не относиться всерьез к доказательствам, не принимать их за чистую монету хотя бы в порядке эксперимента, а наоборот — видеть в них лишь форму для выражения глубинных иррациональных мотивов. Иррационализм Тойнби — это социоаналитический подход, который я критиковал в предыдущей главе, то есть подход, стремящийся одновременно обнаруживать бессознательные мотивы мыслителя и детерминанты его социальной среды вместо того, чтобы определять значимость приводимых им доказательств.

Такой подход может быть до некоторой степени оправдан, как я пытался показать в предыдущей главе. В частности, это касается случаев, когда автор не приводит никаких доказательств или приводит такие, которые заведомо не стоят внимания. Однако если не предпринимается попыток серьезно отнестись к серьезным доказательствам, мы вправе выдвигать обвинение в иррационализме, мы вправе даже отплатить оппоненту, применив к нему в процессе критического разбирательства его же методы. Так, я полагаю, у нас есть все основания провести социоаналитическую диагностику отказа Тойнби всерьез относиться к серьезным доказательствам. Этот отказ типичен для интелектуализма XX столетия, который выражает свое разочарование — даже отчаяние — по поводу возможностей разума и возможностей рационального решения наших проблем бегством в религиозный мистицизм<sup>44</sup>.

В качестве примера отказа Тойнби принимать всерьез серьезные доказательства я избрал то, как он толкует Маркса. Причины моего выбора таковы. Во-первых, это предмет, знакомый и мне, и читателям книги. Во-вторых, это предмет, в котором я согласен с Тойнби почти во всех существенных аспектах. Его основные суждения о политическом и историческом влиянии Маркса очень близки к выводам, полученным мною посредством более прозаических методов. В разработке этой темы проявилась поистине великолепная историческая интуиция Тойнби. Таким образом, во мне трудно будет заподозрить апологета Маркса, если я возьмусь отстаивать марксистский рационализм перед лицом Тойнби, поскольку именно в этом пункте я с ним не согласен. Действительно, Тойнби рассматривает Маркса (так он поступает со всеми), словно тот не был рациональным существом, то есть человеком, представляющим доказательства в защиту своего учения. Трактовка Маркса и его теорий у Тойнби лишь иллюстрирует общее впечатление от его исследования, состоящее в том, что доказательства представляют собой несущественный фактор, что история человечества есть история человеческих

чувств, страстей, религий, иррациональных философий, может быть, искусства и поэзии и что в ней нечего делать с историей человеческого разума и человеческой науки. (Имена, подобные именам Галилея и Ньютона, Гарвея и Пастера, не играют никакой роли в первых шести томах<sup>45</sup> принадлежащего Тойнби историцистского исследования жизненных циклов цивилизаций.)

Рассматривая точки совпадения моих воззрений на Маркса с воззрениями Тойнби, я хотел бы напомнить читателям упоминавшуюся в главе 1 аналогию между избранными людьми и избранными классами, а также приводимые в разных местах книги мои критические комментарии к учению Маркса об исторической необходимости и даже неизбежности социальной революции. Эти идеи с обычным для него блеском Тойнби связал воедино так: «Определенно иудейский... дух марксизма, — пишет он<sup>46</sup>, — это апокалиптическое видение безудержной революции, которая неизбежна, поскольку предписана... самим Богом, и которая должна изменить нынешние роли пролетариата и правящего меньшинства до... полной их перестановки, которая должна возвести избранных людей в единой связке с нижайшего до высочайшего положения в царстве этого мира. Маркс возвел в своем на все способном деизме богиню "исторической необходимости" на место Яхве, пролетариат современного западного мира — на место евреев, а царство Мессии изобразил как диктатуру пролетариата. Однако характерные черты традиционного еврейского апокалипсиса выступают здесь сквозь потертую маску. Наш философский импрессионист предлагает в современном западном костюме дораввинский маккавейский иудаизм...»

Немного в этом блестящем словесном пассаже такого, с чем я не согласен, если рассматривать его как интересную аналогию и не более того. Но если это рассуждение претендует (хотя бы отчасти) на серьезный анализ марксизма, я обязан протестовать. Маркс в конце концов написал «Капитал», изучал *laissez-faire* капитализм и имеет серьезные, даже важнейшие достижения в социальных науках, пусть многие из них уже и не принимаются во внимание. Тойнби на самом деле придает процитированному отрывку смысл серьезного анализа. Он убежден, что его аналогии и аллегории способствуют серьезному, правильному пониманию Маркса. Так в «Дополнении» к этому фрагменту (я взял из него лишь наиболее существенную часть) под названием<sup>47</sup> «Марксизм. Социализм. Христианство» Тойнби рассматривает возможные возражения марксиста по поводу такой «оценки марксо-вой философии». Этому «Дополнению» также несомненно



придается вид серьезного спора с марксизмом, как можно видеть из того, что первый его абзац начинается словами: «Защитники марксизма будут вероятно протестовать...», а второй абзац — со слов: «В попытках отвечать на марксистские протесты по поводу таких рассуждений, как...» Однако, если мы более пристально приглядимся к спору Тойнби с марксизмом, то убедимся, что ни о каких рациональных аргументах или положениях марксизма он даже не упоминает, не говоря уж о том, чтобы их исследовать. О теориях Маркса и о том, являются ли они истинными или ложными, не говорится ни слова.

Единственная новая проблема, поднятая в «Дополнении», это опять проблема исторического источника. Ввиду того, что оппоненты-марксисты, ожидавшиеся Тойнби, не заявили (как, по его мысли, следовало бы сделать каждому из них) протеста против его утверждения, будто претензия Маркса состояла в попытке дать старой идее социализма новый, а именно — рациональный и научный базис, он сам «протестует» вместо них (цитирую Тойнби): «В конечном счете в марксистской философии... мы, пожалуй, продемонстрировали посредством анализа наличие элементов гегельянства, иудаизма и христианства, не сказав ни слова о наиболее характерной... составной части идей Маркса... Социализм, скажут марксисты, есть сущность жизни Маркса, *это исходный элемент марксистской системы, который не может быть сведен к христианскому, иудейскому и какому бы то ни было иному домарксистскому источнику*». Такой вот протест вложил Тойнби в уста марксиста, хотя любой марксист, даже если он не читал ничего, кроме «Манифеста Коммунистической партии», должен знать, что сам Маркс не позднее 1847 г. выделил то ли семь, то ли восемь «домарксистских источников» социализма и среди них, например такой, как «клерикальный» или «христианский» социализм, и что он никогда не помышлял открывать социализм. Маркс претендовал только на то, чтобы сделать социализм рациональным или, как это сказано у Энгельса, он превратил социализм из утопии в науку<sup>48</sup>. Однако Тойнби все это отрицает. «В попытках, — пишет он, — возразить на такого рода протест марксистов, мы должны быть готовы признать гуманность и конструктивность идеалов, за которые выступает социализм, так же, как и то, что эти идеалы играют значительную роль в марксистской "идеологии". Однако мы должны будем заявить о своем принципиальном несогласии с *марксистским утверждением, будто социализм есть оригинальное открытие Маркса*. Мы со своей стороны должны

будем заявить о существовании христианского социализма, который и практиковался и осуществлялся тогда еще, когда о марксистском социализме и не слыхали, и когда придет наша очередь идти в наступление, мы будем... настаивать на том, что марксистский социализм происходит из христианской традиции...» Я, разумеется, никогда не отрицал такого происхождения марксизма. И совершенно очевидно, что любой марксист может признавать это, не нанося ни малейшего ущерба своим убеждениям, поскольку марксистское убеждение состоит не в том, что Маркс был изобретателем гуманного и конструктивного идеала, а в том, что он был ученым, который чисто рациональными средствами показал, что социализм наступит и каким образом он наступит.

Как, спрашиваю я, можно объяснить, что Тойнби дискутирует с марксизмом на таком уровне, где рациональным аргументам нет места? Я вижу единственное объяснение в том, что марксистский призыв к рациональности не имеет для Тойнби никакого значения. Его интересует лишь вопрос, как марксизм возник в качестве религии. Я же, по-видимому, буду последним, кто отрицает религиозный характер марксизма. Метод трактовки религиозных и философских учений исключительно с точки зрения их исторического источника и окружающей среды, то есть с позиции, обозначенной в предыдущей главе как *историзм* (в отличие от историцизма), является, мягко говоря, односторонним, а то, в какой степени этот метод располагает к иррационализму, можно видеть из пренебрежения, если не презрения, которое Тойнби испытывает к той важной сфере человеческой жизни, что была описана мною как сфера рационального.

Оценивая влияние Маркса, Тойнби приходит к выводу<sup>49</sup>, будто «приговор истории может повернуть дело таким образом, что единственным великим позитивным достижением Маркса явится пробуждение христианского общественного сознания». Против такой оценки я, разумеется, немного могу возразить. Возможно читатели вспомнят, что я тоже обращал внимание<sup>50</sup> на то влияние, которое марксистская мораль оказала на христианство. Я не думаю, что, формулируя свою окончательную оценку марксизма, Тойнби в достаточной степени учитывает великую нравственную идею Маркса о том, что эксплуатируемые должны освободить себя сами, не ожидая милосердия от эксплуататоров. Впрочем, это всего лишь разница во мнениях, и я не помышляю о том, чтобы оспаривать право Тойнби иметь собственное мнение, которое я считаю весьма достойным. Однако я хотел бы обратить внимание на фразу «приговор истории может по-

вернуть дело таким образом» и на то, что она предполагает историцистскую теорию морали и даже моральный футуризм<sup>51</sup>. Я убежден, что мы не можем и не должны уклоняться от того, чтобы самим для себя решать исторические проблемы, и если мы сами не способны утверждать приговор, то на это не способна и история.

Итак, покончим с тем, как Тойнби трактует Маркса. Что касается более общих проблем его историзма и исторического релятивизма, то можно сказать, что он вполне осознает их, хотя и не формулирует в виде общего принципа исторической детерминированности *всех* мыслей — только в виде ограниченного принципа, применительно к *исторической* мысли. Так он объясняет<sup>52</sup>, что принимает в качестве «исходной точки... аксиому, согласно которой историческая мысль с неизбежностью относительна в зависимости от специфических для мыслителя условий места и времени. Таков закон человеческой природы, от которого не свободен ни один человеческий дух». Аналогия между такого рода историзмом и социологией знания действительно очевидна, ведь «специфические для мыслителя условия места и времени» явно представляют собой не что иное, как описание того, что может быть названо «исторической средой» — по аналогии с «социальной средой», как она описывается в социологии знания. Разница, если она и существует, заключается в том, что Тойнби ограничивает «закон человеческой природы» сферой исторической мысли, отчего это ограничение кажется мне несколько странным и даже в какой-то мере случайным. Ведь невероятно, чтобы «закон человеческой природы, от которого не свободен ни один человеческий дух», существовал не для мысли вообще, а только для исторической мысли.

С неопровержимыми, но в сущности тривиальными зернами истины историзма и социологизма я имел дело в двух предыдущих главах, и мне не хотелось бы повторять то, что я уже сказал там. Однако в порядке критики этих направлений мысли следует подчеркнуть, что только что приведенное утверждение Тойнби, если освободить его от ограничения только сферой исторической мысли, нелегко представить в качестве «аксиомы», поскольку оно является парадоксальным. (Оно представляет собой одну из форм<sup>53</sup> парадокса лжеца. Ведь если никакой дух не свободен от воспроизведения образцов, заданных его социальной средой, тогда любое выражение может быть всего лишь воспроизведением образца, заданного социальной средой его автора, то есть образца современного релятивизма.) Это замечание имеет не только формально логическое значение. Оно указывает, что исто-

ризм или историкоанализ может быть применен к самому историзму, и это в самом деле допустимый способ обращения с идеей *после* того, как она была подвергнута критике посредством рациональных аргументов. Так как историзм был уже подвергнут такого рода критике, я могу пойти на риск поставить историкоаналитический диагноз и сказать, что историзм является типичным, хотя и несколько выходящим из употребления продуктом нашего времени или, более точно, типичным проявлением отсталости социальных наук. Он представляет собой типичную реакцию социальных наук на их промежуточное положение в период рационализации и индустриальной кооперации, в период, который, вероятно, более чем какой-либо другой в истории, требует практического применения рациональных методов в решении социальных проблем. Социальная наука, совершенно не способная принять такое требование, склоняется, таким образом, к тому, чтобы защищать себя, проводя тщательно спланированные атаки против применения науки к этим проблемам. Завершая мой историкоаналитический диагноз, я рискую предположить, что историзм Тойнби — это апологетический антирационализм, порожденный отчаянием разума и пытающийся бежать либо в прошлое, либо в прорицание будущего<sup>54</sup>. Если уж на то пошло, историзм должен быть понят как исторический продукт.

Этот диагноз подтверждается многими характерными чертами рассматриваемого исследования Тойнби. Например, его подчеркиванием превосходства мира иного над действиями, которые определяют путь развития этого мира. Так он говорит о «трагическом мировом успехе» Мухаммеда, утверждая, что представившийся пророку удачный случай начать свою деятельность в этом мире «был вызовом, над которым его дух не смог подняться. Принимая его... он отрекался от возвышенной роли благородного, почитаемого пророка и удовлетворялся заурядной ролью на редкость удачливого политика». (Другими словами, Мухаммед поддался искушению, против которого устоял Христос.) Игнатий Лойола, соответственно, заслуживает одобрения Тойнби за то, что превратился из солдата в святого<sup>55</sup>. Можно спросить, однако, разве этот святой не стал также удачливым политиком? (Впрочем, если такой вопрос обращать к иезуитам, все будет совершенно иначе, ведь эта форма государственной деятельности в большей степени принадлежит миру иному.) Во избежание неправильного понимания я хотел бы пояснить, что сам ценю многих святых выше большинства или даже выше почти всех политиков, которых я знаю, поскольку политический успех

на меня вообще не производит впечатления. Я процитировал этот отрывок только ради подтверждения моего историкоаналитического диагноза: историзм современных пророков от истории есть философия бегства.

Антирационализм Тойнби замечателен и во многих других отношениях. К примеру, в своей атаке на рационалистическую концепцию терпимости он использует вместо аргументов такие категории, как «благородство», противостоящее «низости». Фрагмент, в котором речь идет о противоположности чисто «негативного» уклонения от насилия на рациональном основании и подлинного ненасилия в мире ином, содержит намек на то, что они представляют собой примеры «сущностей... которые являются... положительно противоположными друг другу»<sup>36</sup>. А вот фрагмент, который я имел в виду: «На своем низшем уровне практика ненасилия не представляет собой ничего более благородного и более конструктивного, чем циничное развенчание иллюзий... относительно насилия... до этого практиковавшегося *ad nauseam*\*... Замечательным примером этой безнравственной разновидности ненасилия является религиозная терпимость в Западной Европе с конца семнадцатого века... до наших дней». Трудно устоять перед искушением отплатить Тойнби, спросив его в характерной для него терминологии, выражает ли эта нравственная атака на демократическую религиозную терпимость Запада что-нибудь более благородное и более конструктивное, чем циничное развенчание иллюзий относительно разума? Не представляет ли она замечательный пример антирационализма, который был и, к несчастью, до сих пор популярен в западном мире, и который практиковался *ad nauseam*, в частности со времен Гегеля и до наших дней?

Разумеется, мой историкоанализ концепции Тойнби не является серьезной критикой. Это лишь невежливый способ отплатить историзму его же монетой. Моя основная критика совершенно иного рода, и я, разумеется, буду сожалеть, если в результате моих поддразниваний историзма мне придется взять на себя ответственность за то, что я сделал этот дешевый метод более популярным, чем он был всегда.

Я не хочу, чтобы меня превратно поняли. Я не испытываю ненависти к религиозному мистицизму (только к воинственному антирациональному интеллектуализму) и я буду первым сражаться против попыток подавить его. Я не из тех, кто оправдывает религиозную нетерпимость. Однако я заявляю, что вера в разум, в рационализм и гуманизм так же, как и другие убеждения, может вносить улучшения в человеческие

\* *Ad nauseam* (лат.) — до тошноты, до отвращения. — *Прим. редактора*

дела, в частности в контроль над международной преступностью и в дело установления мира. «Гуманисты, — пишет Тойнби<sup>57</sup>, — умышленно концентрируют все свое внимание и усилия на... подчинении человеческих дел гуманистическому контролю. Однако... единство человечества никогда не может осуществиться в действительности, за исключением единства в рамках сверхчеловеческой целостности, по отношению к которой человечество является лишь частью... Наша современная западная школа гуманизма странно упорствует в своем намерении достичь небес, возводя на земном основании титаническую Вавилонскую башню...» Точка зрения Тойнби, если я ее правильно понял, состоит в том, что гуманист не имеет шанса поставить международные дела под контроль человеческого разума. Взывая к авторитету А. Бергсона<sup>58</sup>, А. Тойнби заявляет, что лишь объединение со сверхчеловеческой целостностью может спасти нас и что не существует пути для человеческого разума, не существует «земного пути», на котором, как полагает он, может быть преодолен национализм. Я же не намерен определять человеческую веру в разум как «земную», поскольку уверен, что сам принцип рационалистических политиков<sup>59</sup> состоит в том, что мы не способны создать небеса на земле<sup>59</sup>. Гуманизм является в конечном счете верой, которая утверждает себя делами, утверждает себя, вероятно, так же, как и любая другая вера. И хотя я вместе с большинством гуманистов думаю, что христианство, уча о Божественном отце, может внести большой вклад в устройство братства людей, я также думаю, что тот, кто подрывает веру человека в разум, вряд ли может серьезно содействовать достижению этой цели.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### Глава 25. ИМЕЕТ ЛИ ИСТОРИЯ КАКОЙ-НИБУДЬ СМЫСЛ?

#### I

Приближаясь к концу книги, хочу еще раз напомнить читателю, что я не собирался излагать в ней нечто вроде полной истории историцизма. Главы моей книги являются просто отдельными, и к тому же довольно субъективными, заметками на полях такой истории. Этим определяется и другая характерная их особенность: они представляют собой критическое введение в философию общества и политики. Ведь историцизм — это и социальная, и политическая, и моральная (я бы даже сказал — аморальная) философия, и как таковой он имел очень большое влияние с самого начала нашей цивилизации. Следовательно, весьма трудно комментировать его историю, не обсуждая фундаментальных проблем общества, политики и морали, причем в таком обсуждении всегда содержится существенный личностный элемент, независимо от того, считается ли он допустимым или нет. Это не значит, что в большей части моей книги выражается только личное мнение. В тех редких случаях, когда в книге излагаются мои предложения-проекты, рекомендации или решения по вопросам политики и морали, я всегда явным образом указываю на их личный характер. И понятно, что в историческом исследовании выбор предмета рассмотрения оказывается личным в гораздо большей степени, чем он был бы, скажем, при написании научного трактата.

Указывая на различие между данной книгой и научным трактатом, мы затрагиваем известную проблему степени объективности знания. Даже наука не является просто «массой фактов». Она есть, по меньшей мере, коллекция фактов и, следовательно, зависит от интересов коллекционера-исследователя, от его точки зрения. В науке точка зрения исследователя детерминируется научной теорией. Из бесконечного многообразия фактов и их аспектов выбираются лишь те, которые интересны для исследователя, поскольку они связаны с некой научной теорией, которую он более или менее ясно представляет себе заранее. Представители одной известной школы философии научного метода сделали из этого вывод, что научное доказательство всегда идет по кругу

и, как говорил А. Эддингтон, «мы обнаруживаем себя гонящимися за своими собственными хвостами», поскольку можем извлечь из нашего фактуального опыта лишь то, что мы сами вложили в него в виде наших теорий. Это, конечно, неправильный вывод. В то время, как вполне верно то, что мы выбираем лишь факты, имеющие отношение к некоторой заранее сконструированной теории, неверно, что мы выбираем только те факты, которые подтверждают или повторяют эту теорию в ее исходном виде. Метод науки состоит в том, чтобы обнаруживать факты, которые могут опровергнуть теории. То, что мы называем проверкой теорий — это попытка установить, нет ли в них изъяна. Таким образом, несмотря на то, что факты подбираются с точки зрения теорий и подтверждают их до тех пор, пока теории выдерживают проверки этими фактами, все же они представляют собой нечто большее, чем простое повторение этих ранее построенных теорий. Факты подтверждают теории в том случае, если они являются результатами неудачных попыток опровергнуть теоретические прогнозы, что убедительно свидетельствует в пользу той или иной теории. Поэтому я полагаю, что именно возможность опровержения или фальсификации теорий определяет возможность их проверок, а следовательно, их научный характер. То обстоятельство, что все проверки теорий являются попытками фальсификации прогнозов, полученных с помощью этих теорий, дает ключ к пониманию научного метода. Такой взгляд на научный метод подтверждается историей науки, которая показывает, что научные теории часто опровергаются экспериментами и что опровержение теорий есть движущая сила научного прогресса. Поэтому нельзя согласиться с концепцией, согласно которой наука движется по кругу.

Вместе с тем, один элемент такой концепции является истинным, а именно — все научные описания фактов в значительной степени избирательны, или селективны, они всегда зависят от соответствующих теорий. Эту ситуацию лучше всего можно описать, сравнивая науку с прожектором (я обычно говорю о «теории науки как прожектора» в противоположность «теории черпающего сознания»<sup>3</sup>). Что высветит прожектор — зависит от его расположения, от того, куда мы его направляем, от его яркости, цвета и т. д., хотя то, что мы увидим, в значительной степени зависит и от вещей, которые он освещает. Аналогично, научное описание существенно зависит от нашей точки зрения, наших интересов, связанных, как правило, с теорией или гипотезой, которые мы хотим проверить, но оно также зависит и от описываемых фактов.



Теорию или гипотезу можно представить как кристаллизацию определенной точки зрения. Действительно, если мы попытаемся сформулировать некоторую нашу точку зрения, то предлагаемая формулировка обычно выступает в виде рабочей гипотезы, то есть предварительного допущения, функция которого заключается в том, чтобы помогать отбирать и упорядочивать факты. Поскольку ни одна теория не является окончательной и всякая теория помогает нам отбирать и упорядочивать факты, то ясно, что любая теория или гипотеза есть всегда рабочая гипотеза в этом смысле. Такой избирательный, или селективный, характер научного описания делает его в определенном смысле «относительным», но только в том смысле, что мы могли бы предложить не такое, а другое научное описание, если наша исходная точка зрения была бы иной. Принятая нами точка зрения может также влиять и на нашу *веру* в истинность того или иного научного описания, но она не влияет на вопрос об истинности или ложности, этого описания — истина не является «относительной» в этом смысле<sup>4</sup>.

Причиной избирательности любого научного описания является, грубо говоря, бесконечное богатство и многообразие возможных фактуальных аспектов нашего мира. Для того, чтобы описать это бесконечное богатство, в нашем распоряжении имеется лишь конечное число конечных последовательностей слов. Поэтому мы можем описывать мир сколь угодно долго, но наше описание всегда будет неполным, избирательным и, к тому же, в него всегда будет включена лишь небольшая часть того множества фактов, которое в принципе может быть описано. Это свидетельствует не только о том, что невозможно избежать избирательной, или селективной, точки зрения, но и о том, что совершенно нежелательно пытаться это делать. Если бы мы попытались так поступить, мы получили бы не более «объективное» описание, а просто массу совершенно несвязанных между собой утверждений. Поэтому некоторая исходная точка зрения совершенно необходима, а наивные попытки обойтись без нее могут только привести к самообману и к некритическому использованию какой-то неосознанной точки зрения<sup>5</sup>. Все сказанное в высшей степени верно в случае *исторического описания* с его «неисчерпаемым предметом исследования», как охарактеризовал его А. Шопенгауэр<sup>6</sup>.

Таким образом, и в истории, и в науке мы не можем избежать принятия той или иной исходной точки зрения, а вера в то, что мы можем это сделать, неизбежно ведет к самообману и утрате критического взгляда на вещи. Разуме-

ется, это не означает, что мы можем по нашему собственному усмотрению фальсифицировать все, что бы мы ни пожелали, или пренебрежительно относиться к вопросам истинности. Каждое историческое описание фактов является либо истинным, либо ложным независимо от того, насколько трудно нам решить вопрос о его истинности или ложности.

Положение истории до некоторой степени сходно с положением естественных наук, например физики. Однако, если мы сравниваем роль, которую играет «точка зрения» в истории, с ее ролью в физике, то обнаруживаем большое различие. В физике «точка зрения» обычно выступает в форме физической теории, которую можно проверить с помощью новых фактов. Для истории же эта проблема не является столь простой.

## II

Рассмотрим более подробно роль теорий в естественной науке, например в физике. Физические теории имеют ряд взаимосвязанных задач, в частности, они помогают унифицировать науку, а также объяснять и предсказывать события. В связи с задачами объяснения и предсказания мне следует, пожалуй, процитировать одну из моих работ<sup>7</sup>: «Дать *причинное объяснение* некоторого события — значит дедуцировать описывающее это событие высказывание (оно будет называться *предсказанием*), используя в качестве посылок некоторые *универсальные законы* вместе с определенными сингулярными высказываниями, которые можно назвать *исходными условиями*. Например, можно сказать, что мы дали причинное объяснение разрыва некоторой нити, если мы обнаружили, что эта нить может выдержать груз в один фунт, а к ней был подвешен груз в два фунта. При анализе этого причинного объяснения мы обнаружим в нем две различные составные части. (1) Принимается некоторая гипотеза, носящая характер универсального закона природы. В рассматриваемом примере она такова: "Всегда, когда нить подвергается натяжению, которое превышает определенный максимум, допустимый для данной нити, она рвется". (2) В качестве допущений принимаются сингулярные высказывания (исходные условия), относящиеся только к данному обсуждаемому событию. В нашем примере можно выделить два таких высказывания: "Максимальный груз, который может выдержать данная нить, равен одному фунту" и "Груз, подвешенный к этой нити, равнялся двум фунтам". Таким образом, мы имеем два различных вида высказываний, которые вместе дают полное причинное объяснение, то есть: (1) *универсальные высказывания, имеющие*

*характер законов природы, и (2) сингулярные высказывания, относящиеся к отдельным случаям, о которых идет речь, то есть исходные условия.* Теперь из универсальных законов (1) с помощью исходных условий (2) мы можем вывести следующее сингулярное высказывание (3): "Эта нить порвется". Это заключение (3) можно назвать сингулярным *предсказанием*. Исходные условия (или, более точно — описываемые ими ситуации) обычно называют *причиной* рассматриваемого события, а предсказание (или, скорее, событие, описываемое в предсказании) — следствием. Например, мы говорим, что подвешивание груза в два фунта к нити, способной выдержать груз только в один фунт, явилось причиной разрыва этой нити».

Такой анализ причинного объяснения позволяет уяснить следующее. Во-первых, никогда нельзя говорить о причине и следствии в абсолютном смысле, но можно сказать, что одно конкретное событие есть причина другого события, являющегося следствием первого в соответствии с некоторым универсальным законом. Универсальные же законы очень часто настолько тривиальны (как в приведенном примере с разрывом нити), что, как правило, принимаются нами как нечто само собой разумеющееся и их применение не требует каких-то серьезных сознательных усилий. Во-вторых, применение теории в целях *предсказания* какого-то конкретного события есть всего лишь другой аспект ее использования для *объяснения* этого события. Кроме того, наш анализ показывает, как можно *проверять* теории. Мы проверяем теорию, сравнивая предсказанные ею события с событиями, наблюдаемыми в действительности. Применяем ли мы теорию для объяснения, предсказания или проверки — это зависит от того, что нас интересует, и от того, какие высказывания мы принимаем в качестве допущений.

Таким образом, в так называемых теоретических или *обобщающих науках* (таких, как физика, биология, социология и т. д.) мы интересуемся главным образом универсальными законами или гипотезами. Мы хотим знать, являются ли они истинными, и поскольку никогда не можем непосредственно убедиться в их истинности, принимаем метод элиминации ложных гипотез. Наш интерес к специфическим, конкретным событиям, например к экспериментам, которые описываются исходными условиями и предсказаниями, до некоторой степени ограничен. Мы интересуемся ими главным образом как средствами для достижения конкретных целей, как средствами, с помощью которых можно проверить универсальные законы. Если это нам удастся, то универсальные

законы рассматриваются как имеющие самостоятельный интерес и унифицирующие наше знание.

В прикладных науках интересы исследователя носят иной характер. Инженер, использующий физику для того, чтобы построить мост, интересуется преимущественно конкретным предсказанием: может ли мост, описанный определенным образом (с помощью тех или иных исходных условий), выдержать определенный груз. Универсальные законы являются для него средствами решения этой задачи и принимаются без доказательств.

Таким образом, теоретические обобщающие науки интересуются проверкой универсальных гипотез, а прикладные обобщающие науки — предсказанием конкретных событий. Однако встает вопрос, что же представляет собой объяснение специфического, конкретного события. Если мы хотим объяснить, например, такое событие, как дорожное происшествие, то обычно мы неявно принимаем в качестве допущений множество весьма тривиальных универсальных законов (таких, как закон, согласно которому кость ломается при соответствующей нагрузке, или закон о том, что столкновения машины с человеческим телом достаточно для того, чтобы сломать кость, и т. п.) и интересуемся преимущественно исходными условиями, или причиной, которые вместе с этими тривиальными универсальными законами могли бы объяснить событие, о котором идет речь. Как правило, мы принимаем некоторые из этих условий гипотетически и пытаемся отыскать данные для того, чтобы выяснить, являются ли эти гипотетически принятые условия истинными. Иначе говоря, мы проверяем эти конкретные гипотезы, выводя из них (с помощью некоторых других, обычно в равной степени тривиальных универсальных законов) новые предсказания, которые могут быть подтверждены наблюдаемыми фактами.

Мы очень редко испытываем сомнения относительно универсальных законов, применяемых в таких объяснениях. Это случается лишь тогда, когда мы наблюдаем некоторые новые и особенно странные для нас события, подобные неожиданной химической реакции. Если такое событие способствует созданию и проверке новой гипотезы, то оно интересно главным образом с точки зрения некоторой обобщающей науки. Однако, если мы интересуемся конкретным событием и его объяснением, то, как правило, принимаем на веру все множество необходимых нам универсальных законов.

Науки, которые интересуются конкретными, специфическими событиями и их объяснением, можно, в отличие от обобщающих наук, назвать *историческими науками*.

Такой взгляд на историю объясняет, почему многие из тех, кто изучает историю и ее метод, настаивают на том, что их интересует именно отдельные события, а не какие-то универсальные исторические законы. С нашей точки зрения, действительно не может быть никаких исторических законов. Обобщение принадлежит к таким научным процедурам, которые следует строго отличать от анализа отдельного события и его причинного объяснения. Задача истории как раз и заключается в том, чтобы анализировать отдельные события и объяснять их причины. Те, кого интересуют законы, должны обратиться к обобщающим наукам (например к социологии). Исходя из нашей точки зрения, легко также объяснить, почему историю часто понимают как описание «событий прошлого в том виде, в каком они действительно имели место». В таком понимании истории — даже несмотря на то, что мы вынуждены выдвигать против него определенные возражения — четко проявляется противоположность интересов тех, кто изучает историю, и тех, кто интересуется обобщающими науками. С этой позиции объяснимо и то, почему в истории намного чаще, чем в других науках, мы сталкиваемся с проблемой «неисчерпаемости предмета исследования». Теории или универсальные законы обобщающих наук, подобно «точке зрения», приносят в науки единство в том смысле, что формируют для каждой обобщающей науки круг проблем, определяют ядро ее интересов и научных исследований, логических конструкций и способов формирования знаний. В истории нет таких унифицирующих теорий, вернее, есть множество тривиальных универсальных законов, которые мы принимаем без доказательств. Эти законы практически не представляют никакого интереса и абсолютно не способны внести порядок в предмет исследования. Например, если мы объясняем первый раздел Польши в 1772 году, указывая на то, что Польша не могла противостоять объединенным силам России, Пруссии и Австрии, то неявно применяем некоторый тривиальный универсальный закон, такой как: «Если из двух армий, которые примерно одинаково вооружены и имеют приблизительно одинаковых полководцев, но одна из них имеет подавляющее превосходство в живой силе, то другая никогда ее не победит». (Сказать «никогда» или «почти никогда» — не столь существенно для нас в отличие от известного героя комической оперы капитана Пинафора.) Такой закон может быть назван законом социологии военной власти, но он слишком тривиален, чтобы поставить серьезные проблемы перед изучающими социологию или вызвать их интерес. Приведем другой при-

мер. Если мы объясняем решение Цезаря перейти Рубикон, скажем, его амбициями и энергичностью, то также применяем некое весьма тривиальное психологическое обобщение, которое вряд ли вызвало бы интерес даже у психологов. (По сути дела, большая часть исторических объяснений неявно использует не столько тривиальные социологические и психологические законы, сколько то, что я назвал в главе 14 *логикой ситуации*. Другими словами, помимо исходных условий, описывающих личные интересы, цели и другие ситуационные факторы, такие как информация, доступная тому, кто в ней заинтересован, историческое объяснение неявно предполагает — в качестве первого приближения — общий тривиальный закон, согласно которому здравомыслящие люди действуют, как правило, более или менее рационально.)

### III

Итак, мы видим, что те универсальные законы, которые используются в историческом объяснении, не содержат никаких селективных или унифицирующих принципов, никакой определенной «точки зрения» на историю в целом. Однако в том случае, если не рассматривать историю вообще, а ограничить ее, например, историей политической власти, экономических отношений, историей технологии или математики, то можно сформулировать некоторую точку зрения на мировую историю, правда в очень узком смысле этого слова. При этом нам, как правило, понадобятся дополнительные принципы отбора и дополнительные точки зрения, выражающие наши интересы. Ряд таких принципов уже содержится в ранее принятых нами идеях, которые в определенной степени сходны с универсальными законами. Таковыми, например, могут быть идеи, согласно которым большое значение для истории имеют характер «великого человека», «национальный характер», этические или экономические условия и т. п.

Теперь нам следует понять, что многие «исторические теории» (их лучше было бы назвать «квазитеориями») по своему характеру значительно отличаются от научных теорий, поскольку в истории (включая исторические естественные науки, такие как историческая геология) количество находящихся в нашем распоряжении фактов, как правило, строго ограничено. Исторические факты нельзя воспроизвести или создать по нашей воле и, кроме того, они собраны в соответствии с уже имеющейся у нас точкой зрения. Ведь так называемые исторические «источники» воспроизводят лишь те факты, которые являются достаточно интересными для

воспроизведения. Поэтому источники часто содержат только те факты, которые соответствуют некоторой сконструированной заранее теории, и если мы не располагаем никакими дополнительными фактами, то проверить ту или иную историческую теорию чаще всего просто невозможно. Следовательно, такие непроверяемые исторические теории можно справедливо обвинить в цикличности как раз в том смысле, в каком это обвинение несправедливо предъявлялось научным теориям. Такие исторические теории я буду называть — в отличие от научных теорий — *«общими интерпретациями»*.

Интерпретации важны потому, что они выражают определенные точки зрения. Однако мы выяснили, что в историческом исследовании та или иная точка зрения обязательно присутствует, поэтому в истории крайне трудно построить такую теорию, которую можно проверить и которая, следовательно, имеет научный характер. Действительно, не следует считать, что любую общую интерпретацию можно подтвердить, даже установив, что она согласуется со всеми историческими данными. Мы должны помнить о ее цикличности, а также о том, что всегда найдется ряд других (возможно, несовместимых между собой) интерпретаций, согласующихся с теми же историческими данными. Получение же новых исторических фактов, способных сыграть роль решающего эксперимента, подобно тому, как это бывает в физике, в истории маловероятно<sup>3</sup>. Историки часто не видят никакой другой интерпретации, которая соответствовала бы фактам столь же хорошо, как их собственная. Однако даже в области физики с ее большим и более надежным запасом фактов всегда необходимы новые решающие эксперименты, поскольку все прежние эксперименты согласуются с каждой из двух конкурирующих и несовместимых теорий (классический пример — эксперимент с измерением отклонения видимого положения звезд в условиях полного солнечного затмения 19 мая 1919 г., который был необходим для решения спора между теориями гравитации Ньютона и Эйнштейна). Поэтому мы тем более должны отказаться от наивной веры в то, что некоторое множество исторических фактов может быть интерпретировано одним единственным способом.

Из сказанного, конечно, не следует, что все интерпретации равноценны. Во-первых, всегда найдутся интерпретации, которые на самом деле не соответствуют фактам. Во-вторых, есть интерпретации, требующие более или менее правдоподобных вспомогательных гипотез для того, чтобы избежать фальсификации таких интерпретаций с помощью исторических данных. Кроме того, существуют интерпретации, в

рамках которых ряд фактов не согласуются между собой, в то время как эти факты вполне согласуются и тем самым «объясняются» с помощью другой интерпретации. Следовательно, возможен значительный прогресс даже в области исторических интерпретаций.

Необходимо также отметить, что наряду с более или менее универсальными «точками зрения» и конкретными, или единичными, историческими гипотезами нередко принимаются промежуточные допущения или гипотезы разного типа, которые при объяснении исторических событий играют роль гипотетических исходных условий, а не универсальных законов. Довольно часто такие гипотезы можно успешно проверить и, следовательно, сравнить с научными теориями. Некоторые из них имеют близкое сходство с универсальными квазитеориями, которые я называю интерпретациями и которые, следовательно, могут быть названы «конкретными, или специфическими, интерпретациями». Фактические свидетельства в пользу таких конкретных интерпретаций достаточно часто носят в точности такой же циклический характер, как и свидетельства в пользу некоторой универсальной «точки зрения». Действительно, только исходя из наших собственных интересов, мы используем именно такую информацию о тех или иных событиях, которая хорошо согласуется с нашей конкретной интерпретацией. В этом случае все интерпретации фактов — даже наиболее точные из тех, которые мы способны дать — будут циклическими в том смысле, что они должны соответствовать интерпретациям, которые использовались при первоначальном отборе этих фактов. Однако, если фактическому материалу можно дать интерпретацию, радикально отличающуюся от той, которую мы приняли, исходя из наших интересов (дело обстоит именно так, например, при интерпретации трудов Платона), то принимаемая нами интерпретация приобретает некоторое сходство с интерпретацией научной гипотезы. Поэтому мы, в сущности, должны иметь в виду следующее. То, что определенная интерпретация легко применима и объясняет все, что мы знаем, является очень сомнительным аргументом в ее пользу. Ведь теорию можно проверить только в том случае, если есть возможность найти для нее контрпример. (Это обстоятельство почти всегда упускают из виду приверженцы различных «философий открытия», особенно психоаналитики, социологические и историкоаналитики. Их часто соблазняет та легкость, с какой их теории можно применять везде.)

Ранее я говорил, что интерпретации могут быть несовместимыми, но они не будут таковыми, если мы считаем их



только выражениями определенных точек зрения. Например, интерпретация, согласно которой человек неуклонно прогрессирует (в направлении открытого общества или какой-то другой цели), несовместима с интерпретацией, согласно которой он неуклонно регрессирует. Однако «точка зрения» того, кто понимает историю как прогресс, не обязательно является несовместимой с «точкой зрения» того, кто интерпретирует историю как регрессивный процесс. Поэтому мы могли бы написать историю человеческого прогресса по пути к свободе (содержащую, например, рассказ о борьбе с рабством), а также историю человеческого регресса и угнетения (включающую, возможно, такие вещи, как угнетение цветных рас белой расой). Эти две истории вовсе не противоречат, а, скорее, дополняют друг друга, подобно двум взглядам с разных точек на один и тот же ландшафт.

Высказанное соображение весьма важно. Ведь у каждого поколения есть свои трудности и проблемы, свои собственные интересы и свои взгляды на исторические события, и, следовательно, каждое поколение вправе воспринимать историю по-своему, интерпретировать ее со своей точки зрения, которая дополняет точку зрения предшествующих поколений. В конечном счете мы изучаем историю для того, чтобы удовлетворить свои интересы и, по возможности, понять при этом свои собственные проблемы. Однако ни одной из этих двух целей мы не достигнем, если, находясь под влиянием бесплодной идеи научной объективности, не решимся представить исторические проблемы со своей точки зрения. Не следует думать, что если мы рассматриваем ту или иную историческую проблему со своей точки зрения и делаем это осознанно и критически, то наша интерпретация исторических событий будет уступать точке зрения историка, наивно верящего в то, что он ничего не интерпретирует, а достиг уровня объективности, позволяющего ему описывать «события прошлого так, как они действительно происходили». (Поэтому я полагаю, что даже такие, по-видимому, очень субъективные соображения, которые изложены в этой книге, вполне оправданны именно потому, что они согласуются с историческим методом.) Таким образом, главное состоит в том, чтобы осознавать принятую точку зрения и быть критичным, то есть по мере сил избегать неосознанных и, следовательно, некритических пристрастий в представлении исторических фактов. В любом другом отношении интерпретация должна сама говорить за себя, и ее достоинствами являются ее плодотворность, способность объяснять факты истории, а также возможность на ее основе объяснять проблемы сегодняшнего дня.

Итак, не может быть истории «прошлого в том виде, как оно действительно имело место», возможны только исторические интерпретации, и ни одна из них не является окончательной. Каждое поколение имеет право по-своему интерпретировать историю, и не только имеет право, а в каком-то смысле и обязано это делать, чтобы удовлетворить свои насущные потребности. Мы хотим знать, как наши беды связаны с прошлым, и найти пути решения того, что, согласно нашим чувствам и нашему выбору, является нашими главными задачами. Именно эта потребность, если ее нельзя удовлетворить научными, рациональными средствами, порождает исторические интерпретации. Под ее давлением историк заменяет рациональный вопрос: «Что мы должны выбрать в качестве наших наиболее неотложных проблем, как они возникают и каким путем можно прийти к их решению?» иррациональным и явно фактуальным вопросом: «Каким путем мы идем? Какова, в сущности, роль, предназначенная нам историей?».

Однако могу ли я отказывать историку в праве интерпретировать историю по-своему? Ведь я только что утверждал, что всякий имеет такое право. Мой ответ на этот вопрос состоит в том, что интерпретации историка являются интерпретациями особого рода. Я говорил, что те интерпретации, которые необходимы, оправданны и одну из которых мы непременно принимаем, можно сравнить с прожектором. Мы направляем его в свое прошлое и надеемся лучше увидеть настоящее в его отраженном свете. В противоположность этому интерпретации историка можно сравнить с прожектором, направленным на нас самих. Свет этого прожектора мешает — даже лишает нас возможности — увидеть то, что происходит вокруг нас, и парализует нашу деятельность. Поясню эту метафору следующим образом. Историк не осознает, что именно мы сами отбираем и упорядочиваем исторические факты, а верит в то, что «сама история», согласно присущим ей законам, формирует нас, определяет наши проблемы, наше будущее и даже наши точки зрения. Вместо того, чтобы осознавать, что исторические интерпретации должны удовлетворять нашей потребности решать практические проблемы, с которыми мы сталкиваемся в жизни, историк верит, что в нашем интересе к историческим интерпретациям выражается глубокая интуиция, согласно которой, созерцая историю, можно открыть тайну, сущность человеческой судьбы. Однако историцизм далек от того, чтобы указать путь, по которому суждено идти человечеству, он далек от того, чтобы найти ключ к истории (как называет это Дж. Макмар-ри) или смысл истории.

## IV

Существует ли ключ к истории? *Есть ли в истории какой-нибудь смысл?*

Я не хочу здесь вдаваться в проблему смысла самого понятия «смысл», поскольку считаю само собой разумеющимся, что большинство людей достаточно ясно понимают, что они имеют в виду, когда говорят о «смысле истории» или о «смысле и цели жизни»<sup>10</sup>. Учитывая именно такое понимание «смысла», я на поставленный вопрос отвечаю: *«История смысла не имеет»*.

Для того, чтобы обосновать это мое мнение, я должен сначала высказаться по поводу понятия «истории», которое люди имеют в виду, спрашивая, имеет ли история смысл. До сих пор я сам говорил об «истории» так, как будто не требуется никаких пояснений. Однако теперь этого делать нельзя, поскольку я хочу разъяснить, что *«истории» в таком понимании, в каком о ней говорит большинство людей, просто не существует*, и именно это является одной из причин моего утверждения о том, что она не имеет смысла.

Как большинство людей используют термин «история»? (Я имею в виду то понимание термина «история», когда говорят, например, о книге *по истории Европы*, а не то, когда говорят, что это — история Европы.) Люди знакомятся с таким пониманием истории в школе и в университете. Они читают книги по истории, они узнают, что понимается в таких книгах под именем «мировой истории» или «истории человечества», и привыкают смотреть на историю как на более или менее определенные серии фактов, веря, что эти факты и составляют историю человечества.

Однако мы уже видели, что область фактов бесконечно богата, и здесь необходим отбор. В соответствии с нашими интересами, мы могли бы, например, написать историю искусства, языка, традиций принятия пищи или даже историю сыпного тифа (как это сделал, к примеру, Г. Цинсер в книге «Крысы, вши и история» («Rats, Lice, and History»)). Разумеется, ни одна из таких историй, как и все они вместе взятые, не является историей человечества. И поэтому люди, говоря об истории человечества, имеют в виду историю Египетской, Вавилонской, Персидской, Македонской и Римской империй и т. д. — вплоть до наших дней. Другими словами, они говорят об *истории человечества*, однако на самом деле то, что они в основном имеют в виду и изучают в школе, представляет собой *историю политической власти*.

На мой взгляд, единой истории человечества нет, а есть лишь бесконечное множество историй, связанных с разными аспектами человеческой жизни, и среди них — история политической власти. Ее обычно возводят в ранг мировой истории, но я утверждаю, что это оскорбительно для любой серьезной концепции развития человечества. Такой подход вряд ли лучше, чем трактовка истории воровства, грабежа или отравлений как истории человечества, поскольку *история политической власти есть не что иное, как история международных преступлений и массовых убийств* (включая, правда, некоторые попытки их пресечения). Такой истории обучают в школах и при этом превозносят как ее героев некоторых величайших преступников.

Действительно ли не существует всеобщей истории как реальной истории человечества? Скорее всего — нет. Я полагаю, таков должен быть ответ на этот вопрос каждого гуманиста и особенно каждого христианина. Реальной историей человечества, если бы таковая была, должна была бы быть история всех людей, а значит — история всех человеческих надежд, борений и страданий, ибо ни один человек не более значим, чем любой другой. Ясно, что такая реальная история не может быть написана. Мы должны от чего-то абстрагироваться, должны чем-то пренебрегать, осуществлять отбор. Тем самым мы приходим к множеству историй и среди них — к истории международных преступлений и массовых убийств, которая обычно и объявляется историей человечества.

Почему же из всего множества различных историй выбирается именно история политической власти, а не история, скажем, религии или поэзии? Для этого есть разные причины. Одна состоит в том, что власть воздействует на всех нас, а поэзия лишь на немногих. Другая причина заключается в том, что люди склонны боготворить власть. Вне всяких сомнений, обожествление власти — один из худших видов человеческого идолопоклонства, пережиток времен угнетения и рабства. Обожествление власти порождено страхом — эмоцией, которую справедливо презирают. Третьей причиной превращения политической власти в ядро «истории» является то, что люди, обладающие властью, как правило, хотят того, чтобы их боготворили, и это им вполне удается — многие историки писали под надзором императоров, генералов и диктаторов.

Я понимаю, что излагаемые мною взгляды встретят самые серьезные возражения со стороны многих, включая некоторых апологетов христианства, поскольку такие утверждения,

как то, что Бог являет себя в истории, история имеет смысл и ее смысл есть цель Бога, нередко считаются частью христианской догматики, хотя в Новом Завете вряд ли можно найти этому подтверждение. В соответствии с такими утверждениями, историцизм оказывается необходимым элементом религии. Я этого не приемлю и настаиваю на том, что такой взгляд является чистым идолопоклонством и суеверием не только с точки зрения рационалиста и гуманиста, но и с точки зрения христианства.

Что же кроется за этим теистическим историцизмом? У Гегеля история — политическая история — рассматривается как театр, точнее — как длинная шекспировская пьеса, а зрители представляют себе в качестве героев этой пьесы «великих исторических личностей» или абстрактное человечество. Зрители спрашивают себя: «Кто написал эту пьесу?» и полагают, что дают благочестивый ответ, когда отвечают: «Бог». Однако они ошибаются. Их ответ — это чистое богохульство, потому что пьеса была написана (и им это известно) не Богом, а профессорами истории под надзором генералов и диктаторов.

Я не отрицаю, что интерпретировать историю с христианской точки зрения так же возможно, как и с любой другой. Разумеется, нельзя не признать того, сколь многими из своих благих целей и устремлений к гуманности, свободе, равенству и т. п. мы, жители Запада, обязаны влиянию христианства. В то же время единственной рациональной, равно как и единственной христианской установкой относительно истории свободы является то, что мы сами ответственны за нее в том же смысле, в каком мы отвечаем за свои поступки в жизни, и что только наша совесть, а не мирской успех может служить оценкой наших действий.

Теория, согласно которой Бог являет себя и свой Суд в истории, неотличима от теории, по которой мирской успех есть высшая оценка и оправдание наших действий. Такая теория равносильна доктрине, согласно которой история всех рассудит, другими словами, что право на стороне будущей силы (future might is right). Именно это я назвал «моральным футуризмом»<sup>11</sup>. Разумеется, будет богохульством утверждать, что Бог являет себя в том, что обычно называется «историей», то есть в истории международных преступлений и массовых убийств. Ведь все эти жестокие и преступные действия едва ли серьезно затрагивают сферу собственно человеческих жизней. Жизнь отдельного, забытого, неизвестного человека, его горести, радости, его страдание и смерть — вот реальное содержание человеческого опыта на протя-

жении веков. Если бы об этом могла рассказать история, я, конечно не утверждал бы, что видеть в ней перст божий — это богохульство. Однако, такой истории нет и быть не может. Наша история великих и всемогущих есть — в лучшем случае — пустая комедия. Это опера-буфф о силах, существующих вне реальности (сравнимая с гомеровской оперой-буфф о силах Олимпа, стоящих за кулисами человеческой борьбы). Один из наших самых плохих инстинктов — идолопоклонническое боготворение власти, приводит нас к вере в реальность подобной истории. И в такой, даже не сотворенной, а сфабрикованной человеком «истории» некоторые христиане смеют видеть руку Бога! Они полагают, что понимают и знают, чего Он желает, когда приписывают Ему свои ничтожные исторические интерпретации!

«Напротив, — пишет теолог К. Барт, — нам следует начать с допущения, что все, что мы думаем и знаем, когда говорим "Бог", не постигает и не исчерпывает Его, а выражает всегда лишь одного из нами самими задуманных и созданных идолов, будь то "дух" или "природа", "судьба" или "идея"...»<sup>12</sup>. (В соответствии с этой позицией К. Барт характеризует «неопротестантскую доктрину явления Бога в истории» как «недопустимую», как «вторжение в царственный храм Христа»). С точки зрения христианина в этой доктрине проявляется не только человеческая самонадеянность, но и антихристианская установка, ибо христианство, если хотите, учит, что мирской успех не имеет решающего значения. Христос «страдал при Понтии Пилате». Я снова цитирую К. Барта: «Как Понтий Пилат попал в Священное Писание? На это можно дать простой ответ: это вопрос, связанный с датированием событий». Иными словами, человек, имевший успех и обладавший в свое время политической властью, играет в Священном Писании чисто техническую роль, указывая, когда произошли определенные события. Что же это были за события? Они никак не повлияли на успех политической власти, на «историю». Они не были даже эпизодом безуспешной ненасильственной национальной революции а 1а Ганди еврейского народа против римских завоевателей. Эти события были не чем иным, как страданиями человека. К. Барт настаивает, что слово «страдает» относится ко всей жизни Христа, а не только к его смерти. Он говорит<sup>13</sup>: «Иисус *страдает*. Следовательно, Он не побеждает. Он не торжествует победу. Он не имеет успеха... Он не достигает ничего кроме... Своего распятия. То же самое можно было бы сказать о Его взаимоотношениях с учениками и апостолами». Цитируя К. Барта, я хочу показать, что точка зрения, при

которой обожествление исторического успеха оказывается несовместимым с духом христианства, является не только моей «рационалистической» или «гуманистической» точкой зрения. Для христианства важны не исторические деяния сильных римских завоевателей, а, как выразился С. Кьеркегор<sup>14</sup>, «все то, что завещали миру несколько рыбаков». И все-таки любая теистическая интерпретация истории есть попытка обнаружить в ней, понимаемой в форме истории политической власти, а также в исторических успехах людей проявление воли Бога.

На высказанные возражения против «доктрины явления Бога в истории», по-видимому, можно было бы ответить, что Христос *достиг* успеха после своей смерти, что его безуспешная жизнь на земле явилась человечеству величайшей победой духа, что доказательство и оправдание Его успеха — это плоды Его учения, подтвердившие библейское пророчество: «Есть последние, которые будут первыми, и есть первые, которые будут последними». Другими словами, это был исторический успех христианской церкви, посредством которого провозгласила себя воля Бога. Однако это — наиболее опасный способ защиты. Ведь утверждение о том, что мирской успех церкви является доводом в пользу христианства, ясно показывает отсутствие веры. У ранних христиан не было мирских аргументов такого рода. (Они верили, что совесть должна судить власть<sup>15</sup>, а не наоборот.) Тому, кто считает, что в истории успехов христианского учения проявляется воля Бога, следует задаться вопросом: действительно ли этот успех был успехом христианского духа? Не торжествовал ли дух христианства скорее в то время, когда Христос подвергался гонению, нежели тогда, когда восторжествовала церковь? Какая церковь выражает этот дух в наиболее чистом виде — церковь мучеников или победоносная церковь инквизиции?

Многие, как представляется, в основном согласны с позицией, согласно которой миссия христианства — в смирении, но при этом продолжают верить в то, что в этом же состоит и миссия историцизма. Известным представителем такой точки зрения является Дж. Макмарри. В книге «Ключ к истории» («The Clue to History») он пишет, что сущность христианского учения заключается в историческом пророчестве, а основателя этого учения считает первооткрывателем диалектического закона «человеческой природы». Дж. Макмарри полагает<sup>16</sup>, что, согласно этому закону, политическая история неизбежно должна породить «социалистическое всеобщее благосостояние мира. Фундаментальный закон челове-

ческой природы не может быть нарушен... Именно смиренные наследуют землю». Однако такой историцизм с его заменой надежды на определенность должен вести к моральному футуризму. «Закон *не может* быть нарушен». Следовательно, мы внутренне должны быть уверены в том, что, как бы мы ни действовали, все равно придем к одному и тому же результату, что даже фашизм в конечном счете ведет к всеобщему благосостоянию. Поскольку конечный результат не зависит от нашего морального выбора, нет никакой необходимости беспокоиться о нашей ответственности. Если нам говорят, что мы на научных основаниях можем быть *уверены*, что «последние будут первыми, а первые — последними», то что же это, если не подмена совести верой в историческое пророчество? Не приобретает ли при этом рассматриваемая теория (противореча, конечно, намерениям ее автора) опасное сходство с предостережением: «Будь мудрым и прими к сердцу то, что говорил тебе основатель христианства, ибо он был великий психолог человеческой природы и великий пророк истории. Вовремя примкни к смиренным, одерживающим победу, ибо, согласно неумолимым научным законам человеческой природы, это — самый верный способ достигнуть вершины!» Такой ключ к истории приводит к обожествлению успеха, он предполагает, что смиренные будут оправданы, поскольку они будут на стороне побеждающих. Такая концепция переводит марксизм и особенно то, что я охарактеризовал как историцистскую этическую теорию Маркса, на язык психологии человеческой природы и религиозного пророчества. Эта интерпретация косвенным образом усматривает величайшую заслугу христианства в том, что его основатель был, по общему признанию, лучшим из всех предшественников Гегеля.

Было бы ошибочно считать, будто мои утверждения о том, что нельзя обожествлять успех, что он не может быть нашим судьей и что мы не должны быть ослеплены успехом (а также мои попытки показать, что здесь мое мнение совпадает с истинным христианским учением), имеют целью защитить установку на «потусторонность», которую я критиковал в предыдущей главе<sup>17</sup>. Я не знаю, является ли христианство учением о потустороннем, но оно определенно учит, что единственный путь доказать свою веру — это оказывать практическую (и мирскую) помощь тем, кто в ней нуждается. Вне всяких сомнений, вполне можно совместить позицию крайней сдержанности и даже презрения к таким мирским успехам, как власть, почести и богатство, с попыткой делать добро в этом мире, стремиться к намеченным целям, с



чистыми намерениями достигать их не ради успеха или оправдания историей, а ради самого себя.

Убедительное подтверждение некоторым из этих взглядов, а особенно несовместимости историцизма и христианства, можно обнаружить в критике Гегеля Кьеркегором. Хотя Кьеркегор никогда полностью не выходил за рамки гегельянской традиции, в которой он воспитывался<sup>18</sup>, вряд ли кто-нибудь лучше его понимал суть гегелевского историцизма. «Были философы, — писал С. Кьеркегор<sup>19</sup>, — которые и до Гегеля пытались объяснить... историю. И провидение могло лишь улыбаться, видя их попытки. Однако провидение не смеялось в открытую, ибо этим философам были свойственны человечность, честность и искренность. Но Гегель! Здесь нужен язык Гомера. Как хохотали боги! Вот противный маленький профессор, который, не мудрствуя лукаво, прозрел необходимость чего угодно и всего в целом и который стал разыгрывать на своей шарманке всю историю: Слушайте, вы, боги Олимпа!» Обращаясь к критике<sup>20</sup> христианского апологета Гегеля атеистом Шопенгауэром, Кьеркегор продолжает: «Чтение Шопенгауэра доставило мне невыразимое наслаждение. То, что он говорит, абсолютно верно, и при этом — так немцам и надо — он настолько груб, насколько может быть только германец». Однако, собственные выражения Кьеркегора почти столь же грубы, как и слова Шопенгауэра. Ведь Кьеркегор говорит, что гегельянство, которое он называет «этот великолепный дух морального разложения», является «наиболее отвратительным из всех видов слабости». Характеризуя гегельянство, Кьеркегор также говорит о «плесени помпезности», «интеллектуальном сладострастии» и «постыдном величии продажности».

Вне всякого сомнения, наше интеллектуальное, равно как и этическое образование является извращенным. Восхищение внешним блеском слов, сказанных о чем-либо, заменяет нам критическую оценку того, о чем говорится (и того, что делается). Наше образование искажено романтической идеей величия театра истории, в котором мы являемся актерами. Мы обучены действовать ради дешевого эффекта.

Этика, основанная на понятиях славы и судьбы, серьезно осложняет стоящую перед образованным человеком проблему здоровой оценки его собственной значимости, соотносящейся со значимостью других индивидуумов. Такая мораль увековечивает систему образования, которая все еще зиждется на классике с ее романтическим взглядом на историю власти и романтической родовой моралью, восходящей к Гераклиту — систему, основой которой является обожествление власти.

Вместо трезвого сочетания индивидуализма и альтруизма (используем снова эти ярлыки-обозначения<sup>21</sup>), то есть вместо того, чтобы принять позицию типа: «Только человеческие индивидуальности действительно имеют значение, но из этого не следует, что именно я имею очень большое значение», — принимается на веру романтическое сочетание эгоизма и коллективизма. Другими словами, романтически преувеличивается значимость собственной личности, своей эмоциональной жизни и «самовыражения» и вместе с тем — значение противоречий между «личностью» и группой, коллективом. Это мешает объективному восприятию других индивидуумов, разумным личным отношениям между людьми. Следовательно, девиз такой позиции: «Господствуй или подчиняйся!» или «Будь великим человеком, героем, борясь с судьбой и заслуживая славы ("чем глубже падение, тем больше славы", — говорил Гераклит), или растворяйся в массе, подчиняйся тому, кто руководит, и приноси себя в жертву высшей цели твоего коллектива». В этом преувеличенном акценте на важности противоречий между собственной личностью и коллективом есть невротический и истеричный элемент. Я не сомневаюсь, что в этой истерической реакции на характерную черту нашей цивилизации заключен секрет сильной эмоциональной притягательности этики обожествления героев, этики господства и подчинения<sup>22</sup>.

В основе всего этого лежит реальная трудность. Совершенно ясно (как мы видели в главах 9 и 24), что политику следует ограничить борьбой со злом, вместо того, чтобы бороться за «позитивные» и «высшие» ценности — такие, как счастье и т. п. Роль учителя принципиально иная. Не навязывая ученикам своего масштаба «высших» ценностей, учитель должен, конечно, стараться *стимулировать* их интерес к этим ценностям. Он обязан заботиться о душах своих учеников. (Когда Сократ говорил друзьям, чтобы они заботились о своих душах, он заботился о них.) Таким образом, образование включает в себя некий, если можно так выразиться, романтический или эстетический элемент, которого не должно быть в политике. Однако сказанное, будучи верным в принципе, вряд ли применимо к нашей системе образования, поскольку описываемая нами модель образования предполагает отношение дружбы между учеником и учителем — отношение, которое как подчеркивалось в главе 24, каждая сторона вольна прекратить. (Сократ выбирал своих собеседников и они выбирали его.) Действительно, само число учеников в наших школах делает все это невозможным. В результате попытки приобщить учеников к высшим ценно-

стям остаются безуспешными и можно даже утверждать, что они оборачиваются *злом* — формируют не идеалы, а нечто гораздо более приземленное и общедоступное. Следует осознать, что принцип, согласно которому мы прежде всего должны остерегаться нанести вред тому, кто нам доверился, является для образования столь же фундаментальным, как и для медицины. Поэтому «Не навреди» (то есть «дай молодым то, в чем они срочно нуждаются, чтобы стать от нас независимыми и способными делать свой выбор») — этот девиз был бы весьма достойной целью для нашей системы образования, хотя до реализации этой цели еще очень далеко, несмотря на то, что она является достаточно скромной. Вместо этого за образец принимаются «более высокие», типично романтические, а на самом деле нелепые цели, например такие, как «полное развитие личности».

Именно под воздействием таких романтических идей индивидуализм, как это было и у Платона, все еще отождествляется с эгоизмом, а альтруизм — с коллективизмом (то есть индивидуальный эгоизм заменяется групповым эгоизмом). Это мешает даже ясно сформулировать главную проблему — проблему адекватной оценки значимости одного человека относительно других людей. Интуиция подсказывает, и это действительно так, что нужно стремиться к чему-то вне нас, чему можно себя посвятить, во имя чего можно приносить жертвы. Отсюда делается вывод, что такой целью должен стать коллектив с его «исторической миссией». Нам говорят, чтобы мы приносили жертвы, и одновременно уверяют, что, поступая таким образом, мы заключаем прекрасную сделку: жертвуя, обретем славу и почести. Мы становимся «ведущими актерами», героями на сцене истории, за малый риск можем получить большие награды. Это — сомнительная мораль того времени, когда считалось, что очень немногие из людей что-то значат, и когда никого не интересовали простые люди. Политические и интеллектуальные аристократы, придерживающиеся такой морали, имеют шанс попасть в учебники истории. Однако такая мораль, конечно, не может быть моралью тех, кто отдает предпочтение справедливости и равноправию. Историческая слава, как правило, незаслуженна, и ее могут достичь лишь очень немногие. Несчетное множество людей всегда будет забыто, несмотря на то, что они — достойные и даже достойнейшие люди.

Согласно гераклитовской этике, высшей наградой является награда, которую может дать только будущее. Возможно, такая этика и имеет некоторые преимущества по сравнению с этической концепцией, которая учит нас искать награды

сейчас, но все же это не то, что нам нужно. Нужна этика, игнорирующая успех и награды. Такую мораль не нужно вводить, она не нова. Эту мораль проповедовало христианство, по крайней мере в свой ранний период. И этой морали вновь учит индустриальное и научное сообщество наших дней. К счастью, оказывается, что сегодня романтическая историцистская мораль славы находится в упадке. Об этом свидетельствует почитание Неизвестного солдата. Действительно, мы начинаем осознавать, что жертва приобретает даже больший смысл, если она безымянна, и наше этическое образование должно следовать этому принципу. Мы должны учиться выполнять свою работу, приносить жертвы во имя этой работы, а не во имя похвалы или во избежание порицания. (Тот факт, что мы все нуждаемся в некотором ободрении, надежде, награде и даже порицании, это — совершенно иная тема.) Мы должны искать себе оправдание в нашей работе — в том, что мы делаем сами, а не в фиктивном «смысле истории».

Я утверждаю, что история не имеет смысла. Из этого, конечно, не следует, что мы способны только с ужасом взирать на историю политической власти или что мы должны воспринимать ее как жестокую шутку. Ведь мы можем интерпретировать историю, исходя из тех проблем политической власти, которые мы пытаемся решить в наше время. Мы можем интерпретировать историю политической власти с точки зрения нашей борьбы за открытое общество, за власть разума, за справедливость, свободу, равенство и за предотвращение международных преступлений. Хотя история не имеет цели, мы можем навязать ей свои цели, и *хотя история не имеет смысла, мы можем придать ей смысл.*

Утверждая это, мы вновь сталкиваемся с проблемой природы и соглашения<sup>23</sup>. Ни природа, ни история не могут сказать нам, что мы обязаны делать. Факты, будь то факты природы или истории, не могут решить за нас, какую цель нам следует выбрать. Именно мы привносим цель и смысл в природу и историю. Люди не одинаковы, но мы можем решить бороться за равные права. Человеческие институты — такие, как государство — не являются рациональными, но мы можем решить бороться за то, чтобы сделать их более рациональными. Мы сами и наш обычный язык в целом скорее эмоциональны, чем рациональны, но мы можем стараться стать немного рациональнее и научиться использовать язык не как инструмент самовыражения (на что ориентирует нас романтическое образование), а как средство рациональной коммуникации<sup>24</sup>. Сама по себе история — я имею в виду,

разумеется, историю политической власти, а не романтический рассказ о развитии человечества — не имеет цели, не имеет смысла, но в наших силах придать ей и то, и другое. Мы можем сделать это, вступив в борьбу за открытое общество с его противниками (которые, попав в трудное положение, всегда заявляют о своих гуманных чувствах, следуя совету В. Парето). Соответственно, мы можем интерпретировать историю как процесс такой борьбы. В конечном счете то же самое можно сказать и о «смысле жизни». В наших силах решить, к чему следует стремиться в жизни для того, чтобы определить наши цели<sup>25</sup>.

Я считаю, что дуализм фактов и решений<sup>26</sup> является основополагающим. Факты, как таковые, не имеют смысла. Придать им смысл могут только наши решения. Историзм является лишь одной из многих попыток преодолеть этот дуализм. В его основе лежит страх и стремление избежать осознания того, что мы несем полную ответственность даже за те образцы, которые выбираем для подражания. Как мне кажется, такое стремление есть не что иное, как обычное суеверие. Ведь историзм допускает, что мы можем пожинать то, что мы не сеяли, убеждает нас в том, что все будет и должно быть хорошо, если мы пойдем в ногу с историей, что с нашей стороны не требуется никаких принципиальных решений. Он пытается переложить нашу ответственность на историю и тем самым на действия демонических сил вне нас, а наши действия обосновать скрытыми устремлениями этих сил, могущих явиться нам только в мистическом вдохновении и интуиции. Таким образом, историзм низводит наши действия и нас самих до уровня морали человека, вдохновленного гороскопом и мечтами и пытающегося вытаскать счастливый билет в лотерее<sup>27</sup>. Подобно карточной игре, историзм рождается из крайнего разочарования в рациональности и ответственности наших действий. Он представляет собой надежду и веру человека, достоинство которого унижено. Историзм есть попытка подменить надежду и веру человека, которые порождены моральным энтузиазмом и презрением к успеху, некоей уверенностью, основанной на псевдонауке о звездах, на «человеческой природе» или на историческом предопределении.

Я утверждаю, что историзм несостоятелен не только с точки зрения рационализма, он противоречит также и любой религии, которая учит, что совесть играет в жизни человека очень важную роль. Ведь такая религия должна согласовываться с рационалистическим взглядом на историю в том отношении, что особое значение следует придавать нашей

высшей ответственности за свои действия и за их влияние на ход истории. Да, мы нуждаемся в надежде. Действовать, жить без надежды выше наших сил. Однако мы *не* нуждаемся в большем и большего нам не должно быть дано. Нам не нужна определенность. В частности, религия не должна подменять мечты и осуществление желаний, она не должна быть похожа ни на проведение лотереи, ни на осуществление политики в страховой компании. Исторический элемент в религии есть элемент идолопоклонства и суеверия.

Акцент на дуализме фактов и решений определяет и нашу позицию относительно таких идей, как «прогресс». Если мы думаем, что история прогрессирует или что мы вынуждены прогрессировать, то мы совершаем такую же ошибку, как и те, кто верит, что история имеет смысл, который может быть в ней открыт, а не придан ей. Ведь прогрессировать — значит двигаться к некоей цели, которая существует для нас как для человеческих существ. Для «истории» это невозможно. Прогрессировать можем только мы, человеческие индивидуумы, и мы можем делать это, защищая и усиливая те демократические институты, от которых зависит свобода, а вместе с тем и прогресс. Мы достигнем в этом больших успехов, если глубже осознаем тот факт, что прогресс зависит от нас, от нашей бдительности, от наших усилий, от ясности нашей концепции относительно наших целей и реалистического выбора таких целей<sup>28</sup>.

Вместо того, чтобы вставать в позу пророков, мы должны стать творцами своей судьбы. Мы должны учиться делать все так хорошо, как только можем, и выявлять свои ошибки. Отбросив идею о том, что история политической власти нас рассудит, и избавившись от беспокойства по поводу того, оправдает нас история или нет, мы, возможно, достигнем успеха в установлении контроля над властью. Именно таким образом мы, со своей стороны, сможем оправдать историю. Вряд ли это требует особого обоснования.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 11

\*\* Как было отмечено ранее (см. с. 249-251 тома 1), при подготовке русского издания книги К. Поппера «Открытое общество и его враги» у редактора и переводчиков возникла необходимость в ряде случаев дать свои примечания. Для того, чтобы отделить их от примечаний К. Поппера, мы будем обозначать их двумя звездочками с обеих сторон, если они включены в «Примечания» (как в данном случае), и одной звездочкой в случае подстрочных примечаний в основном тексте, при этом всегда указываем, что это — примечания редактора и (или) переводчиков.

Пояснения, связанные с переводом на русский язык ряда введенных К. Поппером новых терминов, как правило, даются в подстрочных примечаниях.

Мы приняли ряд соглашений, относящихся к переводу, о наиболее важных из которых следует сообщить читателям.

Автор часто использует прописные буквы в названиях исторических событий, понятий, представлений и мифов, созданных в античный период, а также терминов, введенных Платоном, Аристотелем, Гегелем, Марксом и другими философами. Опираясь на сложившиеся традиции русской философской литературы, мы использовали прописные буквы только: 1) при первом упоминании основных терминов Платона, Аристотеля, Гегеля и Маркса; 2) при обозначении имен идей Платона (например, «Справедливость», «Благо», «Истина», «Красота»); 3) при обозначении наиболее известных античных событий, понятий и мифов (например, «Великое поколение», «Великий год», «миф о Числе», «миф о Падении человека» и т. п.). Во всех остальных случаях используются строчные буквы. Так, например, мы, как правило, пишем «идеи или формы» со строчных букв и без запятой (как это принято в русской философской литературе), но читатель, конечно, прекрасно знает, что у Платона «эйдосы», «идеи» и «формы» — это одно и то же.

Во всех доступных нам случаях мы цитируем сочинения, на которые ссылается автор, по имеющимся русским переводам. Укажем основные источники и принятые сокращения.

Русские переводы текстов досократиков приводятся по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. Издание подготовил А. В. Лебедев. М., Наука, 1989; сокращенно: (Л и соответствующие страницы). «История» Фукидида цитируется по изданию: Фукидид. История. Ленинград, Наука, 1981; тексты Платона — по изданию: Платон. Сочинения. В трех томах. М., Мысль, 1968-1972, а также Платон. Диалоги. М., Мысль, 1986; тексты Аристотеля — по изданию: Аристотель. Сочинения. В четырех томах. М., Мысль, 1975-1983 (при цитировании Платона\* и Аристотеля указываются только название сочинения и соответствующая пагинация); Диоген Лаэртский цитируется по русскому переводу: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979 (сокращенно: Диог. Л., номер книги, пагинация цитируемого фрагмента).

Большинство русских переводов приводимых К. Поппером цитат из Гегеля заимствовано из соответствующих русских изданий Гегеля. Для удобства

ссылок на эти издания принимаются следующие сокращения: (1) Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., Мысль, 1977 — (ЭНЦ, 3; страницы); (2) Философия права. М., Мысль, 1990 — (ФП, страницы); (3) Философия истории // Сочинения, т. VIII. М., 1935 — (ФИ, страницы). Ссылки на другие русские переводы приводятся полностью в тексте примечаний.

Ссылки на русские переводы сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса даются по 2-му русскому изданию «Сочинений» и сокращаются следующим образом: (МЭ, 23; 117) означает: *К. Маркс, Ф. Энгельс*. Сочинения, 2-е изд., т. 23, с. 117. Ссылки на работы В. И. Ленина даны по «Полному собранию сочинений» и сокращаются следующим образом: (Ленин, 33; 18) означает *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений, т. 33, с. 18.

Источники цитат из русских изданий других авторов указываются в примечаниях.

Необходимо обратить внимание читателей на то, что в ряде случаев — в томе 2 это прежде всего касается переводов сочинений Г. Гегеля и К. Маркса — К. Поппер дает свои переводы соответствующих текстов. Если эти переводы расходятся с имеющимися русскими переводами, мы даем пояснения в наших примечаниях.

Читателю также следует иметь в виду, что в используемых К. Поппером английских изданиях сочинений Аристотеля «Политика», «Риторика» и некоторых других рубрикация внутри книг отличается от рубрикации в русских переводах. Как известно, рубрикация сочинений Аристотеля внутри книг определялась издателями, но при этом всегда сохранялась общая пагинация, которую К. Поппер, как правило, указывает и по которой читатель сможет найти соответствующий фрагмент (см. также наше примечание на с. 251 тома 1).

Автор эпиграфа к тому 2 — Уолтер Липман (1889-1974), известный американский писатель и журналист. — *Прим. редактора и переводчиков.* \*\*

Многие историки философии отмечали, что аристотелевская критика Платона очень часто и в очень важных моментах неоправданна. Это один из тех пунктов, в которых даже поклонникам Аристотеля трудно защищать его, поскольку они одновременно являются и поклонниками Платона. Так, Э. Целлер, если упомянуть только один пример, замечает о распределении земли в аристотелевском наилучшем государстве: «Подобный же план был у Платона в "Законах", 745 с и след., однако Аристотель в "Политике", 1265b 24, дает весьма сомнительный анализ платоновского способа организации, основывающийся на совершенно пустячном различии» (*E. Zeller. Aristotle and the Earlier Peripatetics. English translation by B. F. C Costelloe and J. H. Muirhead, 1897, vol. II, p. 261, note 2*). Аналогичное замечание делает и Дж. Гроут (*G. Grote. Aristotle, Ch. XIV, конец второго абзаца*). Если принять во внимание многочисленные места аристотелевских текстов, содержащие критику Платона и наводящие на мысль, что по крайней мере одним из мотивов этой критики была враждебность к оригинальности Платона, то столь сильно восхваляемое напыщенное заявление Аристотеля («Никомахова этика», I, 6, 1.), согласно которому священный долг предпочтения истины заставляет его пожертвовать даже самым дорогим для него, а именно — его любовью к Платону, звучит для меня явно лицемерно.

<sup>2</sup> *Th. Gomperz. Greek Thinkers. German ed., Bd. III, S. 289, т.е. книга 7, гл. 31, § 6*. См. также *Аристотель*. «Политика», 1313a.



Дж. Филд (G. C. Field. *Plato and His Contemporaries*, p. 114 и след.) защищает Платона и Аристотеля от «упрека... в том, что Платон, видя возможность, а Аристотель — осуществление» [македонского завоевания] «ничего не говорят об этих новых событиях». Однако аргумент Филда (возможно, направленный против Т. Гомперца), несмотря на его строгий тон по отношению к тем, кто высказывал такой упрек, совершенно несостоятелен. (Филд говорит: «эта критика выдает... странный недостаток понимания».) Конечно, Филд прав, заявляя, что «гегемония, подобная македонской... вовсе не была чем-то новым». Однако македонцы были в глазах Платона по крайней мере полуварварами, а значит — естественными врагами. Филд также прав, говоря, что «зависимость от Македонии» не была полной. Однако могли ли Платон и Аристотель предвидеть, что она не станет полной? Я считаю, что предпринятая Филдом попытка защиты не могла быть успешной просто потому, что она доказывает слишком много, а именно то, что значение македонской угрозы в те времена не могло никому быть ясным. Однако это опровергается примером Демосфена. Вопрос заключается в следующем: почему Платон, который подобно Исократу был заинтересован в панэллинском национализме (см. прим. 48-50 к гл. 8, «Государство», 470, и «Восьмое письмо», 353 e, о котором Филд говорит, что оно «явно подлинное») и который предчувствовал «финикийскую и оскскую» опасность Сиракузам, почему он проигнорировал македонскую опасность для Афин? Вероятный ответ на этот вопрос по отношению к Аристотелю гласит: потому, что он принадлежал к промакедонской партии. Ответ же в случае Платона подсказывает Э. Целлер (op. cit., vol. II, p. 41), когда он защищает право Аристотеля поддерживать Македонию: «Платон считал существующее политическое положение столь нетерпимым, что защищал решительные изменения». («Последователь Платона, — продолжает Целлер, имея в виду Аристотеля, — тем не менее мог бы избежать таких убеждений, поскольку он тоньше проникал в характеры людей и вещей...») Другими словами, ответ заключается в том, что ненависть Платона к афинской демократии настолько превосходила его панэллинистический национализм, что он, как и Исократ, предвкушал македонское завоевание.

<sup>3</sup> Эта и три следующие цитаты взяты из аристотелевской «Политики», 1254b-1255a; 1254a; 1255a; 1250a; см. также 1252a и след. (I, 2, 2-5); 1253b и след. (I, 4 и особенно I, 5); 1313b (V, 11, 11). См. «Метафизика», 1075a, где свободные и рабы также противопоставляются «по природе». Однако, у Аристотеля мы обнаруживаем и высказывание о том, что некоторые рабы «имеют... свойственные свободным тела, а другие — ... души». Ср. с платоновским «Тимеем», 51 e, цитированным в прим. 50 <2> к гл. 8. — Незначительное смягчение и типичное «взвешенное суждение» о платоновских «Законах» см. в аристотелевской «Политике», 1260b: «Неправильно говорят те» (вообще это типичный аристотелевский способ указания на Платона), «кто утверждает, что с рабом нечего и разговаривать, что ему нужно только давать приказания; нет, для рабов больше, чем для детей, нужно назидание». (Платон же говорит — «Законы», 777 e, — что рабам не требуется назидания). Э. Целлер в длинном списке личных добродетелей Аристотеля (op. cit., I) 44) упоминает «возвышенность его принципов» и его «благоклонность к рабам». Я здесь не могу не припомнить менее возвышенный, но определенно более благоклонный принцип, выдвинутый намного раньше Алкидамом и Ликофроном, а именно — принцип, согласно которому рабов вообще не должно быть. У. Д. Росс в книге «Аристотель» (*W. D. Ross. Aristotle. 2nd ed.*,

1930, p. 241 и след.) защищает аристотелевскую установку по отношению к рабам, говоря: «Там, где он нам кажется реакционным, он мог казаться им [современникам] -революционным». В поддержку своего взгляда Росс упоминает положение Аристотеля, согласно которому греки не должны поработать греков. Однако это положение вряд ли можно считать уж очень революционным, поскольку Платон сформулировал его, вероятно, за полвека до Аристотеля. А то, что взгляды Аристотеля действительно были реакционными, лучше всего видно из того факта, что он считает необходимым противопоставлять свои взгляды положению о том, что ни один человек не является рабом по природе, и, далее, из его собственного свидетельства об антирабовладельческих тенденциях афинской демократии.

Прекрасные высказывания об аристотелевской «Политике» можно найти в начале гл. XIV книги *G. Grote. «Aristotle»*, из которой я процитирую несколько отрывков: «Схема... управления, предлагаемая Аристотелем в двух последних книгах его "Политики", которая представляет его собственные идеи, касающиеся совершенного государства, очевидно, основана на платоновском "Государстве". От взглядов Платона эта схема отличается в существенном отношении — Аристотель не допускает ни общности собственности, ни общности жен и детей. Оба эти философа признают существование только одного класса населения, освобожденного от труда и любой деятельности по добыванию денег; представители только этого класса являются гражданами государства. Этот маленький класс фактически образует *город-государство*. Остальное население не является составной частью государства, оно — только его придаток, неизбежный, конечно, но все же только придаток, точно так же, как рабы или коровы». Дж. Гроут признает, что аристотелевское описание наилучшего государства в тех местах, где он отклоняется от «Государства» Платона, копирует платоновские «Законы». Зависимость Аристотеля от Платона очевидна даже там, где он выражает свое примирение с победой демократии — см., в частности, «Политика», III, 15, 11-13, 1286b (аналогичные мысли выражены в IV, 13, 10, 1297b). Указанное место из «Политики» заканчивается следующим утверждением о демократии: «Теперь уже нелегко возникнуть другому государственному устройству, помимо демократии». Однако этот вывод вытекает из аргументов, которые практически совпадают с платоновской историей разложения и упадка государств, как она описана в книгах VIII-IX «Государства». И это несмотря на то, что Аристотель жестко критикует это платоновское описание истории (см., например, «Политика», V, 12, 1316a и след.).

<sup>4</sup> Аристотелевский способ использования слова «banausic» («свойственный механику, ремесленнику») в смысле «professional» («профессиональный»), или «money earning» («зарабатывающий деньги», или «наемный работник»), ясно проявляется в «Политике», VIII, 6, 3 и след. (1340b), особенно 15 и след. (1341b). Каждый профессионал, например флейтист, и, конечно, каждый ремесленник или рабочий являются «banausic» (механическими, ремесленными), т.е. несвободными людьми; они — не граждане, даже если они в действительности и не рабы. Статус «banausic» («механического») человека — это статус «некоего ограниченного рабства» («Политика», I, 14, 13, 1260a/b). Слово «banausos» происходит, как я подозреваю, от догреческого слова, обозначающего «огнеметатель». Используемое в качестве прилагательного, это слово означает, что по своему происхождению и по принадлежности к определенной касте такой человек должен быть «исключен из числа доблестных» (см. утверждение Гриниджа, цитируемое Дж. Адамом в его

издании «Государства» — J. Adam (ed.) *The Republic of Plato*, 1902, 1921, прим. к 495 e 30). Его можно перевести как «low-cast» («понижающий положение в обществе»), «сinging» («превращающий в раба»), «degrading» («деградирующий») или в некоторых контекстах как «upstart» («самонадеянный», «свойственный выскочкам»). Платон и Аристотель использовали это слово в одном и том же смысле. В «Законах», 741 e и 743 d, термин «banausic» применяется для описания развращенного состояния человека, который делает деньги, применяя средства, отличные от наследственного владения землей. См. также «Государство», 495 e и 590 c. Однако если мы вспомним предание, согласно которому Сократ был каменотесом, и ксенофоновскую историю (*Ксенофонт. Воспоминания о Сократе*, II, 7), а также похвалу Антисфена тяжелой работе и отношение к ней киников, то кажется маловероятным, что Сократ согласился бы с аристократическим предрассудком о том, что зарабатывание денег должно вести к деградации. («The Oxford English Dictionary» предлагает переводить «banausic» как «чисто механический», «свойственный механику» и цитирует в этой связи Дж. Гроута (*G. Grote. Eth. Fragm.*, VI, 227 = Aristotle, 2nd ed., 1880, p. 545.) Однако этот перевод не очень точен, и цитируемый отрывок из Дж. Гроута не оправдывает эту интерпретацию, которая, возможно, основывается на неправильном понимании Плутарха. Интересно, что в шекспировском «Сне в летнюю ночь» термин «чисто механические» используется в точности в смысле «банаусических» людей. Такой способ использования этого термина вполне можно связать с отрывком об Архимеде из «Жизнеописания Марцелла» Плутарха (*Plutarch. Life of Marcellus*, перевод Норга; русский перевод: *Плутарх. Сравнительные жизнеописания*. Т. 1-3. М., 1961-1964, с. 382-407.)

В журнале «Mind», vol. 47, состоялась интересная дискуссия между А. Э. Тейлором и Ф. М. Корнфордом, в которой первый (p. 197 и след.) защищает свой взгляд, согласно которому Платон, говоря о «боге» в одном из отрывков «Тимея», возможно, имел в виду «земледельца», который «служит», применяя физический труд. Это воззрение, на мой взгляд, убедительно критикуется Корнфордом (p. 329 и след.). Отношение Платона к «банаусической» работе и особенно к ручному труду является решающим для этой проблемы. Когда Тейлор (p. 198, прим.) использует в качестве аргумента то, что Платон сравнивает своих богов «с пастухами или сторожевыми собаками, охраняющими стадо овец» («Законы», 901 e, 907 a), мы могли бы указать в ответ на это, что деятельность *номадов* и *охотников* рассматривается Платоном как благородная, или даже божественная, однако, крепостной «земледелец» механичен (banausic) и порочен (см. прим. 32 к гл. 4 и соответствующий текст).

<sup>5</sup> Два следующих отрывка заимствованы из «Политики», 1337b 4 и 5 (курсив мой).

<sup>6</sup> В «Pocket Oxford Dictionary», издание 1939 года, все еще утверждается: «только свободное... (образование) соответствует джентльмену, т.е. образование общелитературное, а не техническое». Это хорошо показывает мощное влияние в этом вопросе Аристотеля вплоть до наших дней.

Я согласен с тем, что существует серьезная проблема профессионального образования, а именно — проблема *узколобости*. Однако я не верю, что «литературное» образование может быть средством против этого, поскольку оно может создать свой особый тип узколобости, свой особый снобизм. А в наши дни ни один человек не может считаться образованным, если он не проявляет интереса к естественным наукам. Обычное возражение, согласно

которому интерес к изучению электричества или стратиграфии мало что дает для познания человеческих дел, только выдает полное непонимание человеческих дел. Дело в том, что наука — это не только собрание фактов об электричестве и т. п.; это одно из наиболее важных духовных движений наших дней. Тот, кто не пытается понять это движение, выталкивает себя из этого наиболее замечательного явления в истории человеческой деятельности. Следовательно, наши так называемые факультеты искусств (Arts Faculties), основанные на теории, согласно которой литературное и историческое образование вводят студента в духовную жизнь человека, в их сегодняшних формах совершенно устарели. Не может быть истории человека, которая исключала бы историю его интеллектуальной борьбы и интеллектуальных достижений. И не может быть истории идей, которая исключала бы историю научных идей. Кроме того, чисто литературное образование имеет и более серьезные отрицательные последствия. Оно не только не способно дать учащимся, которые часто впоследствии сами становятся учителями, понимание величайшего духовного движения наших дней, оно зачастую не способно научить их даже интеллектуальной честности. Только если учащийся узнает, как легко ошибиться и как трудно сделать хотя бы малейший шаг вперед в области знания, только тогда мы сможем воспитать восприимчивость к нормам интеллектуальной честности, уважение к истине и независимость от авторитетов и принуждения. И нет ничего более насущного в наши дни, чем распространение этих скромных интеллектуальных добродетелей. «Способность к мышлению, — писал Т. Г. Гексли в своем "Свободном образовании" (T. H. Huxley. A Liberal Education), — которая важнее всего в вашей... жизни, поможет вам видеть вещи, как они есть, независимо ни от какого авторитета... однако в школах и колледжах у вас не будет никакого другого источника знания, кроме авторитета». Я считаю, что, к несчастью, то же самое можно сказать и о многих дисциплинах в области науки, которые некоторыми преподавателями все еще трактуются так, как если бы они, используя древнее выражение, были бы только «совокупностью знаний». Однако это понятие, я надеюсь, рано или поздно исчезнет из нашего употребления. Дело в том, что науке можно учить как увлекательнейшей части человеческой истории — как быстро развивающемуся росту смелых гипотез, контролируемых экспериментом и *критикой*. Преподаваемая таким образом, т.е. как часть истории «естественной философии» и истории проблем и идей, она могла бы стать основой нового свободного университетского образования, целью которого (там, где оно, не может готовить специалистов) было бы готовить, по крайней мере, *людей, которые могли бы отличить шарлатана от специалиста*. Эта скромная и либеральная цель выходит далеко за пределы возможного для наших сегодняшних факультетов искусств.

<sup>7</sup> «Политика», VIII, 2, 2 (1337b): «Последний же [досуг] — мы снова подчеркиваем это — есть определяющее начало для всего». Перед этим в VII, 15, 1 и след. (1334a) мы читаем: «Так как для людей конечная цель и в их государственном быту, и в частной жизни оказывается тождественной... то ясно, что-должны существовать добродетели, нужные для досуга... Пословица говорит: "Нет досуга для рабов"...». См. также ссылку в прим. 9 к настоящей главе и «Метафизику», 1072b 23.

Что касается аристотелевского «восхищения классом, имеющим досуг, и защиты его» — см., например, следующий отрывок из «Политики», IV, (VII), 8, 4-5 (1293b/1294a): «Люди, имеющие больший имущественный достаток,

чаще всего бывают и более образованными, и более благородного происхождения... Люди состоятельные уже имеют то, ради чего совершаются правонарушения; и уже одно это упрочивает за такими людьми название людей безукоризненных и знатных... Кажется чем-то совершенно невозможным, чтобы оказалось благоустроенным такое государство, которое управляется не наилучшими...». Аристотель, однако, не только восхищается богатыми, но так же, как и Платон, является расистом (см. «Политика», III; 13, 2-3, 1283a): «Ведь люди благородного происхождения с большим правом граждане, чем люди безродные... Люди, происходящие от более благородных родителей, оказываются, как того и следует ожидать, лучше, ибо благородство происхождения — добродетель, присущая известному роду». \*\*В английском переводе «Политики», цитируемом Поппером, вместо термина «род», как в русском переводе, стоит «гэсе» («раса»). — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*

<sup>8</sup> Th. Gomperz. Greek Thinkers. German ed., Bd. III, S. 263, т. е. книга 6, гл. 27, § 7.

<sup>9</sup> См. Аристотель. «Никомахова этика», X, 7, б, 1177b. Аристотелевское выражение «*the good life*», («счастливая, благопристойная жизнь»), по-видимому, сильно повлияло на воображение многих современных его почитателей, которые ассоциируют с этим выражением нечто подобное «добродетельной жизни» («*the good life*») в христианском смысле — жизни, посвященной помощи ближнему, поиску и служению высшим ценностям. Однако это понимание есть не что иное, как результат ошибочной идеализации намерений Аристотеля. Его интересовала исключительно «счастливая жизнь» феодального господина, и он не рассматривал ее как жизнь, полную добрых дел, а считал *жизнью чистого досуга*, проводимую в приятной компании друзей, которые занимают столь же благополучное положение.

<sup>10</sup> Я не думаю, что в данном случае даже термин «вульгаризация» является слишком сильным, учитывая, что для самого Аристотеля «про4>фессиональный» означает «вульгарный», и принимая во внимание то, что он определенно сделал из платоновской философии профессию. К тому же Аристотель лишил ее жизненности, что признает даже Э. Целлер в середине своего панегирика Аристотелю: «Он вообще не может вдохновлять нас... так, как это делал Платон. Его работы суше, более профессиональны... чем платоновские» (E. Zeller. Aristotle and the Earlier Peripatetics, vol. I, p. 46).

<sup>11</sup> Платон изложил в «Тимее» (42 а и след., 90 е и след., особенно 91 d и след.; см. также прим. 6 (7) к гл. 3) *общую теорию происхождения видов путем вырождения*, начиная от богов и первых людей. Сначала мужчина вырождается в женщину, затем — в высших и низших животных и в растения. Это, как утверждал Т. Гомперц (Greek Thinkers, German ed., Bd. II, S. 482 — book 5, ch. 19, § 3), представляет собой «теорию нисхождения в буквальном смысле слова, или теорию вырождения, в противоположность современной теории эволюции, которую, поскольку она предполагает восходящую последовательность, можно назвать теорией восхождения». Мифологическое и, возможно, полуироническое изложение этой теории нисхождения путем вырождения использует орфическую и пифагорейскую теорию переселения душ. (Отметим также тот важный факт, что эволюционные теории, которые предполагают, что низшие формы предшествуют высшим, стали распространяться, по крайней мере, не позднее Эмпедокла.) Все это следует помнить, когда мы слышим от Аристотеля, что Спевсипп вместе с некоторыми пифагорейцами верил в эволюционную теорию, в соответствии с которой лучшие и божественные формы, занимающие самое высокое положение в хронологи-

ческом порядке развития появляются последними. Аристотель говорит («Метафизика», 1072b 30) о том, что «неправильно мнение тех, кто, как пифагорейцы и Спевсипп, полагает, что самое прекрасное и лучшее принадлежит не началу...». Из этого отрывка, мы, пожалуй, можем заключить, что некоторые пифагорейцы использовали миф о переселения (возможно, под влиянием Ксенофана) как средство для «теории восхождения». Эту догадку поддерживает Аристотель, который говорит («Метафизика», 1091a 34): «Мнение тех, кто рассуждал о божественном, совпадает, по-видимому, с мнением некоторых из нынешних [философов]» (намек, как мне кажется, на Спев-сиппа), «...утверждающих, что благо и прекрасное появляются только с продвижением природы существующего». Представляется, что Спевсипп вроде бы учил о том, что мир будет в ходе своего развития превращаться в парменидовское *Единое* — организованное и полностью гармоническое целое. (См. «Метафизика», 1092a 14, где из сочинений некоего мыслителя, утверждающего, что более совершенное всегда возникает из менее совершенного, приводится следующая цитата: «Само-по-себе-единое не есть даже нечто сущее» — см. также «Метафизика», 1091a 11.) Сам Аристотель последовательно, как и в цитируемых фрагментах, выражает свое негативное отношение к этим «теориям восхождения». Его аргументация сводится к тому, что именно совершенный человек порождает человека и что несовершенный зародыш не предшествует человеку. Учитывая эту позицию, можно сказать, что Э. Целлер вряд ли прав, приписывая Аристотелю то, что практически совпадает с теорией Спевсиппа (см. *E. Zeller. Aristotle etc.*, vol. II, p. 28 и след.). Аналогичная интерпретация предложена Г. Осборном в книге «От древних греков к Дарвину» (*J. F. Osborn. From the Greeks to Darwin*, 1908, p. 48-56). Возможно, нам следует принять интерпретацию Т. Гомперца, согласно которой Аристотель учил о *вечности и неизменности вида человека и, по крайней мере, высших животных*. Таким образом, аристотелевские морфологические ряды не следует интерпретировать ни как хронологические, ни как генеалогические (см. *Th. Gomperz. Greek Thinkers*, book 6, ch. 11, § 10 и особенно ch. 13, § 6 и след., а также примечания к этим отрывкам). Однако вполне возможно, что Аристотель в этом пункте был непоследовательным, как и во многих других случаях, и что его аргументация против Спевсиппа связана с его желанием утвердить собственную независимость. См. также прим. 6 (7) к гл. 3 и прим. 2 и 4 к гл. 4.

<sup>12</sup> Аристотелевский первоначальник, т.е. Бог, первичен во времени (хотя он и вечен) и ему присущ предикат блага. По поводу отождествления формальной и целевой причин, упомянутого в этом абзаце, см. прим. 15 к настоящей главе.

<sup>13</sup> О платоновской биологической телеологии см. «Тимей», 73 a/76 e. Т. Гомперц правильно замечает (*Greek Thinkers*, German ed., Bd. II, S. 495 и след. — book 5, ch. 19, § 7), что платоновскую телеологию можно понять только, если мы вспомним, что «животные — это выродившиеся люди и что организация животных поэтому может включать цели, которые первоначально были только целями людей».

<sup>14</sup> О платоновском варианте теории *естественных мест* см. «Тимей», 60 b/63 a, и особенно 63 b и след. Аристотель принимает эту теорию с минимальными изменениями и, подобно Платону, объясняет «легкость» и «тяжесть» тел «верхним» и «нижним» направлением их движения к их естественным местам (см., к примеру, «Физика», 192b 13, а также «Мета физика», 1065b 10).

<sup>15</sup> Аристотель не всегда высказывается по этой проблеме с полной ясностью и последовательностью. Так, он пишет в «Метафизике» (1044a 35): «Что [составляет причину человека] — как форма? Суть его бытия. А что — как конечная причина? Цель (и то и другое, пожалуй, одно и то же)». В других частях своей работы он, кажется, более уверен в тождестве между *формой* и *целью* изменения или движения. Так, мы читаем в «Метафизике» (1069b/1070a; курсив мой): «При всяком изменении изменяется что-то, *благодаря* чему-то и *во* что-то. То, чем вызывается изменение, — это первое движущее... то, во что она [материя] изменяется, — форма». И дальше (1070a, 9-10): «Что же касается сущностей, то их три [вида]: во-первых, материя... во-вторых, сущность (physis) — определенное нечто, во что [изменяется материя]... в-третьих, состоящая из обеих единичная сущность...» Итак, поскольку то, что здесь называется «сущностью», или «определенным нечто, во что изменяется материя», Аристотель, как правило, называет «формой» и поскольку она описывается здесь как цель движения, мы получаем: *форма = цель*.

<sup>16</sup> По поводу доктрины, согласно которой движение есть реализация или актуализация способностей, см., например, «Метафизика», книга IX, 1065b 17, где термин «то, что может строиться» используется для описания определенной способности проектируемого дома: «Когда то, что может строиться, поскольку оно... находится в осуществлении, оно строится, и это есть строительство». См. также аристотелевскую «Физику», 201b 4 и след., и *Th. Gomperz*, op. cit., book 6, ch. 11, § 5.

<sup>17</sup> «Метафизика», 1049b 5-10. См. также «Метафизика», книга V, гл. IV, особенно 1015a 12 и след., книга VII, гл. IV, особенно 1029b 15.

<sup>18</sup> По поводу определения души как первой энтелехии см. ссылку, приведенную в *E. Zeller*, op. cit., vol. II, p. 3, note 1. О значении энтелехии как формальной причины см. op. cit., vol. I, p. 379, note 2. Аристотелевский способ использования этого термина ни в коем случае нельзя назвать точным. (См. также «Метафизика», 1035b 15.) См. также прим. 19 к гл. 5 и текст.

<sup>19</sup> Эта и следующая цитаты заимствованы из: *E. Zeller*, op. cit., vol. I, p. 46.

<sup>20</sup> См. «Политика», II, 8, 21 (1269a) со ссылками Аристотеля на различные версии платоновского мифа о Земнородных («Государство», 414 с; «Политик», 271 а, «Тимей», 22 с; «Законы», 677 а).

<sup>21</sup> См. *G. Hegel. Lectures on the Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. London, 1914, «Introduction», p. 23; см. также изданные Дж. Ловенбергом «Hegel-Selections» (The Modern Student's Library), p. 366 (русский перевод: *Г. Гегель. Философия истории // Сочинения*, т. VIII. М., 1935, с. 21-22.) — Все «Введение», особенно указанная и следующая страницы, ясно показывают зависимость Гегеля от Аристотеля. То, что Гегель сознавал это, явствует из того, как он ссылается на Аристотеля на p. 59 (издание Ловенберга, p. 412).

<sup>22</sup> *Hegel*, op. cit., p. 23 (издание Ловенберга, p. 365) (русский перевод: *Г. Гегель. Философия истории // Сочинения*, т. VIII. М., 1935, с. 21-22.)

<sup>23</sup> См. *E. Caird. Hegel*, Blackwood, 1911, p. 26 и след.

<sup>24</sup> Следующие цитаты заимствованы из того же места, которое указано в прим. 21 и 22 (русский перевод — там же, с. 21-22).

<sup>25</sup> По поводу следующих далее в тексте замечаний см. *G. Hegel. Philosophical Propaedeutics*. 2nd year. Phenomenology of the Spirit. Translated by W. T. Harris (издание Дж. Ловенберга, p. 68 и след.). Я слегка отклонился от этого перевода. Мои замечания касаются следующих интересных отрыв-

ков — § 23: «Стремление самосознания» («самосознание» на немецком означает также «самоутверждение» — см. конец главы 16) «в том и состоит, чтобы реализовать свое "понятие"... Самосознание является поэтому деятельным... и тем сообщает себе предметность...»; § 24: «В своем образовании или движении самосознание проходит три ступени... (2) отношение господства и рабства, связанное с направленностью самосознания на другое самосознание...». Гегель не упоминает каких-либо иных «направленностей на другое самосознание». Мы читаем дальше: «(3) *Господство и рабство...*» § 32: «Чтобы сделать себя значимым в качестве свободного и *быть признанным*, самосознание должно представить себя другому...» § 33: «При обязательном взаимном признании... между ними возникает отношение господства и рабства...» § 34: «Поскольку каждое... стремится к тому, чтобы... доказать и утвердить себя... то самосознание, которое свободе предпочитает жизнь, вступает в отношение рабства и тем самым показывает, что оно не способно» («по природе», сказали бы здесь Аристотель и Платон) «...для своей независимости...» § 35: «Услужующий лишен самости. В качестве своей самости он имеет другую самость... Господин же, напротив, в услужающем созерцает другое Я как снятое, а свою собственную единичную волю как сохраненную...» § 36: «Но собственная личная и отдельная воля услужающего... совершенно исчезает в страхе перед господином...» и т. п. (русский перевод: *Г. Гегель*. Работы разных лет, т. 2. М., 1973, с. 87-89.) В этой теории человеческих отношений и их сведения к господству и подчинению трудно не заметить элемента истерии. Я почти не сомневаюсь в том, что гегелевский метод захоронения своих мыслей под грудями слов, которые приходится устранять, чтобы выявить их смысл (как можно видеть из сравнения приведенных мною цитат и оригинального текста), является одним из симптомов истерии. Это некоторого рода бегство, способ скрываться от дневного света. Я не сомневаюсь, что этот метод Гегеля был бы прекрасным объектом для психоанализа, равно как и гегелевская первобытная мечта о господстве и подчинении. (Следует заметить, что диалектика Гегеля, которую мы будем рассматривать в следующей главе, выводит его в конечном счете (см. конец процитированного § 36) за пределы отношения господина и раба «к тому, чтобы быть всеобщей волей, совершать переход к позитивной свободе» (русский перевод: *Г. Гегель*. Работы разных лет, т. 2. М., 1973, с. 89.). Как будет видно из главы 12 (особенно разделов II и IV), термины «всеобщая воля» и «позитивная свобода» являются у Гегеля просто эвфемизмами для тоталитарного государства. В результате господство и подчинение соответствующим образом «сводятся к компонентам» тоталитаризма.)

С процитированными мною гегелевскими замечаниями о том, что раб — это человек, который предпочитает жизнь свободе, следует сравнить замечание Платона («Государство», 387 а) о том, что свободным является тот человек, который боится рабства больше, чем смерти. В некотором смысле это действительно верно. Те, кто не готов бороться за свою свободу, потеряют ее. Однако и Платон, и Гегель подразумевают здесь теорию, которая оказалась весьма популярной впоследствии и которая состоит в том, что люди, уступающие превосходящей силе, или те люди, которые не умирают, но позволяют себе уступить вооруженному гангстеру, по своей природе «рождены рабами», не заслуживающими лучшего обращения. Такой теории могут придерживаться, я утверждаю, только наиболее ярые враги цивилизации.

<sup>26</sup> \*\* «Автор эпитафии к разделу II этой главы Фрэнк Пламптон Рамсей (1903-1930) — известный английский философ и логик. — *Прим. редакто-*



*ра и переводчика.* \*\* Критика витгенштейновского взгляда, согласно которому задача науки — исследовать факты, а задача философии — прояснять значения терминов, дается, в частности, в прим. 46 и особенно в прим. 51 и 52 к настоящей главе (см. также Я. Gompertz. *The Meaning of Meaning // Philosophy of Science*, vol. 8, 1941, особенно p. 183).

Относительно проблемы, которой посвящено это отступление в тексте, продолжающееся вплоть до прим. 54 к этой главе, а именно — проблемы *методологический эссенциализм versus методологический номинализм*, см. также прим. 27-30 к гл. 3 и соответствующий текст; см. также прим. 38 к настоящей главе.

<sup>27</sup> В связи с платоновским или, скорее, парменидовским различием между знанием и мнением (различием, которое продолжало быть популярным и у значительно более поздних авторов, например, у Локка и Гоббса) см. прим. 22 и 26 к гл. 8. По поводу соответствующего различия у Аристотеля см., например, «Метафизика», 1039b 31, и «Вторая аналитика», I, 33 (88b 30 и след.); II, 19 (100b 5).

Относительно аристотелевского различия между *демонстративным* и *интуитивным* знанием см. последнюю главу «Второй аналитики», II, 19, особенно 100b 5-17; см. также 72b 18-24, 75b 31, 84a 31, 90a 6/91a П. По поводу связи между демонстративным знанием и «причинами» вещи, «сущность которых есть нечто другое» и которые в связи с этим требуют среднего термина, см. «Вторая аналитика», II, 8, в частности, 93a 5, 93b 26. По поводу аналогичной связи между интеллектуальной интуицией и «неделимой формой», которую она схватывает, — неделимой сущностью и индивидуальной природой, которая тождественна с ее причинами, — см. «Вторая аналитика», 72b 24, 77a 4, 85a 1, 88b 35. См. также «Вторая аналитика», 90a 31: «Знать, что именно есть, и знать, почему есть» (т.е. причину) «означает... одно и то же», и 93b 21: «Суть некоторых [вещей] не опосредствована, и, стало быть, она начало».

Относительно аристотелевского утверждения о том, что мы где-то должны остановиться в регрессе доказательств, или демонстраций, и принять определенные *принципы* без доказательства, см., к примеру, «Метафизика», 1006a 7: «Для всего без исключения доказательства быть не может, ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность...» См. также «Вторая аналитика», II, 3, 90b 18-27.

Следует упомянуть, что мой анализ теории определений у Аристотеля в основном согласуется с анализом Дж. Гроута, но частично расходится с анализом У. Росса. Самое большое различие между интерпретациями этих двух авторов может быть охарактеризовано при помощи двух цитат, заимствованных из глав их сочинений, посвященных анализу «Второй аналитики» Аристотеля (книга II). «Во второй книге Аристотель обращается к рассмотрению доказательств как инструментов, при помощи которых образуются *определения*» (*W. Ross. Aristotle. 2nd ed.*, p. 49). Этому можно противопоставить: «Определение никогда не может быть доказано, поскольку оно только разъясняет сущность субъекта... тогда как доказательство предполагает сущность уже известной...» (*G. Grote. Aristotle. 2nd ed.*, p. 241; см. также pp. 240-241. Ср. конец прим. 29 к настоящей главе.)

<sup>28</sup> *Аристотель.* «Метафизика» 1031b 7 и 1031b 20. См. также 996b 20: «Мы обладаем знанием чего-либо... когда нам известно, что оно такое».

<sup>29</sup> «Определение есть речь, обозначающая суть бытия (вещи)» (*Аристотель.* «Топика», I, 5, 101b 36; VII, 3, 153a, 153a 15; см. также «Метафизика»,

1042a 17). — «Определение выражает суть [вещи]» («Вторая аналитика», II, 3, 91a 1). — «Под определением разумеют речь о сути [вещи]» («Вторая аналитика», II, 10, 93b 28). — «Быть определенным нечто свойственно лишь сущностям» («Метафизика», 1030a 5 и след.). — «Суть бытия каждой вещи, обозначение которой есть ее определение, также называется ее сущностью» («Метафизика», 1017b 21) — «Итак, совершенно очевидно, что определение есть обозначение сути бытия вещи...» («Метафизика», 1031a 13).

Рассматривая эти принципы, т.е. начала или базисные посылки доказательств, мы должны различать два вида таких начал: (1) Логические принципы (см. «Метафизика», 996b 25 и след.) и (2) Посылки, из которых должно исходить доказательство и которые, в свою очередь, не могут быть доказаны, если мы хотим избежать регресса в бесконечность (см. прим. 27 к настоящей главе). Посылки представляют собой определения: «Определения суть начала доказательств» («Вторая аналитика», II, 3, 90b 23; ср. 89a 17, 90a 35, 90b 23). См. также *W. Ross. Aristotle*, p. 45-46, в частности его комментарий по поводу «Второй аналитики», I, 4, 20-74a 4: «Начала науки, — пишет Росс (p. 46), — будут, нам говорят, *per se* в смысле (a) или (b)». А на предшествующей странице мы узнаем, что некая посылка необходима *per se* (или существенно необходима) в смысле (a) или (b), *если она основывается на определении*.

<sup>30</sup> «И для всего остального, если оно имеет имя, будет обозначение, указывающее, что то-то присуще тому-то», — говорит Аристотель («Метафизика», 1030a 14, см. также 1030b 24) и объясняет, что не всякое обозначение имени есть определение, но если имя представляет собой один из видов некоторого рода, то его обозначение будет определением.

Важно заметить, что при моем способе использования термина «определение» (а я следую здесь современному использованию этого термина) определение всегда относится к целому предложению-определению, тогда как Аристотель (и другие, кто в этом следуют за ним, например, Гоббс) иногда использует это слово также как синоним «дефиниенса».

Не бывает определений единичных вещей. Определения всегда относятся только к универсалиям (см. «Метафизика», 1036a 28) и только к сущностям, т.е. к тому, что является видом некоторого рода (т.е. *последним видовым отличием* — см. «Метафизика», 1038a 19) и неделимой формой (см. «Вторая аналитика», II, 13, 97b 6 и след.).

<sup>31</sup> Некоторую неясность аристотелевской трактовки этой проблемы можно усмотреть из конца прим. 27 к этой главе и из дальнейшего сравнения двух интерпретаций теории определения Аристотеля, выдвинутых Дж. Гроутом и У. Россом. Совершенно неясна аристотелевская трактовка способа, при помощи которого в процессе индукции мы восходим к определениям, выражающим первые начала (см., в частности, «Вторая аналитика», II, 19, 100a и след.).

<sup>32</sup> По поводу платоновской доктрины см. прим. 25-27 к гл. 8 и соответствующий текст.

Дж. Гроут пишет (*C. Grote. Aristotle*, 2nd ed., p. 260): «Аристотель унаследовал от Платона его доктрину непофешимого нуса, или ума, полностью застрахованного от ошибок». Дж. Гроут продолжает, подчеркивая, что в противоположность Платону Аристотель не презирует наблюдение и вообще опыт, однако приписывает, скорее, своему нусу (т.е. интеллектуальной интуиции) «позицию термина и соотносит его с процессом индукции» (*loc. cit.*, см. также *op. cit.*, p. 577). Это так, но наблюдения, по-видимому,

имели своей задачей, согласно Аристотелю, лишь функцию возбуждения и развития нашей интеллектуальной интуиции универсальной сущности. Действительно, никто до сих пор не объяснил, каким образом определения, являющиеся *безошибочными*, можно получить с помощью индукции.

<sup>33</sup> Аристотелевское воззрение тождественно платоновскому, поскольку для обоих в этом случае не существует, в конечном счете, возможности обратиться к аргументации. Все, что можно сделать, — это *догматически* приписать некоторому определению статус истинного описания сущности и вместо ответа на вопрос о том, почему именно это, а не другое описание истинно, отослать к «интуиции сущности».

Аристотель говорит об индукции, по крайней мере, в двух смыслах — в эвристическом смысле метода, помогающего нам «созерцать общий принцип» (см. «Первая аналитика», 67a 22 и след., 27b 25-33, «Вторая аналитика», 71a 7, 81a 38/81b 5, 100b 4 и след.), и в эмпирическом смысле (см. «Первая аналитика», 68b 15-37, 69a 16, «Вторая аналитика», 78a 35, 81b 5 и след., «Топика», 105a 13, 156a 4, 157a 34).

Во «Второй аналитике» имеется явное противоречие, которое, однако, может быть прояснено. Аристотель утверждает (77a 4), что определение не является ни всеобщим, ни частным. Я полагаю, что решение возникающей в этой связи проблемы состоит не в том, что определение «строго говоря, вообще не является суждением» (как предлагает Дж. Мюр в оксфордском переводе «Второй аналитики»), а в том, что оно *не просто* всеобщее, а «соразмерное», т.е. всеобщее и *необходимое* (см. 73b 26, 96b 4, 97b 25).

Относительно упомянутых в тексте «аргументов» из «Второй аналитики» см. 100b 6 и след. По поводу мистического единства познающего и познаваемого см. «О душе», в частности, 425b 30 и след., 430a 20, 431a 1; очень важный отрывок для нас — это 430b 27 и след.: «Ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]... так же как видение того, что свойственно воспринимать зрению, всегда истинно». Относительно теологических рассуждений в «Метафизике» см., в частности, 1072b 20 («соприкосновение») и 1075a 2; см. также прим. 59 (2) к гл. 10, прим. 36 к гл. 12 и прим. 3, 4, б, 29-32 и 58 к гл. 24.

По поводу «предмета [науки] в целом», упомянутого в следующем абзаце, см. конец «Второй аналитики», 100b 15 и след.

Представляется просто замечательным совпадение взглядов Гоббса (номиналиста, но *не* методологического номиналиста) с аристотелевским методологическим эссенциализмом. Гоббс также верил, что определения являются началами всякого знания (в противоположность мнению).

<sup>34</sup> Я развил этот взгляд на научный метод в моей «The Logic of Scientific Discovery», см. например, р. 278 и след. (русский перевод: *К. Поннеп*. Логика и рост научного знания. М., 1983, с 226 и след.). На р. 315 и след. «The Logic of Scientific Discovery» опубликован полный перевод моей статьи «On the so-called "Logic of Induction" and the "Probability of Hypotheses"» («Erkenntnis», vol. 5, 1934, р. 170 и след.), в которой я писал: «Нам следует привыкнуть понимать науку не как "совокупность знаний", а как систему гипотез, т.е. догадок и предвосхищений, которые в принципе не могут быть обоснованы, но которые мы используем до тех пор, пока они выдерживают проверки и о которых мы никогда не можем с полной уверенностью говорить, что они "истинны", "более или менее достоверны" или даже "вероятны"».

<sup>35</sup> Приводимая цитата заимствована из моей заметки «A Criterion of the Empirical Character of Theoretical Systems» из «Erkenntnis» (vol. 3, 1933),

позднее опубликованной в моей «The Logic of Scientific Discovery», pp. 312 и след. (русский перевод: *К. Поппер*. Логика и рост научного знания. М., 1983, с. 239). Эта цитата является парафразой и обобщением высказывания о геометрии, сделанного Эйнштейном в его «Геометрии и опыте» (*A. Einstein. Geometry and Experience*).

<sup>36</sup> Безусловно, нельзя оценить, что важнее для науки: теории, аргументация и рассуждения или наблюдение и эксперимент, поскольку наука представляет собой *теорию, проверяемую наблюдением и экспериментом*. Вместе с тем ясно, что все «позитивисты», которые пытаются доказать, что наука является «совокупностью наших наблюдений» или что она имеет скорее наблюдательный, чем теоретический характер, определенно ошибаются. Роль теории и аргументации в науке вряд ли можно переоценить. Об отношении между доказательством и логической аргументацией см. прим. 47 к настоящей главе.

<sup>37</sup> См., например, «Метафизика», 1030a 6 и 14 (см. прим. 30 к настоящей главе).

<sup>38</sup> Я хочу подчеркнуть, что говорю здесь о споре «*номинализм versus эссенциализм*» в чисто методологическом ключе. Я не занимаю какой-либо определенной позиции по отношению к *метафизической* проблеме универсалий, т.е. по отношению к метафизической проблеме «номинализм versus эссенциализм» (термин «эссенциализм» я предлагаю использовать вместо традиционного термина «реализм»). И я, конечно, не защищаю метафизический номинализм, хотя и защищаю методологический номинализм (см. также прим. 27 и 30 к гл. 3).

Противопоставление *номиналистского и эссенциалистского определений*, проведенное в тексте, представляет собой попытку реконструировать традиционное различие между «вербальными» и «реальными» определениями. *Для меня при этом самым важным является следующий вопрос следует ли читать определения справа налево или слева направо, или, другими словами, следует ли заменять длинный текст коротким или короткий текст — длинным.*

<sup>39</sup> Мой тезис о том, что в науке имеют место *только* номиналистские определения (я говорю о явных, а не о неявных и не о рекурсивных определениях), нуждается в определенной защите. Из него, конечно, не следует, что в науке термины не используются более или менее «интуитивно». Это ясно, если мы только учтем, что все цепи определений должны начинаться с *неопределяемых* терминов, значение которых может быть пояснено примерами, но не определено. Кажется также очевидным, что в науке, особенно в математике, мы часто сначала используем термин, например «измерение» или «истина», интуитивно, а затем даем ему определение. Однако это достаточно грубое описание ситуации. Более точное описание выглядит следующим образом. Некоторые из неопределяемых терминов, используемых интуитивно, иногда можно заменить определяемыми терминами, относительно которых можно показать, что они выполняют те же самые функции, что и неопределяемые термины. Иначе говоря, для каждого предложения, в котором используются неопределяемые термины (например, те, которые интерпретируются как аналитические), существует соответствующее предложение, в которое входят термины, получившие определения (следующие из построенного определения).

Можно, конечно, сказать, что К. Менгер рекурсивно определил «измерение», а А. Тарский определил «истину». Однако такой способ выражения

может привести к недоразумениям. На самом деле Менгер дал чисто номиналистское определение классов множеств точек, которые он назвал «*n*-размерными», потому что оказалось возможным заменить во всех существующих контекстах интуитивное математическое понятие «*n*-размерный» новым понятием. То же самое можно сказать о понятии «истина», сформулированном А. Тарским. Тарский предложил номиналистское определение (или, скорее, метод построения номиналистских определений) понятия «истина», так как он показал, как некоторая система предложений может быть выведена из определения понятия «истина», соответствующего этим предложениям (типа закона исключенного третьего). При этом речь идет именно о тех предложениях, которые использовались многими логиками и философами в связи с тем, что они называли «истиной».

<sup>40</sup> В случае необходимости мы можем добиться точности нашего языка, устранив все определения и взяв на себя колоссальные хлопоты по использованию определяющих терминов вместо определяемых. Дело в том, что в современных методах определения кроется некоторый источник неточности. Р. Карнап разработал в 1934 году метод, который можно назвать первым методом устранения противоречий в языке, использующем определения (см. *R. Carnap. Logical Syntax of Language, 1937, § 22, p. 67*; см. также *D. Hilbert, P. Bernays. Grundlagen der Mathematik, 1939, Bd. II, S. 295, note 1*). Карнап показал, что в большинстве случаев язык, допускающий определения, будет противоречивым, даже если определения удовлетворяют общим правилам их построения. Сравнительная практическая несущественность этой противоречивости просто основывается на том факте, что мы всегда можем устранить определяемые термины, заменяя их на определяющие термины.

<sup>41</sup> Несколько примеров использования этого метода введения *нового* термина только после того, как возникла в этом потребность, можно найти в настоящей книге. Имея дело, как в этой книге, с философскими позициями, вряд ли можно избежать введения ради краткости *имен* для этих позиций. Именно по этой причине я использую столь многочисленные «измы». Однако в большинстве случаев эти имена вводятся только после того, как рассматриваемые позиции уже были охарактеризованы.

<sup>42</sup> При более систематической критике эссенциалистского метода следует различать три проблемы, которые эссенциализм не может ни избежать, ни решить: (1) Проблема ясного различения между вербальными конвенциями и эссенциалистскими определениями, которые «истинно» описывают сущность. (2) Проблема отличия «истинных» эссенциалистских определений от «ложных». (3) Проблема устранения регресса в бесконечность в определениях. Я кратко остановлюсь только на второй и третьей из этих проблем. Третья проблема рассматривается в тексте книги, а по поводу второй см. прим. 44 (1) и 54 к настоящей главе.

<sup>43</sup> Тот факт, что высказывание истинно, иногда может помочь объяснить, почему оно кажется самоочевидным. Таков например, случай с « $2 + 2 = 4$ » или с предложением «Солнце излучает как свет, так и тепло». Однако противоположное определенно не имеет места. То, что некоторое предложение кажется кому-то или даже всем нам «очевидным», т.е. тот факт, что некоторые из нас или даже все мы твердо верим в его истинность и не можем представить его ложности, не дает никаких оснований для того, чтобы оно действительно было истинным. (То, что мы неспособны представить ложность данного высказывания, во многих случаях говорит только о том, что наше воображение недостаточно развито.) Одной из самых серьезных ошибок

философии всегда было выдвижение самоочевидности в качестве аргумента в пользу истинности предложения. Так поступали практически все философы-идеалисты. Это свидетельствует о том, что идеалистические философские учения часто были системами апологетики догматических убеждений.

Мы часто находимся в положении, когда нам приходится принимать некоторые предложения на основании их самоочевидности, поскольку у нас нет лучшего основания. Однако это оправдание не является достаточным. Принципы логики и научного метода (в частности, «принцип индукции» или «закон единообразия природы») обычно приводятся в качестве примеров высказываний, которые мы принимаем и которые оправдываются только их самоочевидностью. Даже если это и так, честнее было бы сказать, что мы не можем их оправдать и оставляем без достаточного обоснования. Вместе с тем в действительности нет никакой необходимости в «принципе индукции» (см. мою «*The Logic of Scientific Discovery*»). А что касается «принципов логики», то в последние годы много было сделано, чтобы показать, что теория самоочевидности безнадежно устарела (см., в частности, *R. Carnap. Logical Syntax of Language. London and New York, 1937*; *R. Carnap. Introduction to Semantics. Cambridge, Mass., 1942*; см. также прим. 44 (2) к настоящей главе).

<sup>44</sup> (1) Применив эти соображения к интеллектуальной интуиции сущностей, мы сразу же увидим, что эссенциализм не способен решить следующую проблему: как возможно установить, истинно ли данное формально правильное определение? Или, иначе говоря: каким образом совершать выбор между двумя конкурирующими определениями? Очевидно, что для методологического номиналиста ответ на вопросы такого рода тривиален. Предположим, что кто-то утверждает (вместе с «*Oxford Dictionary*»), что «Щенок — это самовлюбленный, пустоголовый, дерзкий молодой человек», и настаивает на принятии этого определения наперекор тем, кто цепляется за данное в тексте определение («Щенок — это молодой пес»). В этом случае номиналист, если он обладает достаточным терпением, укажет на то, что спор о ярлыках не интересует его, поскольку их выбор совершенно произволен, и может предложить, *если существует какая-либо опасность двусмысленности*, ввести два разных ярлыка, например «щенок<sub>1</sub>» и «щенок<sub>2</sub>». Если же какая-то третья сторона будет настаивать на том, что «Щенок — это коричневая собака», то номиналист терпеливо предложит ввести еще один ярлык «щенок<sub>3</sub>». Если противоборствующие стороны все же продолжают свой спор, потому что кто-то будет претендовать на то, что только его определение щенка может считаться законным, или настаивать на том, что только щенок в его понимании должен считаться «щенком», то даже очень терпеливый номиналист лишь пожмет плечами. (Чтобы избежать недоразумений следует сказать, что *методологический номинализм* вообще не касается вопроса о существовании универсалий, поэтому Гоббс не является методологическим номиналистом, а защищает направление онтологического номинализма.)

Вместе с тем эта тривиальная проблема оказывается непреодолимым препятствием для эссенциалистского метода. Мы уже рассматривали ситуацию, в которой эссенциалист настаивает, к примеру, на том, что предложение «Щенок — это коричневый пес» не является правильным определением сущности «щенковости». Однако, как можно обосновать этот тезис? Только обращаясь к интеллектуальной интуиции сущностей, что на практике может обернуться полной беспомощностью эссенциалиста в том случае, если его определение подвергают сомнению. Существуют только два способа, посредством которых он может прореагировать на это. Во-первых, упрямо повторять,

что его интеллектуальная интуиция является единственно правильной, на что, естественно, его оппонент может ответить точно так же, и мы — вместо абсолютно окончательного и достоверного знания, обещанного нам Аристотелем, — попадаем в тупик. Во-вторых, допустить, что интуиция оппонента столь же истинна, как и его собственная, но что она относится к другой сущности, которую он неудачно обозначил тем же самым именем. В этом случае возникает предложение использовать два разных имени для двух разных сущностей, например «щенок<sub>1</sub>» и «щенок<sub>2</sub>». Однако этот шаг равносителен отказу от эссенциалистской позиции, поскольку он означает, что мы начинаем с определяющей формулы и приписываем ей некоторый ярлык, т.е. что мы действуем «справа налево», а также, что мы приписываем эти ярлыки совершенно произвольно. Это становится очевидным, если принять во внимание, что попытка настаивать на том, что щенок<sub>1</sub> по своей сущности является молодым псом, а коричневый пес может быть только щенком<sub>2</sub>, явно привела бы к той же самой трудности, которая поставила эссенциализм перед настоящей дилеммой. В соответствии с этим каждое определение следует считать приемлемым в равной степени (при условии формальной правильности). Это означает, если использовать терминологию Аристотеля, что одна базисная посылка столь же истинна, как и любая другая (противоположная ей), и что *«невозможно сформулировать ложное высказывание»*. (Можно сказать, что на это указывал уже Антисфен — см. прим. 54 к настоящей главе.)

Таким образом, аристотелевская претензия на то, что интеллектуальная интуиция является источником знания, которое в противоположность мнению безошибочно и безусловно истинно, и что она снабжает нас определениями, которые являются несомненными и необходимыми базисными посылками всех научных дедукций, не обоснованна ни в одном из своих пунктов. Что же касается определений, то определение есть не что иное, как такое предложение, которое говорит нам, что определяемый термин означает то же самое, что и определяющая формула, и что они взаимозаменяемы. Номиналистский способ использования определения позволяет нам укоротить текст и, следовательно, дает определенные практические преимущества. Эссенциалистское же использование определений может лишь помочь нам заменить короткий текст другим текстом, который имеет то же самое значение, но оказывается значительно длиннее. Поэтому этот способ использования определений только поощряет пустые словопрения.

(2) Критику гуссерлевской интуиции сущностей см. в *J. Kraft. From Husserl to Heidegger*. Germ, ed., 1932 (см. также прим. 8 к гл. 24). Из авторов, которые придерживаются подобных взглядов, наибольшее влияние на рассмотрение социологических проблем имел, вероятно, М. Вебер. Он предлагал для наук об обществе «метод интуитивного понимания», а его «идеальные типы» соответствуют в основном сущностям Аристотеля и Гуссерля. Следует отметить, что, несмотря на эти тенденции, Вебер видел неприемлемость опоры на самоочевидность: «Тот факт, что некоторая интерпретация обладает высокой степенью самоочевидности, ничего не доказывает относительно ее эмпирической обоснованности» (*A. Weber. Gesammelte Aufsätze, 1922, S. 404*). К тому же он правильно говорил, что интуитивное понимание *«всегда должно находиться под контролем обычных методов»* (loc. cit., курсив мой). Однако в таком случае этот метод присущ не только науке о «человеческом поведении», как считал Вебер, но характерен также для математики, физики и т. п. Получается, что сторонники признания интуитивного понимания специфическим методом наук о «человеческом поведении» придерживаются такого

взгляда в основном потому, что не могут вообразить, как математик или физик способны входить в столь тесный контакт с объектом своего исследования, что «приобретают чувство объекта», — аналогично тому, как социолог «приобретает чувство» человеческого поведения.

<sup>45</sup> «Наука предполагает определение всех ее терминов» (*W. D. Ross. Aristotle*, p. 44; ср. *Аристотель*. «Вторая аналитика», I, 2; см. также прим. 30 к настоящей главе).

<sup>46</sup> Цитата заимствована из *R. H. S. Crossman. Plato To-Day*, 1937, p. 71 и след.

Аналогичная теория предложена в *M. R. Cohen, E. Nagel. An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1936, p. 232: «Многие споры об истинной природе собственности, религии, закона... безусловно, исчезли бы, если бы вместо этих слов были подставлены точно определенные эквиваленты». (См. также прим. 48 и 49 к настоящей главе.)

Взгляды Л. Витгенштейна на проблему определения понятий, выраженные им в «Логико-философском трактате» (1921/22), как и взгляды некоторых его последователей, не столь определены, как у Р. Кроссмана, М. Коэна и Э. Нагеля. Прежде всего необходимо отметить, что Витгенштейн резко настроен против метафизики. «Книга, — пишет он в «Предисловии» к «Логико-философскому трактату», — излагает философские проблемы и показывает, как я полагаю, что постановка этих проблем основывается на неправильном понимании логики нашего языка» (см. *L. Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus*. London, 1922, все цитируемые в этом примечании утверждения Витгенштейна взяты с pp. 75 и 77; русский перевод: *Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат*. М., 1958, с. 29, далее цитируется также с. 50). Витгенштейн стремится показать, что метафизика — это «просто бессмыслица» и пытается провести в нашем языке границу между смыслом и бессмыслицей: «Эту границу можно... установить только в языке, и все, что лежит по ту сторону границы, будет просто бессмыслицей» (русский перевод: там же). В своей книге Витгенштейн утверждает, что предложения имеют смысл. Они истинны или ложны. Философских предложений не существует. Они только похожи на предложения, но в действительности не имеют смысла. Граница между смыслом и бессмыслицей совпадает с границей между естествознанием и философией: «Совокупность всех истинных предложений есть все естествознание (или совокупность всех естественных наук). — Философия не является одной из естественных наук» (русский перевод: там же, с. 50). *Истинная задана философии, следовательно, не в том, чтобы формулировать предложения, а в том, чтобы прояснять их*: «Результат философии — не некоторое количество "философских предложений", но прояснение предложений» (русский перевод: там же). Тот, кто не понимает этого и формулирует философские предложения, говорит метафизическую чепуху.

(В связи с этим следует вспомнить, что строгое различие между значимыми высказываниями, которые обладают смыслом, и бессмысленными языковыми выражениями, которые могут только походить на высказывания, но не имеют смысла, впервые было проведено Б. Расселом, пытавшимся решить некоторые проблемы, поднятые открытым им парадоксом теории множеств. Рассел предложил трихотомическое деление выражений, которые сходны с высказываниями. Можно различать высказывания, которые могут быть *истинными* или *ложными*, и высказывания, *лишенные значения*, или бессмысленные псевдовысказывания. Важно заметить, что это использование терминов «лишенный значения» или «бессмысленный» частично совпадает



с обыденным способом использования, но значительно точнее, поскольку обычно мы называем настоящие высказывания (а не псевдовысказывания) «лишенными значения», если они «абсурдны», т.е. самопротиворечивы или очевидно ложны. В соответствии с предложенным Расселом способом деления высказываний, некоторое высказывание, утверждающее об определенном физическом теле, что оно в одно и то же время находится в двух разных местах, не лишено значения, а *ложно или является* таким высказыванием, которое противоречит способу использования термина «тело» в классической физике. Аналогичным образом высказывание, утверждающее о некотором электроны, что он обладает точными положением и импульсом, не является бессмысленным, как утверждали некоторые физики и повторяли некоторые философы, а просто противоречит современной физике.)

Сказанное можно резюмировать следующим образом. Витгенштейн ищет линию демаркации между смыслом и бессмыслицей и обнаруживает, что эта демаркация совпадает с линией демаркации между наукой и метафизикой, т.е. между научными предложениями и философскими псевдопредложениями. (То, что он неправильно отождествляет *область* естественных наук с областью *истинных* предложений, нас здесь не заботит; см., однако, прим. 51 к настоящей главе.) Изложенная интерпретация целей Витгенштейна подтверждается следующим его высказыванием: «Философия ограничивает... область естествознания» (*L. Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus. London, 1922, p. 77; русский перевод: Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат. М., 1958, с. 50*).

Итак, каким же образом можно в конце концов провести линию демаркации? Каким образом «науку» можно отделить от «метафизики» и тем самым отделить «смысл» от «бессмыслицы»? Ответ на эти вопросы показывает сходство между теорией Витгенштейна и теорией Кроссмана и других близких к нему авторов. Витгенштейн считает, что термины или «знаки», используемые учеными, имеют значение, тогда как метафизик «не дает никакого значения некоторым знакам в своих предложениях». Вот что он пишет: «Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, — следовательно, кроме предложений естествознания, т.е. того, что не имеет ничего общего с философией, — и затем всегда, когда кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях» (*L. Wittgenstein, op. cit., pp. 187 и 189; русский перевод: там же, с. 97*). На практике это означает, что мы должны спросить метафизика: «Что вы имеете в виду под этим словом? Что вы имеете в виду под тем словом?» Иначе говоря, *мы должны потребовать от него определений и если определения не будут даны, то мы можем предположить, что его слова лишены значения*.

Эта теория, как будет показано в тексте моей книги, игнорирует следующие факты: (а) хитрый и не вполне шепетильный метафизик, как только его спросят: «Что означает это слово?», сразу же предложит его определение, так что вся игра превратится в испытание терпения, (б) ученый-естественник находится не в лучшем положении, чем метафизик, а в сравнении с нешепетильным метафизиком — даже в худшем.

Следует отметить, что в одной из статей М. Шлика, опубликованной в «*Erkenntnis*», vol. I, p. 8 и след., где М. Шлик разбирает учение Л. Витгенштейна, он упоминает о проблеме регресса в бесконечность. Однако то решение, которое он предлагает (и которое, по-видимому, состоит в использовании

индуктивных определений и, возможно, некоторых принципов операционализма — см. прим. 50 к этой главе), не является сколь-нибудь ясным и не открывает никаких перспектив для решения проблемы демаркации. Я думаю, что некоторые намерения Л. Витгенштейна и М. Шлика, требовавших создания философии значения, реализованы в той логической теории, которую А. Тарский назвал «семантикой». Однако я полагаю, что соответствие намерений Л. Витгенштейна и М. Шлика и задач семантики не столь уж велико. Действительно, семантика *формулирует некоторые предложения для обсуждения*, а не только «проясняет» их. — Мои критические замечания по поводу теории Л. Витгенштейна будут продолжены в прим. 51-52 к настоящей главе (см. также прим. 8 (2) и 32 к гл. 24 и прим. 10 и 25 к гл. 25).

<sup>47</sup> Важно проводить различие между логической дедукцией в целом и доказательством, или демонстрацией, в частности. *Доказательство*, или *демонстрация*, представляет собой дедуктивное рассуждение, посредством которого в конечном итоге устанавливается истинность заключения. Именно таким образом использовал этот термин Аристотель, который требовал (например, во «Второй аналитике», I, 4, 73a и след.), чтобы была установлена «необходимая» истинность заключения. Точно так же использует этот термин Р. Карнап (см. *R. Carnap. Logical Syntax of Language*, 1937, § 10, p. 29, § 47, p. 171), утверждая, что «доказуемые» в этом смысле заключения являются «аналитически» истинными. (Я не буду входить здесь в детали проблем, связанных с терминами «аналитический» и «синтетический».)

Со времен Аристотеля было очевидно, что не все логические дедукции — доказательства (т.е. демонстрации). Существуют логические дедукции, которые не являются доказательствами, например, мы можем выводить следствия из явно ложных посылок, а такие дедукции не считаются доказательствами. Недемонстративные дедукции Карнап назвал «выводами» («derivations») (*R. Carnap*, loc. cit.). Интересно отметить, что раньше для таких недемонстративных дедукций не было специального названия, что свидетельствует о том, что долгое время логики проявляли озабоченность только относительно доказательств — эта озабоченность возникла из аристотелевского предрассудка, согласно которому «наука» и «научное знание» должны обосновывать все свои высказывания, т.е. принимать их как самоочевидные посылки или доказывать их. Однако реальное положение дел существенно иное. *Вне чистой логики и чистой математики вообще доказать ничего нельзя*. Рассуждения в других науках (и даже некоторые рассуждения в математике, как показал И. Лакатош) не являются доказательствами, а представляют собой только *выводы*.

Следует отметить, что существует далеко идущий параллелизм между проблемами *вывода*, с одной стороны, и проблемами *определения* — с другой, и между проблемами *истинности предложений* и проблемой *значения терминов*.

Действительно, вывод начинается с посылок и ведет к заключению. Определение начинается (если мы читаем его справа налево) с определяющих терминов и ведет к определяемому термину. Вывод говорит об истинности заключения *при условии*, что мы уже знаем истинность посылок. Определение говорит о значении определяемого термина *при условии*, что мы уже знаем значения определяющих терминов. Таким образом, вывод сдвигает проблему *истины* к посылкам, не будучи способным решить ее. А определение сдвигает проблему *значения* к определяющим терминам, также не будучи способным разрешить ее.

<sup>48</sup> Причина того, что определяющие термины оказываются, скорее всего, менее ясными и точными, чем определяемый термин, состоит в том, что первые, как правило, более абстрактны и имеют более общий характер. Правда, это утверждение может оказаться неверным, если используются некоторые современные методы определения (например «определение через абстракцию» — один из методов символической логики). Однако это несомненно верно для всех определений, которые имеет в виду Р. Кроссман, в частности для всех аристотелевских определений (через *genus* и *differentia specified*, т.е. через род и видовые отличия).

Некоторые позитивисты под влиянием, в частности, Локка и Юма утверждают, что абстрактные термины, подобные терминам науки и политики (см. текст следующего примечания), можно определить при помощи конкретных, единичных наблюдений или даже ощущений. Такой «индуктивный» метод определения Р. Карнап назвал «конституированием» («constitution»). Однако мы можем сказать, что «конституировать» общее в терминах единичного невозможно. (См. мою книгу «*The Logic of Scientific Discovery*», в частности раздел 14, р. 64 и след. и раздел 25, р. 93 (русский перевод: *К. Йоннер*. Логика и рост научного знания. М., 1983, с. 88-93, 124-126) и *R. Carnap*. Testability and Meaning // *Philosophy of Science*, vol. 3, 1936, p. 419 и след. и vol. 4, p. 1 и след.)

<sup>49</sup> Речь идет о тех же самых примерах, определение которых требуют М. Коэн и Э. Нагель (*M. R. Cohen, E. Nagel*. An Introduction to Logic and Scientific Method, 1936, p. 232 и след.) — см. прим. 46 к настоящей главе.

Нам следует добавить также несколько общих замечаний о бесполезности эссенциалистских определений (см. также конец прим. 44 (1) к настоящей главе).

(1) Попытка решить ту или иную фактуальную проблему путем обращения к определениям обычно означает замену фактуальной проблемы чисто словесной. (У Аристотеля есть замечательный пример использования этого метода — см. *Аристотель*. «Физика», II, 6, ближе к концу.) Высказанное утверждение можно проиллюстрировать с помощью следующих примеров: (a) Существует фактуальная проблема: Возможно ли вернуться в клетку племенного строя, и если да, то какими средствами? (b) Существует нравственная проблема: Следует ли нам возвращаться в эту клетку?

Представитель философии значения, столкнувшись с (a) и (b), скажет: «Все зависит от того, какой смысл вы вкладываете в ваши неясные термины. Скажите мне сначала, каким образом вы определяете термин "возвращение", "клетка", "племенной строй", и с помощью этих определений я смогу разрешить вашу проблему». Я, напротив, утверждаю, что если решения можно добиться при помощи определений, т.е. если оно следует из определений, то решенная таким образом проблема была чисто словесной. Она была решена независимо от фактов или нравственных решений.

(2) *Философ-эссенциалист*, интересующийся значениями используемых нами слов, может пойти дальше того, о чем было сказано в (1), особенно в связи с проблемой (b). Он может предложить, например, такое решение проблемы (b): следует ли нам пытаться вернуться в клетку племенного строя или нет, зависит от «сущности», «сущностной характеристики» или, возможно, от «судьбы» нашей цивилизации (см. также прим. 61 (2) к этой главе.)

(3) Эссенциализм и теория определений привели к поразительной ситуации в этике: постоянному росту абстрактности этических рассуждений и потере их связи с *основами этики* — практическими нравственными пробле-

мами, которые должны быть решены нами здесь и сейчас. Действительно, от общего вопроса: «Что есть доброе?» или «Что такое добро?» сначала перешли к вопросу: «Что означает "добро"», а затем к вопросу: «Может ли проблема "Что означает "добро"?" быть решена?» или «Можно ли определить "добро"». Дж. Э. Мур, который поставил последнюю проблему в своих «Принципах этики» (G. E. Moore. Principia Ethica. Cambridge, 1903; русский перевод: Дж. Мур. Принципы этики. М., 1954, с. 58-59), был совершенно прав, когда настаивал на том, что «доброе» в моральном смысле не может быть определено в «натуралистических» терминах. Действительно, если бы мы смогли это сделать, то термин «доброе» имел бы значение, сходное со значениями «горького» или «сладкого», «зеленого» или «красного», и потерял бы всякую связь с проблематикой нравственности. Аналогично тому, как у нас нет потребности добиваться горького или сладкого и т. п., у нас не будет в этом случае и оснований для моральной заинтересованности в натуралистическом «доброе». Хотя Мур был прав в том, что, как представляется, вполне справедливо рассматривается как его главный тезис, следует, однако, заметить, что анализ «доброе» или любого другого понятия или сущности вообще не может внести вклад в этическую теорию, которая основывается на единственном подходящем для этики базисе, а именно — на непосредственных, практических нравственных проблемах, которые должны быть решены здесь и сейчас. Таким образом, предлагаемые эссенциалистами и сторонниками теории определений методы анализа могут привести лишь к замене нравственных проблем чисто вербальными (см. также прим. 18 (1) к гл. 5, в частности мои замечания об иррелевантности моральных суждений).

<sup>50</sup> Я имею в виду, в частности, методы «конституирования» (см. прим. 48 к этой главе), методы построения «неявных определений», «определений через соответствие» и «операциональных определений». Аргументы «операционалистов», по-видимому, являются в основном верными. Однако операционалисты не могут избавиться от того факта, что в своих операциональных определениях, или описаниях, они все же нуждаются в универсальных терминах, которые приходится принимать как неопределяемые, и для них вся проблема возникает вновь.

Следует добавить также несколько замечаний относительно того, как мы «используем наши термины». Ради краткости эти замечания будут сформулированы без объяснения некоторых технических деталей. Поэтому они могут оказаться не для всех понятными.

Для так называемых *неявных определений*, особенно в математике, Р. Карнап показал (в Symposium, I, 1927, S. 335 и след., см. также R. Carnap. Abriss der Logistik. Wien, 1929), что они не «являются определениями» в обычном смысле этого слова. Система неявных определений не может рассматриваться как определяющая какую-то «модель», она определяет целый класс «моделей». В соответствии с этим система символов, определяемая системой неявных определений, должна рассматриваться не как система *констант*, а как система *переменных* (с фиксированной областью их значений и связанных друг с другом некоторым образом с помощью этой системы). Я полагаю, что существует частичная аналогия между этой ситуацией и тем, как мы «используем наши термины» в науке. Эту аналогию можно охарактеризовать следующим образом. В математике, где мы работаем со знаками, определенными при помощи неявных определений, тот факт, что математические знаки не имеют «определенного значения», не сказывается на нашей работе с ними или на точности наших теорий. Почему? Потому что мы не перегружаем

знаки. Мы не приписываем им «значения», за исключением того подобия значения, которая гарантируется нашими неявными определениями. (А если мы все же приписываем им некоторое интуитивное значение, то внимательно следим за тем, чтобы оно было лишь частным дополнительным средством, которое не должно оказывать влияния на содержание теории.) Таким образом, мы предпочитаем оставаться в «полумраке неясности» или двусмысленности и избегаем рассмотрения проблемы точных границ или области действия такого полумрака. Оказывается, что мы многого можем достичь без обсуждения значения математических знаков, ибо от их значений ничего *не зависит*. Подобным же образом, я полагаю, мы можем оперировать с теми терминами, значение которых мы усвоили «операционально». Мы используем их так, как если бы ничего или как можно меньше зависело от их значения. Наши «операциональные определения» имеют то преимущество, что они помогают нам сдвинуть проблему в область, в которой ничего или почти ничего не зависит от слов. *Ясно выразиться означает выразиться таким образом, чтобы выбор слов не играл существенной роли.*

<sup>31</sup> Л. Витгенштейн утверждал в «Логико-философском трактате» (см. прим. 46 к этой главе, где приведены важные цитаты из этой работы Витгенштейна), что философия не может выдвигать предложений и что все философские предложения на самом деле являются бессмысленными псевдопредложениями. С этими утверждениями тесно связана его концепция, согласно которой истинной задачей философии является не формулирование предложений, а прояснение их: «Цель философии — логическое прояснение мыслей. — Философия не теория, а деятельность. Философская работа состоит по существу из разъяснений» (*L. Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 77; русский перевод: *Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат*, с. 50.)

Возникает вопрос, согласуется ли это воззрение с фундаментальной задачей Витгенштейна — разрушением метафизики при помощи разоблачения ее как бессмысленной чепухи. В моей «*The Logic of Scientific Discovery*» (см. особенно p. 311 и след.; русский перевод: *К. Поннер. Логика и рост научного знания*, с. 236-239) я попытался показать, что метод Витгенштейна ведет к чисто словесному решению этой проблемы и что этот метод, несмотря на его поверхностный радикализм, должен стимулировать не разрушение, элиминацию или четкую демаркацию между метафизикой и наукой, а проникновение метафизики в область науки и смешение метафизики с наукой. Причины этого достаточно просты.

(1) Рассмотрим какое-либо из только что процитированных высказываний Витгенштейна, например «Философия не теория, а деятельность». Конечно, оно не относится к числу предложений, составляющих «все естествознание (или совокупность всех естественных наук)». Следовательно, согласно Витгенштейну (см. прим. 46 к настоящей главе), оно не может принадлежать к «совокупности всех истинных предложений». Вместе с тем оно не является и ложным предложением (поскольку тогда его отрицание было бы истинным и принадлежало естествознанию). *В результате мы приходим к заключению, что должны существовать «лишенные значения», «бессмысленные» или «неосмысленные» предложения, и именно таковыми являются большинство предложений Витгенштейна* Это следствие своей доктрины признает сам Витгенштейн, когда он пишет (op. cit., p. 189): «Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность» (русский перевод: там же, с. 97). Этот результат весьма

важен, и он означает, что собственная философия Витгенштейна бессмысленна и должна быть признана таковой. «Напротив, — говорит Витгенштейн в "Предисловии" к "Логико-философскому трактату", — истинность изложенных здесь мыслей кажется мне неопровержимой и окончательной. Следовательно, я держусь того мнения, что поставленные проблемы в основном окончательно решены» (русский перевод: там же, с. 30). Таким образом, мы можем излагать *неопровержимо и окончательно истинные мысли* при помощи предложений, которые признаны бессмысленными, и мы можем решать проблемы «окончательно» при помощи бессмыслиц (см. также прим. 8 (2 b) к гл. 24.)

Что же это означает? Это означает, что метафизическая чепуха, против которой веками боролись Бэкон, Юм, Кант и Рассел, может снова удобно устроиться и даже честно признаться, что представляет собой чепуху. (Так поступает Хайдеггер — см. прим. 87 к гл. 12.) У Витгенштейна мы сталкиваемся с новым видом бессмыслицы — бессмыслицей, излагающей мысли, истинность которых неопровержима и окончательна, другими словами, с *глубокомысленной бессмыслицей*.

Я не отрицаю того, что мысли Витгенштейна неопровержимы и окончательны. Действительно, каким образом можно их опровергнуть? Очевидно, что все сказанное против них, должно относиться к философии и, следовательно, быть бессмысленным. На этом основании оно может быть отвергнуто. Мы, таким образом, сталкиваемся здесь с тем же типом позиции, который я охарактеризовал в другом месте в связи с Гегелем (см. прим. 33 к гл. 12) как *непроницаемый, защищенный от любой критики догматизм*. «Стоит только зафиксировать, — писал я в моей «Logik der Forschung», S. 21 (позднее переведенной на английский язык под названием «The Logic of Scientific Discovery», p. 51), — достаточно узкое значение термина "значение", и вы вскоре увидите, что о любом затруднительном вопросе можно будет сказать, что вы неспособны обнаружить у него какое-либо значение. К тому же если вы в число имеющих значение включаете только проблемы из области естественных наук, то любые дебаты о самом понятии "значение" также окажутся не имеющими значения. Догма значения, однажды возведенная на престол, навсегда остается вне критики. На нее уже больше нельзя нападать. Она стала... "неопровержимой и окончательной"» (русский перевод: К. Поппер. Логика и рост научного знания, с. 75-76).

(2) Однако теория Витгенштейна не только приглашает любую метафизическую бессмыслицу встать в позу глубокомысленности. Она также затемняет то, что я назвал (см. «Logik der Forschung», S. 7 и след.; русский перевод: там же, с. 54-60) *проблемой демаркации*. Это обусловлено его наивной идеей, согласно которой существует нечто «сущностно», или «по природе», научное и нечто «сущностно», или «по природе», метафизическое и что в нашу задачу входит демаркация их «согласно природе». «Позитивисты, — я еще раз процитирую себя самого (op. cit., S. 8), — обычно интерпретируют проблему демаркации *натуралистически*... Вместо того, чтобы считать своей задачей выдвижение приемлемой конвенции, они полагают, что нужно открыть различие между наукой, с одной стороны, и метафизикой — с другой, существующее, так сказать, в самой природе вещей» (русский перевод: там же, с. 56). Вместе с тем очевидно, что философской или методологической задачей может быть только установление и проведение полезной демаркационной линии между наукой и метафизикой. Это вряд ли можно сделать, характеризуя метафизику как «бессмысленную» или «ли-

шенную значения». Во-первых, потому что эти термины больше подходят для того, чтобы дать выход своему негодованию по поводу метафизиков и метафизических систем, а не для специальной методологической характеристики демаркационной линии. Во-вторых, потому что в этом случае сама проблема только сдвигается, поскольку мы теперь можем снова спросить: «Что означает "имеющий значение" и "лишенный значения"?» Если «имеющий значение» есть не более, чем заменитель слова «научный», а «лишенный значения» — слова «ненаучный», то мы не сделаем ни шага вперед. Исходя из таких соображений, я предложил (op. cit., SS. 8, 21, 227; русский перевод: там же, с. 56, 75-76, 220) вообще устранить несущие эмоциональную нагрузку термины «значение», «имеющий значение», «лишенный значения» и т. п. из методологических дискуссий. (И рекомендовал решать проблему демаркации, используя фальсифицируемость, проверяемость или степень проверяемости как критерий эмпирического характера научных систем. При этом я полагал, что мы не получаем никаких преимуществ, вводя понятие «имеющий значение» как эмотивный эквивалент понятия «проверяемый».) \* Несмотря на мое явно отрицательное отношение к трактовке фальсифицируемости или проверяемости (или чего-либо подобного) как «критерия значения», я обнаружил, что философы часто приписывают мне мысль рассматривать их как критерий значения или критерий «осмысленности» (см., например, *Philosophic Thought in France and in the United States*, ed. by M. Farber, 1950, p. 570). \*

Следует подчеркнуть, что даже если мы устраним все ссылки на «значение» или «смысл» из теорий Витгенштейна, все равно его решение проблемы демаркации науки и метафизики остается весьма неудачным. Поскольку он отождествляет «совокупность всех истинных предложений» со всем естествознанием, он исключает «из области естествознания» все те гипотезы, которые не являются истинными. Л поскольку мы никогда не можем знать о гипотезе, истинна она или нет, мы никогда не узнаем, принадлежит ли она к области естествознания. Такой же неудачный результат, а именно — демаркацию, которая исключает все гипотезы из области естествознания и, следовательно, включает их в область метафизики, влечет за собой известный витгенштейновский «принцип верификации», как я указал в *Erkenntnis*, vol. 3, 1933, p. 427. (Дело в том, что гипотезы, строго говоря, вообще не являются верифицируемыми. Если же мы будем использовать этот термин в широком смысле слова, то можно сказать, что даже метафизические системы типа систем древних атомистов были верифицированы.) Кстати, к такому же заключению позже пришел и сам Витгенштейн, который, по словам М. Шлика (см. мою «*The Logic of Scientific Discovery*», прим. 7 к разделу 4; русский перевод: там же, прим. 15 к главе 1, с. 58), утверждал в 1931 г., что научные теории «не являются настоящими предложениями», т.е. не имеют значения. В результате теории, гипотезы или, иначе говоря, все наиболее важные научные высказывания изгоняются из храма естествознания и, следовательно, ставятся на одну доску с метафизикой.

Я считаю, что можно дать только одно объяснение первоначальных воззрений Витгенштейна, изложенных в «*Логико-философском трактате*». Он, по-видимому, просто не заметил трудностей, связанных со статусом научных гипотез, которые всегда выходят далеко за пределы простого изложения фактов, иначе говоря, он упустил из виду проблему универсальности или уровня общности научных утверждений. В этом он шел по следам прежних позитивистов, особенно О. Конта, который писал (см. *A. Cointe*).

Early Essays on Social Philosophy, ed. by H. D. Hutton, 1911, p. 223; см. также *F. A. von Hayek* // *Economica*, vol. VIII, 1941, p. 300): «Наблюдение фактов составляет единственную твердую основу человеческого знания... Предложение, которое не может быть сведено к простому изложению факта — частного или общего, — не может иметь какого-либо действительного и разумного смысла». Конт, хотя и не осознавал всей серьезности проблемы, скрытой за выражением «общий факт», по крайней мере, упоминал о ней, вставляя в свое утверждение слова «частного или общего». Если мы опустим эти слова, то из процитированного отрывка получится ясная и краткая формулировка витгенштейновского фундаментального критерия смысла, или значения, как он изложен самим Л. Витгенштейном в «Логико-философском трактате» (все предложения являются функциями истинности атомарных предложений и, следовательно, сводимы к этим атомарным предложениям, т. е. изображениям атомарных фактов) и М. Шликом в 1931 г. Отметим, что контовский критерий значения был принят Дж. Ст. Миллем.

Подведем итоги. Антиметафизическая теория значения, разработанная в витгенштейновском «Логико-философском трактате», не может оказать реальной помощи в борьбе с метафизическим догматизмом и философией оракулов. Она сама представляет собой непроницаемый, защищенный от любой критики догматизм, который широко распахивает дверь перед врагом — глубокомысленной метафизической бессмыслицей и выгоняет через ту же самую дверь своего лучшего друга — научную гипотезу.

<sup>52</sup> Представляется, что иррационализм как доктрина или вера, не выдвигающая связанных друг с другом и доступных критике аргументов, а предлагающая афоризмы и догматические высказывания, которые следует либо «понять», либо оставить в покое, в целом проявляет тенденцию к превращению в эзотерическое воззрение посвященных. И действительно, такое понимание иррационализма, по-видимому, частично подтверждается некоторыми из публикаций, которые вышли из школы Витгенштейна. (Я не хочу обобщать. Например, все, что я видел из работ Ф. Вайсмана, представляется цепью рациональных и чрезвычайно ясных аргументов, совершенно свободных от установки *\*прими или оставь в покое\**.)

Некоторые из этих эзотерических публикаций, по-видимому, вообще не ставят серьезных проблем. Мне они кажутся изысками ради изысканности. Знаменательно то, что эти публикации выходят из той школы, которая начала с осуждения философии за пустую изысканность ее попыток трактовать псевдопроблемы.

Я закончу эту критику следующими утверждениями. Я не думаю, что найдется много аргументов в пользу борьбы с метафизикой в целом или в пользу ожидания чего-либо полезного от такой борьбы. Конечно, проблему демаркации науки и метафизики необходимо решить. Однако следует признать, что многие метафизические системы привели к важным научным результатам. В этой связи я могу упомянуть систему Демокрита, а также систему Шопенгауэра, которая весьма напоминает систему Фрейда. Некоторые же метафизические системы, например системы Платона, Мальбран-ша или того же Шопенгауэра, представляют собой прекрасные структуры мышления. В то же время я полагаю, что мы должны бороться с метафизическими системами, которые очаровывают и сбивают нас с толку. Очевидно также, что нам следует делать то же самое и с неметафизическими или антиметафизическими системами, если они проявляют такую же опасную тенденцию. И я полагаю, что нам нельзя это делать одним ударом. Мы,



скорее, должны попытаться детально проанализировать рассматриваемую систему, показать, что мы понимаем, что имеет в виду ее автор, и установить, что знакомство с ней не стоит затраченных на это усилий. (Для всех этих догматических и в особенности эзотерических систем характерно, что их поклонники говорят о всех критиках таких систем, что «они не понимают». Однако эти поклонники забывают, что понимание должно вести к согласию только в случае утверждений с тривиальным содержанием. Во всех других случаях можно понимать *и* не соглашаться.)

<sup>53</sup> А. Schopenhauer. Grundprobleme. «4th ed., 1890, S. 147. А. Шопенгауэр говорит о «разуме, наделенном интеллектуальной интуицией и вещающем прямо с треножника оракула» (отсюда мой термин «философия оракулов»), и продолжает: «Таково происхождение того философского метода, который появился на сцене сразу после Канта — философского метода, мистифицирующего и запутывающего людей, обманывающего и пускающего им пыль в глаза, т. е. метода пустозвонства. В свое время эта эпоха будет названа в истории философии *веком нечестности*». (Затем следует отрывок, процитированный в тексте.) Об иррационалистской установке «прими или оставь в покое» см. также текст к прим. 39-40 к гл. 24.

<sup>54</sup> Платоновская теория определения (см. прим. 27 к гл. 3 и прим. 23 к гл. 5), которую развил и систематизировал Аристотель, встретила возражения главным образом со стороны (1) Антисфена и (2) школы Исократ, особенно Феопомпа.

(1) Симпликий, один из лучших источников, затрагивающих эти весьма неясные проблемы, представляет Антисфена (*Simplicius. Ad Arist. Categ., 66b, 67b*) как оппонента платоновской теории форм или идей, а фактически — вообще доктрины эссенциализма и интеллектуальной интуиции. Симпликий сообщает, что Антисфен говорил: «Человека и лошадь я вижу, а человечности и лошадности не вижу» (русский перевод: Антология кинизма. М., 1984, с. 105). (Очень похожий аргумент приписывается Диогену Синопскому (Кинику), правда менее достоверным источником — Диогеном Лаэртским (*Диог. Л., VI, 53*); думается, нет причин, почему бы Диоген Киник также не мог использовать этот аргумент.) Я считаю, что мы вполне можем положиться на Симпликия (который, по-видимому, имел доступ к Теофрасту), учитывая, что собственное свидетельство Аристотеля в «Метафизике» (см., в частности, 1043b 24) хорошо согласуется с антиэссенциализмом Антисфена.

Два отрывка из «Метафизики», в которых Аристотель упоминает возражения Антисфена на эссенциалистскую теорию определений, представляют значительный интерес. В первом («Метафизика», 1024b 32) мы узнаем, что Антисфен подымал тему, обсуждавшуюся в прим. 44 (1) к настоящей главе. Речь идет о том, что не существует способа различения «истинных» определений (например, термина «щенок») от «ложных» определений, поскольку два явно противоречащих друг другу определения просто могут означать разные сущности: «щенок<sub>1</sub>» и «щенок<sub>2</sub>». В таком случае нет никакого противоречия и вряд ли вообще можно говорить о существовании ложных предложений. «Антисфен, — пишет Аристотель, — был чрезмерно простодушен, когда полагал, что об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование (logos), откуда следовало, что не может быть никакого противоречия, да пожалуй, что и говорить неправду — тоже». (Этот отрывок обычно интерпретируется как изложение собственной позитивной теории Антисфена, а не как его критика теории определений. Однако такая интерпретация пренебрегает контекстом Аристо-

теля. Весь отрывок посвящен обсуждению возможности ложных определений, т.е. именно той проблеме, которая приводит, принимая во внимание неадекватность теории интеллектуальной интуиции, к трудностям, описанным в прим. 44 (1) к настоящей главе. Из аристотелевского текста ясно вытекает, что он был озабочен как самими этими проблемами, так и отношением к ним Антисфена.) Второй отрывок («Метафизика», 1043b 24) также согласуется с критикой эссенциалистских определений, которую мы дали в этой главе. Этот отрывок показывает, что Антисфен критикует эссенциалистские определения как бесполезные, как *только заменяющие короткий текст более длинным*. Он также показывает, что Антисфен *очень мудро допускал, что хотя заниматься определениями бесполезно, вполне можно описывать или объяснять вещь, ссылаясь на ее сходство с уже известной вещью, или, если она сложная, объясняя, из каких частей она состоит*. «Поэтому имеет некоторое основание, — пишет Аристотель, — высказанное сторонниками Антисфена и другими столь же мало сведующими людьми сомнение относительно того, можно ли дать определение сути вещи» (или того, «что есть» вещь), «ибо определение — это-де многословие, но какова вещь — это можно действительно объяснить; например, нельзя определить, что такое серебро, но можно сказать, что оно подобно олову». Из этого учения следует, замечает Аристотель, «что для одних сущностей определение и обозначение иметь можно, скажем, для сложной сущности, все равно, воспринимаемая ли она чувствами или постигаемая умом; а для первых элементов, из которых она состоит, уже нет...» (В последующем Аристотель сбивается с пути, пытаясь связать этот аргумент со своим учением, согласно которому определяющая формула *состоит* из двух частей — рода и вида, которые соотнесены и *объединены* подобно материи и форме.)

Я уделил внимание этим вопросам потому, что, как мне кажется, враги Антисфена, например, Аристотель (см. «Топика», I, 104b 21), цитировали его в такой манере, которая производила впечатление, будто изложенное является не критикой эссенциализма, а описанием собственных позитивных воззрений Антисфена. Это впечатление вызвано тем, что при цитировании утверждений Антисфена их смешивали с другим учением, которое, вероятно, также принадлежит Антисфену. Я имею в виду ту простую теорию, согласно которой мы должны выражаться ясно, используя каждый термин только в одном значении, и в результате мы сможем избежать всех тех трудностей, преодоление которых с помощью теории определений оказалось безуспешным.

Как уже отмечалось, в силу скудости имеющихся в нашем распоряжении свидетельств рассматриваемая нами проблема весьма запутанна. Однако я полагаю, что Дж. Гроут в основном прав, когда он характеризует «этот спор между Антисфеном и Платоном» как «первый протест номинализма против доктрины крайнего реализма» (или в нашей терминологии — крайнего эссенциализма). Думается, следует защитить позицию Дж. Гроута от критики Дж. Филда (G. C. Field. Plato and His Contemporaries, p. 167), согласно которой «совершенно неверно» характеризовать Антисфена как номиналиста.

В поддержку моей характеристики взглядов Антисфена я могу заметить, что очень похожие аргументы были использованы Декартом против схоластической теории определений (см. R. Descartes. The Philosophical Works, translated by E. S. Haldane and W. D. Ross, 1911, vol. 1, p. 317) и не в столь четкой форме Локком (J. Locke. Essay, Book III, ch. III, § 11 до ch. IV, § 6, а также ch. X, § § 4-11 и особенно IV, § 5). Однако и Декарт, и Локк остались эссенциалистами. Сам эссенциализм был подвергнут критике Гоб-

бсом (см. прим. 33 к настоящей главе) и Беркли, который может быть охарактеризован как один из первых «методологических номиналистов», причем эта его позиция совершенно независима от его онтологического номинализма; см. также прим. 7 (2) к гл. 25.

(2) Из других критиков платоновско-аристотелевской теории определений я упомяну только Феопомпа (цитируемого в *Эниктет*, II, 17, 4-10 — см. *C. Crote. Plato*, I, p. 324). Я считаю вполне вероятным, что, вопреки общепринятому взгляду, Сократ не был сторонником теории определений. То, что его интересовало в этой связи, — это критика возможности решения этических проблем на вербальном уровне. И поэтому сократовы так называемые пробные, предварительные определения этических терминов, учитывающая их отрицательные результаты, вполне могли представлять собой попытку разрушить вербалистские предрассудки.

(3) Хочу добавить здесь, что — несмотря на всю мою критику — я вполне готов признать заслуги Аристотеля. Он был отцом логики и вплоть до «*Principia Mathematica*» Б. Рассела и А. Уайтхеда о всей логике можно сказать, что она была разработкой и обобщением аристотелевских начал. (Новая эпоха в логике началась, по моему мнению, не с так называемых «неаристотелевских» или «многозначных» систем, а, скорее, с ясного различия между «объектным языком» и «метаязыком».) К тому же величайшей заслугой Аристотеля была попытка смягчить (*tame*) идеализм на основе подхода к нему с точки зрения здравого смысла, который полагает, что только индивидуальные вещи «действительны» (а «формы» и «материя» — лишь их аспекты или абстракции). \* И все же именно этот подход привел к тому, что Аристотель даже не попытался решить платоновскую проблему универсалий (см. прим. 19 и 20 к гл. 3 и соответствующий текст), т.е. проблему объяснения того, почему некоторые вещи сходны друг с другом, а другие нет. Действительно, почему бы не быть столь же многим различным аристотелевским сущностям в вещах, сколько есть самих вещей? \*

<sup>55</sup> Влияние платонизма на «Новый Завет», особенно на «Евангелие от Иоанна», очевидно. Это влияние менее заметно в предшествующих «Евангелиях», хотя я не утверждаю, что оно совсем в них отсутствует. Тем не менее «Евангелия» проявляют явную антиинтеллектуалистскую и антифилософскую тенденцию. Они избегают всякого обращения к философскому размышлению и определенно направлены против учености и диалектики, например против «книжников». Однако ученость в этот период означала интерпретацию писаний в диалектическом и философском, в частности неоплатоническом, ключе. \*\* Цитата, приведенная в начале абзаца, к которому относится это примечание, взята из «Евангелия от Матфея» (Матф. 11, 25; см. также Лук. 10, 21). — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*

<sup>56</sup> Проблема национализма и преодоления еврейского племенного строя посредством интернационализма играет важнейшую роль в ранней истории христианства. Эхо этой борьбы можно найти в «Деяниях святых Апостолов» (см. Деян., особенно 10, 15 и след.; 11, 1-18; см. также Матф. 3, 9, и полемику против племенных табу в Деян. 10, 10-15). Интересно, что эта проблема рассматривается в Библии вместе с социальной проблемой богатства и нищеты и с проблемой рабства — см. «Послание к галатам» (Гал. 3, 28) и особенно «Деяния святых Апостолов» (Деян. 5, 1-11), где сохранение частной собственности описывается как нравственный грех.

Весьма интересно, что в гетто Восточной Европы вплоть до 1914 г. и даже позднее сохранялись остановленные и застывшие формы еврейского племен-

ного строя. (Ср. с тем способом, при помощи которого шотландские племена пытались цепляться за свою племенную жизнь.)

<sup>57</sup> Цитата заимствована из *A. Toynbee. A Study of History*, vol. VI, p. 202. (\*\* Полный перевод двенадцатитомного труда А. Тойнби на русский язык не существует. Его сокращенный вариант см.: *А. Тойнби. Постигание истории*. М., Прогресс, 1991. — Прим. редактора и переводчика. \*\*) В этом отрывке речь идет о мотивах преследования христианства римскими правителями, которые обычно были очень терпимы в делах религии. «Элементом христианства, — пишет Тойнби, — особенно нетерпимым для имперского правительства, был отказ христиан признать, что правительство имеет право заставлять своих подданных действовать против своей совести... Столь далекое от стремления к пропаганде христианства мученичество оказалось наиболее эффективным средством обращения...»

<sup>58</sup> По поводу юлиановской неоплатонической антицеркви с ее платонизирующей иерархией и борьбой против «атеистов», т.е. христианства, см., например, *A. Toynbee*, op. cit., vol. V, pp. 565 и 584. Я позволю себе процитировать отрывки из Дж. Геффкена (цитируемого *A. Toynbee*, loc. cit.): «У Ямвлиха» (языческого философа, приверженца мистики чисел и основателя сирийской школы неоплатонизма, жившего около 300 г. н. э.) «индивидуальный религиозный опыт... полностью устраняется. Его место занимает мистическая церковь с ее таинствами, которые по своей скрупулезной точности в следовании формам культа, ритуалу были почти неотличимы от магии, и с ее священством... Юлиановские идеи возвышения священников в точности воспроизводят... точку зрения Ямвлиха, чей энтузиазм по отношению к священникам, к мелочам формы культа и к систематической ортодоксальной доктрине заложил фундамент построения языческой церкви». Мы можем распознать в этих принципах сирийского платоника и Юлиана развитие истинно платоновской (и, возможно, позднеиудейской — см. прим. 56 к настоящей главе) тенденции сопротивления революционной религии индивидуальной совести и человечности путем остановки любых изменений и введения жесткой идеологии, чистота которой поддерживается кастой философосвященников и строгими табу. (См. текст к прим. 14 и 18-23 к гл. 7 и главу 8, в частности текст к прим. 34.) Юстиниановское преследование нехристиан и еретиков и запрет языческой философии в 529 г. завершили этот процесс. Теперь уже христианство стало использовать тоталитарные методы и контролировать совесть посредством насилия. Наступало средневековье.

<sup>59</sup> О сделанном А. Тойнби предостережении против интерпретации подвига христианства в смысле совета В. Парето (о котором говорится, в частности, в прим. 65 к гл. 10 и прим. 1 к гл. 13) см., например, *A. Toynbee. A Study of History*, vol. V, p. 709.

<sup>60</sup> По поводу циничной доктрины Крития, Платона и Аристотеля, согласно которой религия является опиумом для народа, см. прим. 5-18 (особенно 15 и 18) к гл. 8 (см. также *Аристотель. «Топика»*, 1, 2, 101a 30 и след.). О позднейших примерах (Полибий и Страбон) см., например, *A. Toynbee*, op. cit., vol. V, p. 646 и след., p. 561. Тойнби цитирует Полибия (*Полибий. «История»*, VI, 56): «Пункт, в котором римская конституция превосходит все остальные, можно прежде всего обнаружить, по моему мнению, в ее трактовке религии... Римлянам удалось выковать главную скрепу их социального строя... из предрассудка» и т. л. Он также цитирует Страбона: «Толпу... нельзя заставить слушаться голоса философского разума... Обращаясь с людьми этого сорта, вы не сможете обойтись без предрассудков» и

т. п. Учитывая длинный ряд философов, которые, находясь под влиянием Платона, учат, что религия есть «опиум для народа», я отказываюсь понимать, каким образом приписывание похожих мотивов Константину может характеризоваться как *анахронизм*.

Следует заметить, что человек, на отсутствие исторического чувства у которого намекает в своем сочинении А. Тойнби, является грозным оппонентом — это лорд Эктон, который пишет (см. *J. Acton. History of Freedom*, 1909, p. 30 и след., курсив мой) об отношении Константина к христианам: «Константин, приняв их веру, не намеревался ни отбросить политическую стратегию своих предшественников, ни отказываться от привлекательности произвольной авторитарной власти, *но только усилить свой трон при помощи религии*, которая поразила мир своей силой сопротивления...»

<sup>61</sup> Я восхищаюсь средневековыми соборами не меньше других и вполне готов признать величие и уникальность средневекового ремесла. Однако я полагаю, что эстетизм никогда нельзя использовать как аргумент против гуманизма.

Восхваление средних веков, по-видимому, началось с романтического движения в Германии и стало модным вместе с возрождением этого романтического движения, свидетелем которого мы, к несчастью, являемся в настоящее время. Это движение, конечно, является антирационалистским. В главе 24 мы рассмотрим романтическое движение в несколько ином аспекте.

Две установки по отношению к средним векам — рационалистская и антирационалистская — соответствуют двум *интерпретациям истории* (см. главу 25).

(1) Рационалистская интерпретация истории с надеждой смотрит на те периоды, в которые человек пытался рационально относиться к своим делам. Она видит в Великом поколении, особенно в Сократе, в раннем христианстве (вплоть до Константина), в Ренессансе и периоде Просвещения, в современной науке слагаемые часто прерываемого движения, попытки людей освободить себя, вырваться из клетки закрытого общества и создать открытое общество. Рационалистская интерпретация истории осознает, что это движение не является проявлением «закона прогресса» или чего-либо аналогичного. Такое движение зависит только от нас самих и, наверняка, исчезнет, если мы не защитим его от его антагонистов, а также от нашей лени и праздности. Эта интерпретация видит в промежуточных периодах истории темные эпохи с их авторитетами, исповедующими платонизм, с их иерархией священников и племенными рыцарскими орденами.

Классическая формулировка этой интерпретации была дана лордом Эктоном (*J. Acton*, op. cit., p. 1; курсив мой): «Свобода, — пишет он, — так же, как религия, была и движущей силой добрых дел, и общепринятым оправданием преступлений с того самого времени, как ее семена были посеяны в Афинах две тысячи пятьсот шестьдесят лет тому назад... В каждую эпоху своего прогресса она была окружена своими естественными врагами: невежеством и предрассудками, страстью к завоеваниям и любовью к праздности, стремлением сильных к власти, а бедных — к еде. В течение длительных периодов она была вообще устранена... Ни одно препятствие не было столь постоянным и столь труднопреодолимым, как неопределенность и путаница относительно самой природы свободы. *Если враждебные интересы принесли много вреда, то ложные идеи принесли его еще больше*».

Удивительно, насколько сильно чувство тьмы господствовало в темные эпохи истории. Наука и философия этих эпох были охвачены чувством, что

*истина однажды уже была достигнута, но затем утеряна.* Это чувство выражено в вере в утерянный секрет древнего философского камня и в древнюю мудрость астрологии, равно как и в веру в то, что новая идея не может иметь никакой ценности и что любая идея требует опоры на древний авторитет (авторитет Аристотеля или Библии). Кстати, люди, которые считали, что секретный ключ к мудрости был потерян в прошлом, были правы. Действительно, ведь этот ключ есть не что иное, как вера в разум и свободу. Это — свободное соревнование мысли, которая не может существовать без свободы мысли.

(2) Другая интерпретация согласуется с трактовкой А. Тойнби греческого и современного рационализма (со времен Ренессанса) как *отклонения* от истинного пути веры. «На взгляд современного писателя, — пишет Тойнби (A Toynbee. A Study of History, vol. V, p. 6 и след., note; курсив мой), — общий элемент рационализма, который можно различить в эллинской и в западной цивилизациях, не является столь отличительным, чтобы отделить эту пару обществ от всех остальных обществ... Если мы рассмотрим христианский элемент в нашей западной цивилизации как ее сущность, то наше возвращение к эллинизму следует рассматривать *не как реализацию потенциала западного христианства, а как отклонение от собственного пути западного развития — фактически, как ложный шаг, который, может быть, можно сейчас совершить, а может быть, уже и нельзя*».

В противоположность А. Тойнби, я ни на минуту не сомневаюсь, что вполне возможно вновь совершить этот шаг и вернуться в клетку — к угнетению, предрассудкам, эпидемиям средних веков. Однако я убежден что лучше этого не делать. И я утверждаю, что то, что мы действительно должны сделать, мы должны сделать сами, свободно приняв свои решения, а не при помощи исторического эссенциализма или, как подсказывает А. Тойнби (см. также прим. 49 (2) к этой главе), при помощи решения «вопроса о том, какова сущностная характеристика западной цивилизации».

(Только что процитированные отрывки из А. Тойнби представляют собой части его ответа на письмо д-ра Э. Бивена. Это письмо Э. Бивена — первое из двух писем, цитируемых А. Тойнби, очень ясно, как мне кажется, излагает то, что я называю рационалистской интерпретацией.)

<sup>62</sup> См. N. Zinsser. Rats, Lice, and History, 1937, pp. 80 и 83; курсив мой.

Что касается моего замечания в тексте в конце настоящей главы о том, что наука и мораль Демокрита все еще с нами, могу отметить, что прямые исторические связи ведут от Демокрита и Эпикура через Лукреция не только к Гассенди, но, безусловно, также и к Локку. «Атомы и пустота» — таково характерное выражение, использование которого всегда говорит о том, что мы имеем дело с этой традицией. Как правило, естественная философия «атомов и пустоты» сочетается с нравственной философией альтруистического гедонизма и утилитаризма. В отношении гедонизма и утилитаризма я полагаю, что необходимо сменить традиционно приписываемый им принцип «*максимизируй удовольствие!*» на принцип «*минимизируй страдание!*», который, как представляется, находится в большем согласии с оригинальными взглядами Демокрита и Эпикура, более скромнен и значительно более актуален. Я полагаю (см. главы 9, 24 и 25), что не только невозможно, но даже опасно пытаться максимизировать удовольствие или счастье людей, поскольку такие попытки с неизбежностью ведут к тоталитаризму. Я не думаю, чтобы большинство из последователей Демокрита (вплоть до Бертрана Рассела, который также интересовался атомами, геометрией и гедониз-

мом) не возражали бы против предложенной переформулировки исповедуемого ими принципа удовольствия при условии, что его понимают именно в указанном нами смысле, а не принимают за критерий нравственности.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 12

*Общее примечание к этой главе.* В примечаниях во всех случаях, когда это возможно, я ссылаюсь на Selections, т.е. на *G. W. F. Hegel. Selections*. Ed. by J. Loewenberg, 1929. (Из «The Modern Student's Library of Philosophy».) Это прекрасно подобранные и легко доступные избранные места из сочинений Гегеля содержат большое число наиболее характерных гегелевских отрывков, так что во многих случаях цитаты можно выбирать непосредственно из этого источника. Цитаты из «Selections» будут, однако, сопровождаться ссылками на издания оригинальных текстов. Где возможно, я ссылаюсь на «WW», т.е. на *Hegel's Saemtliche Werke*. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, 1927 и далее. Посмертное дополненное издание «Энциклопедии философских наук» не включено в «WW» и будет цитироваться как «Encycl. 1870», т.е. *G. W. F. Hegel. Encyclopaedie*. Hrsg. von K. Rosenkranz. Berlin, 1870. Места из гегелевской «Философии права» цитируются путем указания номеров соответствующих параграфов, а буква L (\*\* в русском переводе буква «Л» — прим. переводчика \*\*) указывает, что цитируемое место взято из лекционных заметок, добавленных Э. Ганзом в его издании «Философии права» 1833 года. Я не всегда принимаю терминологию переводчиков.

\*\* Большинство русских переводов приводимых К. Поппером гегелевских цитат заимствовано из соответствующих русских изданий Гегеля. Для удобства ссылок на эти издания принимаются следующие сокращения: (1) Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., Мысль, 1975 — (ЭНЦ, 1; цитируемая страница); (2) Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., Мысль, 1975 — (ЭНЦ, 2; цитируемая страница); (3) Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., Мысль, 1977 — (ЭНЦ, 3; цитируемая страница); (4) Философия права. М., Мысль, 1990 — (ФП, цитируемая страница); (5) Философия истории // Сочинения. Т. VIII. М., 1935 — (ФИ, цитируемая страница). Ссылки на другие русские переводы сочинений Гегеля приводятся полностью в тексте примечаний.

Автор эпиграфа к главе — Дж. Х. Стирлинг (1828-1909), английский философ, один из основоположников неогегельянства. Эпиграф взят из *J. H. Stirling. Annotations*, p. 441 (см. авторское прим. 15 к настоящей главе). — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*

<sup>1</sup> Это утверждение содержится в диссертации Гегеля «Об орбитах планет»

(*De Orbitis Planetarum*, 1801). Между тем 1 января 1801 г. была открыта малая планета Церера.

<sup>2</sup> *Демокрит*, фрагмент 118 (D<sup>2</sup>) (русский перевод: С. Я. Лурье. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л., Наука, 1970, с. 198); см. также текст к прим. 29 к гл. 10.

<sup>3</sup> См. *A. Schopenhauer. Grundprobleme*. 4th ed., 1890, S. 147; см. также прим. 53 к гл. 11. \*\* Все переводы на русский язык цитат А. Шопенгауэра выполнены с их английских переводов, приводимых К. Поппером в тексте книги. — *Прим. переводчика.* \*\*

<sup>4</sup> (ЭНЦ, 2; 203). Вся «Философия природы» полна таких дефиниций. Г. Стаффорд Хатфилд, к примеру, следующим образом переводит (ср. его

перевод с переводом *B. Bavink*. *The Anatomy of Modern Science*, p. 30) гегелевское определение теплоты: «Heat is the self-restoration of matter in its formlessness, its liquidity the triumph of its abstract homogeneity over specific definiteness, its abstract, purely self-existing continuity, as negation of negation, is here *set* as activity» («Теплота есть возвращение материи в свою бесформенность, в свою текучесть, торжество ее абстрактной гомогенности над специфическими свойствами; ее абстрактная, только *в-себе* существующая как отрицание отрицания *непрерывность* здесь *положена* как активность» (ЭНЦ, 2; 204)). Такой же характер носит гегелевское определение электричества (ЭНЦ, 2; 295).

Относительно следующей цитаты см. Hegel's Briefe. Bd. 1, S. 373, цитируется по *W. Wallace*. *The Logic of Hegel*, p. XIV и след; курсив мой (цит. по русскому переводу: *Г. Гегель*. Работы разных лет. Т. 2. М., Мысль, 1973, с. 345).

<sup>5</sup> См. *R. Falkenberg*. *History of Modern Philosophy*. 6th German ed., 1908, S. 612; ср. английский перевод, выполненный Г. Э. Армстронгом (*H. E. Armstrong*, 1895, p. 632).

<sup>6</sup> Я имею в виду различные философии «эволюции», «прогресса» или «змерджентности», такие, которые построены А. Бергсоном, С. Александром, фельдмаршалом Я. Смэтсом и А.Н. Уайтхедом.

<sup>7</sup> Соответствующее место из «Философии права» цитируется и анализируется в прим. 43 (2) к настоящей главе.

<sup>8</sup> Восемь цитат, приведенных в этом абзаце, взяты из Selections, 389 (= WW, VI, 71), 447, 443, 446 (три цитаты); 388 (две цитаты) (= WW, XI, 70). Цитаты заимствованы из «Философии права» (§ § 272П, 258П, 269П, 270П); первая и последняя — из «Философии истории» (русский перевод этих цитат см. (ФИ, 38); (ФП, 284, 293, 305); (ФИ, 38, 37)).

По поводу гегелевского холизма и его органической теории государства см., например, его ссылку в «Философии права», § 269П на Менения Агриппу (см. *Livy*, II, 32; русский перевод: *Тит Ливий*. История Рима от основания города. Т. 1. М., Наука, 1989, с. 89; критику этой теории см. прим. 7 к гл. 10). См. также классическую гегелевскую формулировку противоположности между силой организованного, органичного целого и бессильной «толпой, множеством расщепленных атомов» (ФП, 332) в конце § 290П (см. также прим. 70 к настоящей главе).

Два других очень важных пункта, в которых Гегель принимает политическое учение Платона, таковы: (1) Теория Одного, Нескольких и Многих — см., к примеру, «Философию права», § 273: «Монарх — *один*; в правительственной власти выступает *несколько* человек, а в законодательной власти — вообще *множество*» (ФП, 312); ссылка на «многих» встречается также в § 301 и далее. (2) Теория противоположности между знанием и мнением (см. обсуждение *свободы мысли* в «Философии права», § 270 в тексте нашей книги между прим. 37 и 38 к настоящей главе). Эту противоположность Гегель использовал для характеристики общественного мнения как «мнения многих», отмечая «случайность мнения, его невежество и извращенность» (см. «Философия права», § 316 и далее, и прим. 76 к настоящей главе).

По поводу интересной критики Гегелем Платона и еще более интересного диалектического выверта, который Гегель совершает со своей собственной критикой, см. прим. 43 (2) к настоящей главе.

<sup>9</sup> В связи с этими замечаниями см., в частности, главу 25.



<sup>10</sup> См. Selections, XII (утверждение Дж. Лозенберга из «Введения» к «Selections»).

<sup>11</sup> Я имею в виду не только его непосредственных философских предшественников (Фихте, Шлегеля, Шеллинга и особенно Шлейермахера) или его античные источники (Гераклита, Платона, Аристотеля), но также и особенно Руссо, Спинозу, Монтескье, Гердера, Берка (см. раздел IV этой главы) и поэта Шиллера. Очевидно, что Гегель многим обязан Руссо, Монтескье (см. Ch. *Montesquieu*. *The Spirit of the Laws*, XIX, p. 4 и след.; русский перевод в: *Ш. Монтескье*. Избранные произведения. М., 1955, с. 159-733) и Гердеру за его «Дух нации» (J. C. *Herder*. *Spirit of the Nation*). Его отношение к Спинозе носит иной характер. Он принимает или, скорее, приспособляет к своей философии две важные идеи детерминиста Спинозы. Первая — идея о том, что нет иной свободы, кроме рационального познания необходимости всех вещей, и нет власти, которую разум при помощи познания может приобрести над страстями. Эта идея была развита Гегелем в тождестве разума (или «Духа») со свободой и в его учении о том, что свобода есть истина необходимости (Selections, 213, *Enycl.* 1870, 154).

Вторая идея связана со Спинозовским достаточно странным моральным позитивизмом — его теорией о том, что право на стороне силы (*might is right*). Эту идею Спиноза пытался использовать против того, что он называл тиранией, т.е. попыткой забрать в свои руки больше власти, чем позволяют пределы реальной власти правителя. Главной заботой Спинозы была свобода мысли. Он учил, что правителю нельзя подавлять мысли людей (поскольку мысли свободны), а попытка достичь невозможного представляет собой тиранию. Опираясь на эту теорию, Спиноза построил свою поддержку власти светского государства (которое, как он наивно надеялся, не будет урезать свободу мысли) против церкви. Гегель также поддерживал государство в противовес церкви и лицемерно признавался в любви к свободе мысли, великое политическое значение которой он понимал (см. «Предисловие» к «Философии права»). Однако одновременно он извратил эту идею, заявляя, что государство должно решать, что является истинным, а что ложным, и может подавлять то, что ему представляется ложным (см. обсуждение этих вопросов в «Философии права», § 270 и в тексте настоящей книги между прим. 37 и 38 к этой главе). От Шиллера Гегель позаимствовал (кстати, без благодарности или даже указания на то, что он цитирует) его знаменитое изречение «Всемирная история есть всемирный суд». Это изречение (см. в конце § 340 «Философии права»; см. также текст к прим. 26 к настоящей главе) заключает в себе значительную часть гегелевской историцистской политической философии, не только его почитание успеха, а поэтому и силы, но также его своеобразный моральный позитивизм и его теорию разумности истории.

Вопрос о влиянии Вико на Гегеля, по-видимому, остается открытым (немецкий перевод «Новой науки» Дж. Вико (C. *Vico*. *New Science*), выпущенный Вебером, был опубликован в 1822 г.).

<sup>12</sup> А. Шопенгауэр был горячим поклонником не только Платона, но также и Гераклита. Он считал, что большинство обжирается как скоты; он принимал изречение Бианта «Все люди порочны» в качестве своего девиза; он считал, что платоновская аристократия является наилучшим видом правления. В то же время А. Шопенгауэр ненавидел национализм, особенно немецкий национализм, и был космополитом. Его страх и ненависть к революционерам 1848 г. — выражение А. Шопенгауэром этих эмоций про-

изводит отгаливающее впечатление — частично могут быть объяснены его опасением, что при «правлении толпы» он потеряет свою независимость, а частично его ненавистью к националистической идеологии этого движения.

<sup>13</sup> По поводу предложенного А. Шопенгауэром эпиграфа к философии Гегеля (заимствованного из «Цимбеллина», акт V, сцена 4) см. его работу «Воля в природе» А. *Schopenhauer*. Will in Nature. 4th ed., 1878, S. 7). Две следующие цитаты заимствованы из А. *Schopenhauer*. Werke. 2nd ed., 1888, Bd. V, S. 103 и след., и Bd. II, S. XVII и след. (т.е. из «Предисловия» ко второму изданию «Мир как воля и представление»; курсив мой). Я полагаю, что каждый, кто изучал А. Шопенгауэра, должен попасть под впечатление от его искренности и правдивости. См. также высказывание С. Кьеркегора, цитированное в тексте к прим. 19 и 20 к гл. 25.

<sup>14</sup> Первой публикацией Ф. Швеглера (1839) было эссе, посвященное памяти Гегеля. Приводимая в тексте цитата заимствована из его «Истории философии» (F. C. A. *Schwegler*. History of Philosophy. Transl. by J. H. Stirling, 7th ed., p. 322.)

<sup>15</sup> «Английскому читателю Гегель был впервые представлен в развернутом изложении принципов его философии доктором Хатчинсоном Стирлингом», — пишет Э. Кэйд (E. Caird. Hegel, 1883, p. VI), что свидетельствует о том, что Стирлинг принимался вполне всерьез. Следующая цитата заимствована из стирлинговских «Annotations» к швенглеровской «History of Philosophy», p. 429. Хочу отметить также, что эпиграф к настоящей главе взят из этой же работы, p. 441.

<sup>16</sup> Дж. Х. Стирлинг пишет (J. H. Stirling. Annotations, p. 441): «В конечном счете, величайшей ценностью для Гегеля был добрый гражданин и для того, кто уже был таковым, по мнению Гегеля, не было необходимо обращаться к философии. Так, он говорит господину Дюбо, который писал ему по поводу своих затруднений с его системой, что как добропорядочный глава дома и отец семейства, обладающий твердой верой, он вполне на уровне и может считать все остальное, включая и философию, только... интеллект туалейной роскошью». Таким образом, согласно Стирлингу, *Гегель был заинтересован не в прояснении трудностей своей системы, а только в обращении «плохих» граждан в «хороших».*

<sup>17</sup> Следующая цитата заимствована из J. H. Stirling, op. cit., p. 444 и след. После того, что процитировано в тексте, Стирлинг продолжает так: «Я многому научился у Гегеля и всегда с благодарностью признаю это. Моя позиция по отношению к Гегелю всегда была просто позицией человека, который, превращая непонятное в понятное, служил бы тем самым общественным интересам». И он заканчивает этот абзац, говоря: «Мою общую цель... я считаю тождественной с гегелевской... а именно — целью христианского философа».

<sup>18</sup> См., к примеру, «Учебник марксистской философии» (A Textbook of Marxist Philosophy).

<sup>19</sup> Я заимствовал этот отрывок из весьма интересного исследования Э. Андерсона «Национализм и культурный кризис в Пруссии, 1806-1815» (E. Anderson. Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806-1815. 1939, p. 270). Андерсоновский анализ национализма носит критический характер. Э. Андерсон явно признает невротический и истерический элемент в нем (см., к примеру, p. 6 и след.). И все же я не могу полностью согласиться с его установкой. Ведомый, как я предполагаю, свойственным историкам стремлением к объективности, он, на мой взгляд, принимает националистическое

движение слишком всерьез. В частности, я не могу согласиться с его осуждением короля Фридриха Вильгельма III за его непонимание националистического движения. «У Фридриха Вильгельма III не достало способности к восприятию величия, — пишет Андерсон на р. 271, — ни в идеальной форме, ни в действиях. Курс на национализм, который возникающая немецкая литература и философия раскрыли столь блестяще для других, остался закрытым для него». Заметим, однако, что большая часть лучшей немецкой литературы и философии была антинационалистическими: Кант и Шопенгауэр оба были антинационалистами и даже Гете сторонился национализма. Поэтому несправедливо требовать от кого бы то ни было, а в особенности от простого, искреннего, консервативного человека, каким был король, чтобы он восхищался пустозвонством Фихте. Многие могут согласиться с королевским утверждением об «эксцентричном популярном бумагомарании» (loc. cit). Хотя я согласен с тем, что консерватизм короля, безусловно был его слабой стороной, я чувствую величайшее уважение перед его простотой и его отказом поддержать националистическую истерию.

<sup>20</sup> Selections, XI (утверждение Дж. Ловенберга из «Введения» к «Selections»).

<sup>21</sup> См. прим. 19 к гл. 5 и прим. 18 к гл. 11 и соответствующий текст.

<sup>22</sup> Эта цитата взята из Selections, 103 (= WW, III, 116) (русский перевод: Г. Гегель. Философская пропедевтика // Работы разных лет. Т. 2. М., Мысль, 1973, с. 94); следующая цитата из Selections, 130 (= G. W. F. Hegel. Werke. Berlin und Leipzig, 1832-1887, vol. VI, 224). Последняя цитата в этом абзаце взята из Selections, 131 (= Werke, 1832-1887, VI, 224-225).

<sup>23</sup> Selections, 103 (= WW, III, 116) (русский перевод: Г. Гегель. Философская пропедевтика, с. 94).

<sup>24</sup> Selections, 128 (= WW, III, 141) (русский перевод: Г. Гегель. Философская пропедевтика, с. 121).

<sup>25</sup> В этой связи я обращаюсь к А. Бергсону и в особенности к его «Творческой эволюции» (*A. Bergson. Creative Evolution. Engl. transl. by A. Mitchell, 1913*). (Думается, что гегельянский характер этой работы недо-статочно раскрыт.) Действительно, характерные для А. Бергсона ясность и осмысленное изложение мыслей иногда затрудняют понимание того, на сколько многим его философия обязана Гегелю. Однако если мы вспомним, к примеру, что А. Бергсон учит, что *сущность есть изменение*, или если мы читаем пассажи, подобные содержащимся на pp. 275 и 278 «Creative Evolution» (русский перевод: А. Бергсон. Творческая эволюция // Собрание сочинений. Т. 1. Спб., 1913, с. 231, 233), то остается мало почвы для сомнений в этом.

«Столь же существенным является движение, направленное к рефлексии, — пишет Бергсон. — Если наш анализ правилен, то в начале жизни [имеется] сознание, или, вернее, сверхсознание... Сознание точно соответствует той возможности выбора, которою располагает живое существо; оно соразмерно той полосе возможных действий, которая окружает реальные действия: *сознание есть синоним изобретательности и свободы*» (курсив мой). Отождествление сознания (или «духа») со свободой представляет собой гегельянский вариант Спинозы. Влияние Гегеля на Бергсона настолько сильно, что у Гегеля можно найти теории, которые я склонен рассматривать как «безошибочно бергсоновские», например, «Дух по существу дела *действует*, он делает себя тем, что он есть в себе, своим действием, своим произведением» (Selections, 435 = WW, XI, 113) — (ФИ, 70).

<sup>26</sup> См. прим. 21-24 к гл. 11 и соответствующий текст. Другой характерный пассаж таков: «В принципе *развития* содержится и то, что в основе лежит внутреннее определение, существующая в себе предпосылка, которая себя осуществляет» (см. Selections, 409 = WW, 89) — (ФИ, 52). Цитата, приведенная далее в этом абзаце, взята из Selections, 468 (т.е. «Философия права», § 340; см. также прим. 11 к настоящей главе).

<sup>27</sup> Принимая во внимание, однако, что даже второпорядковое гегельянство, т.е. третье- или четвертопорядковое фиктеанство или аристотелизм, часто шумно провозглашалось оригинальным достижением, говорить о Гегеле, что он был неоригинальным, будет, пожалуй, некорректно. См., однако, прим. 11 к настоящей главе.

<sup>28</sup> См. *I. Kant. Critique of Pure Reason*, 2nd ed., p. 514 (русский перевод: *И. Кант. Критика чистого разума* // Сочинения в шести томах. Т. 3. М., 1964, с. 447). См. также эпиграф к «Введению» к настоящей книге (с. 29 тома 1). Эпиграф взят из письма И. Канта М. Мендельсону от 8 апреля 1766 г. (*I. Kant. Werke*. Ed. by E. Cassirer. Vol. IX, p. 56 и след.; русский перевод: *И. Кант. Трактаты и письма*. М., Наука, 1980, с. 515; см. также *И. Кант. Сочинения в шести томах*. Т. 2. М., Мысль, 1964, с. 364).

<sup>29</sup> Ср. прим. 53 к гл. 11 и соответствующий текст.

<sup>30</sup> Пожалуй, разумно предположить, что так называемый «дух языка» представляет собой *традиционные нормы ясности*, вводимые выдающимися писателями, создающими свои произведения на данном конкретном языке. Кроме ясности, существуют также некоторые другие нормы в языке, например нормы простоты, красоты, краткости и т.п., однако норма ясности, пожалуй, самая важная из всех. Она представляет собой культурное наследие, которое должно тщательно охраняться. Язык — это один из самых важных институтов общественной жизни, и его ясность является условием его функционирования как средства рациональной коммуникации. Исползование языка для сообщения эмоций значительно менее важно, поскольку мы можем сообщать множество эмоций, не говоря ни слова.

\* Возможно, полезно упомянуть, что Гегель, который осознал с помощью Э. Берка важность исторического роста традиций, фактически многое сделал для того, чтобы разрушить основанную Кантом интеллектуальную традицию. Этого Гегель добился при помощи своей доктрины «хитрости разума», раскрывающего себя в страстях (см. прим. 82 и 84 к настоящей главе и соответствующий текст), и используемого им метода аргументации. Фактически он сделал даже большее. Используя свой исторический релятивизм — теорию, согласно которой истина относительна, зависима от духа времени, Гегель помог разрушить традицию поиска истины и уважения к ней. См. также раздел IV настоящей главы и мою статью *Towards a Rational Theory of Tradition* // *The Rationalist Annual*, 1949, позднее перепечатанную в моей книге «*Conjectures and Refutations*».\*

<sup>31</sup> Попытки опровергнуть кантовскую диалектику (его теорию антиномий), кажется, были довольно редкими. Серьезную критику, пытающуюся уточнить и преобразовать кантовские аргументы, можно найти у А. Шопенгауэра в его сочинении «Мир как воля и представление» (*A. Schopenhauer. Die Welt als Wille und VorsteUung*. Bd. 1-2, 1819-1844) и у Я. Фриза в работе «Новая или антропологическая критика разума» (*J. F. Fries. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. 2nd German ed., 1828, S. XXIV и след.) Я попытался проинтерпретировать Канта следующим образом: по моему мнению, Кант утверждает, что чистая спекуляция не может установить что-либо там, где

опыт не может помочь нам устранять ложные теории (см. *Mind*, vol. 49, 1940, p. 416, а также «*Conjectures and Refutations*», p. 326 и след; в этом же номере журнала *Mind*, p. 204 и след. опубликована обстоятельная и интересная критика кантовских аргументов, данная М. Фридом.) По поводу попытки придать смысл гегелевской диалектической теории разума и его колективистской интерпретации разума (его «объективного духа») см. анализ социального и межличностного (интерсубъективного) характера научного метода в главе 23 и соответствующую интерпретацию «разума» в главе 24.

<sup>32</sup> Я занимался детальным обоснованием этого тезиса в *What is Dialectic?* // *Mind*, vol. 49, p. 403 и след.; см. в особенности последнее предположение на p. 410, а также «*Conjectures and Refutations*», p. 321. См. также еще одну мою небольшую статью под заголовком *Are Contradictions Embracing?* \* Эта статья опубликована в *Mind*, vol. 52, 1943, p. 47 и след. После того, как она была уже написана, я получил книгу Р. Карнапа «Введение в семантику» (*R. Carnap. Introduction to Semantics*, 1942), где он использует термин «comprehensive», который, кажется, предпочтительнее термина «embracing» (см. в особенности § 30 книги Карнапа). \*

В «*What is Dialectic?*» рассматривается множество проблем, которые только упоминаются в настоящей книге, в частности переход от Канта к Гегелю, гегелевская диалектика и его философия тождества. Хотя некоторые утверждения из этой статьи повторяются в настоящей книге, эти две мои работы во многом дополняют друг друга (см. также следующие примечания вплоть до прим. 36).

<sup>33</sup> *Selections*, XXVIII (цитируется с немецкого языка; \*\* в русском издании цитируется с английского языка — прим. переводчика \*\*); аналогичные цитаты см. в *WW*, IV, 618, и *Werke* 1832-1887, vol. VI, 259). По поводу непроницаемого, или защищенного от любой критики, догматизма, упомянутого в этом абзаце, см. *What is Dialectic?*, p. 417 («*Conjectures and Refutations*», p. 327); см. также прим. 51 к гл. 11.

<sup>34</sup> См. *What is Dialectic?*, в особенности от p. 414, где поставлена проблема «Как наше сознание постигает мир?», до p. 420 («*Conjectures and Refutations*», pp. 325-330).

\*\* В абзаце текста, к которому относится прим. 34, К. Поппер цитирует один фрагмент Гераклита. Этот фрагмент в последнем русском издании сочинений досократиков, которым мы пользуемся при переводе настоящей книги, имеет такой вид: «Путь вверх-вниз один и тот же» [или: «путь туда-сюда один и тот же»] (Л 204 = Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. Подготовил А. В. Лебедев. М., Наука, 1989, с. 204; см. также *H. Diels, W. Kranz*<sup>6</sup>. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. В., 1951-1952, фр. 60). — Прим. редактора и переводчика. \*\*

<sup>35</sup> «Все действительное есть некоторая идея», — говорит Гегель (*Selections*, 103 (= *WW*, III, 116) (русский перевод: *Г. Гегель. Философская пропедевтика // Работы разных лет. Т. 2. М., Мысль, 1973, с. 94*)). Из совершенства же идеи следует моральный позитивизм. См. также *Selections*, 388 (= *WW*, XI, 70), т.е. последний отрывок, цитированный в тексте к прим. 8; см. кроме того, § 6 «Энциклопедии философских наук», а также «Предисловие» и § 270П «Философии права». — Вряд ли надо пояснять, что «Великий диктатор» в предшествующем абзаце — это намек на известный фильм Чарли Чаплина.

<sup>36</sup> *Selections*, 103 (= *WW*, III, 116) (русский перевод: *Г. Гегель. Философская пропедевтика // Работы разных лет. Т. 2. М., Мысль, 1973, с. 94*)). См. также *Selections*, 128, § 107(= *WW*, III, 142).

Гегелевская философия тождества демонстрирует несомненное влияние на нее мистической теории знания Аристотеля — учения о единстве познающего субъекта и познаваемого объекта (см. прим. 33 к гл. 11, прим. 59-70 к гл. 10, прим. 4, 6 и 29-32 к гл. 24).

К моим замечаниям в тексте по поводу гегелевской философии тождества можно добавить, что Гегель верил, вместе с большинством философов его времени, что логика является теорией мышления или рассуждения (см. *What is Dialectic?*, p. 418). Такое понимание логики вместе с философией тождества приводит к заключению о том, что логика — это теория мысли, разума, идей, понятий и действительности. Из другой посылки, согласно которой мышление развивается диалектически, Гегель мог дедуцировать, что разум, идеи, понятия и действительность — все они развиваются диалектически. В итоге он получил *Логика = Диалектика* и *Логика = Теория Действительности*. Это гегелевское учение получило известность как *панлогизм* Гегеля.

Из этих посылок Гегель мог также вывести, что понятия развиваются диалектически, т.е. что они способны к некоторого рода самозарождению и саморазвитию из ничего. (Гегель начинает это развитие с идеи Бытия, которая предполагает свою противоположность — Ничто и создает переход от Ничто к Бытию — Становление.) Существуют два мотива этой гегелевской попытки развить понятия из ничего. Первый — это ошибочная идея, согласно которой философия должна начинать без всяких предпосылок. (Такой подход недавно был возобновлен Э. Гуссерлем; он обсуждается в гл. 24, см., в частности прим. 8 к гл. 24 и соответствующий текст.) Это и заставляет Гегеля начать с «Ничто». Второй мотив — надежда систематически развить и оправдать кантовскую таблицу категорий. Кант заметил, что первые две категории каждой группы противоположны друг другу и что третья представляет собой синтез первых двух. Это мнение Канта (и влияние Фихте) навело Гегеля на мысль о возможности «диалектически» вывести все категории из Ничто и тем самым оправдать «необходимость» всех категорий.

<sup>37</sup> Selections, XVI (= Werke, 1832-1837, VI, 153-154) — (ЭНЦ, 1; 207).

<sup>38</sup> E. N. Anderson. Nationalism etc., p. 294. — Король обещал конституцию 22 мая 1815 г. История «конституции» и придворного врача, по-видимому, была известна большинству монархов того времени, в частности императору Францу I, а также его наследнику Фердинанду I Австрийскому. — Следующая далее цитата заимствована из Selections, 246 и след. (= Encycl., 1870, pp. 437-438) — (ЭНЦ, 3; 351-352).

<sup>39</sup> Selections, 248 и след. (= Encycl. 1870, pp. 437-438; курсив частично мой) — (ЭНЦ, 3; 353-354).

<sup>40</sup> См. прим. 25 к гл. 11.

<sup>41</sup> Относительно *парадокса свободы* см. прим. 43 (1) к настоящей главе, четыре абзаца текста перед прим. 42 к гл. 6, прим. 4 и 6 к гл. 7 и прим. 7 к гл. 24 и соответствующие отрывки в тексте (см. также прим. 20 к гл. 17). По поводу данной Ж. Ж. Руссо формулировки парадокса свободы см. J. J. Rousseau. Social Contract, Book I, Chapter VIII, второй абзац (русский перевод: Ж. Ж. Руссо. Об общественном договоре // Трактаты. М., 1969, с. 164-165). По поводу кантовского решения этого парадокса см. прим. 4 к гл. 6. Гегель часто обращался к этому кантовскому решению (см. / Kant. Metaphysics of Morals, Introduction to the Theory of Law // Works. Ed. by E. Cassirer. Vol. VI, p. 31; русский перевод: И. Кант. Метафизика нравов. Часть I. Метафизические начала учения о праве. Введение в учение о праве, § C // Сочинения в шести томах. Т. 4 (2). М., Мысль, 1965, с. 140). Гегель затрагивал кантов-

ское решение парадокса свободы, например в «Философии права», § 29 и § 270, где, следуя Аристотелю и Берку (см. прим. 43 к гл. 6 и соответствующий текст), Гегель возражает против теории (восходящей к Ликофрону и Канту), согласно которой «его [государства] назначением является лишь защита и обеспечение жизни, собственности и произвола каждого», как он ехидно излагает эту теорию.

Две цитаты в начале и конце этого абзаца заимствованы из Selections, 248 и 249 (= Encycl. 1870, p. 439) — (ЭНЦ, 3; 353, 353-354).

<sup>42</sup> Приведенные в начале этого абзаца цитаты взяты из Selections, 250 (= Encycl. 1870, pp. 440-441) — (ЭНЦ, 3; 355).

<sup>43</sup> (1) Следующие далее цитаты взяты из Selections, 251 § 540 (= Encycl. 1870, p. 441) — (ЭНЦ, 3, 356) (\*\* В этой цитате в местах, выделенных квадратными скобками, в русском переводе «Философии духа» Гегеля вместо термина «конституция» используется термин «государственное устройство». — Прим. переводчика. \*\*); Selections, 251 и след. (первое предложение § 541 = Encycl. 1870, p. 442) — (ЭНЦ, 3; 356); Selections, 253 и след. (начало § 542, курсив частично мой = Encycl. 1870, p. 443) — (ЭНЦ, 3; 358). Все эти цитаты — из «Энциклопедии философских наук». «Параллельные» рассуждения в «Философии права» начинаются в § 273 (последний абзац) и идут до § 281. Приведенные в конце настоящего абзаца две цитаты из «Философии права» заимствованы из § 275 и § 279 (конец первого абзаца; курсив мой) — (ФП, 316, 319). По поводу сомнительного использования Гегелем парадокса свободы см. Selections, 349 (= WW, XI, 76): «Если единственным основным определением свободы... признается принцип единичной воли... то, собственно говоря, не существует никакой конституции» (ФИ, 42). См. также Selections, 400 и след. (= WW, XI, 80-81) и 449 («Философия права», § 274).

Гегель сам резюмирует совершенный им диалектический выверт (Selections, 401 = WW, XI, 82): «Выше мы уже установили... идею свободы как абсолютную конечную цель... Затем мы признали государство нравственным целым и реальностью свободы...» (ФИ, 47). Таким образом, Гегель начинает со свободы, а заканчивает тоталитарным государством. Вряд ли можно произвести диалектическое превращение более цинично.

(2) По поводу другого примера диалектического превращения, или диалектического выверта, а именно — превращения *разума в страсть и насилие* — см. далее конец пункта (g) в разделе IV настоящей главы (текст к прим. 84). Особенно интересным в этой связи оказывается *гегелевская критика* Платона (см. также прим. 7 и 8 к настоящей главе и соответствующий текст). Гегель, притворно кланяясь всем современным и «христианским» ценностям — не только свободе, но даже «субъективной свободе» индивидуума, следующим образом критикует платоновский холизм или коллективизм («Философия права», § 185): «Принцип самостоятельной в себе бесконечной личности единичного, субъективной свободы, возникшей внутренне в христианской религии, а внешне... — в римском мире, не получает подобающего ему права» у Платона (ФП, 230). Эта критика просто замечательна, и она доказывает, что Гегель знал, о чем идет речь у Платона. Фактически гегелевское прочтение Платона совпадает с моим собственным. Для неопытного читателя Гегеля этот отрывок может показаться даже доказывающим несправедливость оценки Гегеля как коллективиста. Однако нам следует обратиться только к § 70П той же самой «Философии права», чтобы увидеть, что Гегель мог бы подписаться под самым радикальным коллективистским высказыванием Пла-

тона, который сказал: «Все... возникает ради всего в целом... Ведь любой... делает все ради целого, а не целое ради части» («Законы», 903 с). Действительно, Гегель пишет: «Отдельная личность есть в самом деле нечто подчиненное, обязанное посвятить себя нравственному закону», т.е. государству (ФП, 127). Таков гегелевский «индивидуализм».

Почему же он тогда критикует Платона? Почему он подчеркивает важность «субъективной свободы»? § 316 и 317 «Философии права» дают ответы на эти вопросы. Гегель был уверен, что революции можно предотвратить, только если пожаловать народу — как клапан для выпуска пара — небольшое количество свободы, которая позволяет разве что дать выход своим чувствам. Так, он пишет («Философия права», § 316, 317П, курсив мой): «В наше время... принцип субъективной свободы обрел такую важность и такое значение... Каждый хочет еще сказать свое слово и дать совет. Если он... вставил свое слово, то после этого удовлетворения своей субъективности он мирится со многим. Во Франции свобода слова всегда казалась значительно менее опасной, чем безмолвие, ибо последнее заставляло опасаться, что то, что люди имеют против данного дела, они будут хранить про себя, тогда как рассуждение дает выход и удовлетворение, благодаря чему в остальном можно с большей легкостью следовать по прежнему пути» (ФП, 352, 354). Трудно что-либо сравнить с цинизмом, заключающимся в этом рассуждении, в котором Гегель весьма свободно дает выход своему чувству, касающемуся «субъективной свободы» или, как он иногда напыщенно называет это чувство, — «принципу современного мира».

Резюмируя, можно сказать, что Гегель полностью соглашается с Платоном и критикует его только за неспособность внедрить в управляемых иллюзию «субъективной свободы».

<sup>44</sup> Удивительно, что это презренное прислужничество оказалось столь успешным, что даже серьезные люди были обмануты гегелевским диалектическим методом. В качестве примера можно упомянуть, что такой критический и просвещенный борец за свободу и разум, как Ч. Возн, пал жертвой гегелевского притворства, когда он выражал свою веру в гегелевскую «веру в свободу и прогресс, которая, по собственному признанию Гегеля, является... сущностью его веры» (см. С. E. Vaughan. *Studies in the History of Political Philosophy*, vol. II, p. 296; курсив мой). Следует признать, что Ч. Возн критикует гегелевскую «чрезмерную склонность к установленному порядку» (p. 178); он даже говорил о Гегеле, что «никто не мог... быть более готовым... убедить мир, что наиболее ретроградные и служащие целям угнетения учреждения... должны... быть приняты как бесспорно рациональные» (p. 295). И все же он доверял «собственному признанию Гегеля» настолько, что рассматривал утверждения такого рода как простые «экстравагантности» (p. 295), как «недостатки, которые легко простить» (p. 182). К тому же, очень сильному и полностью оправданному замечанию Ч. Возна о том, что Гегель «находит последнее слово политической мудрости, краеугольный камень... истории в прусской конституции» (p. 182), не суждено было быть опубликованным без противоядия, восстанавливающего доверие читателя к Гегелю. Дело в том, что редактор возновских посмертных «Studies» разрушил силу возновского комментария, добавив собственное примечание со ссылкой на отрывок из Гегеля, который, по его предположению, был именно тем, на который ссылался Ч. Возн (при этом он не сослался на рассуждения Гегеля, процитированные в этой главе в тексте между примечаниями 47, 48 и 49), «но, пожалуй, этот отрывок вряд ли подтверждает возновский комментарий».



<sup>45</sup> См. прим. 36 к настоящей главе. Указание на эту диалектическую теорию можно найти в таком раннем источнике, как аристотелевская «Физика», I, 5.

<sup>46</sup> Я весьма обязан Э. Гомбриху, который позволил мне почерпнуть главные мысли этого абзаца из его прекрасной критики моего изложения Гегеля (сообщенной мне в письме).

По поводу гегелевского взгляда на «в-себе-и-для-себя сущий дух, выступающий во всемирной истории» см. «Философию права», § 259П — (ФП, 285). Об отождествлении «абсолютного духа» с «мировым духом» см. «Философия права», § 339П. О взгляде, согласно которому совершенство есть цель провидения, и гегелевскую критику (кантонского) представления о том, что план провидения непостижим, — см. «Философия права», § 343. (Интересная контркритика М. Фостера упомянута в прим. 19 к гл. 25.) Гегелевское использование (диалектических) силлогизмов (умозаключений) осуществлено, в частности, в «Энциклопедии философских наук», § 181 («Умозаключение есть разумное и все разумное» (ЭНЦ, I, 365)), § 198, где государство описывается как триада силлогизмов, и § § 575 до 577, где вся гегелевская система представляется как такая триада силлогизмов (умозаключений). В соответствии с § § 575-577 «Энциклопедии философских наук» мы можем сказать, что «история» есть царство «второго умозаключения» (§ 576 — см. Selections, 309 и след.).

Первая приводимая в этом абзаце цитата взята из раздела III «Введения» к «Философии истории» - см. Selections, 348 и след. — (ФИ, 10-11); следующая цитата — из «Энциклопедии философских наук» — см. Selections, 262 и след. (курсив частично мой) — (ЭНЦ, 3; 366).

<sup>47</sup> Selections, 442, последний абзац (= WW, XI, 119-120) — (ФИ, 75). Последняя цитата в этом абзаце взята из того же места (ФИ, 75).

О трех ступенях см. Selections, 360, 362, 398 (= WW, XI, 44, 46, 79-80). См. также гегелевскую «Philosophy of History» (перевод J. Sibree, 1857, цитируется по изданию 1914 г.), р. 110: «Восток знал... только, что *один* свободен, греческий и римский мир знает, что *некоторые* свободны, германский мир знает, что *все* свободны. Итак, первая форма, которую мы видим во всемирной истории, есть *деспотизм*, вторая — *демократия* и *аристократия*, третья — *монархия*» (ФИ, 98-99). (Дальнейшие рассуждения о трех ступенях см. «Philosophy of History», pp. 117, 260, 354.)

<sup>48</sup> Следующие три цитаты взяты из гегелевской «Philosophy of History», р. 429 — Selections, 358, 359 (= WW, XI, 43-44) — (ФИ, 16-17).

Изложение гегелевской позиции в тексте несколько упрощено: в действительности Гегель сначала разделяет («Philosophy of History», р. 356 и след.) германский мир на три периода, которые он описывает (р. 358) как «Царство Отца, Сына и Духа», а затем царство Духа снова подразделяется на три периода, упомянутые в тексте.

<sup>49</sup> Следующие три цитаты из «Philosophy of History», pp. 354, 476, 476-477 — (ФИ, 323, 421, 422).

<sup>50</sup> См. в особенности текст к прим. 75 к настоящей главе.

<sup>51</sup> См. в особенности текст к прим. 48-50 к гл. 8.

<sup>52</sup> См. гегелевскую «Philosophy of History», р. 418. (Переводчик этой книги на английский язык пишет: «германизированные славяне» («Germanized Slaves»)).

<sup>53</sup> Т. Масарика иногда называют «философом-правителем». Однако он определенно не был правителем в том смысле, который понравился -бы

Платону. Дело в том, что он был демократом. Он очень интересовался Платоном, но он идеализировал Платона и интерпретировал его демократически. Его национализм был реакцией на национальное угнетение, и он всегда боролся против эксцессов национализма. Можно упомянуть, что его первой работой, напечатанной на чешском языке, была статья о патриотизме Платона (см. биографию Масарика, написанную К. Чапек, особенно главу о его студенчестве в университете). Чехословакия Масарика была, вероятно, одним из самых демократических государств, которые когда-либо существовали, но, несмотря на это, чехословацкое государство было построено на принципе национального государства, т.е. на принципе, который неприменим в нашем мире. Межнациональная федерация, будь она создана в дунайском бассейне, могла бы многое предотвратить.

<sup>54</sup> См. главу 7. Цитата из Ж. Ж. Руссо, приведенная в этом абзаце, взята из «Social Contract», Book I, ch. VII (конец второго абзаца) (русский перевод: Ж. Ж. Руссо. Об общественном договоре, или Принципы политического права //Трактаты. М., Наука, 1969, с. 163). По поводу гегелевского взгляда, касающегося доктрины суверенитета народа, см. отрывок из § 279 «Философии права», цитируемый в тексте к прим. 61 к настоящей главе.

<sup>55</sup> См. сочинение И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества». Цитируемый отрывок опубликован в *A. Zimmern* (ed.) *Modern Political Doctrines*. London, New York, Toronto, 1939, p. 165 и след. (русский перевод: *И. Г. Гердер. Идеи к философии истории человечества*. М., 1977). (Отрывок, процитированный в тексте, не является характерным для пустословия Гердера, которое критиковалось Кантом.)

<sup>56</sup> См. прим. 7 к гл. 9.

Отрывок из Канта, процитированный в этом абзаце, взят из *I. Kant. Works*. Ed. by E. Cassirer. Vol. IV, p. 179 и p. 195 (русский перевод: *И. Кант. Рецензия на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества, часть 1 (1785)»* // Сочинения в шести томах. Т. 6. М., Мысль, 1966, с. 39). \*\* Последнее предложение из приведенной кантовской цитаты отсутствует в русском переводе Канта. — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*

<sup>57</sup> *J. G. Fichte. Briefwechsel*. Ed. by Schulz, 1925, vol. II, p. 100. Это письмо частично процитировано в *E. N. Anderson. Nationalism etc.*, p. 30 (см. также *W. Hegemann. Entlarvte Geschichte*, 2nd ed., 1934, p. 118). — Вторая цитата в этом абзаце заимствована из *Anderson*, op. cit., p. 34 и след. — Цитаты в следующем абзаце взяты из *Anderson*, op. cit., p. 36 и след. (курсив мой). \*\* Все переводы цитат Фихте выполнены с английского языка. — *Прим. переводчика.* \*\*

Следует отметить, что первоначально антинемецкие настроения разделяли многие из основателей немецкого национализма. Это показывает, как сильно национализм коренится в чувстве неполноценности (см. прим. 61 и 70 к настоящей главе). В качестве примера Э. Андерсон приводит Э. Арндта, впоследствии известного националиста: «Когда Арндт путешествовал по Европе в 1798-1799 годах, он называл себя шведом, потому что, как он говорил, имя немца "смердит в мире", но немедленно добавлял — не по вине простых людей» (*Anderson*, op. cit., p. 79). В. Хегеман правильно настаивает (*Hegemann*, op. cit., 118) на том, что немецкие духовные лидеры того времени особенно выступали против варварства Пруссии, и он цитирует И. Винкельмана, который говорил: «Я лично предпочел бы быть турецким евнухом, чем пруссаком», и Г. Лессинга, по мнению которого «Пруссия — самая рабская страна в Европе». Хегеман также ссылается на И. Гете,

который страстно надеялся, что освобождение придет с Наполеоном. Хегеман, который был автором книги, направленной против Наполеона, добавляет: «Наполеон был деспотом... однако, что бы мы ни говорили против него, следует признать, что своей победой при Йене он заставил реакционное государство Фридриха Вильгельма III ввести некоторые реформы, которые, правда, сильно опоздали».

Интересное суждение о Германии 1800 г. можно найти у Канта в его «Антропологии с прагматической точки зрения» (1800), где он рассматривает (впрочем, не вполне серьезно) *национальные характеры*. Кант пишет (Works, vol. VIII, pp. 213, 211, 212; курсив мой) о немце: «Его невыгодная сторона — это склонность к подражанию и *невысокое мнение о себе* относительно оригинальности... а главным образом некая страсть к методичности, стремление к педантичной классификации себя и других граждан не по принципу приближения к равенству, а по степени превосходства и субординации; и в этой табели о рангах он неисчерпаем в изобретении титулов... и, таким образом, *холопствует из чистого педантизма*... Из всех цивилизованных народов немец легче всего и продолжительнее всех подчиняется правительству, под властью которого он живет, и больше всех далек от жажды перемен и сопротивления существующему порядку. Его характер — это соединенная с рассудительностью флегма» (русский перевод: *И. Кант. Антропология с прагматической точки зрения* // Сочинения в шести томах. Т. 6. М., Мысль, 1966, с. 571, 570).

<sup>58</sup> *I. Kant. Works, vol. VIII, p. 516* (русский перевод: *И. Кант. Заявление по поводу Наукоучения Фихте* // Трактаты и письма. М., Наука, 1980, с. 626). Кант был готов немедленно помочь, когда к нему обратился бедствующий неизвестный автор — Фихте. Однако семь лет после анонимной публикации первой книги Фихте он не спешил выразить свое мнение о ней, хотя на него оказывали давление с разных сторон, в том числе сам Фихте, который претендовал на роль исполнителя кантовского обещания высказаться по поводу затронутых в этой книге проблем. В конце концов Кант опубликовал свое «Заявление по поводу Наукоучения Фихте» как ответ на «обращенное ко мне от имени публики торжественное предложение рецензента», требовавшее от него высказать его мнение. Он заявил, что, по его мнению, «*наукоучение Фихте* совершенно несостоятельно», и отрицал какие-либо свои связи с философией, состоящей из «бесплодных ухищрений». И после молитвы (прцитированной в тексте) о том, чтобы Бог защитил нас от наших друзей, Кант продолжает: «Дело в том, что... бывают и такие так называемые друзья, лживые, коварные, которые стремятся к нашей гибели, хотя при этом и говорят на языке благожелательства... По отношению к ним и их козням надо всегда быть в высшей степени настороже» (см. *И. Кант*, там же, с. 624-626). Если Кант, будучи чрезвычайно уравновешенным, доброжелательным и совестливым человеком, был вынужден говорить такого рода вещи, то мы имеем все основания рассматривать его суждения всерьез. *Однако я до сих пор не встречал ни одной истории философии, в которой ясно бы утверждалось, что, по мнению Канта, Фихте был бесчестным самозванцем*, хотя я видел множество историй философии, которые пытались отбросить обвинения, высказанные А. Шопенгауэром в адрес Фихте, намекая, например, на его недоброжелательность по отношению к Фихте.

Стоит отметить, что обвинения Канта и Шопенгауэра ни в коем случае не являются единичными. А. фон Фейербах (в письме от 30 января 1799 г. —

см. *A. Schopenhauer. Works. Vol. V, p. 102*) выражается не менее сильно, чем Шопенгауэр. Ф. Шиллер высказал сходное мнение, и то же самое сделал И. Гете, а Г. Николовиус назвал Фихте «сикофантом и обманщиком» (см. также *W. Hegemann, op. cit, p. 119* и след.).

Удивительно видеть, как благодаря, можно сказать, реальному заговору человек, подобный Фихте, преуспел в извращении учения своего «учителя», *несмотря на кантовские протесты и к тому же еще при жизни самого Канта*. Все это произошло только сто лет тому назад и легко может быть проверено любым, кто возьмет на себя труд прочесть письма Канта и Фихте и кантовские публичные заявления. Эта история показывает, что моя теория об извращении Платоном учения Сократа ни в коей мере не является столь фантастичной, как это может показаться платоникам. Ведь Сократ к этому времени был уже мертв и при этом не оставил никаких писем. (Если бы такое сравнение не делало слишком много чести Фихте и Гегелю, то можно было бы сказать, что без Платона не было бы Аристотеля, а без Фихте — не было бы Гегеля.)

<sup>59</sup> *E. Anderson, op. cit., p. 13.*

<sup>60</sup> *G. Hegel. Philosophy of History, 465 — (ФИ, 412-413)*. См. также «Философия права», § 258. По поводу процитированного в этом абзаце совета В. Парето см. прим. 1 к гл. 13.

<sup>61</sup> «Философия права», § 279 — (ФП, 320). Следующая цитата взята из «Энциклопедии философских наук» — *Selections, 256* и след. (= *Encycl. 1870, p. 446*) — (ЭНЦ, 3; 360-361). Критика Англии, излагаемая в этом абзаце, взята из *Selections, 257* (= *Encycl. 1870, p. 447*) (слова «искусство и наука» в тексте выделены мною) — (ЭНЦ, 3, 361). По поводу гегелевской ссылки на германскую империю см. «*Philosophy of History*», p. 475 — (ФИ, 421) (см. также прим. 77 к настоящей главе). Чувство неполноценности, в особенности по отношению к Англии, и искусная опора на такое чувство играют значительную роль в подъеме национализма (см. прим. 57 и 70 к настоящей главе). По поводу других отрывков, касающихся Англии, см. следующее примечание и примечание 70 к настоящей главе и соответствующий текст.

<sup>62</sup> Пренебрежительная ссылка Гегеля на только «формальные» права, «формальную» свободу, «формальную» конституцию и т. п. интересна, поскольку она является, как можно предположить, источником современной марксистской критики только «формальных» демократий, которые предлагают только «формальную» свободу (см. прим. 19 к гл. 17 и соответствующий текст).

Несколько характерных пассажей, в которых Гегель разоблачает только «формальную» свободу, несомненно следует процитировать. Все они заимствованы из *G. Hegel. Philosophy of History*: «Не довольствуясь [прусской "холистической" реставрацией]... *либерализм* противопоставляет всему этому принцип атомов, единичных воле: все должно совершаться при посредстве их» (т. е. народа) «явно обнаруживаемой власти и с их явно выраженного согласия. Отстаивая этот формальный принцип свободы, эту абстракцию, они не допускают никакой прочной организации» (p. 471) — (ФИ, 418); «Английский государственный строй сложился исключительно из *партикулярных* прав и особых привилегий... Нигде нельзя найти так мало действительно свободных учреждений» (в противоположность формально свободным), «как именно в Англии. В отношении частного права, свободы собственности англичане невероятно отстали: достаточно упомянуть о майоратах, при наличии которых младшие сыновья покупают или достают себе места

на военной службе или в духовном звании» (р. 474) — (ФИ, 420). См. также обсуждение Гегелем Французской Декларации прав человека и кантовских принципов (*Hegel*, op. cit., p. 462 и след.) со ссылкой на то, что «она есть лишь *формальная воля*» (ФИ, 410) и «принцип свободы», который «остался лишь *формальным*» (ФИ, 411), и ср. это, к примеру, с гегелевскими замечаниями (*Hegel*, op. cit., p. 354), которые показывают, что германский дух для Гегеля является «истинной» и «абсолютной» свободой: «Германский дух есть дух нового мира, цель которого заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы, той свободы, содержанием которой является сама ее абсолютная форма» (ФИ, 323). Если бы я и использовал где-либо термин «формальная свобода» в уничижительном смысле, то я применил бы его к гегелевской «субъективной свободе», как она трактуется в его «Философии права», § 317П (процитировано в конце прим. 43 к настоящей главе).

<sup>63</sup> См. *E. Anderson. Nationalism etc.*, p. 279. По поводу гегелевского обращения к Англии, процитированного в конце этого абзаца, см. *Selections*, 263 (= *Encycl.* 1870, p. 452) — (ЭНЦ, 3; 366); см. также прим. 70 к настоящей главе.

<sup>64</sup> Первое предложение этой цитаты заимствовано из «Философии права», § 331 — (ФП, 365), последующие — из *Selections*, 403 (= *WW*, XI, 84) — (ФИ, 48) и *Selections*, 267 и след. (= *Encycl.* 1870, pp. 455-456) (курсив мой) — (ЭНЦ, 3; 370). Цитата, приведенная далее и иллюстрирующая юридический позитивизм, взята из *Selections*, 449 (= «Философия права», § 274) — (ФП, 315). С теорией мирового господства ср. также теорию господства и подчинения и теорию рабства, кратко рассмотренные в прим. 25 к гл. II и соответствующий текст. По поводу теории национальных духов, воля или гениев, утверждающих себя в истории, т.е. в истории войн, см. текст к прим. 69 и 77 к настоящей главе.

В связи с *исторической теорией нации* ср. следующие замечания Э. Ренана (опубликованы в *A. Zimmern (ed.) Modern Political Doctrines*, p. 190 и след.): «Забыть и, осмелюсь сказать, исказить историю — это существенный фактор в создании нации [или, как мы теперь знаем, тоталитарного государства], и поэтому прогресс исторических исследований часто опасен для национальности... К сущности нации относится то, что все индивидуумы должны иметь много общего и к тому же все они должны многое забыть». Едва ли можно поверить, что Э. Ренан был националистом, однако он им был, хотя и националистом демократического типа, и его национализм носит типично гегельянский характер, потому что он пишет: «Нация есть душа, духовный принцип» (*A. Zimmern (ed.)*, op. cit., p. 202).

<sup>65</sup> Вряд ли следует принимать всерьез Э. Геккеля как философа и ученого. Сам он называл себя свободным мыслителем, но его мышление не было уж столь независимым, чтобы помешать ему потребовать в 1914 г. «следующих плодов победы»: «(1) освобождения от тирании Англии; (2) вторжения в британское пиратское государство немецкого флота и армии, захват Лондона; (3) разделения Бельгии» и т. д. — список требований достаточно обширен (*E. Haeckel // Das Monistische Jahrhundert*, 1914, N 31-32, S. 65 и след., процитировано в *Thus Spake Germany*, 1941, p. 270).

Эссе В. Шальмайера, получившее приз, называется: *W. Schallmayer. Heredity and Selections in the Life of the Nations* (см. также прим. 71 к гл. 10).

<sup>66</sup> По поводу гегельянства А. Бергсона см. прим. 25 к настоящей главе. Данная Б. Шоу характеристика религии творческой эволюции содержится

в: *B. Shaw. Back to Methuselah*, последний раздел «Предисловия» («Мой собственный вклад»): «По мере развития концепции творческой эволюции мне стало ясно, что мы наконец-то оказались на пороге веры, удовлетворяющей главному условию всех религий, которые когда-либо исповедовались человечеством: такая вера прежде всего должна научно опираться на знание метабиологии» (*Б. Шоу. Назад к Мафусаилу // Полное собрание пьес в шести томах. Т. 5. Л., Искусство, 1980, с. 62*).

<sup>67</sup> См. замечательное «Введение» А. Циммерна к *A. Zimmer (ed.) Modern Political Doctrines*. London, New York, Toronto, 1939, p. XVIII. — По поводу платоновского тоталитаризма см. текст к прим. 8 к настоящей главе. По поводу теории господина и раба, господства и подчинения см. прим. 25 к гл. 11; см. также прим. 74 к настоящей главе.

<sup>68</sup> См. *A. Schopenhauer. Grundprobleme*, 1890, S. XIX.

<sup>69</sup> Восемь цитат в этом абзаце взяты из *Selections*, 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 267 и след. (= *Encycl.*, 1870, p. 453, *WW*, XI, 83, 84, 113-114, 81, 88, *Encycl.*, pp. 455-456) — (ЭНЦ, 3; 368; ФИ; 47-48, 70-71, 45, 51; ЭНЦ, 3; 370). См. также § 347 «Философии права».

<sup>70</sup> *Selections*, 435 и след. (= *WW*, XI, 114) — (ФИ, 71). По поводу проблемы неполноценности см. также прим. 57 и 61 к настоящей главе и соответствующий текст. Другой отрывок об Англии рассматривается в прим. 61-63 и соответствующем тексте в настоящей главе. Весьма интересный отрывок («Философия права», § 290П), содержащий классическую формулировку холизма, показывает, что Гегель не только мыслил в терминах холизма, коллективизма и власти, но также, что он видел применимость этих принципов к организации пролетариата: «Низшую же, массовую сторону целого, — пишет Гегель, — с легкостью оставляют более или менее неорганичной, а между тем чрезвычайно важно, чтобы она стала органичной, ибо лишь тогда она будет представлять собой силу, власть; в противном случае она — лишь толпа, множество расщепленных атомов» (ФИ, 332). В этом отрывке Гегель вплотную подходит к Марксу.

<sup>71</sup> Отрывок заимствован из книги *H. Freyer. Pallas Athene*, 1935 и процитирован в: *A. Kolnai. The War against the West*, 1938, p. 417. Я весьма обязан книге О. Колнаи, которая сделала для меня возможным цитировать в оставшейся части этой главы значительное число авторов, которые в другом случае были бы мне недоступны. (Я, однако, не всегда следую переводам О. Колнаи.)

По поводу характеристики Г. Фрайера как одного из ведущих социологов современной Германии см. *F. A. von Hayek. Freedom and Economic System // Public Policy Pamphlet N 29, 2nd impression, 1940, p. 30*.

Четыре отрывка, процитированные в этом абзаце из гегелевской «философии права», § § 331, 340, 342П (см. также § 331 и след.) и § 340, взяты из *Selections*, 466, 467, 465, 468 — (ФИ, 365, 369, 362, 369). Отрывки из «Энциклопедии философских наук» заимствованы из *Selections*, 260 и след. (= *Encycl.* 1870, pp. 449-450) — (ЭНЦ, 3; 364). (Последнее процитированное предложение представляет собой другой вариант первого предложения § 546 «Философии права».)

Отрывок из Г. фон Трайтчке взят из *Thus Spake Germany*, 1941, p. 60.

<sup>72</sup> «Философия права», § 257 (= *Selections*, 443) — (ФИ, 279). Следующие три цитаты взяты из «Философии права», § § 334 и 339П (= *Selections*, 467) — (ФИ, 367, 369, 364-365). Последняя цитата в этом абзаце из «Философии права», § § 330П, 333 — (ФИ, 366).

<sup>73</sup> См. Selections, 365, курсив частично мой (= WW, XI, 49) — (ФИ, 21). Следующая цитата из Selections, 468 (= «Философия права», § 340) — (ФП, 369).

<sup>74</sup> Цитата Г. Фрайера взята из *A. Kolnai. The War against the West*, 1938, p. 418. Относительно цитаты из Гераклита см. текст к прим. 10 к гл. 2 (цитата взята из Л 202). Высказывание Ф. Хайзера взято из *A. Kolnai, loc. cit.*; см. также гегелевскую теорию рабства, которую мы рассматривали в прим. 25 к гл. 11. Заключительная цитата этого абзаца заимствована из Selections, 467 (= «Философия права», § 334) — (ФП, 367). По поводу «оборонительной войны», которая превращается в «завоевательную войну», см. «Философию права», § 326.

<sup>75</sup> Все отрывки из Гегеля, приведенные в этом абзаце, взяты из Selections, 426 и след., курсив мой (= WW, XI, 105-106) — (ФИ, 64-65). Гегелевский постулат, согласно которому всемирная история должна преодолеть мораль, содержится в «Философии права», § 345. Относительно цитаты из Э. Майера см. конец прим. 15 (2) к гл. 10.

<sup>76</sup> Selections, 461 (= «Философия права», § 317 и след.) — (ФП, 353, 354). Аналогичные рассуждения содержатся в § 316 «Философии права»: «Это существование [общественного мнения] есть тем самым наличное противоречие самому себе» (ФП, 352); см. также § 301 (= Selections, 456) и § 318П «Философии права». Взгляды Гегеля на общественное мнение рассматриваются также в прим. 84 к настоящей главе. — Замечание Ф. Хайзера приведено в *A. Kolnai, op. cit.*, p. 234.

<sup>77</sup> Selections, 464, 465 (= «Философия права», § § 324, 324П) — (ФП, 359, 360, 361). Последующие цитаты из «Философии истории» (= Selections, 436 и след.) (= WW, XI, 114-115) — (ФИ, 71, 72). (Следующий за процитированным отрывок весьма характерен: «...естественно сам по себе стал мертвым, как например немецкие имперские города, государственный строй Германской империи» — (ФИ, 72). Ср. прим. 61 к настоящей главе и соответствующий текст.)

<sup>78</sup> Selections, 465 и след. (= «Философия права», § § 327П, 328; курсив мой) — (ФП, 362, 363). По поводу замечания о порохе см. *C. Hegel Philosophy of History*, p. 419.

<sup>79</sup> Цитаты из сочинений Э. Кауфмана, Э. Банзе, Э. Людендорфа, М. Шелера, Г. Фрайера, Ф. Ленца и Э. Юнга взяты из книги *A. Kolnai. The War against the West*, 1938, pp. 411, 411 и след., 412, 411, 417, 411 и 420. Цитата И. Г. Фихте взята из *J. G. Fichte. Addresses to the German Nation* (1808). German ed. Ed. by I. H. Fichte, 1871, S. 49 и след., см. также *A. Zimmern* (ed.) *Modern Political Doctrines*, p. 170 и след. Цитата О. Шпенглера приводится по *O. Spengler. Decline of the West. Vol. 1*, p. 12 (русский перевод: *О. Шпенглер. Закат Европы. Т. 1*, 1923); цитата А. Розенберга — по *A. Rosenberg. Myth of the Twentieth Century*, 1935, p. 143; см. также мое прим. 50 к гл. 8 и *M. Rader. No Compromise*, 1939, p. 116.

<sup>80</sup> *A. Kolnai, op. cit.*, p. 412.

<sup>81</sup> См. *E. Caird. Hegel*, 1883, p. 26.

<sup>82</sup> *A. Kolnai, op. cit.*, p. 438. Цитируемые далее отрывки из Гегеля взяты из Selections, 365 и след. (курсив частично мой) — (ФИ, 21-22, 20); см. также текст к прим. 84 к настоящей главе. По поводу высказываний Э. Крика см. *A. Kolnai, op. cit.*, p. 65 и след., а также *E. Kriek. National-Political Education. German ed.*, 1932, p. 1 (цитировано в Thus Spake Germany, p. 53).

<sup>83</sup> Selections, 268 (= Encycl., 1870, p. 456) — (ЭНЦ, 3; 370-371). В Штапель цитируется по *A. Koinai*, op. cit., p. 292 и след.

<sup>84</sup> Цитата А. Розенберга взята из *A. Koinai*. The War against the West, 1938, p. 295. По поводу гегелевских взглядов на общественное мнение см. также текст к прим. 76 к настоящей главе. Гегелевские отрывки, процитированные в данном абзаце, заимствованы из «Философии права», § 318П (= Selections, 461; курсив мой) и «Философии истории» (= Selections, 375, 377, 377, 378, 367-368, 380, 368, 364, 388, 380 = WW, XI, 59, 60, 60, 60-61, 51-52, 63, 52, 48, 70-71, 63; курсив частично мой) — (ФП, 354) (ФИ, 29, 30, 30, 30, 23, 32, 23, 20, 37, 31-32). По поводу гегелевского панегирика эмоциям и страстям и эгоистическому интересу см. также текст к прим. 82 к настоящей главе.

<sup>85</sup> Цитата В. Беста взята из *A. Koinai*. The War against the West, 1938, p. 414 и след. Приводимые в этом абзаце цитаты Гегеля заимствованы из Selections, 464 и след., 464, 465, 437 (= WW, XI, 115, следует отметить явное сходство с Бергсоном), 372 — все гегелевские цитаты, кроме двух последних, взяты из «Философии права», §§ 324П, 324 — (ФП, 360-361, 361, 359, 361), две последние в этом абзаце цитаты — из «Философии истории» — (ФИ, 71, 26). В связи с замечанием об Аристотеле см. «Политика», VII, 15, 3 (1334а).

<sup>86</sup> Цитата В. Штапелья взята из *A. Koinai*, op. cit., p. 255-257.

<sup>87</sup> См. Selections, p. 100: «Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле *ничто* и не более и не менее, как ничто» (*Г. Гегель*. Наука логики. Т. 1. М., Мысль, 1970, с. 140). (\*\* Обращаем внимание читателей на то, что в английском переводе Гегеля, которым пользуется К. Поппер, процитированное утверждение выглядит несколько иначе, чем в русском переводе, а именно: «If I neglect *all* the determinations of an object, then *nothing* remains», что буквально можно перевести так: «Если пренебрегают *всеми* определениями объекта, то остается *ничто*». — *Прим. редактора.* \*\*) По поводу хайдеггерского «What is Metaphysics?» (русский перевод: *М. Хайдеггер*. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., Прогресс, 1986, с. 31-44) см. статью Р. Карнапа в «Erkenntnis», Bd. 2, S. 229. По поводу хайдеггерского отношения к Гуссерлю и Шелеру см. J. Kraft. From Husserl to Heidegger. 2nd German ed., 1957. Хайдеггер признает, что формулируемые им предложения являются бессмысленными, и говорит об «абсурдности вопроса и ответа относительно Ничто» (см. Erkenntnis, Bd. 2, S. 231; русский перевод: *М. Хайдеггер*, там же, с. 34). Что можно было бы сказать с точки зрения витгенштейновского «Логико-философского трактата» относительно такого рода философии, в которой признаются, что говорят бессмыслицу, но многозначительную бессмыслицу? (см. прим. 51 (1) к гл. 11).\* Книга *G. Schneeberger*. Nachlese zu Heidegger, 1962 содержит собрание документов о политической деятельности Хайдеггера.\*

<sup>88</sup> Цитаты М. Хайдеггера заимствованы из *A. Koinai*. The War against the West, 1938, pp. 221, 313 (русский перевод этих цитат в: *М. Хайдеггер*. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., Прогресс, 1986, с. 33, 35, 37). По поводу совета А. Шопенгауэра опекуну см. *A. Schopenhauer*. Werke. Bd. V, S. 25 (примечание).

<sup>89</sup> Относительно К. Ясперса см. *A. Koinai*. The War against the West, 1938, p. 270 и след. О. Колнаи (op. cit., p. 282) называет Ясперса «младшим братом Хайдеггера». Я не могу согласиться с этим прежде всего потому, что в противоположность Хайдеггеру Ясперс писал книги, которые безусловно



содержат много интересного, много основанных на опыте наблюдений, например «General Psycho-Pathology». Я хочу процитировать здесь несколько отрывков из его ранней работы «Psychology of World-Views» (впервые опубликована в 1919 г.; я цитирую по третьему немецкому изданию 1925 г.), которые показывают, что ясперсовское мировоззрение было достаточно развитым еще до того, как Хайдеггер начал писать. «Чтобы охватить взглядом жизнь человека, следует увидеть, как он живет в самый Момент. Момент есть единственная реальность, это — реальность в себе, в жизни души. Момент, который был до сих пор, есть Последнее, Теплокровное, Непосредственное, Живое, Воплощенное, Тотальность Действительного, единственная конкретная Вещь... Человек находит Существование и Абсолют в конце концов только в Моменте» (р. 112). — (Из главы «Установка энтузиаста»): «В той мере, в какой Энтузиазм есть абсолютный побуждающий мотив, т. е. в той мере, в какой он живет в Действительности и для Действительности и все еще смеет и рискует всем, можно говорить о Героизме: о героической Любви, героической Борьбе, героической Работе и т. п. § 5. *Установка энтузиаста есть любовь...*» (р. 112). — (Подраздел 2): «*Сострадание не есть любовь...*» (р. 128). — «Именно поэтому Любовь жестока, безжалостна. И поэтому истинные носители Любви отдаются ей только в этом случае» (р. 127). — «III. *Единичная пограничная ситуация...* (A) *Борьба*. Борьба есть фундаментальная форма всякого существования... *Реакции на пограничные ситуации Борьбы — следующие:...* 2. *Человеческий недостаток понимания того факта, что Борьба окончательна*: Он скрывается...» (р. 256 и след.) и так далее.

Таким образом, у Ясперса мы всегда обнаруживаем одну и ту же картину: истерический романтизм в сочетании с brutальным варварством и профессиональным педантизмом разделения текста на подразделы и подподразделы.

<sup>90</sup> См. *A. Kolnai. The War against the West*, 1938, p. 208. По поводу моего замечания о «философии игрока» см. *O. Spengler. The Hour of Decision. Germany and World-Historical Evolution*. German ed., 1933, S. 230 (прочитано в Thus Spake Germany, p. 28): «Он, чей меч завоевывает победу, будет господином мира. Кости уже здесь, все готово к этой колоссальной игре. Кто осмелится бросить кости?»

Для философии гангстеров, пожалуй, еще более характерна книга весьма талантливого автора Э. фон Саломона. Я процитирую несколько отрывков из его книги: *E. von Salomon. The Outlaws*, 1930, pp. 105, 73, 63, 307, 73, 367: «Сатанинское вождение! Разве у меня нет ружья?.. Первое вождение человека — это разрушение... Они убивали безо всяких различий, просто потому, что это было забавно... У нас нет ни плана, ни метода, ни системы... Мы не знали, чего мы хотим, и не хотим то, что мы знали... Мое величайшее вождение всегда влекло меня к разрушению» и так далее. (См. также *W. Hegemann. Entlarvte Geschichte*. 2nd ed., 1934, p. 171.)

<sup>91</sup> См. *A. Kolnai. The War against the West*, 1938, p. 313.

<sup>92</sup> Цитата Г. О. Циглера взята из *A. Kolnai*, op. cit., p. 398.

<sup>93</sup> Эта цитата взята из *A. Schopenhauer. Grundprobleme*. 4th ed., 1890, Введение к первому изданию (1840), S. XIX. — Гегелевское замечание о «наиболее возвышенной глубине» (или «самой высшей глубине») заимствовано из «Jahrbuecher der wissenschaftlichen Literatur», 1827, N 7; оно цитируется Шопенгауэром (op. cit). Заключительная цитата взята из *A. Schopenhauer*, op. cit., S. XVIII.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 13

*Общее примечание к главам о Марксе.* Везде, где это возможно, я ссылаюсь на «Capital» или на «Н. о. М.», или на обе эти работы одновременно. Обозначение «Capital» я использую как сокращение для *K. Marx. Capital. Everyman Double Volume Edition. Introduction by G. D. H. Cole. Translated by Eden and Cedar Paul. London, J. M. Dent; New York, E. P. Dutton, 1930 (reprinted 1932, 1934); «Н. о. М.»* обозначает *A Handbook of Marxism. Edited by E. Burns. London, Victor Gollancz Ltd., 1935.* При ссылках на эти издания я, как правило, указываю также ссылки на полное издание соответствующих текстов. Цитируя произведения К. Маркса и Ф. Энгельса, я ссылаюсь на известное московское издание их сочинений на немецком языке под редакцией Д. Б. Рязанова и других — *Gesamtausgabe* (сокращенно GA), публикуемое с 1927 г., но все еще незаконченное. При цитировании произведений В. И. Ленина я ссылаюсь на многотомник «Little Lenin Library», опубликованный Martin Lawrence, а позднее Lawrence and Wishart (сокращенное обозначение — L. L. L.).

Первый том «Капитала», который был опубликован в 1867 г. при жизни К. Маркса, цитируется как «Capital» с указанием соответствующих страниц, второй и третий тома «Капитала», вышедшие под редакцией Ф. Энгельса соответственно в 1885 и 1894 гг., цитируются как «Das Kapital!» с указанием тома, части и страниц, т.е. *Das Kapital, I, страницы; Das Kapital, III/1, страницы, и Das Kapital, III/2, страницы.* Хочу отметить, что хотя я везде, где только возможно, ссылаюсь на упомянутые переводы, я не всегда строго их придерживаюсь.

\*\* Ссылки на русские переводы сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса даются по 2-му русскому изданию «Сочинений» с указанием тома и страниц, откуда берется цитата, например (МЭ, 23; 117) означает: *К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Издание второе. Т. 23, с. 117.* Ссылки на работы В. И. Ленина приводятся по «Полному собранию сочинений» с указанием тома и страниц, например (Ленин, 33; 18) означает: *В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. Т. 33, с. 18.* — *Прим. редактора и переводчиков.*\*\*

<sup>1</sup> См. *V. Pareto. Treatise on General Sociology, § 1843* (английский перевод: *The Mind and Society, 1935, vol. III, p. 1281*; см. также текст к прим. 65 к гл. 10). В. Парето пишет (р. 1281 и след.): «Искусство управления учит, каким образом извлекать выгоду из чувств, а не растрчивать энергию в тщетных попытках уничтожить их. Вторая линия поведения очень часто приводит лишь к усилению чувств. Личность, способная освободиться от слепого господства своих собственных чувств, может использовать чувства других людей для своих целей... Именно такой характер имеют в целом отношения между правителями и управляемыми. Политик, который может оказать огромную услугу себе и своей партии, должен быть человеком без предубеждений и при этом знать, каким образом извлекать выгоду из предубеждений других». Предубеждения, о которых говорит Парето, весьма разнообразны; это — национализм, любовь к свободе, гуманизм.

Уместно заметить, по-видимому, что Парето определенно не смог избавиться от всех своих предубеждений, хотя и освободился от многих из них. Это видно почти на каждой написанной им странице, особенно в тех местах, где он говорит о том, что более или менее удачно охарактеризовано им как

«гуманистическая религия». Его собственное предубеждение — антигуманистическая религия. Если бы он смог заметить, что он сам фактически выбирал не между предубеждением и отсутствием предубеждения, а только между гуманистическим предубеждением и предубеждением антигуманистическим, то он, пожалуй, в меньшей степени ощущал бы свое превосходство. (По поводу проблемы предубеждений см. прим. 8 (1) к гл. 24 и соответствующий текст.)

Идеи Парето, касающиеся «искусства управления», очень стары. Они восходят по крайней мере к Критию — дяде Платона — и в свое время сыграли свою роль в развитии платоновской школы (как показано в прим. 18 к гл. 8).

<sup>2</sup> (1) Идеи Фихте и Гегеля привели к принципу национального государства и национального самоопределения — реакционному принципу, в который, однако, искренне верил даже такой борец за открытое общество, как Томаш Масарик и который принял демократ Вудро Вильсон. (С идеями В. Вильсона можно ознакомиться, например, в *A. Zimmern (ed.) Modern Political Doctrines*. London, New York, Toronto, 1939, p. 223 и след.) Этот принцип, очевидно, неприменим на нашей земле и в особенности в Европе, где нации (т.е. языковые группы) настолько тесно связаны друг с другом, что их просто невозможно разделить. Разрушительное действие попытки Вильсона применить этот романтический принцип в европейской политике теперь должно быть ясно каждому. То, что версальское соглашение было жестоким, — это явный миф; то, что вильсоновским принципам не следовали, — также миф. Дело в том, что такие принципы не могут вообще применяться более или менее последовательно. И Версаль, между прочим, провалился в основном из-за попытки применить неприменимые принципы Вильсона. (По поводу названных проблем см. прим. 7 к гл. 9 и текст к прим. 51-64 к гл. 12.)

(2) В связи с гегельянским характером марксизма, упомянутым в тексте этого абзаца, я приведу здесь перечень важнейших принципов, которые марксизм позаимствовал у гегельянства. Моя трактовка Маркса не основывается на этом списке, поскольку я не собираюсь рассматривать его как гегельянца, а считаю серьезным и самостоятельным исследователем, который может и должен отвечать сам за себя. Вот этот перечень, который я приблизительно упорядочиваю в соответствии с важностью этих принципов для марксизма:

(a) Историзм: метод науки об обществе — это изучение истории, в особенности тенденций, внутренне присущих историческому развитию человечества.

(b) Исторический релятивизм: то, что в один исторический период является законом, не обязано быть таковым в другой исторический период. (Гегель утверждал, что истинное в один исторический период не обязано быть истинным в другой.)

(c) В историческом развитии существует внутренний закон прогресса.

(d) Развитие идет по направлению к большей свободе и разуму, хотя орудиями достижения этого является не рациональное планирование, а такие иррациональные силы, как наши страсти и эгоистические интересы. (Гегель называл это «хитростью разума».)

(e) Моральный позитивизм, или, в случае Маркса, моральный «футуризм». (Этот термин объясняется в главе 22.)

(f) Классовое сознание является одним из орудий, посредством которого стимулируется развитие общества. (Гегель оперировал с сознанием нации, «национальным духом» или «национальным гением».)

(g) Методологический эссенциализм. Диалектика.

(h) Идеи, указанные в пунктах ( $h_1$ ) и ( $h_2$ ), играют определенную роль в работах Маркса, однако важное место они заняли только у его последователей.

( $h_1$ ) Различие между «формальной» свободой и «формальной» демократией и «реальной», или «экономической», демократией. В связи с этим марксизм выражает «амбивалентное» отношение к либерализму, т.е. смесь любви и ненависти.

( $h_2$ ) Коллективизм.

В следующих главах пункт ( $a$ ) будет главной темой. В связи с ( $a$ ) и (б) см. прим. 13 к настоящей главе. По поводу (b) см. главы 22-24. По поводу (c) см. главы 22 и 25. Относительно ( $d$ ) см. главу 22 (и в связи с гегелевской «хитростью разума» см. текст к прим. 84 к гл. 12). По поводу ( $f$ ) см. главы 16 и 19. Относительно ( $g$ ) см. прим. 4 к настоящей главе, прим. 6 к гл. 17, прим. 13 к главе 15, прим. 15 к главе 19 и прим. 20-24 к гл. 20 и соответствующий текст. В связи с ( $h_1$ ) см. прим. 19 к гл. 17. Пункт ( $h_2$ ) оказал свое влияние на Марксов антипсихологизм (см. текст к прим. 16 к гл. 14).

Необходимо отметить, что Маркс — несомненно под влиянием платоновско-гегелевской доктрины о превосходстве государства над индивидуумом — развивает свою теорию, согласно которой даже «сознание» индивидуума определяется его социальными условиями. И все же по своей сути Маркс был индивидуалистом: основной его интерес заключался в стремлении помочь страдающим человеческим индивидуумам. Таким образом, коллективизм как таковой определенно не играл важной роли в собственных работах Маркса. (За исключением подчеркиваемого им коллективного характера классового сознания, упомянутого в пункте ( $f$ ) — см., например, прим. 4 к гл. 18.) Однако коллективизм играет большую роль в марксистской практике.

<sup>3</sup> В Capital, 387-389 — (МЭ, 23; 378-379) Маркс делает несколько интересных замечаний по поводу платоновской теории разделения труда (см. прим. 29 к гл. 5 и соответствующий текст) и о кастовом характере платоновского государства. (При этом Маркс ссылается, однако, только на Египет, но не на Спарту; ср. прим. 27 к гл. 4.) В связи с этим Маркс цитирует (МЭ, 23; 379) интересный отрывок из исократовского «Бузириса», 15 и след., 224/225, где Исократ сначала выдвигает аргумент в пользу разделения труда, очень похожий на аргумент Платона (см. текст к прим. 29 к гл. 5). Затем Исократ продолжает: «И действительно... египтяне [настолько] превзошли своих соперников... что знаменитые философы, касавшиеся этого вопроса, восхваляют государственное устройство Египта более, чем какое-либо другое, и спартанцы... управляют своим собственным полисом столь замечательным образом именно потому, что они скопировали методы египтян». Я думаю, что Исократ здесь скорее всего ссылается на Платона и вполне возможно, что, в свою очередь, на Исократу ссылается Крантор, когда он выступает против тех, кто обвинял Платона в том, что он стал последователем египтян (см. прим. 27 (3) к гл. 4). \*\* Следует отметить, что в «Капитале» в цитате Исократ отсутствует, как, впрочем, указывает К. Поппер в этом примечании, заключительная часть, начиная со слов «и спартанцы...». — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*

<sup>4</sup> Или как «разрушающего интеллект» («intelligence destroying») — см. текст к прим. 68 к гл. 12. По поводу диалектики в целом и гегелевской диалектики, в частности, см. главу 12, особенно текст к прим. 28-33. Я не буду рассматривать в этой книге диалектику Маркса, поскольку я разбирал

ее в другом месте (см. *What is Dialectic?* // *Mind*, New Series, vol. 49, 1940, p. 403 и след.; переработанный вариант в «*Conjectures and Refutations*», p. 312 и след.). Я считаю марксову диалектику, подобно гегелевской, довольно опасной путаницей, однако здесь я могу не заниматься ее анализом, в частности потому, что критика историцизма Маркса покрывает все, что можно всерьез рассматривать в его диалектике.

<sup>5</sup> См., например, цитату в тексте к прим. 11 к настоящей главе.

<sup>6</sup> Утопизм впервые подвергнут нападкам со стороны Маркса и Энгельса в «Коммунистическом манифесте», III, 3 (см. Н. о. М., 55 и след. = GA, Series I, vol. 6, 553-555) — (МЭ, 4; 455-457). По поводу марксовой критики «буржуазных экономистов», которые «старались согласовать политическую экономию капитала с притязаниями пролетариата» (МЭ, 23; 17), т.е. критики, направленной в основном против Дж. Ст. Милля и других представителей контовской школы, см., в частности, *Capital*, 868 (против Дж. Ст. Милля; см. также прим. 14 к настоящей главе) и 870 (против контовского «*Revue Positiviste*»; см. также текст к прим. 21 к гл. 18). По поводу проблемы «социальная технология versus историцизм» и «постепенная, поэтапная (*piece meal*) социальная инженерия versus утопическая социальная инженерия» см., в частности, главу 9 (см. также прим. 9 к гл. 3; прим. 18 (3) к гл. 5 и прим. 1 к гл. 9; в этих примечаниях существенны ссылки на *M. Eastman. Marxism: is it Science?*).

<sup>7</sup> (1) Приведенные в этом абзаце две цитаты Ленина заимствованы из *S. and B. Webb. Soviet Communism*. 2nd ed., 1937, p. 650 и след. В примечании авторы этой книги отмечают, что вторая цитата взята из речи, произнесенной Лениным в мае 1918 г. Замечательно, как быстро Ленин осознал ситуацию. Накануне прихода коммунистической партии к власти Ленин опубликовал в августе 1917 г. книгу «Государство и революция», в которой он выступил чистым историцистом. В этот период он не только не осознавал наиболее трудные проблемы конструирования нового общества, но даже верил вместе с большинством марксистов, что этих проблем просто не существует или что они будут без труда решены в процессе исторического развития (см., в частности, отрывки из «Государства и революции» в Н. о. М., 757 и след. (= *V. I. Lenin. State and Revolution*, L. L. L., vol. 14, pp. 77-79) — (Ленин, 33; 100-102)). В этих фрагментах Ленин подчеркивает простоту проблем организации и управления на различных фазах построения коммунистического общества. «Все дело в том, — пишет он, — чтобы они работали поровну, правильно соблюдали меру работы и получали поровну. Учет этого, контроль за этим *упрощен\** (курсив в оригинале) «капитализмом до чрезвычайности» (Ленин, 33; 101). Эти методы могут быть просто переняты рабочими, поскольку они доведены до «всякому грамотному человеку доступных операций... знания четырех действий арифметики» (там же, с. 101). Эти поразительно наивные заявления весьма показательны. (Мы обнаруживаем, что подобные взгляды высказывались и в Германии, и в Англии — см. настоящее примечание пункт (2).) Эти идеи Ленина следует сравнить с ленинскими речами, произнесенными несколькими месяцами позже. Последние хорошо показывают, насколько далек был пророческий «научный социалист» от какого-либо предчувствия предстоящих проблем и бед. (Я имею в виду беды периода военного коммунизма — того периода, который был результатом этого пророческого и антитехнологического марксизма.) Однако эти более поздние утверждения Ленина показывают также его способность обнаруживать и признавать сделанные ошибки. Он отказался от

марксизма на практике, хотя и не сделал этого в теории. См. также разделы 2 и 3 главы V «Государства и революции» — Н. о. М., 742 и след. (= State and Revolution, pp. 67-73) — (Ленин, 33; 40-50), демонстрирующие чисто историцистский, т.е. пророческий и антитехнологический («антиутопический», как мог бы сказать Ленин — см. Н. о. М., 747 (= State and Revolution, pp. 70-71) — (Ленин, 33; 45-48)) характер этого «научного социализма» до его прихода к власти.

Однако когда Ленин признается, что он не знает какой-либо книги, рассматривающей реальные конструктивные проблемы социальной инженерии, он этим только показывает, что марксисты, верные указаниям Маркса, даже не знакомы с «утопическими» сочинениями «кабинетных профессоров-социалистов», которые пытались положить начало рассмотрению именно этих проблем. Я имею в виду фабианцев в Англии, а также А. Менгера (*A. Menger. Neue Staatslehre. 2nd ed., 1904*, в частности р. 248 и след.) и И. Поппера-Линкоя в Австрии. Последний предложил кроме множества других концепций также технологию коллективного сельского хозяйства и, в частности, формирования гигантских хозяйств того типа, которые позже были созданы в России (см. *Allgemeine Naehpflicht, 1912*, см. р. 206 и след. и р. 300 и след. второго издания, 1923). Однако он был отвергнут марксистами как «полусоциалист». Они называли его «полусоциалистом» потому, что он предусматривал в своем обществе сектор частного предпринимательства, а экономическую активность государства ограничивал заботой об основных потребностях каждого — «гарантированным минимумом существования». За пределами этого, по мнению И. Поппера-Линкоя, общество оставалось строго конкурентной системой.

(2) Ленинская позиция, выраженная в «Государстве и революции», процитированная ранее, очень похожа, как отметил Джакоб Винер, на воззрения Джона Каррузерса (*J. Carruthers. Socialism and Radicalism*, в особенности pp. 14-16; см. также прим. 9 к гл. 9). Дж. Каррузерс пишет: «Капиталисты изобрели систему финансов, с которой, хотя она и достаточно сложна, легко работать практически и которая очень хорошо помогает любому человеку наилучшим способом управлять своей фабрикой. Очень похожая, но еще более простая система финансов будет подсказывать управляющему, избранному работниками социалистической фабрики, каким образом ему управлять, и он будет испытывать в этом случае не большую необходимость прибегать к совету профессионального организатора, чем нуждается в этом капиталист».

<sup>8</sup> Этот наивный натуралистический лозунг и представляет собой Марксов «принцип коммунизма» (заимствованный Марксом из статьи Луи Блана (*L. Blanc, L'organisation de travail*), как любезно указал мне Брайен Маги). Его корни лежат в платонизме и раннем христианстве (см. прим. 29 к гл. 5; Деяния святых апостолов, 2, 44-45 и 4, 34-35, см. также прим. 48 к гл. 24 и дальнейшие ссылки, приведенные там). «Принцип коммунизма» цитируется Лениным в «Государстве и революции» — см. Н. о. М., 752 (= State and Revolution, 74) — (Ленин, 33; 95). Марксов «принцип социализма», который включен в Конституцию СССР 1936 года, почти не отличается от процитированного по форме, однако, значительно слабее его. Действительно, статья 12 этой Конституции утверждает: «В СССР осуществляется принцип социализма: "От каждого по его способности, каждому — по его труду"». Подстановка слова «труд» вместо раннехристианского «потребности» трансформирует романтическое и экономически совершенно неопределенное натуралистическое

утверждение в весьма практический, но общеизвестный принцип — в такой принцип, который даже «капитализм» может признать своим.

<sup>9</sup> Я имею в виду название знаменитой книги Ф. Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке». (Эта книга была опубликована на английском языке под названием «Socialism: Utopian and Scientific» — (МЭ, 19; 185-230).

<sup>10</sup> См. мою работу *The Poverty of Historicism // Economica. New Series*, vol. 11, NN 42, 43, 1944; позднее опубликована отдельным изданием (*K. Popper. The Poverty of Historicism. London, Routledge and Kegan Paul; Boston, Mass., The Beacon Press, 1957*).

<sup>11</sup> Это одиннадцатый тезис марксовых «Тезисов о Фейербахе» (1845) — см. Н. о. М., 231 (= *F. Engels. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie. Berlin, J. W. Dietz, Nachf., 1946, S. 56*) — (МЭ, 3; 4). См. также прим. 14-16 к настоящей главе и разделы 1, 17 и 18 в «*The Poverty of Historicism*».

<sup>12</sup> Я не намерен здесь входить в какие-либо детали метафизической или методологической проблемы детерминизма. (Несколько дальнейших замечаний по этой проблеме можно найти в главе 22.) Однако я хотел бы отметить, в какой степени неадекватно трактовать термины «детерминизм» и «научный метод» как синонимы. Это все еще делается, даже столь замечательным и чрезвычайно ясным в изложении своих мыслей исследователем, как Б. Малиновский, — см. его статью в «*Human Affairs*» (Ed. by Cattell, Cohen and Travers, 1937, ch. XII). Я полностью согласен с методологическими тенденциями этой статьи, с ее акцентом на применение научного метода в социальных науках, так же, как и с ее блестящим осуждением романтических тенденций в антропологии (см., в частности, p. 207 и след., pp. 221-224). Однако когда Малиновский приводит аргументы в пользу «детерминизма в изучении человеческой культуры» (op. cit., p. 212; см. также p. 252), я не знаю, что здесь может подразумеваться под «детерминизмом», кроме просто «научного метода». Это отождествление, однако, несостоятельно и представляет собой большую опасность, как это показано в тексте моей книги. Дело в том, что такой подход может привести к историцизму.

<sup>13</sup> По поводу критики историцизма см. мою работу *The Poverty of Historicism // Economica, New Series*, vol. 11, 1944.

Для Маркса вполне извинительно, что он придерживался ошибочной веры в существование «естественного закона исторического развития» — ведь некоторые из лучших ученых его времени (к примеру, Т. Г. Гексли — см. *Т. Я. Huxley. Lay Sermons, 1880, p. 214*) действительно верили в возможность открытия *закона эволюции*. Однако на самом деле не может быть никакого эмпирического «закона эволюции». Существует специфическая эволюционная гипотеза, утверждающая, что жизнь *на земле* развилась определенным образом. Вместе с тем универсальный, или естественный, закон эволюции должен был бы установить гипотезу, касающуюся хода развития жизни на *всех* планетах (по крайней мере). Другими словами, если ограничиваться наблюдением одного уникального процесса, то нет никакой надежды найти и проверить «закон природы». (Конечно, существуют законы эволюции, принадлежащие к развитию молодых организмов, и т. п.)

Безусловно, могут существовать *социологические законы* и даже законы социологические, относящиеся к проблеме прогресса. Примером последних может служить гипотеза, согласно которой там, где свобода мысли и обмена мыслями эффективно защищена правовыми институтами и соответствующие

институты обеспечивают публичность обсуждений, там будет и научный прогресс (см. главу 23). Однако есть причины, по которым нам лучше вообще не говорить об *исторических законах* (см. прим. 7 к гл. 25 и соответствующий текст).

<sup>14</sup> Capital, 864 («Предисловие к первому изданию») — (МЭ, 23; 10). (По поводу сходных замечаний Дж. Ст. Милля см. прим. 16 к настоящей главе.) В этом же самом месте Маркс также говорит: «Конечной целью моего сочинения является открытие экономического закона движения современного общества» (Н. о. М., 374) — (МЭ, 23; 10). (См. также текст к прим. 16 к настоящей главе.) Столкновение между марксовым прагматизмом и его же историцизмом становится совершенно очевидным, как только мы сравниваем эти отрывки с одиннадцатым из его «Тезисов о Фейербахе» (цитированном в тексте к прим. 11 к настоящей главе). В «The Poverty of Historicism», раздел 17, я попытался более четко охарактеризовать это столкновение, определив Марксов историцизм в форме, которая в точности аналогична его критике Л. Фейербаха. Дело в том, что мы можем следующим образом перефразировать Марксов отрывок, процитированный в тексте к этому примечанию: «Историцист может только *объяснять* общественное развитие и различными способами способствовать его осуществлению. По мнению историциста, однако, *никто не может изменить ход общественного развития*» (см. также главу 22, в частности текст к прим. 5).

<sup>15</sup> Capital, 469 — (МЭ, 23; 448). Следующие три цитаты заимствованы из Capital, 868, 673, 830 — (МЭ, 23; 17, 625, 759). Первая из этих цитат взята из «Послесловия ко второму изданию» (\*\* Отметим, что в Capital «Послесловие ко второму изданию» названо «Предисловием ко второму изданию», и это неточное название К. Поппер несколько раз употребляет в своей книге. — Прим. редактора и переводчика. \*\*) Термин «shallow syncretism» («плоский синкретизм») в английском переводе этой цитаты не вполне адекватно передает очень сильное выражение оригинала. (\*\* В оригинале К. Маркс использует выражение «geistloser Synkretismus», которое К. Поппер перевел на английский язык как «insipid, brainless syncretism», а в настоящем издании мы перевели как «безжизненный и глупый синкретизм». В издании «Сочинений» К. Маркса и Ф. Энгельса на русском языке, как и в английском переводе, используется термин «плоский синкретизм» — (МЭ, 23; 17). — Прим. редактора и переводчика. \*\*) Относительно упомянутых в тексте «многочисленных косвенных свидетельств» см., например, Capital, 105, 562, 649, 656 — (МЭ, 23; 135, 526, 604, 610).

<sup>16</sup> Capital, 864 = Н. о. М., 374 — (МЭ, 23; 10). См. также прим. 14 к настоящей главе. Следующие три цитаты заимствованы из J. S. Mill. A System of Logic (1st ed., 1843; цитируется по 8th ed.), книга VI, гл. X, § 2 (конец); § 1 (начало); § 1 (конец) (русский перевод: Дж. Ст. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. М., Издание Г. А. Лемана, 1914, с. 830, 829; \*\* при цитировании «Системы логики...» Дж. Ст. Милля мы в некоторых случаях внесли небольшие поправки в используемый нами русский перевод этой работы — прим. редактора и переводчика. \*\*) Интересный отрывок (который говорит почти то же, что и знаменитое утверждение Маркса, процитированное в тексте к прим. 14) имеется в этой же самой главе миллевской «Системы логики...», § 8. Ссылаясь на исторический метод, который стремится обнаружить «законы социального строя и социального прогресса», Милль пишет: «С его помощью



нам удастся, быть может, впоследствии не только далеко заглянуть в будущую историю человечества, но и определить, какие искусственные средства и в какой именно степени можно применять для того, чтобы *ускорить естественный прогресс настолько, насколько он благодетелен*, чтобы заглазить все его возможные неудобные или вредные следствия и предохранить против тех опасностей или неожиданностей, каким подвергается человечество в силу необходимых случайностей своего развития» (курсив мой) — (русский перевод: *Дж. Ст. Милль*, там же, с. 846-847). Другими словами, используя выражение Маркса, «сократить и смягчить муки родов».

<sup>17</sup> См. *J. S. Mill*, op. cit., книга VI, гл. X, § 3 (русский перевод: *Дж. Ст. Милль*, там же, с. 830-832). Следующие далее замечания Милля заимствованы из первого абзаца § 3. Термины «орбита» и «траектория» используются в конце второго абзаца § 3. Говоря об «орбитах», Милль, по-видимому, имеет в виду циклические теории исторического развития типа тех, что были сформулированы в платоновском «Политике» или, возможно, в «Рассуждении о первой декаде Тита Ливия» Н. Макиавелли (*N. Machiavelli. Discourses on Livy*).

<sup>18</sup> *J. S. Mill*, loc. cit., середина последнего абзаца § 3 (русский перевод: *Дж. Ст. Милль*, там же, с. 832). В связи со всеми процитированными отрывками из Дж. Ст. Милля см. также прим. 6-9 к гл. 14 и «The Poverty of Historicism», разделы 22, 24, 27, 28.

<sup>19</sup> В связи с проблемой *психологизма* (термин обязан своим происхождением Э. Гуссерлю) я позволю себе процитировать несколько фраз замечательного психолога Д. Каца. Отрывки заимствованы из статьи: *D. Katz. Psychological Needs // Human Affairs*. Ed. by Cattell, Cohen and Travers, 1937, ch. III, p. 36: «В философии одно время существовала тенденция делать из психологии "единственную" фундаментальную основу всех остальных наук... Эта тенденция обычно называется психологизмом... Однако даже науки, тесно связанные — подобно социологии или экономике — с психологией, обладают нейтральным ядром, которое не является психологическим...». Более подробно мы рассмотрим психологизм в главе 14 (см. также прим. 44 к гл. 5).

<sup>20</sup> Цитата К. Маркса взята из «Предисловия» к «Критике политической Экономии» (1859) = Н. о. М., 371 (= *Karl Marx. Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Ed. by K. Kautsky. Berlin, J. W. Dietz, Nachtf., 1930, S. LIV-LV) — (МЭ, 13; 6). (См. также «Введение 175 Дж. Коула в *Capital*, XV и след.) Процитированный отрывок дополняют цитаты, приведенные в тексте к прим. 13 к гл. 15 и в тексте к прим. 4 к гл. 16; см. также прим. 1 к гл. 14 и соответствующий текст.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 14

<sup>1</sup> «Предисловие» К. Маркса к «Критике политической экономии», цитированное также в прим. 20 к гл. 13 и в тексте к прим. 13 к гл. 15 и к прим. 4 к гл. 16, — Н. о. М., 372 (= *Capital*, p. XVI) — (МЭ, 13; 7). См. также: *К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология* (Н. о. М., 213 = *GA*, Series 1. vol. V, 16): «Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» (МЭ, 3; 25).

<sup>2</sup> См. прим. 19 к гл. 13.

<sup>3</sup> См. *M. Ginsberg. Sociology*. Home University Library, p. 130 и след., где эта проблема обсуждается в сходном контексте, однако без ссылки на Маркса.

<sup>4</sup> См., к примеру, *Zoology Leaflet*, 10. Chicago, Field of Natural History, 1929.

<sup>5</sup> По поводу институционализма см., в частности, главу 3 (текст к примечаниям 9 и 10) и главу 9.

<sup>6</sup> *J. S. Mill A System of Logic*, книга VI, гл. IX, § 3 (русский перевод: *Дж. Ст. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования.* М., Издание Г. А. Лемана, 1914, с. 819). (См. также прим. 16-18 к гл. 13.)  
\*\*При цитировании «Системы логики...» Дж. Ст. Милля мы в некоторых случаях внесли небольшие поправки в используемый нами русский перевод этой работы. — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*

<sup>7</sup> *J. S. Mill*, *op. cit.*, книга VI, гл. VI, § 2 (русский перевод: *Дж. Ст. Милль*, там же, с. 796-797).

<sup>8</sup> *J. S. Mill*, *op. cit.*, книга VI, гл. VII, § 1 (русский перевод: *Дж. Ст. Милль*, там же, с. 798). Относительно противоположности между «методологическим индивидуализмом» и «методологическим коллективизмом» см. *F. A. von Hayek. Scientism and the Study of Society. Part II, Section VII // Economica*, 1943, p. 1 и след.

<sup>9</sup> Эта и следующая цитаты взяты из *J. S. Mill*, *op. cit.*, книга VI, гл. X, § 4 (русский перевод: *Дж. Ст. Милль*, там же, с. 832-833).

<sup>10</sup> Я использую термин «социологические законы» для обозначения естественных законов социальной жизни в противоположность ее нормативным законам — см. текст к прим. 8-9 к гл. 5.

<sup>11</sup> См. прим. 10 к гл. 3. Прочитанный отрывок взят из моей «Нищеты историцизма» (*The Poverty of Historicism // Economica, New Series*, vol. 11, 1944, Part II, p. 122; см. также *K. Popper. The Poverty of Historicism*. London, Routledge and Kegan Paul; Boston, Mass., The Beacon Press, 1957, p. 65).

Предположением о том, что именно Маркс был первым из тех, кто рассматривал социальную теорию как изучение нежелательных социальных последствий почти всех наших действий, я обязан К. Полани, который подчеркнул этот аспект марксизма в частном разговоре со мной (1924).

\* (1) Только что упомянутый аспект марксизма составляет важный пункт согласия между представлениями Маркса о методе социальных наук и моими собственными представлениями на этот счет, однако существует значительное разногласие между нашими взглядами относительно способов анализа этих нежелательных или непреднамеренных последствий. Дело в том, что Маркс был *методологическим коллективистом*. Он считал, что именно «система экономических отношений» как таковая порождает нежелательные следствия — систему институтов, которую, в свою очередь, можно объяснить в терминах «средств производства», но которую нельзя проанализировать в терминах индивидуумов, их отношений и их действий. В противоположность этому я утверждаю, что институты (и традиции) следует анализировать в индивидуалистских терминах, т.е. в терминах отношений индивидуумов, действующих в определенных ситуациях, и непреднамеренных следствий их действий.

(2) Ссылка в тексте на «очистку холста» и на главу 9 относится к прим. 9 и 12 к гл. 9 и соответствующему тексту.

(3) В связи с высказанными в тексте соображениями (в абзаце, к которому относится это примечание, а также в некоторых последующих абзацах) о непреднамеренных социальных последствиях наших действий я хочу обратить внимание на тот факт, что в определенном отношении аналогичная ситуация имеет место и в физических науках (например, в технике и

технологии). Действительно, задача технологии состоит в основном в том, чтобы информировать нас о непреднамеренных следствиях того, что мы делаем (например, мост может стать слишком тяжелым, если укрепить некоторые его элементы). Эту аналогию можно продолжить и дальше. Технические изобретения редко функционируют в соответствии с нашими первоначальными проектами. Изобретатели автомобиля вряд ли предвидели социальные последствия их новшества, но они определенно не предвидели чисто технических последствий этого изобретения — многообразных видов поломок машин. Для того, чтобы избежать аварий, конструкции автомобилей постоянно совершенствовались и в результате машины изменились до неузнаваемости. (И с ними изменялись также соответствующие человеческие мотивы и побуждения.)

(4) По поводу моей критики заговорщицкой теории общества, или теории заговоров (с. 112-114 настоящего тома «Открытого общества»), см. мои статьи «Prediction and Prophecy and their Significance for Social Theory» // *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, 1948, vol. I, p. 82* и след., особенно p. 87 и след., и «Towards a Rational Theory of Tradition» // *The Rationalist Annual, 1949, p. 36* и след., особенно p. 40 и след. Обе эти статьи включены в мою книгу «Conjectures and Refutations».\*

<sup>12</sup> См. отрывок из Дж. Ст. Милля, процитированный в тексте к прим. 9 к настоящей главе.

<sup>13</sup> Ср. прим. 63 к гл. 10. Важный вклад в логику власти, или логику силы, внесли Платон (в книгах VIII и IX «Государства» и в «Законах»), Аристотель, Макиавелли, Парето и многие другие.

<sup>14</sup> См. *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922*, в частности, S. 408 и след.

В связи с рассматриваемыми вопросами выскажем одно замечание, касающееся часто повторяемого утверждения, согласно которому метод наук об обществе отличен от метода естественных наук, поскольку мы знаем «социальные атомы», т.е. самих себя, непосредственно, тогда как наше знание физических атомов является только гипотетическим. Из этого часто заключают (например, Карл Менгер), что метод социальной науки, поскольку он использует наше знание самих себя, является психологическим и, может быть, субъективным в противоположность «объективным» методам естественных наук. На это мы можем ответить: безусловно, не существует никаких оснований, запрещающих нам использовать любое «непосредственное» знание, которое мы можем приобрести о самих себе. Однако такое знание полезно в науках об обществе, только если мы обобщаем, т.е. предполагаем, что наше знание о себе верно и для других. Это обобщение имеет гипотетический характер и его следует проверять и исправлять при помощи «объективного» опыта. (Пока вы не встретили человека, который не любит шоколад, вы можете думать, что его любят все.) Без сомнения, в случае «социальных атомов» мы в определенных отношениях находимся в лучшем положении, чем в случае физических атомов, благодаря не только нашему знанию о самих себе, но также использованию языка. И все же с точки зрения научного метода социальная гипотеза, предлагаемая на основе нашей собственной интуиции, не отличается от физической гипотезы об атомах. Последняя также может возникнуть у физика на основе его интуитивных представлений об атоме. В обоих случаях это лишь личные интуиции или представления человека, который предлагает гипотезу. В этой связи существенным для науки является только вопрос о ее «публичном», или «общественном»,

характере, т.е. вопрос о том, могут ли предлагаемые наукой гипотезы быть проверены на опыте и выдержать экспериментальные испытания.

С этой точки зрения социальные теории не более субъективны, чем физические. (И поэтому правильнее говорить о «теории субъективных ценностей» или о «теории актов выбора», а не о «субъективной теории ценностей»; см. также прим. 9 к гл. 20.)

<sup>15</sup> Настоящий абзац вставлен в текст для того, чтобы избежать возможного неправильного понимания моих аргументов против психологизма. Я благодарен профессору Э. Гомбриху за то, что он обратил мое внимание на возможность такого неправильного понимания.

<sup>16</sup> Гегель настаивал на том, что его «идея» существует «абсолютно», т.е. независимо от чьей-либо мысли. Следовательно, можно утверждать, что он не являлся психологистом. И все же Маркс совершенно оправданно не принимал всерьез этого «абсолютного идеализма» Гегеля: он рассматривал его как замаскированный *психологизм* и боролся с ним. См., в частности, *Capital*, 873 (курсив мой): «Для Гегеля *процесс мышления*, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть demiurge действительного» (МЭ, 23; 21). Маркс же критиковал утверждение о том, что процесс мышления (сознание или психика) создает «действительное», и показывал, что он не создает даже социальной действительности (не говоря уже о материальной вселенной).

По поводу гегелевской теории зависимости индивидуума от общества см., кроме раздела III гл. 12, обсуждение в главе 23 социального, а точнее — межличностного, или интересубъективного, элемента научного метода, а также анализ в главе 24 межличностного, интересубъективного аспекта в трактовке рациональности.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 15

<sup>1</sup> Ср. «Предисловие» Дж. Коула к «*Capital*», XVI (см. также следующее примечание).

<sup>2</sup> Ленин также иногда использует термин «вульгарные марксисты», но в несколько ином смысле. Как мало общего взгляды вульгарных марксистов имеют с воззрениями Маркса, можно видеть из «Предисловия» Дж. Коула к «*Капиталу*» (*Capital*, XX) и из текста к прим. 4 и 5 к гл. 16 и из прим. 17 к гл. 17.

<sup>3</sup> Согласно А. Адлеру, жажда власти в действительности есть не что иное, как потребность в компенсации чувства неполноценности путем доказательства своего превосходства.

Некоторые вульгарные марксисты даже верят, что последняя точка в философии современного человека была поставлена А. Эйнштейном, который, по их мнению, открыл «относительность», или «релятивизм», т.е. что «все относительно».

<sup>4</sup> И. Хекер говорит (*J. F. Hecker. Moscow Dialogues*, p. 76) о марксовом «историческом материализме»: «Я бы предпочел называть его «диалектическим историцизмом» или... чем-то вроде этого». Я снова обращаю внимание читателя на то, что в этой книге я не имею дела с марксовой *диалектикой*, поскольку рассматривал ее в другом месте (см. прим. 4 к гл. 13).

<sup>5</sup> По поводу процитированного фрагмента Гераклита см., в частности, текст к прим. 4 (фрагмент 3) к гл. 2, текст к прим. 16 и 17 к гл. 4 и прим. 25

к гл. 6 (русский перевод: Л 244 = Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. Издание подготовил В. В. Лебедев. М., Наука, 1989, с. 244).

<sup>6</sup> Две приведенные здесь цитаты из Capital, 873 — (МЭ, 23; 22, 21) («Послесловие ко второму изданию "Капитала"»).

<sup>7</sup> См. Das Kapital, vol. III/2, 355 — это глава 48, раздел III, откуда заимствованы приведенные цитаты (МЭ, 25, ч. 2; 387, 386-387, 387).

<sup>8</sup> Das Kapital, vol. III/2, 355 — (МЭ, 25, ч. 2; 387).

<sup>9</sup> Цитаты в этом абзаце взяты из *F. Engels. Anti-Duehring* (см. Н. о. М., 298, 299 (= *F. Engels. Herrn Eugen Duehring's Umwaelzung der Wissenschaft, 294-295*)) — (МЭ, 20; 294-295).

<sup>10</sup> Я имею в виду, например, влияние экономических условий (таких, как потребность в измерении земли) на развитие египетской геометрии и на достижения ранней пифагорейской геометрии в Греции.

<sup>11</sup> См., в частности, цитату из Capital, 873, приведенную в прим. 16 к гл. 14, а также отрывки из «Предисловия» к «К критике политической экономии», частично процитированные в тексте к прим. 13 к настоящей главе. По поводу проблемы марксова эссенциализма и различения между «действительностью» и видимостью см. прим. 13 к настоящей главе и прим. 6 и 16 к гл. 17.

<sup>12</sup> Однако я склонен заявить, что защищаемый Марксом взгляд все же несколько лучше, чем идеализм гегелевского или платоновского толка. Как я уже писал в «What is Dialectic?», если бы мне пришлось выбирать между гегелевским идеализмом или марксовым материализмом, я, конечно, выбрал бы материализм (см. «Mind», vol. 49, p. 422 или «Conjectures and Refutations», p. 331, где я рассматриваю проблемы, очень схожие с теми, о которых здесь идет речь).

<sup>13</sup> Эта и следующая цитаты взяты из марксова «Предисловия» к «К критике политической экономии» — Н. о. М., 372 (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie, LV*) — (МЭ, 13; 7).

Пролить свет на эти цитаты (и на текст к прим. 3 к гл. 16) нам поможет «Второе замечание» главы II, § 1 марксовой «Нищеты философии» (см. Н. о. М., 354 и след. (= GA, Series I, vol. VI, 179-180)). Дело в том, что Маркс здесь очень четко разделяет общество на *три слоя*, если можно их так назвать. Первый слой соответствует «действительности», или «сущности», второй и третий — первичной и вторичной формам видимости. (Это очень близко к платоновскому разделению идей, чувственных вещей и образов чувственных вещей — см. по поводу платоновского эссенциализма главу 3; по поводу соответствующих идей Маркса — см. также прим. 8 и 16 к гл. 17.) *Первый* или фундаментальный слой (или «реальность») — это материальный слой, машины, механизмы и другие материальные средства производства, существующие в обществе. Этот слой Маркс называет материальными «производительными силами», или «материальным производством». *Второй* слой Маркс называет «производственными отношениями», или «общественными отношениями». Они зависят от первого слоя: «Общественные отношения тесно связаны с производительными силами. Приобретая новую производительные силы, люди изменяют свой способ производства, а с изменением способа производства, способа обеспечения свой жизни, — они изменяют все свои общественные отношения» (МЭ, 4; 133). (По поводу первых двух слоев см. текст к прим. 3 к гл. 16.) *Третий* слой формируется идеологиями, т.е. правовыми, моральными, религиозными, научными идеями: «Те же самые люди, которые устанавливают общественные отношения соответственно раз-

вitiю их материального производства, создают также принципы, идеи и категории соответственно своим общественным отношениям» (МЭ, 4, 133). Опираясь на этот анализ, мы могли бы сказать, что в России первый слой был преобразован так, чтобы соответствовать третьему, что является решительным опровержением теории Маркса (см. также следующее примечание).

<sup>14</sup> Легче всего делать весьма общие пророчества, к примеру утверждать, что в разумный промежуток времени будет дождь. Поэтому не так уж много говорит пророчество, утверждающее, что в течение нескольких десятилетий где-нибудь произойдет революция. Однако как мы видим, Маркс говорил несколько больше, чем это, и как раз достаточно для того, чтобы сказанное им могло быть фальсифицировано последующими событиями. Те, кто откажутся от возможности такой фальсификации, устраняют последнюю каплю эмпирического содержания из системы Маркса, которая в таком случае становится чисто «метафизической» (в смысле моей «The Logic of Scientific Discovery»).

Каким образом Маркс в соответствии со своей теорией понимал общий механизм любой революции, иллюстрируется следующим описанием буржуазной социальной революции (также называемой «промышленной революции»), заимствованным из «Манифеста Коммунистической партии» (Н. о. М., 28 (курсив мой); (= GA, Series I, vol. VI, 530-531): «Средства производства и обмена, на основе которых сложилась буржуазия, были созданы в феодальном обществе. На известной ступени развития этих средств производства и обмена... феодальные отношения собственности уже перестали соответствовать развившимся производительным силам. Они тормозили производство вместо того, чтобы его развивать. Они превратились в его оковы. Их необходимо было разбить, и они были разбиты» (МЭ, 4; 429) (См. также текст к прим. 11 и прим. 17 к гл. 17.)

<sup>15</sup> H. Heine. Religion and Philosophy in Germany. Engl. trans., 1882; цитируется по «Приложению» к P. Carus. Kant's Prolegomena, 1912, p. 267 (русский перевод: Г. Гейне Собрание сочинений в десяти томах. Т. 6, М., 1958, с. 95).

<sup>16</sup> Признание в этой дружбе можно обнаружить в Capital, 671 (конец примечания 2) — (МЭ, 23; 624).

Маркс, следует признать, часто был нетерпимым. Тем не менее я чувствую, хотя легко могу и ошибиться, что у него было достаточно критического чувства, чтобы видеть слабость всякого догматизма, и что ему не понравился бы тот способ, с помощью которого его теории впоследствии были превращены в догмы (см. прим. 30 к гл. 17 и мою статью «What is Dialectic?», опубликованную также в «Conjectures and Refutations», pp. 425-434 (см. прим. 4 к гл. 13)). Однако уже Энгельс, как представляется, был готов терпимо относиться к нетерпимости и ортодоксии марксистов. В своем «Предисловии к английскому изданию "Капитала"» он писал, что «на континенте "Капитал" часто называют "библией рабочего класса"». И вместо того, чтобы протестовать против превращения «научного» социализма в религию, Энгельс в своих комментариях переходит к доказательству того, что «Капитал» заслуживает этого названия, поскольку «выводы, сделанные в "Капитале", с каждым днем все больше и больше становятся основными принципами великого движения рабочего класса...» всего мира (Capital, 886) — (МЭ, 23; 33). Отсюда уже остался только один шаг до охоты за еретиками и проклинания тех, кто сохраняет критический, т.е. научный, дух — дух, который однажды вдохновил как Энгельса, так и Маркса.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 16

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс Манифест Коммунистической партии (Н. о. М., 22 = GA, Series I, vol. VI, 525) — (МЭ, 4; 424). Как указывалось в главе 4 (см. текст к прим. 5, 8 и 11, 12), у Платона были очень близкие идеи.

<sup>2</sup> См. текст к прим. 15 к гл. 14.

<sup>3</sup> К. Маркс. Нищета философии (Н. о. М., 355 = GA, Series I, vol. VI, 179) — (МЭ, 4; 133). (Цитата заимствована из того же самого места, из которого была взята цитата в прим. 13 к гл. 15.)

<sup>4</sup> К. Маркс. Предисловие к «Критике политической экономии» (Н. о. М., 371 и след.) (= Zur Kritik der politischen Oekonomie, LIV-LV) — (МЭ, 13; 6-7). См. также «Введение» Дж. Коула в Capital, XVI. См. также прим. 20 к гл. 13, прим. 1 к гл. 14, прим. 13 к гл. 15 и соответствующий текст. Пониманию смысла цитируемого марксова утверждения и особенно используемых им терминов «материальные производительные силы» и «производительные отношения» могут помочь цитаты из Маркса, приведенные в прим. 13 к гл. 15.

<sup>5</sup> Capital, 650 и след. — (МЭ, 23; 605-606). См. также аналогичные утверждения о капиталисте и собирателе сокровищ в Capital, 138 и след. (= Н. о. М., 437) — (МЭ, 23; 164); см. также прим. 17 к гл. 17. В «Нищете философии» Маркс пишет: «Если все члены современной буржуазии имеют один и тот же интерес, поскольку они образуют один класс, противостоящий другому классу, то интересы их противоположны, антагонистичны, поскольку они противостоят друг другу. Эта противоположность интересов вытекает из экономических условий их буржуазной жизни» (Н. о. М., 367 - GA, Series I, vol. VI, 189) — (МЭ, 4; 144).

<sup>6</sup> См. Capital, 651 — (МЭ, 23; 606).

<sup>7</sup> Это в точности аналогично гегелевскому националистическому историзму, где истинный интерес нации осознается в субъективных умах националистов, особенно их лидера.

<sup>8</sup> См. текст к прим. 14 к гл. 13.

<sup>9</sup> См. Capital, 651 — (МЭ, 23; 605).

<sup>10\*</sup> Я первоначально использовал термин «laissez-faire капитализм». Однако позже, учитывая тот факт, что «laissez-faire» указывает на отсутствие торговых барьеров (таких, как таможенные), — а я считаю это весьма желательным, — и тот факт, что я рассматриваю экономическую политику невмешательства, принятую в начале девятнадцатого века, как нежелательную и даже как парадоксальную, я решил изменить мою терминологию и использовать вместо этого термин «unrestrained capitalism» («не ограниченный законодательно капитализм», или «не регулируемый законодательно капитализм»). \*

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 17

<sup>1</sup> См. «Предисловие» к «Критике политической экономии» (Н. о. М., 372 = Zur Kritik der Politischen Oekonomie, LV) — (МЭ, 13; 7). По поводу теории страт, или слоев, «надстройки» см. прим. 13 к гл. 15.

<sup>2</sup> Относительно платоновской рекомендации «убеждения и силы» см., к примеру, текст к прим. 35 к гл. 5 и прим. 5 и 10 к гл. 8.

<sup>3</sup> См. пространную цитату из Энгельса в: *В. И. Ленин. Государство и революция* (Н. о. М., 733-734 и 735 = *Slate and Revolution*, 15 и 16) — (Ленин, 33; 18).

<sup>4</sup> Приводимая цитата заимствована из *К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии* (Н. о. М., 46 = GA, Series I, vol. VI, 546) — (МЭ, 4; 447).

<sup>5</sup> *В. И. Ленин. Государство и революция* (Н. о. М., 725 = *State and Revolution*, 8-9) — (Ленин, 33; 7).

<sup>6</sup> Принципиальные проблемы исторического эссенциализма, особенно проблемы типа: «Что такое государство?» или «Что такое государственное управление?», затрагиваются в тексте к прим. 26-30 к гл. 3, 21-24 и 26 и след. к гл. 11 и 26 к гл. 12.

Относительно *языка политических требований* (или, лучше сказать, используя терминологию Л. Дж. Рассела, *языка политических «предложений-проектов»* или *политических «рекомендаций» («proposals»)*), о котором упомянуто в тексте и который, на мой взгляд, должен заменить эссенциализм, см., в частности, текст между прим. 41 и 42 к гл. 6 и прим. 5 (3) к гл. 5. По поводу марксова эссенциализма см. текст к прим. 11 и прим. 13 к гл. 15, прим. 16 к настоящей главе и прим. 20-24 к гл. 20, в частности, методологические замечания в третьем томе «Капитала» (*Das Kapital*, III/2, 352) — (МЭ, 25, ч. 2; 384), цитируемые в прим. 20 к гл. 20.

<sup>7</sup> Эта цитата взята из «Манифеста Коммунистической партии» (Н. о. М., 25 = GA, Series I, vol. VI, 528) — (МЭ, 4; 426). Следующий далее в этом примечании текст взят из «Предисловия к английскому изданию "Капитала"» Ф. Энгельса, в котором он говорит о марксовом выводе, «что, по крайней мере в Европе, Англия является единственной страной, где неизбежная социальная революция может быть осуществлена всецело мирными и легальными средствами. Конечно, при этом он [Маркс] никогда не забывал прибавить, что вряд ли можно ожидать, чтобы господствующие классы Англии подчинились этой мирной и легальной революции без "бунта в защиту рабства"» (*Capital*, 887 — (МЭ, 23; 34); см. также текст к прим. 17 к гл. 19). Этот отрывок четко показывает, что в соответствии с марксизмом насильственность или ненасильственность революции будет зависеть от наличия или отсутствия сопротивления прежнего правящего класса. См. также текст к прим. 3 и след. к гл. 19.

<sup>8</sup> *Ф. Энгельс. Анти-Дюринг* (Н. о. М, 296 = GA, Special volume, 292) — (МЭ, 20; 292); см. также отрывки, упомянутые в прим. 5 к настоящей главе.

Сопротивление буржуазии было подавлено после революции в России в течение нескольких лет, однако там не наблюдалось никаких признаков «отмирания» российского государства, даже в плане его внутренней организации.

Теория отмирания государства весьма нереалистична. Я считаю, что она, возможно, была принята Марксом и Энгельсом в основном для того, чтобы выбить почву из-под ног своих соперников. Под соперниками я имею в виду М. А. Бакунина и анархистов. Марксу не нравилось наблюдать чей-либо радикализм, превосходящий его собственный. Анархисты, подобно Марксу, стремились опрокинуть существующий социальный порядок, однако направляли свою атаку против политико-правовой, а не против экономической системы. В соответствии с их взглядами, государство есть враг рода человеческого и должно быть уничтожено. Маркс же в противоположность соперникам-анархистам, исходя из своих собственных предпосылок, легко полу-



чил заключение, согласно которому институт государства при социализме мог бы выполнять новые и необходимые функции — функции охраны справедливости и свободы, т.е. именно те функции, которые относили к компетенции государства великие теоретики демократии.<sup>9</sup> См. Capital, 799 — (МЭ, 23; 732-733).

<sup>10</sup> В главе «Так называемое первоначальное накопление» сам Маркс заявлял (Capital, p. 801), что «Мы оставляем здесь в стороне чисто экономические пружины аграрной революции. Нас интересуют ее насильственные» (т.е. политические) «рычаги» (МЭ, 23; 734).

<sup>11</sup> По поводу надстройки и ее структуры см. цитаты, приведенные в прим. 13 к гл. 15.

<sup>12</sup> См. текст к прим. 13 к гл. 15.

<sup>13</sup> Одной из самых замечательных и ценных частей «Капитала» — по истине нетленным документом человеческих страданий — является глава VIII первого тома, озаглавленная «Рабочий день», в которой Маркс кратко подытоживает раннюю историю законодательства о труде. Из этой прекрасно документированной главы и взяты последующие цитаты.

Вместе с тем, следует признать, что эта же самая глава содержит материал, дающий полное опровержение марксистского «научного социализма», который основывается на *пророчестве о постоянно увеличивающейся эксплуатации* рабочих. Нельзя читать эту главу, не осознав, что это пророчество, к счастью, не оправдалось. Кстати, вполне возможно, что крах этого пророчества частично вызван и деятельностью марксистов по организации труда. Однако главный вклад в это дело внесла растущая производительность труда, которая, по Марксу, является результатом «капиталистического накопления».

<sup>14</sup> См. Capital, 246 — (МЭ, 23; 256) (см. прим. 1 к цитируемому отрывку; в русском издании — примечание 67).

<sup>15</sup> См. Capital, 257 и след. — (МЭ, 23; 265 и след.). Замечание Маркса в примечании 1 к этому отрывку (Capital, 258; в русском переводе — примечание 90 на с. 266) чрезвычайно интересно. Оно показывает, что описанные им случаи были использованы реакционными тори *для пропаганды в пользу рабства*. В этой связи Маркс называет среди других и Томаса Карлейля — оракула (предшественника фашизма), который участвовал в движении в защиту рабства. Т. Карлейль, по словам Маркса, сводил «единственное великое событие современной истории, Гражданскую войну в Америке, к тому обстоятельству, что Петр с Севера изо всех сил стремится проломить череп Павлу с Юга, так как Петр с Севера нанимает своего рабочего "поденно", а Павел с Юга "пожизненно"» — (МЭ, 23; 266). При этом Маркс цитирует статью Т. Карлейля — *Th. Carlyle. Dias Americana in Nuce* // Macmilian's Magazine, August, 1863, и заключает: «Так лопнул, наконец, мыльный пузырь симпатии тори к городским, — но отнюдь не к сельским! — наемным рабочим. Суть этих симпатий называется рабством!» — (МЭ, 23; 266).

Я процитировал этот отрывок, в частности, потому, что хочу подчеркнуть полное несогласие Маркса с убеждением, согласно которому нет большой разницы между рабством и «наемным рабством». Именно Марксу удалось отчетливо показать, что отмена рабства (и, следовательно, введение «наемного рабства») является наиболее важной и необходимой ступенью в деле освобождения угнетенных. Термин «наемное рабство» поэтому опасен и вводит в заблуждение: ведь вульгарные марксисты истолковывали его как знак согласия Маркса с тем, что фактически является карлейлевской оценкой ситуации.

<sup>16</sup> Маркс определяет «стоимость» товара как среднее количество рабочего времени, необходимого для его производства. Это определение является прекрасной иллюстрацией его *эссенциализма* (см. прим. 8 к настоящей главе). Дело в том, что Маркс вводит понятие «стоимость» для того, чтобы получить некоторую сущность, которая соответствовала бы тому, что проявляется в форме *цены* товара. Цена — это обманчивый вид явления. «Вещь... может иметь цену, не имея стоимости», — пишет Маркс (*Capital*, 79) — (МЭ, 23, 112); см. также великолепные замечания Дж. Коула в его «Введении» к «Капиталу», особенно — *Capital*, XXVII и след. Анализ марксовой «теории стоимости» будет проведен в главе 20 (см. прим. 9-27 к гл. 20 и текст).

<sup>17</sup> Относительно проблемы «наемных рабов» см. конец прим. 15 к настоящей главе, а также *Capital*, 155, особенно прим. 1 — (МЭ, 23; 178-179, прим. 40 на с. 178-179). По поводу марксова анализа, результаты которого кратко охарактеризованы в тексте, см., в частности, *Capital*, 153 и след., а также прим. 1 к р. 153 — (МЭ, 23; 176 и след., прим. 37 на с. 176-177); см. также главу 20.

Мое описание марксова анализа может быть подкреплено утверждениями Энгельса из «Анти-Дюринга», в которых содержится резюме «Капитала»: «Другими словами, даже если исключить возможность всякого грабежа, насилия и обмана, даже если допустить, что всякая частная собственность первоначально была основана на личном труде собственника и что во всем дальнейшем ходе вещей обменивались друг на друга только равные стоимости, — то мы и тогда при дальнейшем развитии производства и обмена неизбежно придём к современному капиталистическому способу производства, к монополизации средств производства и жизненных средств в руках одного малочисленного класса, к низведению другого класса, составляющего громадное большинство, до положения неимущих пролетариев, к периодической смене спекулятивной производственной горячки и торговых кризисов и ко всей нынешней анархии производства. Весь процесс объяснен чисто экономическими причинами, причем ни разу не было необходимости прибегать к ссылке на грабеж, насилие, государство или какое-либо политическое вмешательство» (Н. о. М., 269 - GA, Special volume, 160-167) — (МЭ, 20; 167).

Возможно, этот отрывок из «Анти-Дюринга» сможет когда-нибудь убедить вульгарных марксистов, что марксизм не объясняет депрессий заговором «большого бизнеса». Сам Маркс говорил по этому поводу: «Капиталистическое производство включает в себе условия, которые *не зависят от доброй или злой воли* и которые допускают относительное благополучие рабочего класса только на короткое время, да и то всегда лишь в качестве буревестника очередного кризиса» (*Das Kapital*, II, 406; курсив мой) — (МЭ, 24; 464).

<sup>18</sup> Относительно доктрины «собственности как кражи» или «собственности как грабежа» см. также марксово замечание, касающееся Джона Уотса, в «Капитале» (*Capital*, 601, прим. 1) — (МЭ, 23; 561, прим. 45).

<sup>19</sup> По поводу гегельянского характера различия между чисто «формальной» и «действительной», «реальной» свободой, или демократией, см. прим. 62 к гл. 12. Гегель любил нападать на британскую конституцию за ее культ чисто «формальной» свободы в противоположность прусскому государству, в котором «актуализирована реальная свобода». Цитата в конце этого абзаца взята из *Das Kapital*, III/2, 355 — (МЭ, 25, ч. 2; 387); она приведена также в тексте к прим. 7 к гл. 15. См. также прим. 14 и 15 к гл. 20.

<sup>20</sup> Относительно *парадокса свободы* и необходимости защиты свободы со стороны государства см. четыре абзаца текста перед прим. 42 к гл. 6 и в

особенности прим. 4 и 6 к гл. 7 и соответствующий текст; см. также прим. 41 к гл. 12 и соответствующий текст и прим. 7 к гл. 24.

<sup>21</sup> Против этого анализа можно было бы возразить, что если мы предполагаем совершенную конкуренцию между предпринимателями как производителями и особенно как покупателями труда на рынке труда (и если мы далее предположим, что не существует «промышленной резервной армии» безработных, оказывающей давление на этот рынок), то не может быть никаких разговоров об эксплуатации экономически слабых экономически сильными, т.е. рабочих предпринимателями. Однако реалистично ли предполагать существование совершенной конкуренции между покупателями на рынках труда? Например, на многих локальных рынках труда существует только один реально значимый покупатель. Кроме того, мы не можем предполагать, что совершенная конкуренция автоматически устранила бы проблему безработицы — хотя бы потому, что труд не может легко перемещаться.

<sup>22</sup> По поводу проблемы вмешательства государства в экономику и характеристики нашей современной экономической системы как *интервенционизма* см. следующие три главы, а также прим. 9 к гл. 18 и соответствующий текст. Следует отметить, что *интервенционизм*, как он понимается здесь, представляет собой экономическое дополнение к тому, что я назвал в главе 6 (текст к прим. 42-44) политическим *протекционизмом*. (Ясно, почему термин «протекционизм» не может быть использован вместо термина «интервенционизм».) См. также прим. 9 к гл. 18 и прим. 25-26 к гл. 20.

<sup>23</sup> Этот отрывок более полно был процитирован в тексте к прим. 14 к гл. 13; по поводу противоречия между практическим действием и историческим детерминизмом см. прим. 14 к гл. 13 и текст к прим. 5 и след. к гл. 22.

<sup>24</sup> См. раздел II главы 7.

<sup>25</sup> См. *B. Russell Power*, 1938, в частности, р. 123 и след.; *W. Lippmann. The Good Society*, 1937, в частности, р. 188 и след.

<sup>26</sup> *B. Russell Power*, р. 128 и след. (курсив мой).

<sup>27</sup> Законы, направленные на защиту демократии, все еще достаточно несовершенны. В этом направлении очень многое должно быть сделано. Свобода печати, к примеру, необходима потому, что общественности должна предоставляться правдивая информация. Однако провозглашение свободы печати — это еще недостаточная институциональная гарантия того, что цель распространения правдивой информации будет достигнута. То, что хорошие газеты обычно делают по своей собственной инициативе, а именно — снабжают людей всей доступной им важной информацией, это следовало бы установить в качестве долга средств информации — или с помощью тщательно отработанных законов, или на основе морального кодекса, санкционированного общественным мнением. Явления, подобные письму Г. Б. Зиновьева, мог бы регулировать закон, отменяющий результаты выборов, выигранных нечестными методами. Этот закон мог бы предусматривать наказание издателя, пренебрегшего своей обязанностью публиковать только достоверную информацию и в результате публикации ложной информации нанесшего обществу значительный ущерб. Такой ущерб издатель, согласно такому закону, должен был бы возместить, например, оплатив расходы, связанные с новыми выборами. Я не могу входить в детали обсуждаемых вопросов, однако твердо убежден, что путем обращения не к страстям, а к разуму мы могли бы легко преодолеть многие технические трудности, возникающие, например, при проведении избирательных кампаний. Я не вижу причин, которые не позволили бы нам, к примеру, стандартизовать размер, тип и т. п. избирательных проспектов и

запретить избирательные плакаты. (В этом еще нет реальной угрозы свободе, как ее нет и в разумных ограничениях, обязывающих тех, кто выступает перед судом, защищать свободу, а не угрожать ей.) Современные же методы пропаганды — это удар и по общественности, и по баллотирующимся кандидатам. Агитация, годная для торговли мышом, не должна использоваться для того, чтобы ратовать за президента.

\*\* По нашей просьбе К. Поппер пояснил историю, связанную с упомянутым здесь письмом Г. Е. Зиновьева. В 1924 г. накануне выборов ряд британских газет опубликовали письмо, приписываемое Зиновьеву, с призывом к английским коммунистам и рабочим выступить против правительства. Это письмо оказало влияние на итоги выборов, в которых лейбористы потерпели поражение. — *Прим. редактора.* \*\*

<sup>28</sup> \* См. британский «Указ по контролю за соглашениями» («Control of Engagement Order», 1947). Тот факт, что этот указ вряд ли вообще исполнялся (а им явно не злоупотребляли), показывает, что законодательство — даже весьма серьезное — часто вводится в действие без настоятельной потребности. А это, в свою очередь, вызвано тем, что фундаментальное различие между двумя типами законодательства, а именно — законодательством, которое устанавливает общие правила поведения, и законодательством, которое дает правительству возможность действовать по своему усмотрению, недостаточно осознано. \*

<sup>29</sup> \* Относительно этого различия и по поводу использования термина «правовая структура» см. *F. A. Hayek. The Road to Serfdom. London, 1944.* См., к примеру, р. 54 (курсив мой), где Хайек говорит о «противопоставлении... системы постоянно действующих правил, в рамках которых индивидуумы принимают самостоятельные экономические решения, системе централизованного руководства экономикой сверху» (русский перевод: *Ф. А. Хайек. Дорога к рабству // Вопросы философии, 1990, N 11, с. 124.*) Ф. Хайек подчеркивает значение *предсказуемости правовой системы* — см., к примеру, р. 56 (с. 125 русского перевода). \*

<sup>30</sup> Рецензия, опубликованная в Санкт-Петербургском «Вестнике Европы», цитируется Марксом в «Послесловии ко второму изданию "Капитала"» (*Capital, 871*) — (МЭ, 23; 19-20).

Отдавая Марксу должное, мы все же должны заметить, что он не всегда воспринимал свою собственную систему вполне серьезно и часто был готов поступиться некоторыми положениями своей основной схемы. Он рассматривал эту схему скорее как точку зрения (и как таковая она была, безусловно, наименее важной для него), чем как систему догм.

На двух следующих друг за другом страницах «Капитала» (*Capital, 832-833*) мы поэтому находим сначала высказывание, которое подчеркивает обычную марксистскую теорию вторичного характера правовой системы (или ее характера как оболочки, как «видимости»), и другое высказывание, которое приписывает весьма важную роль политической силе государства и возводит ее в ранг полноценной *экономической силы*. Первое из этих высказываний: «Автору следовало бы знать, что законы вообще никогда не совершают революций» (*Capital, 832*) — (МЭ, 23, 760). Это утверждение относится к промышленной революции и к критикуемому Марксом автору, который требовал принятия правовых актов, осуществляющих революцию. Второе высказывание является разъяснением (и одним из наиболее неортодоксальных, с марксистской точки зрения) методов накопления капитала: все эти методы, — пишет Маркс, — «пользуются государственной властью,

т.е. концентрированным и организованным общественным насилием... Насилие является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беремно новым. *Само насилие есть экономическая потенция\** (Capital, 833; курсив мой) — (МЭ, 23; 761). Отрывок вполне ортодоксален, за исключением выделенного мной курсивом последнего предложения, которое порывает с марксистской ортодоксией.

Энгельс был более догматичен. Достаточно обратить внимание на его высказывания в «Анти-Дюринге», где он писал: «Ясно, какую роль играет в истории насилие по отношению к экономическому развитию». Далее Энгельс утверждал, что всякий раз, когда «политическая власть действует наперекор этому развитию... за немногими исключениями, она, как правило, падает... Этими немногими исключениями являются те единичные случаи завоеваний, когда менее культурные завоеватели истребляли или изгоняли население завоеванной страны и уничтожали его производительные силы... не умея их использовать» (Н. о. М., 277) — (МЭ, 20, 188). (Ср., однако, прим. 13-14 к гл. 15 и соответствующий текст.)

Догматизм и авторитаризм большинства марксистов — действительно удивительнейшее явление. Такой догматизм показывает, что марксисты иррационально используют марксизм как метафизическую систему. Это отношение можно обнаружить как среди марксистов-радикалов, так и среди умеренных марксистов. Э. Берне, к примеру, делает удивительно наивное заявление, согласно которому «опровержения... неизбежно искажают марксову историю» (см. Н. о. М., 374). Это, по-видимому, означает, что марксовы теории неопровержимы, т.е. ненаучны. Я же, со своей стороны, утверждаю, что любая научная теория опровержима и может быть превзойдена. Л. Лорат (*L. Lora. Marxism and Democracy. Translated by E. Fitzgerald, 1940, p. 226*), придерживаясь другой позиции, пишет: «Глядя на мир, в котором мы живем, мы не можем не удивляться той почти математической точности, с которой были реализованы главные предсказания Маркса».

Сам Маркс, похоже, думал по-другому. Я, конечно, могу ошибаться, но я верю в искренность его заявления (в конце его «Предисловия к первому изданию "Капитала"»): «Я буду рад всякому суждению научной критики. Что же касается предрассудков так называемого общественного мнения... то моим девизом по-прежнему остаются слова... "Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!"» («Следуй своей дорогой и пусть люди говорят что угодно!» — *А. Данте. Божественная комедия, Чистилище, песнь V*) (Capital, 865) — (МЭ, 23; 11).

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 18

<sup>1</sup> Относительно эссенциализма Маркса и той важной роли, которую понятие материальных средств производства играет в его теории, см. прим. 13 к гл. 15. См. также прим. 6 к гл. 17 и прим. 20-24 к гл. 20 и соответствующий текст.

<sup>2</sup> Capital, 864 = Н. о. М., 374 — (МЭ, 23; 10). См. также прим. 14 и 16 к гл. 13.

<sup>3</sup> То, что я называю дополнительной, второстепенной целью «Капитала», его антиапологетической целью включает в себя некоторую академическую задачу, а именно — *критику политической экономики с точки зрения ее научного статуса*. Именно на эту задачу своего исследования указывал

Маркс и в названии своей работы, предшествовавшей «Капиталу», а именно — «К критике политической экономии», и в подзаголовке самого «Капитала», который в буквальном переводе читается как «Критика политической экономии». Оба названия определенно намекают на заглавие известной работы Канта «Критика чистого разума», которое, в свою очередь, означает: «Критика чистой или метафизической философии с точки зрения ее научного статуса». (Совершенно явно на это указывает название краткого изложения «Критики» Канта, а именно — «Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (в английском варианте — «Prolegomena To Any Metaphysics Which In Future May Justly Claim Scientific Status»). Намекая на Канта, Маркс, по-видимому, хотел сказать следующее: «Точно так же, как Кант критиковал претензии метафизики, показывая, что это *не наука*, а в основном *апологетическая теология*, так и я критикую здесь соответствующие претензии буржуазной экономики». В окружении Маркса считалось, что «Критика» Канта главным образом была направлена против апологетической теологии — это хорошо видно из ее изложения в работе друга Маркса Г. Гейне «Религия и философия в Германии» (H. Heine. Religion and Philosophy in Germany) (см. также прим. 15 и 16 к гл. 15). Интересно, что, несмотря на надзор со стороны Энгельса, первый английский переводчик «Капитала» (1886) перевел подзаголовок этого труда как «Критический анализ капиталистического производства» («A Critical Analysis of Capitalist Production»), сместив тем самым акцент с того, что я назвал главной целью марковского исследования на его второстепенную цель.

Маркс цитирует Э. Берка в Capital, 843, прим. 1 — (МЭ, 23; 218, прим. 22<sup>3</sup>). Цитата взята из E. Burke. Thoughts and Details on Scarcity. London, 1800, p. 31 и след.

<sup>4</sup> См. мои замечания о классовом сознании в конце раздела I главы 16.

По поводу сохранения классового единства после окончания борьбы с классовым врагом я хочу сказать следующее. С моей точки зрения, предположение о том, что классовое сознание *может* быть аккумулировано и сохранено после окончания классовой борьбы и *может* пережить породившие его силы, вряд ли согласуется с допущениями, которые Маркс использует в своем пророческом доказательстве, и особенно с его диалектикой. Другое же предположение Маркса о том, что классовое сознание *с необходимостью должно* пережить эти силы, явно противоречит его теории, согласно которой классовое сознание рабочих является отражением или продуктом тяжелых социальных условий. Тем не менее, это предположение должен принять каждый, кто согласен с Марксом в том, что диалектика истории непременно ведет к социализму.

В этом контексте особенно интересен цитируемый мною далее отрывок из «Манифеста Коммунистической партии» (Н. о. М., 46 и след. = GA, Series I, vol. VI, 46) — (МЭ, 4; 447). В нем ясно говорится, что классовое сознание рабочих является простым следствием «влияния обстоятельств», то есть воздействия соответствующей классовой ситуации. Этот отрывок содержит также и формулировку критикуемой мной доктрины Маркса, а именно — его пророчества о бесклассовом обществе. Вот этот фрагмент: «Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще, а

тем самым и свое собственное господство как класса. — На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». (См. также текст к прим. 8 к настоящей главе.) Вера в такое развитие исторических событий прекрасна, но она носит эстетический и романтический характер. Используя терминологию самих марксистов, такую социальную теорию можно назвать «утопизмом», основанном на субъективных желаниях, а не «научным социализмом».

Маркс боролся — и вполне справедливо — с тем, что он называл «утопизмом» (см. главу 9). Однако он сам был романтиком и поэтому не мог распознать наиболее опасные элементы утопизма: романтическую истерию и эстетический иррационализм. Вместо этого он боролся против романтических (по-видимому, самых наивных) попыток рационального планирования, противопоставляя этим попыткам свой историцизм (см. прим. 21 к настоящей главе).

Во всех достаточно глубоких рассуждениях Маркса и его попытках применить научный метод присутствуют иррациональные и эстетические чувства вместо полного контроля за ходом мысли. Это и есть мышление, которое выдает желаемое за действительное. Именно такое романтическое, иррациональное и даже мистическое мышление, выдающее желаемое за действительное, привело Маркса к принятию допущения о том, что классовое единство и классовая солидарность рабочих сохранятся и после того, как классовая ситуация кардинально изменится. Таким образом, мышление, основанное на субъективных желаниях, вера в мистический коллективизм и иррациональная реакция на ход развития цивилизации привели Маркса к пророчеству о необходимости пришествия социализма.

Эта форма романтизма является тем аспектом марксизма, который наиболее привлекателен для многих его последователей. Весьма трогательно его выражает И. Хекер в посвящении к своим «Московским диалогам» (*J. F. Hecker. Moscow Dialogues*). И. Хекер говорит о социализме как о «социальном строе, при котором не будет больше борьбы классов и рас и все будут пользоваться благом и красотой сообща». Кто не хотел бы обрести небеса на земле! И все же одним из основных принципов рациональной политики должен стать принцип, согласно которому *мы не можем сотворить небеса на земле*. Мы не можем стать свободными духами или ангелами, по крайней мере в течение нескольких следующих столетий. Мы связаны с этой землей нашим метаболизмом, как некогда мудро провозгласил Маркс. Мы, утверждая христианство, являемся одновременно и духом, и телом. Поэтому мы должны быть более скромными. Тот, кто обещает в политике и в медицине слишком многое, скорее всего является шарлатаном. Мы должны стараться улучшить положение дел в нашем обществе, но мы должны избавиться от идеи философского камня, отказаться от поиска чудодейственной формулы, которая превратит наше развращенное человеческое общество в некое идеальное «золотое» сообщество.

За всеми такими романтическими взглядами на общество стоит присущая людям надежда изгнать дьявола из нашего мира. Платон полагал, что мы можем это сделать, изгнав дьявола в низшие классы общества и взяв его под контроль. Анархисты полагали, что все будет хорошо после того, как политическая система государства будет разрушена. Маркс лелеял похожую мечту об изгнании дьявола путем разрушения экономической системы.

Из сделанных мною замечаний вовсе не следует, что нельзя достичь определенных успехов, даже проводя сравнительно небольшие реформы,

например, такие как налоговая реформа или снижение процентной ставки. Я настаиваю лишь на том, что мы всегда должны допускать, что изгнание зла может повлечь за собой новое зло, хотя, может быть, значительно меньшее и относящееся к совершенно иному аспекту окружающей нас реальности. Таким образом, вторым важнейшим принципом разумной социальной политики может быть следующий принцип: *цель политики заключается в том, чтобы выбирать наименьшее зло* (как сформулировал это венский поэт и критик К. Крауз). Политикам следует не скрывать зло, а проявлять рвение в поисках того зла, к которому неизбежно приведут их действия, — в противном случае правильная оценка того, что является наименьшим социальным злом, окажется невозможной.

<sup>5</sup> Хотя я не намерен подробно анализировать здесь диалектику Маркса в целом (см. прим. 4 к гл. 13), я могу, однако, показать, как легко «усилить» его логически неубедительное доказательство с помощью так называемого «диалектического рассуждения». В соответствии с таким рассуждением, нам требуется только одно — представить антагонистические тенденции внутри капитализма таким образом, чтобы социализм (например, в форме тоталитарного государственного капитализма) предстал бы в виде необходимого синтеза. Для этого две антагонистические тенденции капитализма мы могли бы описать следующим образом. *Тезис*: При капитализме имеет место накопление капитала в руках немногих людей, индустриализация и бюрократическое управление промышленностью, экономическое и психологическое уравнивание рабочих посредством стандартизации их нужд и желаний. *Антитезис*: Происходит обнищание больших масс людей и рост их классового сознания вследствие (а) классовой войны и (b) осознания своей первоначальной роли в экономической системе как системе индустриального общества, в котором рабочий класс является единственным производящим классом и, соответственно, единственным существенным классом (essential class), т.е. классом, выражающим сущность данного общества (см. также прим. 15 к гл. 19 и соответствующий текст).

Бряд ли нужно подробно показывать, как из принятого допущения возникает искомый марксистский *синтез*. Однако необходимо подчеркнуть, что с помощью незначительного изменения акцентов в описании рассматриваемых антагонистических тенденций можно получить различные «синтезы» — фактически любой из тех, который кому-то хочется обосновать. Например, можно легко представить в виде такого необходимого синтеза и фашизм, и «технократию», и систему демократического интервенционизма.

<sup>6</sup> \* В связи с обсуждаемыми в тексте вопросами Брайен Маги пишет: «Именно этим проблемам посвящена книга М. Джиласа «Новый класс» (M. Djilas. The New Class) — хорошо разработанная теория коммунистической революции, написанная нераскаявшимся коммунистом». \*

<sup>7</sup> История рабочего движения полна противоречий. Она свидетельствует о том, что рабочие в свое время были готовы к величайшим жертвам в борьбе за свободу своего класса и всего человечества. Вместе с тем в этой истории есть много глав, повествующих об элементарном эгоизме и преследовании рабочими сугубо групповых интересов во вред интересам других групп.

Вполне понятно, что профессиональный союз, объединяя входящих в него членов и создавая им достаточно выгодные условия жизни с помощью коллективных договоров, лишает этих преимуществ тех, кто не присоединился к союзу, включив, например, в коллективные договоры условие о том, что работа предоставляется только членам союза. Однако совсем другое дело,



когда союз, став монополистом, закрывает свой список членства, не предусмотрев даже надлежащей процедуры принятия новых членов (такой, как прямое перемещение в списке ожидания), т.е. закрывает путь в союз тем рабочим, которые хотели бы в него вступить. Такое вполне может случиться. Действительно, то, что человек является рабочим, не есть гарантия того, что он всегда будет помнить о солидарности угнетенных и не будет в полной мере пользоваться доступными ему экономическими преимуществами, то есть эксплуатировать своих коллег.

<sup>8</sup> «Манифест Коммунистической партии» (Н. о. М., 47 = GA, Series I, vol. VI, 546) — (МЭ, 4; 447). Более полно этот отрывок процитирован в прим. 4 к настоящей главе, где речь идет о романтизме Маркса.

<sup>9</sup> Термин «капитализм» слишком неясен для того, чтобы использовать его в качестве названия конкретного исторического периода развития общества. Первоначально этот термин применялся в уничижительном смысле («система, способствующая получению больших доходов людьми, которые не работают») и сохранил такой смысл в обыденном употреблении. В то же время он использовался и в качестве научного термина, но при этом ему придавались самые различные значения. Следуя Марксу, можно даже сказать, что «капитализм» в определенном смысле является синонимом «индустриализма», поскольку всякое накопление средств производства можно назвать «капиталом». В этом смысле коммунистическое общество, в котором весь капитал принадлежит государству, вполне корректно можно назвать «государственным капитализмом». Учитывая отмеченную многозначность понятия «капитализм», я предложил использовать термин «не ограниченный законодательно капитализм», или «не регулируемый законодательно капитализм», для обозначения того периода развития общества, который анализировал Маркс (называя его «капитализмом»), и назвать *интервенционизмом* переживаемый нами в настоящее время исторический период развития общества. Название «интервенционизм» охватывает все три типа современной социальной инженерии: коллективистский интервенционизм России, демократический интервенционизм Швеции и «малых демократий», «Новый курс» Америки и даже фашистские методы строго регламентированной экономики. То, что Маркс называл «капитализмом», то есть не ограниченный законодательно капитализм, полностью сошел с исторической сцены в двадцатом веке.

<sup>10</sup> Партия шведских «социал-демократов», торжественно провозгласившая «шведский эксперимент», когда-то была марксистской, но отказалась от марксистских теорий перед тем, как принять на себя государственную ответственность и начать важнейшие социальные реформы. Одним из пунктов, в котором шведский эксперимент расходится с марксизмом, является акцент на потребителя и роль потребительских кооперативов в отличие от догматического марксистского акцента на производство. В шведской социально-технологической экономической теории сильно влияние того, что марксисты называют «буржуазной экономикой», в то время как ортодоксальная марксистская теория стоимости вообще не играет в ней никакой роли.

<sup>11</sup> Об этой программе см. Н. о. М., 46 = GA, Series I, vol. VI, 545 — (МЭ, 4; 446-447). Ср. пункт (1) этой программы с текстом к прим. 15 к гл. 19.

Можно заметить, что даже в одном из самых радикальных предложений, когда-либо выдвинутых Марксом (см. «Обращение Центрального комитета к Союзу коммунистов» (*K. Marx. Address to the Communist League, 1850*)), он рассматривал прогрессивный налог как в высшей степени революционную

меру. В конце этого обращения при описании революционной тактики, которая сконцентрирована в боевом лозунге: «Непрерывная революция!», Маркс пишет: «Если демократы предлагают пропорциональный налог, рабочие должны требовать прогрессивного; если сами демократы предлагают умеренно-прогрессивный налог, рабочие должны настаивать на налоге, ставки которого растут так быстро, что крупный капитал при этом должен погибнуть» ((Н. о. М., 70) — (МЭ, 7; 267); см. также прим. 44 к гл. 20). \*\* Среди специалистов нет полного согласия относительно авторства — коллективного или индивидуального — некоторых работ К. Маркса и Ф. Энгельса. Так, в случае «Обращения Центрального комитета к Союзу коммунистов» К. Поппер, следуя «A Handbook of Marxism» (р. 60), считает автором этой работы одного Маркса, а в русском издании «Сочинений» К. Маркса и Ф. Энгельса указано коллективное авторство (МЭ, 7; 257). — Прим. редактора и переводчика. \*\*

<sup>12</sup> Относительно моей концепции постепенной, поэтапной (piecemeal) социальной инженерии см. главу 9. Соображения по поводу политической интервенции в экономику, а также более точное объяснение термина *интервенционизм* см. в прим. 9 к настоящей главе и в соответствующем тексте.

<sup>13</sup> Я считаю эту критику марксизма очень важной. Она упоминается в разделах 17 и 18 моей работы «The Poverty of Historicism», где я утверждаю, что эту критику можно парировать, предложив некоторую *историцистскую моральную теорию*. Я полагаю, что марксизм может избежать обвинений в том, что он учит *«вере в политические чудеса»* (этот термин введен Юлиусом Крафтом), только в том случае, если принимается такая моральная теория. См. также прим. 4 и 21 к настоящей главе.

<sup>14</sup> Относительно проблемы *компромисса* см. замечание в конце абзаца главы 9, к которому относится прим. 3. Обоснование сделанного в тексте утверждения о том, что «все эти планы не относятся к обществу в целом» см. в главе 9, а также в «The Poverty of Historicism», II, где дана критика холизма.

<sup>15</sup> Ф. фон Хайек (см., например, его работу *F. A. von Hayek. Freedom and the Economic System*. Chicago, 1939) настаивает на том, что «плановая экономика» чревата самыми серьезными опасностями для личной свободы. Вместе с тем он подчеркивает, что *планирование свободы* необходимо. («Планирование свободы» защищал и К. Манхейм в своей книге «Человек и общество в эпоху реконструкции» (*K. Mannheim. Man and Society in an Age of Reconstruction*, 1941). Однако я уверен, что его идея «планирования» должна вести не к свободе, а к тирании, так как она имеет явно выраженный *коллективистский* и *холистский* характер. «Свобода» Манхейма, вне всякого сомнения, взята у Гегеля. См. конец главы 23 и мою работу «The Poverty of Historicism», II).

<sup>16</sup> Это противоречие между исторической теорией Маркса и историческими реалиями, имеющими место в России, обсуждается в главе 15 и прим. 13, 14 к ней.

<sup>17</sup> Это еще одно противоречие между марксистской теорией и исторической практикой. В отличие от противоречия, упомянутого в предыдущем примечании, данное противоречие породило многочисленные дискуссии и попытки прояснить суть дела введением вспомогательных гипотез. Наиболее важной из таких гипотез является теория империализма и колониальной эксплуатации. Согласно этой теории, революционное движение терпит крах в тех странах, где пролетариат вместе с капиталистами жнут там, где сеяли

не они, а туземное население колоний. Эта гипотеза, которая полностью опровергается на примерах развития стран, подобных странам неимпериалистических малых демократий, будет обсуждаться более подробно в главе 20 (в том месте, к которому относятся прим. 37-40).

Многие социал-демократы считают русскую революцию, в соответствии со схемой Маркса, запоздалой «буржуазной революцией», утверждая, что эта революция была связана с экономическим развитием, которое шло параллельно «промышленной революции» в более развитых странах. Разумеется, при такой интерпретации предполагается, что история должна согласовываться со схемой Маркса. Эссенциалистская проблема: «Является ли русская революция запоздалой промышленной или преждевременной социальной революцией?» на самом деле имеет чисто вербальный характер. Если такая проблема создает для марксизма какие-то сложности, то это означает лишь то, что марксизм не в состоянии описать события, которые не предвидели его основоположники.

<sup>18</sup> Марксистские лидеры могли вдохнуть в своих последователей восторженную веру в уготованную им миссию освобождения человечества, но они же несли ответственность и за окончательный провал своей политики и крах всего движения. Причиной такого провала в значительной степени была их интеллектуальная безответственность. Марксистские лидеры заверяли рабочих, что марксизм является наукой и что интеллектуальная часть движения находится в надежных руках. Однако они никогда не подходили к марксизму с научной, то есть критической точки зрения. До тех пор, пока они могли применять марксизм (а что может быть легче этого?), пока они могли интерпретировать историю в своих статьях и речах, они были интеллектуально удовлетворены (см. также прим. 19 и 22 к настоящей главе).

<sup>19</sup> В течение нескольких лет перед возникновением фашизма в Центральной Европе в среде социал-демократических лидеров наблюдались явно пораженческие настроения. Они стали верить, что фашизм является неизбежным этапом общественного развития. Они начали вносить некоторые поправки в схему Маркса, но никогда не сомневались в правильности его исторического подхода, и они совершенно не понимали того, что вопрос «Является ли фашизм неизбежным этапом развития цивилизации?» может только вводить в заблуждение.

<sup>20</sup> Такое явление, как марксистское движение в Центральной Европе, редко встречалось в истории. Это движение — несмотря на то, что оно исповедовало атеизм, — справедливо можно назвать религиозным. (Возможно, такое утверждение удивит тех интеллектуалов, которые не воспринимают Маркса всерьез.) Конечно, марксистское движение во многих отношениях было коллективистским и даже клановым, однако, участвуя в нем, рабочие осознавали свою великую цель, боролись за свое освобождение, вырабатывали нормы своего поведения, учились использовать свое свободное время, заменять алкоголь альпинизмом, свинг — классической музыкой, триллеры — серьезными книгами. Рабочие поверили в то, что «освободить рабочий класс могут только они сами». (О том глубоком впечатлении, которое марксистское движение произвело на некоторых внешних по отношению к нему наблюдателей, см., например, *G. E. R. Gedye. Fallen Bastions, 1939.*)

<sup>21</sup> Цитата взята из «Послесловия ко второму изданию "Капитала"» Маркса (*Capital, 870* — (МЭ, 23; 19); см. также прим. 6 к гл. 13). Она свидетельствует о том, что Марксу везло с рецензентами (см. также прим. 30 к гл. 17 и соответствующий текст).

Другой, весьма интересный отрывок, выражающий антиутопизм и историцизм Маркса, можно найти в его работе «Гражданская война во Франции» (Н. о. М., 150 = *K. Marx. Der Buergerkrieg in Frankreich*. Hamburg, A. Willaschek, 1920, SS. 65-66) — (МЭ, 17-, 347), где он одобрительно отзывается о Парижской Коммуне: «Рабочий класс не ждал чудес от Коммуны. Он не думает осуществлять par decret du peuple [по декрету народа] готовые и законченные утопии. Он знает, что для того чтобы добиться своего освобождения и вместе с тем достигнуть той высшей формы, к которой неудержимо стремится современное общество... ему придется выдержать продолжительную борьбу, пережить целый ряд исторических процессов, которые совершенно изменят и обстоятельства и людей. Рабочему классу предстоит не осуществлять какие-либо идеалы, а лишь дать простор элементам нового общества, которые уже развились в недрах старого разрушающегося буржуазного общества». Мало найдется в работах Маркса таких отрывков, которые лучше чем этот, показывали бы то, что у историчиста нет плана действий. Рабочему классу придется «выдержать продолжительную борьбу», — пишет Маркс. Однако если у рабочих нет плана, который нужно реализовать, если им не предстоит «осуществлять какие-либо идеалы», — как выражается Маркс, — то за что же они борются? Маркс утверждал, что «рабочий класс не ждет чудес», но сам он несомненно ждал чудес, полагая, что историческая борьба неизбежно приведет к «высшей форме» общественной жизни (см. также прим. 4 и 13 к настоящей главе). Маркс, конечно, имел некоторые основания для отказа от социальной инженерии. Организация рабочих, безусловно, была самой важной практической задачей в его время. Если такую оговорку, как «для этого еще не пришло время», вообще можно считать законной применительно к каким-то историческим событиям, то она с полным правом должна относиться к отказу Маркса даже поверхностно заняться проблемами рациональной социальной инженерии. (Сказанное можно проиллюстрировать явно инфантильным характером соответствующих предложений, которые выдвигались утопистами вплоть до Э. Беллами включительно.) К сожалению, свою верную политическую интуицию Маркс подкреплял теоретическими нападками на социальную технологию. Это использовали некоторые ортодоксальные его последователи для оправдания своей приверженности прежним взглядам даже в то время, когда социальные условия кардинально изменились и социальная технология стала в политическом плане более важным делом, чем задача организации рабочих.

<sup>22</sup> Марксистские лидеры интерпретировали эти события как диалектические взлеты и падения в ходе истории. Они вели себя скорее как гиды, как проводники по горам и долам истории, а не как действительные политические лидеры. Убедительные обвинения в адрес такого сомнительного искусства интерпретировать трагические исторические события, вместо того чтобы бороться с ними, выдвигал поэт К. Крауз (упоминавшийся в прим. 4 к настоящей главе).

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 19

<sup>1</sup> Capital, 846 = Н. о. М., 403 — (МЭ, 23; 772).

<sup>2</sup> Цитируемый отрывок взят из «Манифеста Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса (Н. о. М., 31 = GA, Series I, vol. VI, 533) — (МЭ, 4; 431).

<sup>3</sup> Capital, 547 — (МЭ, 23; 514). Ленин цитирует этот фрагмент в работе «Карл Маркс» (Н. о. М., 560) — (Ленин, 26; 72-73).

Относительно термина «концентрация капитала» (который в тексте этой главы я перевожу как «концентрация капитала в руках немногих владельцев») можно сделать следующее замечание. В третьем издании «Капитала» (Capital, 689 и след.) — (МЭ, 23; 638) Маркс проводит следующие различия: (а) *накоплением* (нем. «Accumulation», англ. «accumulation») капитала называется просто рост средств производства по абсолютной величине, например в рамках отдельного региона; (б) *концентрацией* (нем. «Konzentration», англ. «concentration») капитала называется обычный рост капитала в руках каждого отдельного капиталиста, такой его рост, который является частью общей тенденции накопления капитала и позывает капиталистам господствовать над возрастающим числом рабочих (Capital, 689-690) — (МЭ, 23; 639-640); (с) *централизацией* (немец. «Zentralisation», англ. «centralisation») называется такой рост капитала, который происходит благодаря экспроприации одними капиталистами собственности других капиталистов, т.е. «один капиталист побивает многих капиталистов» (Capital, 691) — (МЭ, 23; 640).

Во втором издании «Капитала» Маркс еще не различал концентрацию и централизацию, а использовал термин «концентрация» как в смысле (б), так и в смысле (с). В третьем издании «Капитала» мы читаем: «Это — собственно централизация в отличие от накопления и концентрации» (Capital, 691) — (МЭ, 23; 640). Во втором издании в этом же месте было сказано: «Это — собственно концентрация в отличие от накопления». Однако это изменение проведено Марксом не во всем тексте «Капитала», а только в некоторых его фрагментах (особенно в Capital, 690-693 и 846) — (МЭ, 23; 639-642 и 772). Так, например, фрагмент «Капитала», процитированный в тексте, к которому относится настоящее примечание, имеет одинаковый вид и во втором, и в третьем изданиях «Капитала». В отрывке из «Капитала», который цитируется в настоящей главе далее — в том месте, к которому относится прим. 15, термин «концентрация» заменен Марксом на термин «централизация» (Capital, 846) — (МЭ, 23; 772).

<sup>4</sup> См. Н. о. М., 123 (курсив мой) = *K. Marx. Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Wien-Berlin, Verlag fuer Literatur und Politik, 1927, SS. 28-29* — (МЭ, 8; 126): «Победительницей осталась буржуазная республика. На ее стороне стояли финансовая аристократия, промышленная буржуазия, *средние слои*, мелкие буржуа, армия, организованный в мобильную гвардию *люмпен-пролетариат, интеллигенция, попы и сельское население*. Парижский пролетариат имел на своей стороне только самого себя».

Относительно чрезвычайно наивного высказывания Маркса о «сельских производителях» см. также прим. 43 к гл. 20.

<sup>5</sup> См. текст, к которому относится прим. 11 к гл. 18.

<sup>6</sup> Ср. с цитатой, приведенной в прим. 4 к настоящей главе, в которой, в частности, говорится о средних слоях и об «интеллигенции».

О «люмпен-пролетариате» см. Capital, 711 и след. (МЭ, 23; 658). В этом месте в английском издании «Капитала» термин немецкого оригинала «Lumpen-proletariat» («люмпен-пролетариат») переведен как «tatterdemalion or slum proletariat» («пролетарский сброд»).

<sup>7</sup> О смысле термина «классовое сознание» («class consciousness») в марксовом понимании см. конец раздела 1 главы 16.

Помимо развития капитулянтских настроений, о чем говорится в тексте настоящей главы, возможны и другие явления, подрывающие классовое

сознание и ведущие к разобщению внутри рабочего класса. Например, Ленин отмечал, что капиталисты могут внести раскол в среду рабочих, предлагая им поделить свои прибыли. Он писал: «...В Англии тенденция империализма раскалывать рабочих и усиливать оппортунизм среди них, порождать временное загнивание рабочего движения, сказалась гораздо раньше, чем конец XIX и начало XX века» (Н. о. М., 707 = *V. I. Lenin. Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*, L. L. L., vol. XV, p. 96) — (Ленин, 27; 404). См. также прим. 40 к гл. 20.

Г. Паркес справедливо пишет в своей прекрасной книге *H. B. Parkes. Marxism — A Post Mortem*, 1940 (опубликованной также под названием «Marxism — An Autopsy») о том, что предприниматели вместе с рабочими могут эксплуатировать потребителя. Действительно, в условиях протекционизма или при монополизме в промышленности капиталисты могут делить награбленное с рабочими. Эта возможность свидетельствует о том, что Маркс преувеличивал антагонизм интересов рабочих и предпринимателей.

Следует также отметить, что большинство современных правительств склонно придерживаться линии наименьшего сопротивления. Поэтому правительства готовы удовлетворить интересы рабочих и предпринимателей за счет потребителя, поскольку именно рабочие и предприниматели являются наиболее организованными и обладающими наибольшей политической силой группами общества. Правительства могут делать это с чистой совестью, убеждая себя в том, что действуют во благо всего общества, ибо стремятся ликвидировать наиболее сильный антагонизм между основными его классами.

<sup>8</sup> Ср. с текстом к прим. 17 и 18 к настоящей главе.

<sup>9</sup> Некоторые марксисты даже осмеливаются утверждать, что насильственная социальная революция повлекла бы за собой гораздо меньшие страдания по сравнению с постоянными бедствиями, характерными для того строя, который они называют «капитализмом». Однако никаких научных обоснований подобной оценки, конечно, не приводится. Грубо говоря, такая оценка является образцом крайне безответственной пророческой претензии озности. Л. Лорат критикует Сиднея Хука за то, что он в своей работе «Towards an Understanding of Marx» придерживается именно таких взглядов (см. *L. Lora. Marxism and Democracy*. Translated by E. Fitzgerald. London, Gollancz, 1940, p. 38, note 2).

<sup>10</sup> «Ведь само собой разумеется, — говорил Энгельс о Марксе, помня при этом Гегеля, — что, когда вещи и их взаимные отношения рассматриваются не как постоянные, а как находящиеся в процессе изменений, то и их мысленные отражения, понятия, тоже подвержены изменению и преобразованию; их не втискивают в окостенелые определения, а рассматривают в их историческом, соответственно логическом, процессе образования» (*F. Engels. Preface to Das Kapital*, III/1, p. XVI) — (МЭ, 25, ч. 1; 16).

<sup>11</sup> Это соответствие не является строгим, поскольку коммунисты иногда придерживаются более умеренной теории, особенно в тех странах, где социал-демократы не используют умеренного варианта марксистской теории (см., например, текст настоящей главы, к которому относится прим. 26).

<sup>12</sup> См. прим. 4 и 5 к гл. 17 и соответствующий текст, а также прим. 14 к настоящей главе и сопоставьте сказанное в этих примечаниях с прим. 17 и 18 к настоящей главе и с соответствующим текстом.

<sup>13</sup> Разумеется, кроме этих двух направлений существуют и другие. Есть марксисты, придерживающиеся весьма умеренных" взглядов, например, так называемый «ревизионист» Э. Бернштейн. Он фактически отвергает марк-

сизм в целом. Его позиция есть не что иное, как защита принципов сугубо демократического ненасильственного рабочего движения.

<sup>14</sup> утверждение об изменении позиции Маркса представляет собой, конечно, некоторую интерпретацию марксовской теории, к тому же не очень убедительную. Дело в том, что Маркс действительно был непоследовательным и постоянно использовал понятия «революция», «власть», «насилие» и т. п. весьма двусмысленно. Это было обусловлено, в частности, тем, что в период жизни Маркса реальная история не развивалась по начертанному им плану. История соответствовала марксистской теории лишь в той степени, в какой в ней проявлялась явно выраженная тенденция изменения того строя, который Маркс называл «капитализмом», то есть тенденция отказа от политики невмешательства. Маркс часто и с удовольствием ссылаясь на эту тенденцию, например, в «Предисловии к первому изданию "Капитала"» (см. марксову цитату, приведенную в прим. 16 к настоящей главе, и соответствующий текст). Однако эта же тенденция, то есть движение общества по направлению к интервенционизму, приводила к облегчению участи рабочих, что противоречило теории Маркса и тем самым снижало вероятность революции. Возможно, что именно такая двойственная ситуация и была причиной колебаний и неясных трактовок самим Марксом его собственного учения.

Для иллюстрации сказанного приведем два отрывка из работ Маркса — один из ранней, а другой из поздней работы. Первый отрывок взят из «Обращения Центрального комитета к Союзу коммунистов», 1850 (Н. о. М., 60 и след. = *Labour Monthly*, September 1922, p. 136 и след.). Он интересен тем, что содержит практические рекомендации. Исходя из допущения, что рабочие вместе с буржуазными демократами победили в борьбе с феодализмом и установили демократический режим, Маркс настаивает на том, что после победы боевым лозунгом рабочих должен стать лозунг: «Непрерывная революция!». Что это значит — объясняется Марксом так: «Они должны действовать в таком направлении, чтобы непосредственное революционное возбуждение не было опять подавлено тотчас же после победы. Напротив, они должны его поддерживать, насколько это только возможно. Они не только не должны выступать против так называемых эксцессов, против случаев народной мести по отношению к ненавистным лицам или официальным зданиям, с которыми связаны только ненавистные воспоминания, они должны не только терпеть эти выступления, но и взять на себя руководство ими» (Н. о. М., 66) — (МЭ, 7; 263) (см. также прим. 35 (1) к настоящей главе и прим. 44 к гл. 20.)

Второй отрывок из Маркса — более умеренного характера, контрастирующий с только что процитированным, возьмем из его более поздней работы: *K. Marx. Address to the First International* (Amsterdam, 1872; см. *L. Laurat*, op. cit., p. 36): «Мы не отрицаем, что существуют такие страны, как Америка, Англия, и если бы я лучше знал ваши учреждения, то может быть прибавил бы к ним и Голландию, в которых рабочие могут добиться своей цели мирными средствами. Однако, не во всех странах дело обстоит именно так» (МЭ, 18; 154). О более умеренных взглядах Маркса см. также текст настоящей главы, к которому относятся прим. 16-18.

И уж полную путаницу можно обнаружить — не более и не менее — как в заключительной части «Манифеста Коммунистической партии», содержащей два противоречащих друг другу утверждения, которые отделяет друг от друга только одно предложение (МЭ, 4; 459): (I) «Одним словом, коммунисты повсюду поддерживают всякое революционное движение, направленное

против существующего общественного и политического строя». (Сюда должна быть включена, к примеру, Англия.) (2) «Наконец, коммунисты повсюду добиваются объединения и соглашения между демократическими партиями всех стран». Довершая путаницу, следующее за процитированными предложение гласит: «Коммунисты считают презренным делом скрывать свои взгляды и намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего существующего общественного строя». (Включая и демократический строй.)

<sup>15</sup> Capital, 846 = Н. о. М., 403 и след. — (МЭ, 23; 772-773). Относительно замены в третьем издании «Капитала» термина «концентрация», применявшегося во втором издании, термином «централизация» см. прим. 3 к настоящей главе. Что касается марксовской фразы, которая в немецком оригинале выглядит так: «sie unvertraeglich werden mit ihrer kapitalistischen Huelle» (англ.: «their capitalist cloak becomes a straight jacket», русск.: «они становятся несовместимыми с их капиталистической оболочкой»), то можно отметить, что более буквальный ее перевод мог бы быть следующим: «they become incompatible with their capitalist wrapper» or «cloak» («они больше не уместяются в свою капиталистическую оболочку») или, в более вольном варианте: «their capitalist cloak becomes intolerable» («их капиталистическая оболочка становится непригодной»),

В процитированном в тексте к этому примечанию отрывке чувствуется сильное влияние гегелевской *диалектики*, о чем свидетельствует продолжение этого фрагмента. (Гегель иногда называл *антитезисом* отрицание *тезиса*, а *синтезом* — «отрицание отрицания».) «Капиталистический способ присвоения, — пишет Маркс, — ... есть первое отрицание индивидуальной частной собственности, основанной на собственном труде. Но капиталистическое производство порождает с необходимостью естественного процесса свое собственное отрицание. Это — отрицание отрицания. Оно восстанавливает... индивидуальную собственность на основе... общего владения землей и... средствами производства» (МЭ, 23; 773) (О более детальном диалектическом выведении социализма см. прим. 5 к гл. 18.)

<sup>16</sup> Такой точки зрения Маркс придерживался в «Предисловии к первому изданию "Капитала"» (Capital, 865) — (МЭ, 23; 10-11), где он говорит: «Однако... прогресс не подлежит сомнению... Представители английской короны за границей заявляют... что... во всех культурных государствах европейского континента... радикальное изменение в существующих отношениях между капиталом и трудом столь же ощутительно и столь же неизбежно, как в Англии... Г-н Уэйд, вице-президент Соединенных Штатов Северной Америки, заявил на публичном собрании: по устранении рабства в порядок дня становится радикальное изменение отношений капитала и отношений земельной собственности» (см. также прим. 14 к настоящей главе).

<sup>17</sup> См. «Предисловие Энгельса к первому английскому изданию "Капитала"» (Capital, 887) — (МЭ, 23; 34). Этот фрагмент в более полном виде цитируется в прим. 7 к гл. 17.

<sup>18</sup> См. письмо К. Маркса Г. Гайндману от 8 декабря 1880 г. — (МЭ, 34; 383) и книгу Я. М. Hyndman. The Record of an Adventurous Life, 1911, p. 283. См. также L. Laurat. Marxism and Democracy, p. 239. Можно процитировать приведенный в тексте фрагмент Маркса в большем объеме: «На Ваши слова о том, что Вы не разделяете взглядов моей партии в отношении Англии, я могу только возразить, что эта партия считает английскую революцию не *необходимой*, но — согласно историческим прецедентам — *возможной*.



Бели бы неизбежная эволюция перешла в революцию, то в этом были бы повинны не только правящие классы, но и рабочий класс». (Обратите внимание на двусмысленность этой позиции.)

<sup>19</sup> Г. Паркес в книге Я. В. Parkes. *Marxism — A Post Mortem*, p. 101 (см. также p. 106 и след.) выражает аналогичные взгляды. Он утверждает, что марксистская «убежденность в том, что капитализм нельзя реформировать, а можно только уничтожить», является одним из характерных догматов марксистской теории накопления. «Примите какую-нибудь другую теорию, — пишет он, — и появится возможность преобразовать капитализм путем постепенных реформ».

<sup>20</sup> См. конец «Манифеста Коммунистической партии» (Н. о. М., 59 = CA, Series I, vol. VI, 557) — (МЭ, 4; 459): «Пролетариям нечего... терять кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир».

<sup>21</sup> См. «Манифест Коммунистической партии» (Н. о. М., 45 = GA, Series I, vol. VI, 545) — (МЭ, 4; 446). Приведенный в тексте фрагмент цитируется более полно в тексте настоящей главы в том месте, к которому относится прим. 35. Последняя цитата в этом абзаце взята из «Манифеста Коммунистической партии» (Н. о. М., 35 = GA, Series I, vol. VI, 536) — (МЭ, 4; 435). См. также прим. 35 к настоящей главе.

<sup>22</sup> Однако социальные реформы редко проводятся под давлением тех, кто бедствует. На общественное мнение могут сильно влиять религиозные движения, включая утилитаристское, а также личности (такие, как Ч. Диккенс). Г. Форд открыл — к удивлению марксистов и многих «капиталистов», что повышение заработной платы может приносить пользу работодателям.

<sup>23</sup> См. прим. 18 и 21 к гл. 18.

<sup>24</sup> Н. о. М., 37 = GA, Series I, vol. VI, 538 — (МЭ, 4; 438).

<sup>25</sup> Н. о. М., 756 = *V. I. Lenin. State and Revolution*. L. L. L., vol. 14, p. 77 — (Ленин, 33; 99). Вот этот фрагмент полностью: «Демократия имеет громадное значение в борьбе рабочего класса против капиталистов за свое освобождение. Но демократия вовсе не есть предел, его же не преjdeши, а лишь один из этапов по дороге от феодализма к капитализму и от капитализма к коммунизму».

Ленин утверждал, что демократия означает только «формальное равенство» (Ленин, 33; 99). См. также Н. о. М., 834 = *V. I. Lenin. The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*. L. L. L., vol. XVIII, p. 34 — (Ленин, 37; 255), где Ленин применяет этот гегельянский довод, используя понятие чисто «формального» равенства, в полемике с Каутским, который якобы не учитывает «противоречие между *формальным* равенством, которое "демократия" капиталистов провозглашает, и тысячами *фактических* ограничений... Именно это противоречие раскрывает... лживость, лицемерие капитализма».

<sup>26</sup> См. Я. В. Parkes. *Marxism — A Post Mortem*, p. 219.

<sup>27</sup> Такой тактический ход вполне соответствует «Манифесту Коммунистической партии», в котором провозглашается, что коммунисты (Н. о. М., 59) — (МЭ, 4; 459) «повсюду добиваются объединения и соглашения между демократическими партиями всех стран», и в то же время, что «их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего существующего общественного строя», включая и демократический строй.

Этот тактический ход согласуется и с программой Коммунистического Интернационала 1928 года, поскольку в ней говорится (Н. о. М., 1036 = *The Programme of the Communist International*. London, Modern Books Ltd., 1932, p. 61, курсив мой): «Определяя свою тактическую линию, каждая

Коммунистическая партия должна учитывать конкретную внутреннюю и внешнюю ситуацию... Партия принимает лозунги... с целью организации... масс *в максимально возможных масштабах*». Однако этого нельзя добиться, не используя органически присущую марксизму двусмысленность понятия революции.

<sup>28</sup> См. Н. о. М., 59 и 1042 = GA, Series I, vol. VI, 557 и The Programme of the Communist International, p. 65 — (МЭ, 4; 459), а также конец прим. 14 и прим. 37 к настоящей главе.

<sup>29</sup> Это не цитата, а парафраз, который можно сравнить, например, с отрывком из «Предисловия Энгельса к первому английскому изданию "Капитала"», цитированным в прим. 7 к гл. 17. См. также *L. Laurat. Marxism and Democracy*, p. 240.

<sup>30</sup> Первый из этих двух отрывков цитировался в *L. Laurat. Marxism and Democracy*, p. 240 — (МЭ, 22; 253-254); второй см. в Н. о. М., 93 = *K. Marx. The Class Struggle in France 1848-1850. Introduction by F. Engels. Moscow, Co-operative Publishing Society of Foreign Workers in the USSR, 1934, p. 29 (курсив мой)* — (МЭ, 22; 547).

<sup>31</sup> Энгельс в какой-то мере осознавал, что необходимо было изменить тактику, поскольку он пришел к следующему выводу: «История показала, что и мы и все мыслявшие подобно нам были неправы» (Н. о. М., 79 = *K. Marx. Die Klassenkämpfe in Frankreich. Vorwort von F. Engels. Berlin, Vorwaerts, 1890, S. 8*) — (МЭ, 22; 535). Он осознавал главным образом одну ошибку — что они с Марксом переоценили скорость общественного развития. Однако то, что развитие драматически шло в другом направлении, Маркс и Энгельс не признавали никогда, хотя и выражали недовольство по этому поводу. В этой связи смотри то место текста главы 20, к которому относятся прим. 38-39, где я цитирую парадоксальное утверждение Энгельса о том, что «рабочий класс фактически все более и более обуржуазивается».

<sup>32</sup> Ср. прим. 4 и 6 к гл. 7.

<sup>33</sup> Экономические преимущества могут быть сохранены за подданными и по другим причинам, например потому, что сила тиранов зависит от поддержки определенных групп подданных. *Однако это не значит, что тирания фактически должна быть властью класса*, как сказал бы Маркс. Ведь даже если тиран вынужден подкупать определенные группы населения, давать им экономические и другие преимущества, все равно это не значит, что именно эти группы сами вынуждают его так поступать или могут потребовать преимуществ и пользоваться ими по праву. Если не существует социальных институтов, позволяющих таким группам влиять на власть предрешающего, то тиран может отнять те преимущества, которыми они обладали, и искать поддержки у других групп населения.

<sup>34</sup> Н. о. М., 171 = *K. Marx. Civil War in France. Introduction by F. Engels. London, Martin Lawrence, 1933, p. 19* — (МЭ, 22; 200-201) (см. также Н. о. М., 833 = *V. I. Lenin. The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*, p. 33-34 — (Ленин, 37; 252)).

<sup>35</sup> Н. о. М., 45 = GA, Series I, vol. VI, 545 — (МЭ, 4; 446). См. также прим. 21 к настоящей главе. Ср. со следующим фрагментом из «Манифеста Коммунистической партии» (Н. о. М., 37 = GA, Series I, vol. VI, 538) — (МЭ, 4; 437-438): «Ближайшая цель коммунистов... завоевание пролетариатом политической власти».

(1) Тактический совет, который может привести к поражению в битве за демократию, подробно изложен Марксом в «Обращении Центрального ко-

митета к Союзу коммунистов» (Н. о. М., 67 = Labour Monthly, September 1922, p. 143) — (МЭ, 7; 263-264); см. также прим. 14 к настоящей главе и прим. 44 к гл. 20). В этом «Обращении» Маркс объясняет, какую позицию следует занять после завоевания демократии по отношению к демократической партии, с которой, согласно «Манифесту Коммунистической партии» (см. прим. 14 к настоящей главе), коммунисты должны добиться «объединения и соглашения». Маркс пишет: «Одним словом, с первого же момента победы необходимо направлять недоверие уже не против побежденной реакционной партии, а против своих прежних союзников» (т.е. демократов). Маркс требует, чтобы «вооружение всего пролетариата ружьями, карабинами, орудиями и боевыми припасами было проведено немедленно» и чтобы рабочие сделали «попытку организовать в виде самостоятельной пролетарской гвардии, с командирами и собственным генеральным штабом». Это нужно для того, чтобы «буржуазно-демократические правительства не только немедленно утратили опору в рабочих, но и увидели бы себя с самого начала под наблюдением и угрозой властей, за которыми стоит вся масса рабочих».

Ясно, что такая политика обязательно разрушит демократию. Она обязательно настроит правительства против тех рабочих, которые не готовы твердо придерживаться закона, а стараются управлять по велению сердца. Маркс пытается оправдать такую политику с помощью следующего пророчества (Н. о. М., 67, 68 = Labour Monthly, September 1922, p. 143) — (МЭ, 7; 264): «Лишь только новые правительства до известной степени упрочатся, немедленно начнется их борьба против рабочих». И далее Маркс пишет: «Но для того чтобы энергично и грозно выступить против этой партии» (то есть социал-демократов), «которая начнет предавать их с первого же часа победы, рабочие должны быть вооружены и организованы». Я думаю, что эта тактика ведет именно к тому негативному результату, который предсказывается. Она вполне может подтвердить историческое пророчество. Вне всякого сомнения, если бы рабочие действовали согласно указаниям Маркса, любой здравомыслящий демократ (даже если и особенно если он намерен поддержать дело угнетенных) вынужден был бы примкнуть к тем, кого Маркс называет изменниками рабочих, и бороться против тех, кто намерен разрушить демократические институты, защищающие каждого от произвола со стороны тиранов и Великих диктаторов.

К сказанному я могу добавить, что процитированные только что фрагменты являются сравнительно ранними высказываниями Маркса, что более поздние его суждения выглядят несколько иначе, по крайней мере являются менее определенными. И все-таки именно эти ранние фрагменты сохраняли свое влияние в течение долгого времени, и это влияние часто приносило вред.

(2) В связи с пунктом (b) текста настоящей главы (см. с. 188) можно процитировать Ленина (Н. о. М., 828 = The Proletarian Revolution, 30) — (Ленин, 37; 256-257): «Рабочие великолепно знают и чувствуют, видят и осознали, что буржуазный парламент *чужое* учреждение, *орудие угнетения* пролетариев буржуазией, учреждение враждебного класса, эксплуататорского меньшинства». Абсолютно ясно, что такие слова отнюдь не вдохновляли рабочих на защиту демократии от фашистов.

<sup>36</sup> См. В. И. Ленин. Государство и революция (Н. о. М., 744 = State and Revolution, p. 68) — (Ленин, 33; 88): «Демократия... для богатых — вот таков демократизм капиталистического общества... Маркс великолепно схватил эту *суть* капиталистической демократии... сказав: "угнетенным раз в

несколько лет позволяют решать, какой именно из представителей угнетающего класса будет... подавлять их!"». См также прим. 1 и 2 к гл. 17.

<sup>37</sup> В работе «Детская болезнь левизны в коммунизме» (Н. о. М., 844 и след. = *V. I. Lenin. Left-Wing Communism, An Infantile Disorder. L. L. L., vol. XVI, p. 72-73*; курсив частично мой) — (Ленин, 41; 77-78) Ленин писал: «Надо все силы, все внимание сосредоточить на *следующем* шаге... на отыскании формы *перехода* или *подхода* к пролетарской революции. Пролетарский авангард идейно завоеван... Но от этого еще довольно далеко до победы... чтобы действительно весь класс, действительно широкие массы трудящихся и угнетенных капиталом дошли до такой позиции, для этого одной пропаганды, одной агитации мало. *Для этого нужен собственный политический опыт этих масс* Таков — основной закон всех великих революций... *Потребовалось испытать на собственной шкуре... всю неизбежность диктатуры крайних реакционеров...* как единственной альтернативы по отношению к диктатуре пролетариата, *чтобы решительно повернуть к коммунизму*».

<sup>38</sup> Как и следовало ожидать, одна марксистская партия пытается переложить вину за свои ошибки на другую. Первая обвиняет вторую в проведении «политики катастроф», а вторая, в свою очередь, обвиняет первую в том, что она поддерживает веру рабочих в победу в борьбе за демократию. Очень забавно то, что сам Маркс детально описал подобный способ поведения — обвинять обстоятельства и особенно конкурирующую партию в чьих-либо ошибках. (Разумеется, это описание было направлено против оппозиционных левых партийных фракций того времени.) Маркс писал (Н. о. М., 129-130, курсив частично мой) — (МЭ, 8; 151): «Им нет надобности слишком строго взвешивать свои собственные средства. Им стоит ведь только дать сигнал — и *народ* со всеми своими неисчерпаемыми средствами бросится на *угнетателей*. Но если оказывается, что их интересы не заинтересовывают, что их сила есть бессилие, то виноваты тут либо вредные софисты» (по-видимому, другая партия), «*раскалывающие единый народ* на различные враждебные лагеря... либо все рухнуло из-за какой-нибудь детали исполнения, либо, наконец, непредусмотренная случайность повела на этот раз к неудаче. Во всяком случае демократ» (или антидемократ) «*выходит из самого позорного поражения настолько же незапятнанным, насколько невинным он туда вошел, выходит с укрепившимся убеждением, что он должен победить, что не он сам и его партия должны оставить старую точку зрения, а, напротив, обстоятельства должны дорасти до него*». \*\* К. Поппер, как нам представляется ошибочно, указывает, что эта цитата Маркса воспроизведена Лениным в работе «Карл Маркс»: *V. I. Lenin. The Teachings of Karl Marx. L. L. L., vol. 1, p. 55. — Прим. редактора и переводчика.* \*\*

<sup>39</sup> Я говорю «радикальное крыло марксизма», поскольку историцистскую трактовку фашизма как неизбежного этапа исторического развития принесли и отстаивали те партийные группы, которые были далеки от коммунистов. Даже те лидеры венских рабочих, которые пытались оказать героическое, но запоздалое и плохо организованное сопротивление фашизму, искренне верили, что фашизм является необходимым этапом исторического пути к социализму. Испытывая сильную ненависть к фашизму, они полагали, что — несмотря на его крайнюю реакционность — фашистский режим следует считать прогрессивным шагом, приближающим страдающий народ к конечной цели освобождения от гнета.

<sup>40</sup> Ср. с отрывком, который цитировался в прим. 37 к настоящей главе.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 20

<sup>1</sup> Единственный полный английский перевод трех томов «Капитала» насчитывает около 2.500 страниц. К ним следует добавить еще три тома, опубликованных на немецком языке под названием «Theorien ueber den Mehrwert» (англ. «Theories of Surplus Value», русск. «Теории прибавочной стоимости») и содержащих материалы, которые Маркс собирался использовать в «Капитале».

<sup>2</sup> См. противопоставление не ограниченного, или не регулируемого, законодательно капитализма и интервенционизма, которое мы предложили и рассмотрели в главах 16, 17 и 18 (см. прим. 10 к гл. 16, прим. 22 к гл. 17, прим. 9 к гл. 18 и соответствующий текст).

Цитируемое утверждение Ленина взято из Н. о. М., 561 = The Teachings of Karl Marx, p. 29 (курсив мой) — (Ленин, 26; 73) Интересно, что ни Ленин, ни большинство марксистов, оказывается, не понимали, что общество изменилось со времен Маркса. В 1914 году Ленин говорит о «современном обществе» так, словно общество является современным и для него, и для Маркса. А ведь «Манифест Коммунистической партии» был опубликован в 1848 году.

<sup>3</sup> Цитаты в этом и следующем абзацах взяты из Capital, 691 — (МЭ, 23; 640).

<sup>4</sup> См. замечания, сделанные по поводу терминов «накопление капитала», «концентрация капитала» и «централизация капитала», в прим. 3 к гл. 19.

<sup>5</sup> Такая интерпретация действительно была бы более подходящей, по скольку в этом случае снизилась бы вероятность развития пораженческих настроений среди рабочих, которые угрожают классовому сознанию (как было сказано в тексте к прим. 7 к гл. 19).

<sup>6</sup> См. Capital, 697 и след. — (МЭ, 23; 654).

<sup>7</sup> Две цитаты в этом абзаце взяты из Capital, 698, 706 — (МЭ, 23; 646, 653). Термин Маркса «mittleren Prosperitaet» я перевел как «semi-prosperity» («среднее оживление»); этот термин можно было бы буквально перевести как «medium prosperity» («умеренное оживление»). \*\* В русском издании «Капитала» используется термин «среднее оживление». — *Прим. редактора и переводчика.* \*\* Я перевел Марксов термин «Ueberproduktion» (англ. «over production», русск. «перепроизводство») как «excessive production» («избыточное производство»), поскольку Маркс понимал под «перепроизводством» не то, что в данный момент производится больше, чем можно продать, а то, что производится такое количество товара, что в скором времени возникнут трудности с его продажей.

<sup>8</sup> Так выражается Г. Паркес — Я. В. Parkes. Marxism — A Post Mortem, 1940, p. 101 (см. прим. 19 к гл. 19).

<sup>9</sup> Теория трудовой стоимости, разумеется, очень стара. Надо помнить, что мои рассуждения о теории стоимости тесно связаны с так называемой «объективной теорией стоимости». Я не намерен критиковать «субъективную теорию стоимости» (которую, пожалуй, лучше было бы назвать теорией субъективных оценок или теорией актов выбора; см. прим. 14 к гл. 14). Дж. Винер любезно указал мне на то, что чуть ли не единственная связь теорий стоимости Маркса и Рикардо возникла потому, что Маркс неправильно но понял Рикардо, и что Рикардо никогда не утверждал, будто труд обладает большей созидательной силой, чем капитал.

<sup>10</sup> Мне кажется очевидным, что Маркс никогда не сомневался в том, что его «стоимости» в *некоторой степени* соответствуют рыночным ценам. Он учил, что стоимость одного товара равна стоимости другого, если одинаково среднее количество рабочего времени, необходимое для их производства. Если один из товаров *золото*, то его вес может считаться *ценой* другого товара, выраженной в золоте, и поскольку деньги (по закону) обеспечиваются золотом, мы в результате получаем денежное выражение цены товара.

Маркс учил (см. важное прим. 1 к Capital, 153) — (МЭ, 23; 176-177; прим. 37), что меновые пропорции товаров на рынке изменяются в соответствии со стоимостью, а рыночные цены в деньгах — соответственно их стоимости в золоте. «С превращением величины стоимости в цену, — несколько неуклюже говорит Маркс (Capital, 79; курсив мой) — (МЭ, 23: 112) — это необходимое отношение проявляется как меновое отношение данного товара к *находящемуся вне его денежному товару\** (т.е. к золоту). «Но в этом меновом отношении может выразиться как величина стоимости товара, так и тот плюс или минус по сравнению с ней, которым сопровождается отчуждение товара при данных условиях». Другими словами, цены могут флуктуировать. «Следовательно, возможность... отклонения цены от величины стоимости заключена уже в самой форме цены. И это не является недостатком этой формы, — наоборот, именно эта отличительная черта делает ее адекватной формой такого способа производства, при котором *правило может прокладывать себе путь сквозь беспорядочный хаос только как слепо действующий закон средних чисел*». Мне кажется ясным, что «правилом», о котором говорит здесь Маркс, является стоимость. Он верит в то, что стоимости «проявляются» (или «утверждают себя») только как средние величины реальных рыночных цен. Следовательно, последние колеблются вокруг стоимости.

Я акцентирую внимание на этом потому, что некоторые ученые отрицают, что Маркс считал именно так. Например, Дж. Коул в своем «Предисловии» к английскому переводу «Капитала» (Capital, XXV; курсив мой) пишет: «Маркс... обычно рассуждает так, как будто в действительности *после* временных рыночных флуктуаций проявляется тенденция обменивать товары согласно их "стоимостям". Однако в первом томе "Капитала" (Capital, p. 79 — МЭ, 23; 112) Маркс утверждает, что он не имеет этого в виду, а в третьем томе "Капитала" он... совершенно ясно говорит о неизбежной дивергенции цен и "стоимостей"». Вместе с тем, хотя Маркс на самом деле не считал флуктуации рыночных цен просто «временными», он утверждал, что существует тенденция обменивать товары — с *учетом* рыночных флуктуаций — согласно их «стоимостям». Действительно, из приведенных в этом примечании цитат из «Капитала», на которые ссылается Дж. Коул, ясно, что Маркс не говорил ни о какой *дивергенции* между стоимостью и ценой, а описывал средние величины и флуктуации. Несколько иной подход использован Марксом в третьем томе «Капитала», где в главе IX вместо «стоимости» он ввел новое понятие — «цена производства» (нем. «Produktionspreis», англ. «production-price»). Цена производства представляет собой сумму издержек производства и средней прибавочной стоимости. Однако и в этом случае для рассуждений Маркса остается характерным то, что введенная им новая категория — цена производства выступает по отношению к реальной рыночной цене только как регулятор средних величин. Она не детерминирует рыночную цену непосредственно, а проявляется (точно так же, как и «стоимость», о которой речь идет в первом томе «Капитала») в виде некой средней величины, вокруг которой

колеблются, или флуктуируют, реальные рыночные цены. Это можно подтвердить следующей цитатой из «Капитала» (Das Kapital, II/2, 396 и след.) — (МЭ, 25, ч. 2; 431 и след.): «Рыночные цены поднимаются выше и падают ниже этой регулирующей цены производства, но такие колебания взаимно уничтожаются... Мы найдем здесь то господство регулирующих средних, которое Кетле указал для общественных явлений». Аналогичным образом Маркс говорит (Das Kapital, II/2, 399) — (МЭ, 25, ч. 2; 434) о «регулирующей цене... вокруг которой колеблются... рыночные цены». На следующей странице, где идет речь о влиянии конкуренции, Маркс говорит, что его интересует «естественная цена... то есть не та цена... которая регулируется конкуренцией, а та, которая, наоборот, регулирует ее» (курсив мой). Применение Марксом термина «естественная цена» (немец. «natuerliche Preis», англ. «natural price») явно указывает на то, что Маркс надеялся, что он обнаружил ту сущность, «формами проявления» которой выступают колеблющиеся рыночные цены (см. также прим. 23 к настоящей главе). Кроме того, мы видим, что Маркс последовательно придерживался точки зрения, согласно которой интересующая его сущность, будь то стоимость или цена производства, проявляется как *средняя величина* рыночных цен. См. также Das Kapital, III/1, 171 и след. — (МЭ, 25, ч. 1; 189 и след.).

<sup>11</sup> Дж. Коул (в Capital, XXIX), в целом давая совершенно правильную оценку теории прибавочной стоимости Маркса, в то же время утверждает, что эта теория была «его научным вкладом в экономическую теорию». Однако в своем «Предисловии» ко второму тому «Капитала» Энгельс показал, что Маркс не является автором этой теории, что он не только никогда не говорил, что это его теория, но даже исследовал историю ее возникновения (в работе «Теории прибавочной стоимости» — см. прим. 1 к настоящей главе). Для того, чтобы показать, что Маркс в своем исследовании использовал теорию прибавочной стоимости Адама Смита и Давида Рикардо, Энгельс цитирует в этом «Предисловии» рукописи Маркса, а также приводит длинные выдержки из упомянутого в «Капитале» (Capital, 646) — (МЭ, 23; 601) памфлета «The Source and Remedy of the National Difficulties. A Letter to Lord John Russel» (London, 1821), демонстрируя тем самым, что основные идеи теории прибавочной стоимости были выдвинуты независимо от марксова различения между трудом и рабочей силой — см. Das Kapital, II, XII-XV — (МЭ, 24; 15-17).

<sup>12</sup> Первую часть Маркс называет *необходимым рабочим временем*, а вторую — *прибавочным рабочим временем* — см. Capital, 213 и след. — (МЭ, 23; 242 и след.).

<sup>13</sup> См. «Предисловие» Энгельса ко второму тому «Капитала» (Das Kapital, II, XXI и след.) — (МЭ, 24; 21 и след.).

<sup>14</sup> Вывод Марксом доктрины прибавочной стоимости тесно связан с его критикой «формальной» свободы, «формальной» справедливости и т. п. В этой связи см. прим. 17 и 19 к гл. 17 и соответствующий текст. См также текст, к которому относится следующее примечание.

<sup>15</sup> См. Capital, 845 — (МЭ, 23; 772). См. также ссылки, упомянутые в предшествующем примечании.

<sup>16</sup> См. текст, к которому относится прим. 18 к настоящей главе, а также прим. 10 к этой главе.

<sup>17</sup> См. особенно главу X третьего тома «Капитала».

<sup>18</sup> Capital, 706 — (МЭ, 23; 653). Начиная со слов «Следовательно... перенаселение», цитируемый отрывок следует сразу за тем фрагментом, который цитировался в тексте к прим. 7 к настоящей главе. (Я опустил слово

«относительное» перед словом «перенаселение», поскольку оно не существенно в данном контексте и может ввести в заблуждение. В Capital, 706 (Everyman edition) допущена опечатка: «overproduction» («перепроизводство») стоит вместо «surplus population» («избыточное население», или «перенаселение»).) Приведенная цитата представляет интерес в связи с проблемой спроса и предложения и учением Маркса о том, что спрос и предложение должны иметь «основу» (или «сущность») — см. прим. 10 и 22 к настоящей главе.

<sup>19</sup> В этой связи можно заметить, что феномену, о котором идет речь, — нищете в период бурной индустриализации (или «раннего капитализма»; см. прим. 36 к настоящей главе и соответствующий текст) — недавно было дано объяснение с помощью гипотезы, которая, если ее считать приемлемой, показывает, что для решения этой проблемы многое дает теория эксплуатации Маркса. Я имею в виду объяснение, основанное на доктрине двух чисто монетарных систем (золотой и кредитной) Вальтера Ойкена и его методе анализа различных имеющих место в истории экономических систем как «смесей» чистых систем. Применяя этот метод, Леонард Микш недавно показал (а статье *L. Miksch. Die Geidordnung der Zukunft // Zeitschrift fuer das Gesante Kreditwesen, 1949*), что кредитная система имеет дело с *вынужденными вкладами*, т.е. потребитель вынужден копить денежные средства и не использовать их. «Однако капитал, сохраненный путем таких вынужденных вкладов, — пишет Микш, — принадлежит не тому, кто вынужден ограничивать потребление, а предпринимателям».

Если такая теория приемлема, то анализ Маркса (но не его «законы» и пророчества) можно считать в значительной степени обоснованным. Ведь марксова «прибавочная стоимость», которая по праву принадлежит рабочему, но «присваивается», или «экспроприруется», «капиталистами», очень мало отличается от «вынужденных сбережений» Микша, которые становятся собственностью «предпринимателя», а не того потребителя, который вынужден эти сбережения делать. Сам Микш намекает на то, что его результаты объясняют большую часть экономических явлений девятнадцатого века (а также возникновение социализма).

Следует заметить, что анализ Микша объясняет соответствующие факты в терминах *дефектов системы* конкуренции (он говорит об «экономической монополии производства денег, обладающей громадной властью»), в то время как Маркс пытался объяснить те же самые факты с помощью допущения о свободном рынке, т.е. конкуренции. (К тому же «потребителей», конечно, нельзя полностью отождествлять с «промышленными рабочими».) Однако, какими бы ни были предлагаемые объяснения, сами факты, названные Микшом «общественно нетерпимыми», остаются фактами, и то, что Маркс их не принимал, и то, что он старался найти их объяснение, делает ему честь.

<sup>20</sup> См. прим. 10 к настоящей главе, особенно фрагмент, касающийся «естественной» цены (а также прим. 18 и соответствующий текст). Интересно, что в третьем томе «Капитала», недалеко от фрагмента, процитированного в прим. 10 к настоящей главе, и в аналогичном контексте Маркс делает следующее методологическое замечание: *\*Если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня\** ( *Das Kapital, III/2, 352*; курсив мой) — (МЭ, 25, ч. 2; 384) Это, конечно же, чистейший эссенциализм. То, что этот эссенциализм граничит с метафизикой, показано в прим. 24 к настоящей главе.

Ясно, что когда Маркс постоянно говорит о форме цены, особенно в первом томе «Капитала», он имеет в виду «форму проявления», а сущностью в этом



случае выступает «стоимость» (см. также прим. 6 к гл. 17 и соответствующий текст).

<sup>21</sup> В первом томе «Капитала имеется специальный раздел, озаглавленный «Товарный фетишизм и его тайна» (Capital, 43 и след. — (МЭ, 23; 103)).

<sup>22</sup> См. Capital, 567 (курсив мой) — (МЭ, 23; 532), где Маркс подводит следующий итог: «Удвоение производительной силы труда при прежнем разделении рабочего дня оставит цену рабочей силы и прибавочную стоимость без изменений. Только теперь каждая из них будет выражаться в двойном количестве, но соответственно удешевленных потребительных стоимостей» (т.е. товаров). «Таким образом, при повышающейся производительной силе труда цена рабочей силы могла бы падать непрерывно *наряду с непрерывным же ростом массы жизненных средств рабочего*» (см. также Capital, 328 — (МЭ, 23; 325)).

<sup>23</sup> Если производительность в среднем возрастает в общем масштабе, то возрастает и производительность золотодобывающих компаний, а это значит, что золото, как и любой другой товар, становится дешевле, поскольку оно оценивается в рабочем времени, необходимом для его добывания. Соответственно все, что относится к другим товарам, имеет отношение и к золоту, и поэтому когда Маркс говорит (см. предыдущее примечание), что реальный заработок рабочего растет, то, согласно его теории, это верно и относительно его заработка, исчисляемого в золоте, т.е. в деньгах. (Следовательно, анализ Маркса (Capital, 567 — МЭ, 23; 532) итог которого я цитировал в предыдущем примечании, некорректен там, где он говорит о «ценах». Ведь «цены» являются «стоимостями», выраженными в золоте, и они могут оставаться *постоянными*, если производительность одинаково возрастает во всех сферах производства, включая производство золота.)

<sup>24</sup> Удивительная черта марксовской теории стоимости (отличающейся в этом отношении, по мнению Дж. Винера, от теории английской классической школы) заключается в том, что в ней проводится фундаментальное различие между человеческим трудом и всеми остальными процессами, происходящими в природе, например деятельностью животных. В результате эта теория целиком основана на этической концепции, т.е. на доктрине, согласно которой человеческие переживания и человеческая форма жизнедеятельности принципиально отличаются от всех других природных процессов. Эту доктрину можно назвать доктриной *священности человеческого труда*. Я не отрицаю, что эта теория верна в моральном смысле и что мы должны следовать ей в своих поступках. Однако я думаю, что экономический анализ не должен основываться на неосознанно принятой автором такого анализа этической, метафизической или религиозной доктрине. Маркс, который, как мы увидим в главе 22, не верил в моральность человека или подавлял в себе такую веру, опирался на этический базис там, где он сам этого не ожидал — в своей абстрактной теории стоимости. Разумеется, эта особенность марксовской теории тесно связана с его эссенциализмом — он считал человеческий труд сущностью всех социальных и экономических отношений.

<sup>25</sup> Об интервенционизме см. прим. 10 к гл. 16, прим. 22 к гл. 17 и прим. 9 к гл. 18 (см. также прим. 2 к настоящей главе.)

<sup>26</sup> О *парадоксе свободы* в его приложении к экономической свободе см. прим. 20 к гл. 17, где указаны другие ссылки.

Проблема *свободного рынка*, которая упоминается в настоящей главе только в связи с рынком труда, очень важна. Если обобщить сказанное по этому поводу в тексте, то становится ясно, что идея свободного рынка

парадоксальна. Если в рынок не вмешивается государство, то в его деятельность могут вмешаться полуполитические организации, такие как монополии, тресты, союзы и т. д., превращая свободу рынка в чистую фикцию. Кроме того, очень важно осознать, что без хорошо защищенного свободного рынка вся экономическая система перестает служить своей единственной рациональной цели — *удовлетворению потребностей потребителя*. Если у потребителя нет выбора, если он должен брать то, что предлагает производитель, если не потребитель, а производитель — будь то частное лицо, государство или отдел маркетинга — является хозяином рынка, то может возникнуть ситуация, при которой потребитель является для производителя только поставщиком денег и перевозчиком хлама, вместо того, чтобы производитель удовлетворял желания и нужды потребителя.

Здесь мы явно сталкиваемся с важной проблемой социальной инженерии: рынок необходимо контролировать таким образом, чтобы контроль не лишал потребителя свободы выбора и не устранял потребности производителей конкурировать в интересах потребителя. Экономическое «планирование», которое не планирует экономической свободы в этом смысле, ставит экономическую систему на опасную грань тоталитаризма (см. *F. A. von Hayek. Freedom and Economic System // Public Policy Pamphlets, 1939-1940*).

<sup>27</sup> См. прим. 2 к настоящей главе и соответствующий текст.

<sup>28</sup> Это различие между машинным оборудованием, которое способствует *расширению* производства, и машинным оборудованием, которое в основном способствует *интенсификации* производства, введено в тексте настоящей главы главным образом для того, чтобы сделать более ясными анализируемые мною доводы в пользу теории Маркса. Кроме этого, я надеюсь, что введение этого различия может улучшить и приводимые Марксом аргументы.

Я хочу перечислить здесь наиболее важные отрывки из сочинений Маркса, относящиеся к экономическому циклу (trade cycle, сокращенно: *t-c*) и его связи с безработицей (unemployment, сокращенно: *u*): «Манифест Коммунистической партии» (Н. о. М., 29 и след.) — (МЭ, 4; 429 и след.) (*t-c*); Capital, 120 — (МЭ, 23; 149) (денежный кризис = общая депрессия); Capital, 624 — (МЭ, 23; 580 и след.) (*t-c* и обращение денег); Capital, 694 — (МЭ, 23; 643) (*u*); Capital, 698 — (МЭ, 23; 646-647) (*t-c*); Capital, 699 — (МЭ, 23; 647-648) (*t-c*, зависящий от *u*; автоматизм цикла); Capital, 703-705 — (МЭ, 23; 651-653) (взаимозависимость *t-c* и *u*); Capital, 706 и след. — (МЭ, 23; 653-654) (*u*). См. также третий том «Капитала», особенно главу XV, раздел «Избыток капитала при избытке населения» — Н. о. М., 516-528 — (МЭ, 25, ч. 1; 275-285) (*t-c* и *u*) и главы XXV-XXXII (МЭ, 25, ч. 1; 440-505; ч. 2; 3-65) (*t-c* и обращение денег), особенно см. Das Kapital, III/2, 22 и след. — (МЭ, 25, ч. 2; 24 и след.). См. также фрагмент из второго тома «Капитала» (Das Kapital, II, 406 — МЭ, 24; 464), одно из предложений которого цитировалось в прим. 17 к гл. 17.

<sup>29</sup> См. Minutes of Evidence, taken before the Secret Committee of the House of Lords appointed to Inquire into the Causes of Distress etc., 1857. Эта работа процитирована в Das Kapital, III/1, 398 и след. — (МЭ, 25, ч. 1; 454 и след.).

<sup>30</sup> См., например, две статьи К. Симкина по бюджетной реформе (С. *Simkin. Budgetary Reform // The Australian Economic Record, 1941, 1942*); см. также прим. 3 к гл. 9. Статьи К. Симкина посвящены антициклической политике и содержат краткое описание соответствующих мер, принятых в Швеции.

<sup>31</sup> См. *H. Parkes. Marxism — A Post Mortem*, особенно р. 220, примечание 6.

<sup>32</sup> Цитата взята из *Das Kapital* III/2, 354 и след. — (МЭ, 25, ч. 2; 386) (Я перевожу используемый Марксом в этом отрывке термин «Gebrauchswert» как «useful commodities» («потребительские товары»), хотя более точным его переводом, по-видимому, является термин «use-value» («потребительская стоимость» или «потребительная стоимость»)).\*\* В тексте мы привели эту цитату в варианте К. Поппера. В русском издании третьего тома «Капитала» (МЭ, 25, ч. 2; 386) вместо «потребительские товары» стоит «потребительная стоимость». — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*

<sup>33</sup> На теорию, которую я имею в виду (Дж. Винер сообщил мне, что такой или очень близкой теории придерживался Джеймс Милль), часто ссылался Маркс. Он боролся против этой теории, не определяя при этом достаточно ясно свою точку зрения. Позицию Маркса можно кратко охарактеризовать как доктрину, согласно которой весь капитал сводится в конечном счете к заработной плате, поскольку «недвижимый» (или, как говорил Маркс, «постоянный») капитал был произведен и выплачен в виде заработной платы. В теории Маркса постоянного капитала вообще не существует, есть только переменный капитал.

Эта доктрина очень просто и ясно изложена Г. Паркесом (Я. *Parkes*, *op. cit.*, p. 97): «Любой капитал является переменным капиталом. Это становится очевидным, если мы рассмотрим некоторую гипотетическую область производства, в которой контролируются все процессы производства от фермы или рудника до конечного продукта и никакая техника и никакое сырье не закупаются вне этой области. Полная стоимость производства в этом случае будет равняться общей сумме заработной платы, а поскольку экономическую систему в целом можно рассматривать как такую гипотетическую область производства, в которой оборудование (постоянный капитал) всегда оплачивается через заработную плату (переменный капитал), общая сумма постоянного капитала должна быть частью общей суммы переменного капитала».

Я не думаю, что эти доводы, в которые я сам когда-то верил, могут ослабить марксистскую позицию. (Пожалуй, это единственный важный пункт, в котором я не могу согласиться с прекрасной критикой марксизма, данной Г. Паркесом.) Причина этого в следующем. Если рассматриваемая нами гипотетическая область производства решит *увеличить* объем оборудования, — а не только заменить старое или провести его необходимое усовершенствование, — то мы можем считать этот процесс типично марксистским процессом накопления капитала *путем вложения в производство прибыли*. Для того, чтобы определить степень успеха такого капиталовложения, нам следует установить, возрастет ли в последующие годы прибыль пропорционально величине капиталовложений. Некоторую часть новой прибыли можно снова использовать для развития производства. Тогда в течение того года, когда эти капиталовложения были сделаны (или когда прибыль накапливалась путем превращения ее в постоянный капитал), сделанные капиталовложения оплачиваются в форме переменного капитала. Однако после того, когда капиталовложения были сделаны, они могут рассматриваться как часть постоянного капитала, поскольку предполагается, что капиталовложения делаются пропорционально размерам новой прибыли. Если эта пропорция не соблюдается, норма прибыли должна упасть. Это означает, что капиталовложения были сделаны неудачно. Таким образом, норма прибыли является мерой успеха капиталовложений, мерой продуктивности вновь добавленного постоянного капитала, который становится

постоянным именно в марксовом смысле (несмотря на то, что первоначально он всегда оплачивается в форме переменного капитала) и воздействует на норму прибыли.

<sup>34</sup> См. главу XIII третьего тома «Капитала» в Н. о. М., 499 — (МЭ, 25, ч. 1; 23S-239) : «Таким образом... абсолютная масса производимой... прибыли *может* возрасть, и возрасть прогрессивно, несмотря на прогрессивное падение нормы прибыли. Это не только *возможно*. На основе капиталистического производства так *должно* быть, если оставить в стороне преходящие колебания».

<sup>35</sup> Цитаты, приведенные в этом абзаце, взяты из Capital, 708 и след. (курсив мой) — (МЭ, 23; 655-660).

<sup>36</sup> Приведенное в тексте резюме позиции Г. Паркеса см. в его книге: *H. Parkes. Marxism — A Post Mortem*, p. 102.

Следует заметить, что марксистская теория о зависимости революции от прогрессирующего обнищания рабочего класса в некоторой степени была подтверждена в прошлом веке всплесками революций в тех странах, в которых нищета действительно возрастала. Однако, вопреки пророчеству Маркса, эти страны не были странами развитого капитализма — это были или аграрные страны, или страны, в которых капитализм находился на низкой ступени развития. В подтверждение этому Г. Паркес приводит целый список таких стран (см. *H. Parkes*, op. cit., p. 48). Таким образом, оказывается, что революционные тенденции ослабевают вместе с развитием индустриализации. Поэтому русскую революцию нельзя считать преждевременной (равно как и развитые страны не следует считать «перезрелыми» для революции). Русская революция, скорее, была результатом нищеты, характерной для неразвитого капитализма, и нищеты крестьянства, усиленной войной и угрозой поражения в этой войне. См. также прим. 19 к настоящей главе.

<sup>37</sup> Н. о. М., 507 — (МЭ, 25, ч. I; 260-261).

В примечании к этому отрывку (*Das Kapital*, III/1, 219) — (МЭ, 25, ч. I; 261, прим. 36) Маркс замечает, что Адам Смит был прав, возражая Давиду Рикардо. Фрагмент из Смита, на который, по-видимому, ссылается Маркс, цитируется далее в этом абзаце текста. Он взят из *A. Smith. Wealth of Nations*, vol. II, p. 95 (Everyman edition). Сам Маркс цитирует отрывок из Рикардо (*D. Ricardo. Principles of Political Economy // Works*. Ed. by MacCulloch, 1852, p. 73 = *D. Ricardo*, Everyman edition, p. 78). Однако есть еще более характерный в этом отношении отрывок, в котором Рикардо утверждает, что описанный Смитом экономический механизм «не может... влиять на норму прибыли» *D. Ricardo. Works*, p. 232).

<sup>38</sup> См. Н. о. М., 708 (цитируется в *V. I. Lenin. Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, p. 96) — (Ленин, 27; 405).\*\* Приводимая К. Поппером цитата из Энгельса взята из письма Ф. Энгельса К. Марксу от 7 октября 1858 г. (МЭ, 29; 293). — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*

<sup>39</sup> Об этом изменении позиции Энгельса см. прим. 31 к гл. 19 и соответствующий текст.

<sup>40</sup> См. *V. I. Lenin. Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, 1917 (Н. о. М., 708 = *Imperialism*, p. 97) — (Ленин, 27; 405-406).

<sup>41</sup> Такая позиция может быть оправданием, хотя и весьма неудовлетворительным, для некоторых наиболее удручающих замечаний Маркса, цитируемых Г. Паркесом в его книге *H. Parkes. Marxism — A Post Mortem*, p. 213 и след., прим. 3, которые в высшей степени пессимистичны. Эти замечания

Маркса порождают даже сомнения в том, были ли Маркс с Энгельсом такими уж истинными поборниками свободы, какими их некоторые представляют, и не находились ли они под большим влиянием гегелевской безответственности и гегелевского национализма, чем этого можно было бы ожидать, исходя из их учения.

<sup>42</sup> Цитируемый в тексте отрывок взят из «Манифеста Коммунистической партии» (Н. о. М., 35 = GA, Series I, vol. VI, 536) — (МЭ, 4; 435). См. также утверждение Энгельса: «Все более и более превращая громадное большинство населения в пролетариев, капиталистический способ производства создает силу, которая... вынуждена совершить этот переворот» (Н. о. М., 295 « GA, Special Volume, 290-291 — (МЭ, 20; 291)). Следующая в этом абзаце цитата взята из Н. о. М., 156 и след. = X. *Marx. Der Burgerkrieg in Frankreich*, p. 84 — (МЭ, 17; 365).

<sup>43</sup> Этот удивительный по своей наивности фрагмент взят из Н. о. М., 147 и след. (курсив мой) = K. *Marx. Der Burgerkrieg in Frankreich*, p. 75 и след. — (МЭ, 17; 345).

\*\* По поводу такой политики см. «Обращение Центрального комитета к Союзу коммунистов» (K. *Marx. Address to the Communist League*) — (МЭ, 7; 257-267). Эта работа цитировалась в прим. 14 и 35 к гл. 19; см. также прим. 26 и след. к гл. 19. (\*\* Относительно авторства этой работы см. наше примечание к прим. 11 к гл. 18. — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*) См. следующий фрагмент из «Обращения Центрального комитета к Союзу коммунистов» (Н. о. М., 70 и след. (курсив мой) = K. *Marx. Address to the Communist League = Labour Monthly, September 1922*, p. 145-146) — (МЭ, 7; 267): «Так, например, если мелкие буржуа предлагают выкупить железные дороги и фабрики, рабочие должны требовать, чтобы эти железные дороги и фабрики, как собственность реакционеров, были просто конфискованы государством без всякого вознаграждения. Если демократы предлагают пропорциональный налог, рабочие должны требовать прогрессивного; если сами демократы предлагают умеренно-прогрессивный налог, рабочие должны настаивать на налоге, ставки которого растут так быстро, что крупный капитал при этом должен погибнуть; если демократы требуют регулирования государственных долгов, рабочие должны требовать объявления государственного банкротства. Следовательно, *требования рабочих всюду должны будут сообразовываться с уступками и мероприятиями демократов*». Такова тактика коммунистов, о которых Маркс сказал, что «Их боевой лозунг должен гласить: "Непрерывная революция!"».

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 21

<sup>1</sup> См. прим. 22 к гл. 17 и прим. 9 к гл. 18 и соответствующий текст.

<sup>2</sup> Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» писал, что Ш. Фурье давно открыл «порочный круг» капиталистического способа производства — см. (Н. о. М., 287) — (МЭ, 20; 271).

<sup>3</sup> Н. о. М., 527 = *Das Kapital*, III/1, 242 — (МЭ, 25, ч. 1; 284).

<sup>4</sup> См., например: H. B. *Parkes. Marxism — A Post Mortem*, 1940, p. 102 и след.

<sup>5</sup> Этот вопрос я хотел бы оставить открытым.

<sup>6</sup> На такую возможность обратил внимание мой коллега проф. К. Симкин.

<sup>7</sup> См. текст, к которому относится прим. 11 к гл. 14, и конец прим. 17 к гл. 17.

<sup>8</sup> См. «Предисловие» к книге Г. Фишера «История Европы» (Я. А. L. Fisher. *History of Europe*, 1935, Preface, vol. I, p. VII). Приведенный в тексте отрывок более полно цитируется в прим. 27 к гл. 25.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 22

<sup>1</sup> О борьбе С. Кьеркегора против «официального христианства» см., например, его «Книгу судьбы» (*S. Kierkegaard. Book of the Judge*. German ed. by H. Gottsched, 1905).

<sup>2</sup> См. J. Townsend. *A Dissertation on the Poor Laws*. By a Well-wisher to Mankind. London, 1786 (переиздание: London, 1817). Это сочинение цитируется в *Capital*, 715 — (МЭ, 23; 661).

В *Capital*, 711 (прим. 1) — (МЭ, 23; 658, прим. 87) Маркс приводит мнение «галантного и остроумного аббата Галиани», придерживающегося похожих взглядов: «Бог устроил так, что люди, исполняющие наиболее полезные работы, рождаются в наибольшем числе» (*F. Galiani*. *Delia Moneta*. Milano, 1803, p. 78).

Тот факт, что даже в странах Запада христианство еще не полностью освободилось от настроений в поддержку возврата к закрытому обществу угнетения и реакции, виден, например, из превосходного полемического сочинения Г. Уэллса, направленного против предвзятых и профашистских взглядов религиозного деятеля У. Инга на Гражданскую войну в Испании (Я. G. Wells. *The Common Sense of War and Peace*, 1940, pp. 38-40). Ссылка на книгу Г. Уэллса не означает, что я солидаризируюсь с какими-либо из его высказываний — критических или конструктивных — о федерации и особенно с идеей, выдвигаемой на p. 56 и след., относительно наделенных широкими полномочиями всемирных комиссий. Мне кажется, что эта идея чревата огромной опасностью фашизма. Необходимо также отметить, что существует и противоположная опасность — опасность прокоммунистической церкви (см. прим. 12 к гл. 9).

<sup>3</sup> *S. Kierkegaard*, op. cit., p. 172.

<sup>4</sup> Однако Кьеркегор сказал о Лютере нечто такое, что, возможно, справедливо также и по отношению к Марксу: «Реформистская идея Лютера... порождает... самую изысканную форму язычества» (*S. Kierkegaard*, op. cit., p. 147).

<sup>5</sup> Н. о. М., 231 - *F. Engels*. *Ludwig Feuerbach*, 56 — (МЭ, 3; 4); см. также прим. 11 и 14 к гл. 13.

<sup>6</sup> См. прим. 14 к гл. 13 и соответствующий текст.

<sup>7</sup> См. мою книгу «The Poverty of Historicism», section 19.

<sup>8</sup> Н. о. М., 247 и след. = GA, Special Volume, 97 — (МЭ, 20; 94).

» Н. о. М., 248 и 279 = GA, Special Volume, 97 и 277 — (МЭ, 20; 95 и 278) (последняя цитата приведена в сокращенном виде).

<sup>9</sup> *L. Laurat*. *Marxism and Democracy*, 1940, p. 16 (курсив мой).

<sup>11</sup> См. *The Churches Survey Their Task*, 1937, p. 130; *A. Loewe*. *The Universities in Transformation*, 1940, p. 1. С замечаниями, высказанными в конце настоящей главы, ср. точку зрения, выраженную Г. Паркесом в заключительных словах его труда, содержащего критику марксизма (Я. *Par kes*. *Marxism — A Post Mortem*, 1940, p. 208).

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 23

\*\* Автор эпиграфа к главе — Бертран Рассел (1872-1970), один из крупнейших английских философов, математиков и общественных деятелей XX века. — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*

<sup>1</sup> Относительно К. Манхейма см. его книгу «Идеология и утопия» (я буду цитировать немецкое издание: *K. Mannheim. Ideologie und Utopie*, 1929). Термины «социальная среда» и «тотальная идеология» восходят к К. Манхейму; термины «социологизм» и «историзм» упоминаются в предыдущей главе. Идея «социальной среды» — платоновская.

Критику работы К. Манхейма «Человек и общество в эпоху реконструкции» (*Man and Society in the Age of Reconstruction*, 1941), в которой сочетаются историцистские тенденции с романтическим и даже мистическим холизмом, см. в моей книге «Нищета историцизма» (*K. Popper. The Poverty of Historicism*, II // *Economica*, 1944).

<sup>2</sup> См. мою интерпретацию теории Канта в статье *K. Popper. What is Dialectic?* // *Mind*, New Series, vol. 49, 1940, особенно р. 414, позднее перепечатанной в книге «Предположения и опровержения» (*K. Popper. Conjectures and Refutations*. London and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1963, особенно р. 325).

<sup>3</sup> «Категориальный аппарат» — это термин К. Манхейма (*K. Mannheim. Ideologie und Utopie*, 1929, S. 35). Относительно «свободно парящего интеллекта» см. *K. Mannheim*, *op. cit.*, S. 123, где этот термин приписывается Альфреду Веберу. По поводу теории интеллигенции, не имеющей жестких связей с традицией, см. *op. cit.*, SS. 121-34 и особ. S. 122.

<sup>4</sup> О теории или, скорее, практике установления бессмысленности убеждений оппонентов см. прим. 51 и 52 к гл. 11.

<sup>5</sup> См. *K. Popper. What is Dialectic?*, р. 417, а также *Conjectures and Refutations*, р. 327. См. также прим. 33 к гл. 12.

<sup>6</sup> Аналогия между методом психоанализа и методом Витгенштейна упоминается Дж. Уисдомом (*J. Wisdom. Other Minds* // *Mind*, vol. 49, р. 370, примечание): «Скептические утверждения типа: "Я никогда не могу знать, что чувствует другой человек", — могут иметь более одного... источника. Эта сверхдетерминированность скептических симптомов усложняет их лечение. Лечение подобно лечению психоанализом (если воспользоваться аналогией Витгенштейна), где лечение является диагнозом, диагноз — описанием, очень подробным описанием симптомов» и так далее. (Я хочу заметить, что мы, разумеется, не можем знать, что чувствует другой человек, если использовать слово «знаю» в обыденном смысле. Мы можем только строить гипотезы на этот счет и тем самым решать эту так называемую проблему. Выражаемый мною скепсис, возможно, является ошибкой, но еще большая ошибка — это попытка снять скепсис семиотико-аналитическим лечением.)

<sup>7</sup> Психоаналитики, кажется, утверждают то же самое о представлениях индивидуальной психологии, и они, вероятно, правы. Так, З. Фрейд (*S. Freud. History of Psycho-Analytic Movement*, 1916, р. 42; русский перевод: З. Фрейд. Очерки истории психоанализа. Одесса, 1919) пишет, что А. Адлер высказал ему следующее замечание (оно хорошо соответствует индивидуальной психологической схеме Адлера, согласно которой ощущения собственной неполноценности имеют превалирующее значение в структуре психики): «Ты

думаешь, для меня такое уж удовольствие всю жизнь стоять в твоей теки?) Это наводит на мысль, что Адлеру не удалось успешно применить свою теорию к себе самому, по крайней мере в этом случае. Однако то же самое, кажется, справедливо и по отношению к Фрейдю: никто из основателей психоанализа сам психоанализу не подвергался. На это замечание они обычно отвечали, будто проводили психоанализ сами над собой. Заметим, однако, что они никогда не принимали такого извинения от кого-либо другого.

<sup>8</sup> В связи со следующим далее анализом научной объективности см. мою «Логику научного исследования» (*K. Popper. The Logic of Scientific Discovery*, section 8, p. 44 и след.; русский перевод в — *К. Поннер. Логика и рост научного знания*. М., Прогресс, 1983, с. 67 и след).

<sup>9</sup> Я хочу попросить прощения у кантианцев за упоминание их заодно с гегельянцами.

<sup>10</sup> См. прим. 23 к гл. 8 и прим. 39 (второй абзац) к гл. 11.

<sup>11</sup> См. прим. 34 и след. к гл. 11.

<sup>12</sup> *K. Mannheim. Ideologie und Utopie*, 1929, S. 167.

<sup>13</sup> Первая из приведенных цитат взята из *K. Mannheim*, op. cit., p. 167. (Ради простоты в переводе этой цитаты я использовал термин «сознание» вместо «рефлексия»). Вторая цитата взята из op. cit., p. 166.

" Н. о. М., 255 = GA, Special Volume, 117-18 — (МЭ, 20; 116) «Гегель первым правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости». Собственные гегелевские формулировки его любимой идеи таковы: «Подлинно внутренняя необходимость... есть свобода» (*Hegel Selections*, 213) (= WW, VI, 310) — (ЭНЦ, 1; 143); «...Христианский принцип самосознания есть свобода» (*Hegel Selections*, 362) (= WW, XI, 46) (\*\* В русском переводе «Философии истории» Гегеля в указанном месте содержится рассуждение о «христианском принципе самосознания свободы», а не дефиниция этого принципа (ФИ, 18). — *Прим. переводчика*. \*\*); «Вместе с тем сама в себе свобода заключает в себе бесконечную необходимость осознать именно себя и тем самым становится действительной, потому что по своему понятию она есть знание о себе, она является для себя целью, и при том единственной целью духа, которую она осуществляет», и так далее (*Hegel Selections*, 362) (WW, XI, 47) — (ФИ, 19).

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 24

<sup>1</sup> Я пользуюсь термином «рационализм» для обозначения противоположности «иррационализму», а не «эмпиризму». Р. Карнап писал в своей книге «Логическая структура мира» (*R. Carnap. Der Logische Aufbau der Welt*. В.-Schlachtensee, 1926, S.260): «Слово "рационализм" в современном понимании часто означает... *противоположность иррационализму*».

Используя термин «рационализм» таким образом, я не утверждаю, что другой способ использования этого термина, а именно — для обозначения противоположности эмпиризму, является менее важным. Напротив, я убежден, что противопоставление «рационализм» — «эмпиризм» характеризует одну из наиболее интересных проблем философии. Однако в данном случае речь идет не об этой проблеме. Я полагаю, что для обозначения противоположности эмпиризму вместо «рационализма» в картезианском смысле лучше использовать другой термин — «интеллектуализм», или «интеллектуальный интуиционизм». Должен заметить в связи с этим, что я не *определяю*



термины «разум» и «рационализм». Я использую их как своего рода ярлыки и слежу за тем, чтобы от этих слов как таковых ничего не зависело. См. также главу 11, в особенности прим. 50. В связи с ссылкой на Канта в тексте см. прим. 56 к гл. 12 и соответствующий текст.

<sup>2</sup> Как раз это я и пытался сделать в своей статье «О рациональной теории традиции» (Toward a Rational Theory of Tradition // The Rational Annual, 1949, p 36 и след.) и позже в книге «Conjectures and Refutations», p 120 и след.

<sup>3</sup> Платон. «Тимей», 51 e (см. также перекрестные ссылки в прим. 33 к гл. 11).

<sup>4</sup> См. главу 10, особенно прим. 38-41 к этой главе и соответствующий текст.

У Пифагора, Гераклита, Парменида и Платона мистические и рационалистические элементы перемешаны. Особенно это характерно для Платона. Вопреки тому значению, которое он придавал «разуму», Платон включил в свою философию такую мощную примесь иррационализма, что тот почти вытеснил унаследованный от Сократа рационализм.

Возможно, случайным, но в любом случае достойным внимания является то обстоятельство, что и донныне сохраняется культурная граница между Западной Европой и примерно теми районами Центральной Европы, которые не находились под управлением Римской империи Августа и, следовательно, не наслаждались благами римского мира, то есть римской цивилизацией. Именно «варварские» районы чрезвычайно склонны увлекаться мистицизмом, хотя он и не здесь был изобретен. Бернанд Клервосский имел самый большой успех в Германии, где позднее процветал Майстер Экхарт со своей школой, а также Я. Беме.

Много позже Спиноза, пытавшийся сочетать картезианский интеллектуализм и мистические тенденции, заново открыл теорию мистической интеллектуальной интуиции, которая вопреки суровому сопротивлению Канта, привела к посткантовскому росту «идеализма», к Фихте, Шеллингу, Гегелю. Практически весь современный иррационализм движется назад к упомянутым философам, как это кратко описывалось в главе 12. (См. прим. 6, 19-32, 58 к настоящей главе, прим. 32-33 к гл. 11 а также перекрестные ссылки на мистицизм, которые приводятся в этих главах.)

<sup>5</sup> О «механической деятельности» см. прим. 21 и 22 к настоящей главе.

<sup>6</sup> Я говорю «отвергнуть допущение» для того, чтобы обозначить следующие возможности: 1) допущение будет ложным; 2) оно будет ненаучным (или неприемлемым), хотя случайно может оказаться истинным; 3) допущение будет «бессмысленным» или «не имеющим значения» в том значении этих понятий, которое используется, например, в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна (см. прим. 51 к гл. 12 и прим. 8 (2) к настоящей главе).

В связи с различием между «критическим» и «некритическим» рационализмом следует заметить, что учение Дунса Скотта так же, как и Канта, можно интерпретировать как близкое к «критическому рационализму». (Я имею в виду их учение о «примате воли», который может быть истолкован как примат иррационального решения.)

<sup>7</sup> В этом, а также в следующем примечании мы выскажем несколько соображений о парадоксах, особенно о *парадоксе лжеца*. Предваряя эти замечания, следует сказать, что так называемые «логические» или «семантические» парадоксы не являются в настоящее время просто игрушками

логиков. Они имеют значение не только для развития математики, но важны и для других областей интеллектуальной деятельности. Например, существует определенная связь между этими парадоксами и такими проблемами, как *парадокс свободы* (см. прим. 20 к гл. 17 и прим. 4, 6 к гл. 7), который имеет большое значение в политической философии. В пункте 4 настоящего примечания будет показано, что различные *парадоксы суверенитета* (см. прим. 6 к гл. 7 и соответствующий текст) очень похожи на парадокс лжеца. Я не намерен рассматривать современные методы разрешения этих парадоксов (точнее — методы конструирования языков, в которых эти парадоксы не возникают), поскольку это выходит за рамки настоящей книги.

(1) *Парадокс лжеца* может быть сформулирован различными способами. Вот один из них. Предположим, некто говорит в один прекрасный день: «Все, что я сказал сегодня — ложь» или более точно: «Все высказывания, сделанные мною сегодня, — ложны» и после этого весь остаток дня он больше ничего не произносит. Если теперь мы зададимся вопросом, истинно ли то, что высказал этот человек, мы обнаружим следующее: если предположить, что сказанное им истинно, то принимая во внимание, *что* он сказал, мы должны будем признать, что сказанное им является ложью. Если же исходить из того, что сказанное им было ложью, то принимая во внимание, *что* он сказал, мы должны будем прийти к выводу, что сказанное им истинно.

(2) Парадоксы иногда называют «противоречиями». При этом, однако, совершается некоторая ошибка. Обычное противоречие (или самопротиворечивое утверждение) представляет собой не что иное, как логически ложное утверждение, подобное предложению: «Платон был счастлив вчера, и неверно, что Платон был счастлив вчера». Если мы признаем, что такое утверждение является ложным, дальнейших трудностей у нас не возникнет. Относительно парадокса же мы не можем, не попадая в затруднительное положение, сказать ни того, что парадоксальное высказывание истинно, *ни того, что оно ложно*.

(3) Существуют, однако, утверждения, близкие к парадоксам, которые тем не менее представляют собой лишь самопротиворечивые высказывания. Возьмем, к примеру, высказывание: «Все высказывания являются ложными». Если допустить, что это высказывание истинно, то приняв во внимание, *о чем* в нем говорится, мы в результате придем к выводу, что оно ложно. Однако, если предположить, что оно является ложным, в затруднительное положение мы не попадем, поскольку такое предположение приведет нас только к признанию, что не все высказывания ложны или, другими словами, — что существуют высказывания, по крайней мере одно высказывание, которое истинно. Однако такой результат не представляет для нас опасности, поскольку он не влечет за собой признания того, что наше исходное утверждение истинно. (Он не влечет за собой признания, что мы на самом деле можем сконструировать *свободный от парадоксов язык*, в котором удалось бы сформулировать высказывания типа «Все высказывания являются ложными» или «Все высказывания являются истинными».)

Вопреки тому обстоятельству, что высказывание «Все предложения являются ложными» в действительности не представляет собой парадокса, это высказывание можно, если хотите, назвать «разновидностью парадокса лжеца», поскольку между ними существует определенное сходство. К тому же следует заметить, что древнегреческая формулировка этого парадокса (критянин Эпименид сказал: «Все критяне — лжецы») является на самом деле «разновидностью парадокса лжеца», то есть противоречием, а не

парадоксом (см. следующее примечание, а также прим. 54 к настоящей главе и соответствующий текст).

(4) Я хочу кратко продемонстрировать сходство между парадоксом лжеца и различными *парадоксами суверенитета*, например, принципами, согласно которым власть должна принадлежать лучшим, мудрейшим или большинству (см. прим. 6 к гл. 7 и соответствующий текст).

Э. Лэнгфорд описал множество способов построения парадокса лжеца, среди которых имеется и следующий. Рассмотрим два утверждения, сделанные двумя разными людьми *A* и *B*:

*A*: «То, что говорит *B*, — истинно».

*B*: «То, что говорит *A*, — ложь».

Применяя метод, описанный ранее, мы легко можем убедиться в том, что каждое из этих утверждений — парадоксально. Рассмотрим теперь еще два утверждения, первое из которых представляет собой принцип, согласно которому, власть должна принадлежать мудрейшим.

(*A*) Принцип утверждает: «То, что мудрейшие утверждают в (*B*), должно стать законом».

(*B*) Мудрейшие утверждают: «То, что утверждается принципом (*A*), не должно стать законом».

<sup>8</sup>(1) То, что принцип избавления от всех предположений является «разновидностью парадокса лжеца» (в том смысле, какой разъяснен в прим. 7 (3) к настоящей главе) и, следовательно, самопротиворечивым, можно легко увидеть, если описать его следующим образом. Пусть философ начинает свой труд с принятия без доказательства принципа «Все принципы, принимаемые без доказательства, являются неприемлемыми». Очевидно, признав этот принцип истинным, мы должны сделать вывод, что он является неприемлемым. (Противоположное допущение не приводит нас ни к каким затруднениям.) Рассматриваемое далее в этом примечании замечание относительно «защиты совершенства» подразумевает обычную критику этого принципа, который был выдвинут, например Гуссерлем. Дж. Лэйрд (*J. Laird*, *Recent Philosophy*, 1936, p. 121) писал об этом принципе, что он «является характерным признаком философии Гуссерля. Успех этой философии мог быть более сомнительным, поскольку предположения могут прокрасться и в эту философию». Я согласен с Лэйрдом во всем, кроме следующего замечания: «Избавление от всех предположений может быть хорошей защитой совершенства, недостижимого в несовершенном мире» (см. также прим. 5 к гл. 25).

(2) Мы можем рассмотреть еще несколько «принципов», которые представляют собой, согласно прим. 7 (3) к настоящей главе, «разновидности парадокса лжеца» и являются, следовательно, самопротиворечивыми.

(*a*) С точки зрения социальной философии представляет интерес следующий «принцип социологизма» (и аналогичный ему «принцип историзма»). Его можно сформулировать следующим образом: «Никакое высказывание не является абсолютно истинным, и все высказывания с необходимостью относительноны в силу того, что они зависят от социальной (или исторической) среды их авторов». Очевидно, что соображения, высказанные в прим. 7 (3), применимы здесь практически без изменений. Поэтому если мы предположим, что указанный принцип истинен, из этого следует, что он не является истинным, а лишь «относительным в зависимости от социальной среды его автора» (см. также прим. 53 к настоящей главе и соответствующий текст).

(*b*) Несколько аналогичных примеров можно обнаружить в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна. Одним из них является сформули-

рованное Л. Витгенштейном предложение (*Л. Витгенштейн*. Логико-философский трактат. М., 1958, с. 50; более полно оно процитировано в прим. 46 к гл. 11): «Совокупность всех истинных предложений есть все естествознание». Поскольку это предложение не принадлежит естественной науке (точнее — не принадлежит метанауке, то есть теории, исследующей науку), из этого следует, что оно утверждает свою собственную неистинность и, следовательно, является противоречивым.

Более того, очевидно также, что это предложение нарушает собственный принцип Л. Витгенштейна: «Ни одно предложение не может высказывать что-либо о самом себе...» (*L. Wittgenstein*. Tractatus Logico-Philosophicus, p. 57; русский перевод: *Л. Витгенштейн*, там же, с. 42).

\* Впрочем, даже только что процитированный принцип Л. Витгенштейна «Ни одно предложение не может высказывать что-либо о самом себе», который я обозначу «*W*», оказывается разновидностью парадокса лжеца и утверждает свою собственную неистинность. (Он поэтому вряд ли — в противоположность мнению Л. Витгенштейна — может быть эквивалентом, сокращением или заменой «теории типов», т.е. теории Б. Рассела, построенной для того, чтобы избежать парадоксов. Решая эту задачу, Б. Рассел разделил все выражения, имеющие форму предложений, на три класса: истинные предложения, ложные предложения и бессмысленные выражения, или псевдопредложения. Витгенштейновский принцип *W* мы переформулируем следующим образом:

(*W*<sup>+</sup>) Каждое выражение (в особенности имеющее форму предложения), содержащее ссылку на самого себя — свое собственное имя или индивидуальную переменную, значениями которой являются элементы того же класса, что и значение данного выражения, — не представляет собой предложения, а является бессмысленным выражением, или псевдопредложением.

Теперь предположим, что принцип *W*<sup>+</sup> истинен. Тогда, приняв во внимание, что этот принцип представляет собой некоторое выражение, и то, что он содержит ссылку на весь класс выражений, мы приходим к выводу о том, что *W*<sup>+</sup> не может быть предложением и, следовательно, а fortiori не является истинным.

Итак, предположение, что *W*<sup>+</sup> является истинным, неприемлемо. Принцип *W*<sup>+</sup> не может быть истинным. Однако это не означает, что этот принцип является ложным, поскольку и предположение, что он является ложным, и другое предположение, что он является бессмысленным, или лишенным значения выражением, не ввергают нас в какие-либо затруднения.

Л. Витгенштейн, вероятно, мог бы сказать, что он понимал это сам, когда писал: «Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность...» (*L. Wittgenstein*, op. cit., p. 181; русский перевод: *Л. Витгенштейн*, там же, с. 97; см. также прим. 51 к гл. 11). В любом случае мы можем предположить, что он был бы склонен считать принцип *W*<sup>+</sup> скорее бессмысленным, чем ложным. Я же уверен, что этот принцип является не бессмысленным, а просто-напросто ложным. Точнее, я убежден, что в любом формализованном языке (в таком, где могут быть сформулированы неразрешимые высказывания Геделя), который имеет средства, позволяющие говорить о его собственных выражениях, и в котором имеются имена классов выражений, таких как «предложения» и «непредложения», *формализация высказывания, которое — подобно *W*<sup>+</sup> — говорит о своей собственной бессмысленности, является самопротиворечивой, а не бессмысленной и не парадоксальной. Такая формализация*

представляет собой осмысленное предложение хотя бы потому, что говорит о том, что каждое высказывание определенного вида не является предложением (т.е. правильно построенной формулой). Такое высказывание будет истинным или ложным, а не бессмысленным потому, что быть (или не быть) правильно построенным предложением — это свойство выражений. К примеру, высказывание «Все выражения бессмысленны» является самопротиворечивым, а не парадоксальным высказыванием. Таким же является и выражение «Выражение  $x$  бессмысленно», если на место « $x$ » мы поставим имя этого выражения. Модифицируя идею Дж. Финдлея, мы можем сказать:

*Выражение, полученное из данного выражения: «Выражение, полученное посредством замены переменной  $x$  в данном выражении именем этого выражения, употребленным автономно, не является высказыванием» посредством замены переменной именем этого выражения, употребленным автономно, не является высказыванием.*

То, что мы сейчас написали, — это самопротиворечивое высказывание. (Если написать дважды «является ложным высказыванием» вместо «не является высказыванием», то мы получим гедделевское высказывание в редакции Дж. Финдлея).

Итак, вопреки первому впечатлению, мы обнаружили, что теория, которая предполагает собственную бессмысленность, в действительности является не бессмысленной, а ложной, поскольку предикат «бессмысленный» — в отличие от предиката «ложный» — не ведет к возникновению парадоксов. Поэтому теория Л. Витгенштейна не бессмысленна, а просто — на просто ложна (или, точнее, самопротиворечива).

(3) Некоторые позитивисты утверждали, что разделение всех языковых выражений на три класса: (i) истинные высказывания; (ii) ложные высказывания; (iii) бессмысленные выражения (или, точнее, выражения, которые не есть правильно построенные высказывания) является более или менее «естественным». Такое разделение к тому же, считали они, обеспечивает элиминацию парадоксов и метафизических систем по причине их бессмысленности. Следующие рассуждения доказывают, что данной трихотомии для этого недостаточно.

Пусть подчиненный генералу главный офицер контрразведки имеет три ящика, обозначенных: (i) «ящик генерала», (ii) «ящик врага» (содержимое которого должно быть доступным для вражеских шпионов), (iii) «ненужные бумаги». Этот офицер имеет также следующую инструкцию: распределять всю информацию, поступающую до 12 часов, по этим трем ящикам в зависимости от того, является ли она (i) истинной, (ii) ложной, или (iii) бессмысленной.

В течение некоторого времени главный офицер контрразведки получает информацию, которую легко распределять (среди прочего в этой информации содержатся истинные высказывания теории натуральных чисел и т. п., а также и некоторые высказывания, такие, как  $L$ : «Из множества истинных высказываний не выводимо никакое ложное высказывание»). Донесение  $M$ , прибывшее с последней почтой как раз перед 12 часами, слегка озадачило его, поскольку в  $M$  значилось: «Из множества высказываний, помещенных в "ящик генерала", и тех высказываний, которые должны быть помещены в него, не выводимо высказывание " $0 = 1$ "». Сначала главный офицер контрразведки может подумать, не положить ли  $M$  в ящик (ii). Однако осознав, что положив  $M$  в (ii), он предоставит врагу истинную информацию, офицер решит положить  $M$  в (i).

Однако это решение оказывается большой ошибкой. Специалисты в области символической логики (эксперты по логистике?) из штаба генерала, занимаясь формализацией (и «арифметизацией») содержимого генеральского ящика, обнаруживают, что в нем находится множество высказываний, содержащее утверждение о своей собственной непротиворечивости. А это, согласно второй теореме Геделя о разрешимости, должно приводить к возникновению противоречия, в результате чего высказывание « $0 = 1$ » оказывается выводимым из множества заведомо истинных высказываний, которыми снабжают генерала.

Для преодоления этой трудности необходимо признать, что рассматриваемая трихотомия является необоснованной, по крайней мере для естественных языков. К тому же, как показал А. Гарский в своей теории истины, любое конечное число ящиков не поможет преодолеть эту трудность.

Итак, мы установили, что «бессмысленность», понимаемая как «отсутствие принадлежности к множеству правильно построенных формул», несомненно является индикатором «бессмысленного разговора», т.е. разговора, в котором «ничего не значащие слова претендуют на глубину и серьезность». Между тем открытие того, что метафизика имеет именно такой характер, является главным тезисом позитивистов.\*

<sup>9</sup> Оказывается, были определенные трудности, связанные с так называемой «проблемой индукции», заставившие А. Уайтхеда пренебречь аргументами, предложенными в книге «Процесс и реальность» (A. N. Whitehead. *Process and Reality*. N. Y., 1960). См. также прим. 35-37 к настоящей главе.

<sup>10</sup> Такое решение не просто «дело вкуса», а действительно моральное решение, поскольку оно является не частным делом, а оказывает влияние на других людей и их жизнь. (Относительно противопоставления проблем эстетического вкуса и проблем морали см. текст главы 5, к которому относится прим. 6, а также текст главы 9, к которому особенно относятся прим. 10-11.) Решение, которое мы должны принять, наиболее важно с той точки зрения, что «обученный», приняв такое решение, действует как интеллектуальный опекун по отношению к тем, кто такое решение не принял.

<sup>11</sup> Я убежден, величайшая сила христианства состоит в том, что оно обращается в основном не к абстрактным спекуляциям, а к воображению, конкретно описывая человеческие страдания.

<sup>12</sup> Кант, великий сторонник равенства, анализируя моральные решения, подчеркивал блага, вытекающие из факта существования неравенства между людьми. Он видел во множестве индивидуальных человеческих характеров и мнений одно из основных условий как морального, так и материального прогресса.

<sup>13</sup> Намек на «Прекрасный новый мир» О. Хаксли (A. Huxley. *Brave New World*).

<sup>14</sup> Относительно различия между фактами и решениями или требованиями см. текст главы 4, к которому относятся прим. 5 и след. По поводу языка «по литических требований» (или предложений-проектов (*proposals*) в понимании Л. Дж. Рассела) см. текст к прим. 41-43 гл. 6, а также прим. 5 (3) к гл. 5.

Я склонен считать, что теория врожденного интеллектуального равенства всех людей ложна, однако поскольку такие люди, как Н. Бор утверждают, что только влияние окружения обуславливает индивидуальные различия, а также поскольку не существует экспериментальных данных, достаточных для решения данного вопроса, эта теория является «вероятно ложной» — вот все, что можно сказать.

<sup>15</sup> См. к примеру отрывок из «Политика» Платона, процитированный в прим. 12 к гл. 9. См. также отрывок из «Государства», 409 e-410 a. После слов (409 b-d) о судьбе, который «хорош» потому, что у него «хорошая душа», Платон заявляет (409 e-410 a):

«Значит, вместе с такого рода судебным искусством ты узаконишь в нашем государстве и врачевание в том виде, как мы говорили. Оба они будут заботиться о гражданах, полноценных как в отношении тела, так и души, а кто не таков, кто полноценен лишь телесно, тем они предоставят вымирать; что касается людей с порочной душой, и притом неизлечимых, то их они сами умертвят.

— Ясно, что так будет всего лучше и для тех, кто страдает подобными недостатками и для всего государства».

<sup>16</sup> См. прим. 58 к гл. 8 и прим. 28 к гл. 10.

<sup>17</sup> Примером этому является Г. Уэллс, который дал превосходное название первой главе своей книги «Здравый смысл войны и мира»: «Взрослым людям не требуются вожди» (Я. G. Wells. *The Common Sense of War and Peace*, 1940, ch. 1: *Grown Men Do Not Need Leaders*). (См. также прим. 2 к гл. 22.)

<sup>18</sup> О проблеме терпимости и о парадоксе терпимости см. прим. 4 к гл. 7.

<sup>19</sup> «Мир» не рационален, но задача науки состоит в том, чтобы рационализировать его. «Общество» не рационально, но задача социального конструктора, или инженера, состоит в том, чтобы рационализировать его. (Это, желательнее, не означает ни того, что он должен «управлять» им, ни того, что желательно иметь централизованное, или коллективное, «планирование».) Естественный язык не рационален, но наша задача заключается в том, чтобы рационализировать его, или по меньшей мере сохранить его стандарты ясности. Позиция, представленная таким образом, может быть названа «прагматическим рационализмом». Этот прагматический рационализм так же относится к некритическому рационализму и иррационализму, как к ним относится и критический рационализм. К примеру, некритический рационализм может утверждать, что мир рационален, а задачей науки является раскрытие этой рациональности. В то же время иррационалист может настаивать на том, что мир, будучи в своей основе иррациональным, должен исследоваться и использоваться с помощью чувств и страстей (или нашей интеллектуальной интуиции), а не методами науки. В отличие от них прагматический рационализм может, признавая, что мир не рационален, требовать, чтобы мы рассматривали его с помощью разума или подчиняли его разуму в той мере, в какой это возможно. Используя слова Р. Карнапа (R. Carnap. *Der Logische Aufbau der Welt*, 1928, S. VI), то, что я называю «прагматическим рационализмом», можно описать как «подход, который стремится к ясности во всем, однако признает, что связь между явлениями жизни никогда не будет полностью доступна пониманию, никогда не будет полностью рациональной».

<sup>20</sup> К вопросу о стандартах ясности нашего языка см. предыдущее примечание, а также прим. 30 к гл. 12.

<sup>21</sup> Индустриализация и разделение труда были подвергнуты суровой критике А. Тойнби (A. Toynbee. *A Study of History*, vol. I, p. 2 и след.

\*\* В русскоязычной историографии эта работа А. Тойнби традиционно называется «Исследование истории». Полного перевода этого двенадцатитомного труда на русский язык не существует. Под названием «Постижение истории» издан сокращенный вариант этого исследования: А. Тойнби. *Постижение истории*. М., Прогресс, 1991. В основном мы даем собственный

перевод отрывков из Тойнби, хотя некоторые из цитируемых К. Поппером его утверждений имеются в «Постижении истории», в частности, относительно приводимых в этом примечании цитат см. А. Тойнби. *Постижение истории*, с. 15 и след. — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*

А. Тойнби выражает сожаление по поводу того, что целое поколение западных историков «ради престижа индустриальной системы готово... превратить себя в "интеллектуальных рабочих"... И когда они пытались "придать законченный вид" этому материалу в своих более или менее "штампованных" трудах, они нередко прибегали к разделению труда...». В другом месте Тойнби говорит о научной периодике по физике: «Эти издания представляют собой индустриальную систему "в книжном варианте", с ее разделением труда и непрерывным максимальным выпуском статей, фабрикуемых *механически* из необработанного материала» (А. Тойнби, vol. I, op. cit., p. 2; курсив мой). Тойнби подчеркивает — так же, как и гегельянец Дильтей, — что науки, имеющие дело с духом, должны по меньшей мере держаться подале от таких механических методов (А. Тойнби, op. cit., vol. I, p. 3, прим. 2). Он цитирует слова Дильтея: «Действительные категории... никогда не бывают в науках о духе теми же, что и в науках о природе».

Предложенное Тойнби понимание разделения труда в науке кажется мне столь же ошибочным, как и попытка Дильтея обнаружить пропасть между методами естественных и социальных наук. То, что Тойнби называет «разделением труда», вернее было бы определить как сотрудничество и взаимный критицизм в науке. См. текст к прим. 8 и след. к гл. 23, а также замечания Дж. Макмарри относительно сотрудничества в науке, приведенные в настоящей главе в прим. 26 и соответствующем тексте. (Об антирационализме Тойнби см. также прим. 61 к гл. 11.)

<sup>22</sup> См. А. Keller. Church and State on the European Continent. Beckley Social Service Lecture, 1936. Я весьма признателен г-ну Л. Уэббу за то, что он обратил мое внимание на этот интересный фрагмент.

<sup>23</sup> О моральном футуризме как разновидности морального позитивизма см. главу 22, в особенности текст к прим. 9 и след.

Я должен обратить внимание на тот факт, что в противоположность современной моде (см. прим. 51 и след. к гл. 11) я попытался отнестись к замечаниям Келлера всерьез и рассмотреть их на предмет истинности, а не отвергнуть как бессмыслицу, как того требует позитивистская мода.

<sup>24</sup> См. прим. 70 к гл. 10 и соответствующий текст, а также прим. 61 к гл. 11.

<sup>25</sup> См. «Евангелие от Матфея»: «Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные. — По плодам их узнаете их» (Матф. 7, 15-16).

<sup>26</sup> Два цитируемых отрывка взяты из книги J. Maanurray. The Clue to History, 1938, pp. 86, 192. (О том, в чем я не согласен с Дж. Макмарри, см. место текста главы 25, к которому относится прим. 16.)

<sup>27</sup> См. книгу L. S. Stebbing. Philosophy and Physicists, а также мое короткое замечание по поводу гегельянства Дж. Джинса в «What is Dialectic?» (Mind, vol. 49, 1940, p. 420), а также в «Conjectures and Refutations», p. 330.

<sup>28</sup> См., например, прим. 8-12 к гл. 7 и соответствующий текст.

<sup>29</sup> См. главу 10, в особенности конец этой главы, в частности прим. 59-70 (прежде всего ссылку на Дж. Мак-Таггарта в прим. 59) и соответствующий текст. См. также примечание к «Введению», прим. 33 к гл. 11, прим. 36 к гл. 12, прим. 4, 6 и 58 к настоящей главе. См., кроме того, утверждение



Л. Витгенштейна (цитируется в прим. 32 к настоящей главе) о том, что созерцание мира как *ограниченного целого* есть мистическое созерцание.

Многочисленные дискуссии вызвала недавно вышедшая книга Олдоса Хаксли «Серый кардинал» (*Aldous Huxley. Grey Eminence*). Она интересна прежде всего тем, что автор совершенно не осознает того, что рассказанная им история об отце Жозефе, мистике и политике, полностью отвергает основной тезис книги. Этот тезис представляет собой утверждение, будто упражнение в мистике есть единственная из известных форм образования, способная обеспечить людей абсолютно непоколебимой моралью и религиозным фундаментом, в которых особенно нуждаются люди, имеющие возможность оказывать влияние на политику. Вместе с тем содержание книги показывает, как отец Жозеф, невзирая на свои мистические упражнения, впадает в соблазн — обычный соблазн власть предержащих — и оказывается не в силах сопротивляться ему. Абсолютная власть развращает его абсолютно. Иначе говоря, единственное историческое свидетельство, детально обсуждаемое автором, полностью опровергает его же тезис. Впрочем, автора это, кажется, не слишком беспокоит.

<sup>30</sup> *F. Kafka. The Great Wail of China. English translation by E. Muir, 1933, p. 236.*

<sup>31</sup> См. также прим. 19 к настоящей главе.

<sup>32</sup> *L. Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus, p. 187; русский перевод: Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат, с. 96.* Эту цитату приведем в более полном виде: «Мистическое не то, как мир есть, но то, что он *есть*. — Созерцание мира *sub specie aeterni* [с точки зрения вечности] есть его созерцание как ограниченного целого. — Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое». Мистицизм Л. Витгенштейна можно рассматривать как типично холистский. Об этом свидетельствуют и другие его фрагменты, скажем, такой: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно *показывает* себя; это — мистическое» (loc. cit; русск. перевод, с. 97). См. критику этих воззрений Р. Карнапом (*R. Carnap. Logical Syntax of Language, 1937, p. 314 и след.*) См. также прим. 25 к гл. 25 и соответствующий текст, а также прим. 29 к настоящей главе и приводимые в нем перекрестные ссылки.

<sup>33</sup> См. главу 10, в частности прим. 40 и 41. Племенная и эзотерическая тенденция может быть проиллюстрирована цитатой из Г. Блюхера: «Христианство представляет собой подчеркнуто аристократическое убеждение, свободное от морали и неспособное к обучению. Христиане узнают друг друга по внешнему виду. Они составляют группу внутри человеческого общества, в которой никогда не было недостатка взаимопонимания, *причем их не понимает никто, кроме них самих*. Христиане образуют тайную лигу. Более того, та разновидность любви, которой оперируют христиане, озаряла некогда и языческие храмы. Такая любовь не имеет отношения к изобретению иудеев — так называемой любви к человечеству, или любви к ближним» (цит. по: *A. Kolnai. The War against the West, p. 74; курсив мой*). Другой иллюстрацией эзотерической тенденции может служить фрагмент из книги Э. фон Саломона, цитированной также в прим. 90 к гл. 12: «*Мы узнали друг друга мгновенно, хотя слетелись со всех концов рейха, подхваченные ветром сражений и опасности*» (*E. von Salomon. The Outlaws, p. 240; курсив мой*).

<sup>34</sup> Это замечание не следует понимать в историческом смысле. Я не намерен пророчествовать, что этот конфликт не будет иметь места в будущем. Я имею в виду лишь то, что теперь мы способны усвоить следующий урок: существует проблема соотношения науки и религии или нет — это в любом

случае неважно в сравнении с проблемой *религий зла*, таких как известные нам тоталитаризм и расизм.

<sup>35</sup> Я имею в виду знаменитую книгу *A. N. Whitehead and B. Russell. Principia Mathematica* (1910-1913). (А. Уайтхед отмечал, что «"Предисловие" к этой книге и "Предисловие ко второму изданию" практически принадлежат Расселу» — см. *A. N. Whitehead. Process and Reality*, p. 10, note 1; русский перевод глав 1 и 10 «Процесса и реальности» в: *А. Н. Уайтхед. Избранные работы по философии*. М., Прогресс, 1990, с. 272-303; приведенная цитата взята со с. 292.)

<sup>36</sup> См. ссылки на Гегеля (а также на многих других философов, среди которых Платон и Аристотель) в *A. N. Whitehead. Process and Reality*, p. 14 (русский перевод: *А. Н. Уайтхед*, там же, с. 283).

<sup>37</sup> *A. N. Whitehead*, op. cit., pp. 18 и след.; курсив мой (русский перевод: *А. Н. Уайтхед*, там же, с. 287-288). (\*\* В цитируемый русский перевод внесены некоторые изменения. — Прим. редактора и переводчика. \*\*).

<sup>38</sup> См. *И. Кант*. Приложение к «Пролегоменам» — «Образчик суждения о критике, предшествующего исследованию» (*I. Kant. "Work"*. Ed. by E. Cassirer, vol. IV, p. 132 и след.; русский перевод: *И. Кант*. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. 1783. Сочинения в шести томах. Т. 4, ч. 1. М., Мысль, 1965, с. 203). Относительно использованного мною образа «поскутное одеяло» см. английское издание кантовских «Пролегоменов» (ed. by P. Carus, 1902, 1912, p. IV).

<sup>39</sup> *A. N. Whitehead. Process and Reality*, p. 20 и след. (русский перевод: *А. Н. Уайтхед*, там же, с. 289). По поводу рассмотренного в следующем абзаце метода *прими или оставь в покое* см. прим. 53 к гл. 11.

<sup>40</sup> *A. N. Whitehead*, op. cit., p. 492. Две других антитезы представляют собой следующее: «Сказать, что мир имманентен Богу, столь же справедливо, как и то, что Бог имманентен миру... Сказать, что Бог творит мир, столь же справедливо, как и то, что мир творит Бога». Это очень напоминает немецкого мистика И. Шеффлера (Ангелуса Силезиуса), писавшего: «Я столь же велик, как и Бог. Бог столь же мал, как и я. Я не могу без Него, как и Он без меня».

Относительно сделанного мною далее в тексте замечания о том, что я не понял, какую мысль желает сообщить автор, должен сказать, что я написал это с большой неохотой. Критика типа «я не понимаю» превращает любую дискуссию в разновидность дешевого и опасного состязания. Я же написал эти слова просто потому, что — несмотря на затраченные мною усилия — я действительно не понял, что хотел сказать Уайтхед.

<sup>41</sup> См. *И. Кант*. Письмо к Моисею Мендельсону от 8 апреля 1766 г. (*I. Kant. Werke*. Ed. by E. Cassirer. Vol. IX, p. 56 и след.; русский перевод: *И. Кант*. Сочинения в шести томах. Т. 2. М., Мысль, 1964, с. 364; см. также *И. Кант*. Трактаты и письма. М., Наука, 1980, с. 515).

<sup>42</sup> См. *A. J. Toynbee. A Study of History*, vol. VI, p. 536 и след.

<sup>43</sup> А. Тойнби говорит (*A. J. Toynbee*, op. cit., vol. VI, p. 537) о «традиционно ортодоксальном сознании», что оно «будет рассматривать наше исследование как удар по представлениям об историчности евангельских рассказов об Иисусе Христе». Он утверждает (op. cit., p. 538), что Бог обнаруживает себя как в поэзии, так и в истине. Соответственно его теории, Бог «обнаруживает себя в фольклоре».

<sup>44</sup> Продолжая применять методы А. Тойнби к нему самому, можно спросить, не представляет ли собой его книга «*A Study of History*», которая по

замыслу должна состоять из тринадцати томов, то же самое, что он назвал *tour de force* [торжеством изобретательности] — «историческим исследованием типа многотомных серий, публикуемых Кембриджским университетом», создание которых он блистательно сравнивает с «изумительными туннелями, мостами, плотинами, лайнерами, крейсерами и небоскребами» 04. *J. Toynbee*, *op. cit.*, vol. 1, p. 4; см. также *А. Тойнби*. Постигание истории, с. 15). Можно также спросить, не является ли *tour de force* А. Тойнби, в частности создание того, что он называет «машиной времени», то есть бегством в прошлое. (См. особенно медиевизм А. Тойнби, о котором кратко говорилось в прим. 61 к гл. 11. См. далее прим. 54 к настоящей главе.)

<sup>45</sup> Я ознакомился только с первыми шестью томами. Эйнштейн находится в числе немногих упоминаемых Тойнби ученых.

<sup>46</sup> *A. Toynbee*, *op. cit.*, vol. II, p. 178.

<sup>47</sup> *A. Toynbee*, *op. cit.*, vol. V, p. 581 и след. (курсив мой).

В связи с уже упомянутым отрицательным отношением А. Тойнби к учению Маркса, в особенности к «Манифесту Коммунистической партии», можно отметить, что в своей работе он пишет: «Большевики, или представители большинства в Российской социал-демократической партии, переименовали себя в Российскую Коммунистическую партию (в честь Парижской Коммуны 1871 г.) в марте 1918 г....» (*A. Toynbee*, *op. cit.*, vol. V, p. 179, note 5). Аналогичное утверждение можно найти и в другом месте этого же тома (p. 582, note 1).

Однако это не верно. Изменение названия было предложено Лениным на партийной конференции в апреле 1917 г.. — см. Н. о. М., p. 783, а также p. 787 (*В. И. Ленин*. Задачи пролетариата в нашей революции). Оно связано с тем, что «Маркс и Энгельс называли себя коммунистами», а также с тем, что за основу своей стратегии большевики взяли «Манифест Коммунистической партии».

<sup>48</sup> Относительно работы Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке» см. прим. 9 к гл. 13. По поводу двух исторических источников коммунизма Маркса (архаизма Платона и, возможно, Пифагора, а также Деяний святых апостолов, в свою очередь испытавших влияние этого архаизма) см. в особенности прим. 29 к гл. 5, а также прим. 30 к гл. 4, прим. 30-36 к гл. 6, прим. 3 и 8 к гл. 13 и соответствующий текст.

<sup>49</sup> *A. Toynbee*, *op. cit.*, vol. V, p. 587.

<sup>50</sup> См. главу 22, в особенности текст, к которому относятся прим. 1-4, а также конец этой главы.

<sup>51</sup> Прочитанное утверждение А. Тойнби не является единичным. Тойнби очень часто выражает свое почтение к «приговору истории». С его теорией согласуется также и то «положение христианства... что Бог обнаруживает себя в истории». Эта «неопротестантская доктрина» (как ее называет К. Барт) будет обсуждаться в следующей главе — см. в особенности прим. 12 к гл. 25.

В связи с излагаемой Тойнби трактовкой Маркса следует заметить, что на члормирование его подхода в целом оказал влияние марксизм. Так, Тойнби пишет: «Не одна из выдумок Маркса стала расхожей даже среди людей, отрицающих марксистские догмы» (*A. Toynbee*, *op. cit.*, vol. I, p. 41, note 3). Это заявление связано, в частности, с использованием термина «пролетариат» в понимании Маркса. Однако оно имеет отношение не только к использованию терминов.

<sup>52</sup> *A. Toynbee*, *op. cit.*, vol. III, p. 476. Приведенный отрывок вновь отсылает нас к vol. I, part I, A «The Relativity of Historical Thought» (см. *А. Тойнби*. Постигание истории. М., Прогресс, 1991, Введение). (Проблема «относи-

тельности» исторической мысли будет обсуждаться в следующей главе.) Превосходный образец ранней критики исторического релятивизма (и историзма) см. в книге *H. Sigdwick. Philosophy — Its Scope and Relations, 1902, Lecture IX*, особенно р. 180 и далее.

<sup>53</sup> Если *всякая* мысль «с неизбежностью относительна», связана со своей исторической средой и в этом смысле не является «абсолютно истинной» (то есть является неистинной), то это в равной мере относится и к самому этому утверждению. Но тогда не может быть истинным, а, следовательно, «неизбежным» и «закон человеческой природы». См. также прим. 8 (2, а) к настоящей главе.

<sup>54</sup> По поводу высказанного мною утверждения о том, что Тойнби бежит в прошлое, см. прим. 44 к настоящей главе и прим. 61 к гл. 11 (о медиевизме Тойнби). Сам Тойнби создал превосходные образцы критики архаизма, и я полностью согласен с его возражениями против националистических попытки оживить древние языки, в частности в Палестине (*A. Toynbee, op. cit., vol. VI, p. 65* и след.). Однако критика Тойнби индустриализма (см. прим. 21 к настоящей главе) выглядит не менее архаичной. Относительно бегства Тойнби в будущее у меня нет других свидетельств кроме известного профетического названия части XII его работы: «Перспективы Западной цивилизации» («*The Prospects of the Western Civilization*»).

<sup>55</sup> «Трагический мировой успех основателя ислама» упоминается в *A. Toynbee, op. cit., III, p. 472*. Относительно Игнатия Лойолы см. *op. cit., III, pp. 270, 466* и след.

<sup>56</sup> *A. Toynbee, op. cit., vol. V, p. 590*. Следующая цитата взята из этого же тома, р. 588.

<sup>57</sup> *A. Toynbee, op. cit. vol. VI, p. 13*.

<sup>58</sup> См. *A. Toynbee, op. cit., vol. VI, p. 12* и след. (Тойнби ссылается на книгу *А. Бергсон. Два источника морали и религии* *H. Bergson. Two Sources of Morality and Religion*).

В рассматриваемом контексте представляет интерес следующая цитата историцистского характера из Тойнби: «Христиане верят — и *исследование истории с уверенностью доказывает их правоту*, — что братство людей невозможно никаким другим путем, кроме вступления в число обитателей *Civitas Dei*, который превосходит человеческий мир и имеет своим царем самого Бога» (*A. Toynbee, op. cit., vol. V, p. 585*; курсив мой). Как можно исследованием истории доказать такое положение? Не слишком ли большая ответственность утверждать, что подобное может быть доказано?

Относительно «Двух источников морали и религии» А. Бергсона я вполне согласен, что в любой творческой мысли присутствует иррациональный или интуитивный элемент. Однако этот элемент можно обнаружить и в научной мысли. Рациональное мышление не чуждо интуиции. Здесь интуиция (в отличие от интуиции в «первобытном» состоянии) более *подчинена контролю и проверкам*. Применительно к проблеме создания открытого общества я признаю, что люди, подобные Сократу, были вдохновляемы интуицией. Правда, принимая этот факт, я убежден, что именно рациональностью основатели открытого общества отличаются от тех, кто пытался остановить развитие этого общества и которые (подобно Платону) вдохновлялись интуицией — но только интуицией, не находящейся под контролем разума (в том смысле, в каком термин «разум» использовался в настоящей главе). См. также примечание к «Введению».

<sup>59</sup> См. прим. 4 к гл. 18.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 25

<sup>1</sup> Так называемые конвенционалисты А. Пуанкаре, П. Дюэм и позднее А. Эддингтон — см. прим. 17 к гл. 5.

<sup>2</sup> См. мою книгу «The Logic of Scientific Discovery» (London, Hutchinson, 1959; сокращенный русский перевод: *К. Поннер*. Логика научного исследования // *К. Поннер*. Логика и рост научного знания. М., Прогресс, 1983, с. 33-235).

<sup>3</sup> «Теория черпающего сознания» («bucket theory of the mind») упоминалась в главе 23. (\*0 «теории науки как прожектора» («searchlight theory of science») см. мою статью «Towards a Rational Theory of Tradition», включенную в книгу «Conjectures and Refutations», см. особенно р. 127 и след. \*) «Теория науки как прожектора» содержит, по-видимому, именно те элементы кантианства, которые являются приемлемыми. Можно сказать, что ошибка Канта состояла в том, что он полагал, будто прожектор нельзя усовершенствовать, и не видел, что некоторые прожекторы (теории) могут не освещать факты, которые другие прожекторы хорошо высвечивают. Вместе с тем мы действительно отказываемся от применения тех или иных прожекторов и добиваемся прогресса в науке.

<sup>4</sup> См. прим. 23 к гл. 8.

<sup>5</sup> О попытке избавиться от любых предположений см. мою критику воззрений Э. Гуссерля в прим. 8 (1) к гл. 24 и соответствующий текст. Наивная идея, что можно избежать предположений (или точек зрения), неоднократно подвергалась критике Г. Гомперцем (см. *H. Gomperz. Weltanschauungslehre*, I, 1905, SS. 33 und 35; возможно, мой перевод приводимой далее цитаты из этой книги является несколько вольным). Критика Гомперца направлена против радикальных эмпиристов, а не против Гуссерля. Гомперц писал: «Философское или научное отношение к фактам есть всегда мысленная установка, а не наслаждение фактами подобно корове, не созерцание фактов в манере художника или восхищение ими в стиле мечтателя. Следовательно, мы должны исходить из того, что философ не удовлетворен фактами в том виде, как они есть, а размышляет о них... Теперь ясно, что за философским радикализмом, который претендует... на то, чтобы иметь дело непосредственно с фактами или объективными данными, всегда кроется некритическое восприятие традиционных доктрин. Ведь некоторые мысли о фактах должны приходиться на ум даже этим радикалам, но поскольку радикалы не замечают их до такой степени, что утверждают, будто они просто принимают факты, то нам не остается ничего иного, как предположить, что их мысли... некритичны». (См. также замечания Г. Гомперца относительно проблемы интерпретации — *H. Gomperz, Interpretation // Erkenntnis*, vol. 7, p. 225 и след.)

<sup>6</sup> См. исторические комментарии А. Шопенгауэра (*J. Schopenhauer. Parerga etc.*, vol. II, ch. XIX, § 238; Works, 2nd German ed., Bd. VI, S. 480).

<sup>7</sup> (1) Насколько я знаю, теория причинности, которую я сейчас кратко представлю, впервые была изложена в моей книге «Logik der Forschung» (1935), переведенной позднее на английский язык под названием «The Logic of Scientific Discovery» (1959); цитата взята с р. 59 и след. английского варианта этой книги (\*\* сокращенный русский перевод: *К. Поннер*. Логика научного исследования // Логика и рост научного знания. М., Прогресс,

1983, с. 83-84. При цитировании этого фрагмента мы частично изменили указанный русский перевод главным образом для того, чтобы учесть внесенные автором уточнения. — *Прим. редактора и переводчика.*) В английском издании раздела 12 этой работы были опущены скобки немецкого оригинала, а цифры и четыре коротких фрагмента в скобках были добавлены для того, чтобы сделать описание более понятным, а также для того, чтобы учесть концепцию, которая не была для меня вполне ясна в 1935 году, а именно — концепцию, которую А. Тарский назвал «семантикой» (см., например, *A. Tarski. Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik // Actes du Congrès International Philosophique, vol. III, Paris, 1937, p. 1 и след.*, а также *R. Carnap, Introduction to Semantics, 1942*). Благодаря развитию Тарским оснований семантики я больше не боюсь (как это было раньше, когда я писал «Logik der Forschung») свободно применять понятия «причина» и «следствие». Используя концепцию истины Тарского, эти понятия можно ввести с помощью следующего семантического определения: Событие *A* есть причина события *B*, и событие *B* есть следствие события *A*, если и только если существует такой язык, в котором мы можем сформулировать три предложения *u*, *a* и *b*, такие, что *u* есть истинный универсальный закон, *a* описывает *A*, *b* описывает *B* и *b* является логическим следствием из *u* и *a*. (Термин «событие» или «факт» можно задать с помощью семантической версии моего определения термина «событие» из книги «The Logic of Scientific Discovery», р. 88 и след., скажем, так: Событие *E* есть общий десигнатор класса взаимно определимых сингулярных утверждений.)

(2) Здесь уместно добавить несколько замечаний исторического характера относительно *проблемы причины и следствия*. Концепция причинности Аристотеля (а именно — концепция формальной, материальной и действующей причин, последняя из которых нас в данном случае не интересует, даже если мои замечания верны и для нее) является типично эссенциалистской. Проблема заключается в том, чтобы объяснить изменение или движение, и Аристотель пытается решить ее, обращаясь к скрытой сущности, или структуре, вещей. Такой эссенциализм присутствует и во взглядах на движение Бэкона, Декарта, Локка и даже Ньютона. Вместе с тем теория Декарта позволяет взглянуть на проблему движения и причинности по-новому. Декарт усматривал сущность всех физических тел в их пространственной протяженности, или геометрической форме, и отсюда заключал, что единственный способ, которым тела могут воздействовать друг на друга, заключается в отталкивании: одно движущееся тело *необходимо* выталкивает другое из его места потому, что они оба имеют протяженность и, следовательно, не могут занимать одно и то же место. Таким образом, *следствие следует за причиной по необходимости, и все действительно причинные объяснения (физических событий) должны строиться в терминах отталкивания*. Эту позицию разделял и Ньютон, говоривший, правда, о своей теории гравитации — в ней используется идея притяжения, а не отталкивания, — что, возможно, ни один человек, знающий что-то о философии, не сочтет эту теорию удовлетворительным объяснением. Вместе с тем эта концепция все еще сохраняет свое влияние в физике и выражается в виде неприязни к любому виду «действия на расстоянии». Беркли был первым, кто подверг критике объяснения причинности с помощью скрытых сущностей вещей — независимо от того, вводится ли они для «объяснения» ньютоновского притяжения или используется для построения декартовской теории отталкивания. Беркли требовал, чтобы наука *описывала*, а не *объясняла*

существенные или необходимые связи. Эта концепция, весьма характерная для позитивизма, теряет смысл, если принимается изложенная мною теория причинного объяснения. В этом случае объяснение становится видом описания, в котором применяются универсальные гипотезы, исходные условия и логическая дедукция. Юму (предшественниками которого были Секст Эмпирик, аль Газали и другие) принадлежит, по-видимому, самое важное исследование по теории причинности. Он утверждал (и это противоречит картезианской точке зрения), что мы не можем знать ничего о необходимой связи между событием *A* и другим событием *B*. Все, что нам может быть известно, это то, что событие вида *A* (или событие, сходное с *A*) до сих пор предшествовало событию *B* (или событию, сходному с *B*), то есть что фактически эти два события были связаны друг с другом. Однако поскольку мы не знаем, является ли эта связь необходимой, мы можем только утверждать, что такая связь имела место в прошлом. В моей теории причинности полностью принимается эта юмовская критика. В то же время моя теория отличается от концепции Юма тем, что (1) в ней в явном виде сформулирована *универсальная гипотеза* о том, что событие вида *A* всегда и везде предшествует событию вида *B*; (2) утверждение: «*A* есть причина *B*» считается в ней истинным при условии, что истинна сформулированная универсальная гипотеза. Другими словами, Юм рассматривал только события *A* и *B* как таковые и не находил следов причинной зависимости или необходимой причинной связи между ними. Мы же добавляем к событиям нечто третье, а именно — универсальный закон, и по отношению к этому закону можем говорить и о причинной зависимости, и о необходимой причинной связи между событиями. Например, мы можем дать следующее определение: Событие *B* находится в причинной связи (или необходимо связано) с событием *A*, если и только если *A* есть причина *B* (в смысле нашего семантического определения, сформулированного ранее). Что касается вопроса об истинности универсального закона, то можно сказать, что существует бесконечное множество универсальных законов, истинностью которых мы никогда не интересуемся в повседневной жизни и, соответственно, существует бесконечное множество случаев причинной связи, относительно которых в повседневной жизни мы никогда не решаем вопроса о том, являются ли эти «причинные связи необходимыми».

С точки же зрения научного метода, рассматриваемая ситуация выглядит по-иному. Дело в том, что мы никогда не можем рационально установить истинность научных законов. Все, что мы можем сделать — это строго проверить законы и удалить ложные (именно в этом состоит, как мне представляется, главная идея моей книги «*The Logic of Scientific Discovery*»), Соответственно, все научные законы всегда имеют гипотетический характер. Они являются допущениями, и, следовательно, все утверждения об отдельных причинных связях тоже всегда имеют гипотетический характер. Мы никогда не можем быть уверены (в рамках науки) в том, что *A* есть причина *B* именно потому, что мы никогда не можем быть уверены в истинности данной универсальной гипотезы, как *бы хорошо* она ни была проверена. Тем не менее, мы будем считать конкретную гипотезу о том, что *A* есть причина *B*, приемлемой, если мы проверили и подтвердили соответствующую универсальную гипотезу. (О моей теории *подтверждения* (confirmation) см главу X, а также Приложение IX в «*The Logic of Scientific Discovery*», особенно р. 275, где обсуждаются временные коэффициенты или индексы предложений подтверждения; русский перевод главы X «*Логика научного исследования*»)

см. в *К. Поппер*. Логика и рост научного знания. М., Прогресс, 1983, с. 192-231.)

(3) Что касается моей теории исторического объяснения, развиваемой в тексте настоящей главы далее, то я хочу здесь дополнить ее некоторыми критическими комментариями по поводу статьи Моргана Уайта «Историческое объяснение» (*A. G. White. Historical Explanation //Mind*, vol.52, 1943, p.212 и след.). М. Уайт соглашается с моим анализом причинного объяснения, который впервые был дан в «*Logik der Forschung*». (Он ошибочно приписывает авторство этой теории К. Гемпелю, имея в виду его статью, опубликованную в «*Journal of Philosophy*», 1942; см., однако, реферат Гемпеля на мою книгу, опубликованный в «*Deutsche Literaturzeitung*», Bd. 8, 1937, SS. 310-314.) Установив, что вообще мы называем объяснением, Уайт спрашивает, что такое *историческое* объяснение. Отвечая на этот вопрос, он показывает, что характерной особенностью биологического объяснения (в отличие, скажем, от физического) является вхождение *специфически биологических терминов* в объясняющие универсальные законы, и делает заключение, что историческим объяснением является такое объяснение, в которое входят *особые исторические термины*. Далее он обнаруживает, что все законы, в которые входит что-то похожее на особые исторические термины, лучше характеризовать как социологические законы, поскольку используемые в них термины являются скорее социологическими, чем историческими. Таким образом, он вынужден в конечном счете отождествить «историческое объяснение» с «социологическим объяснением».

Мне кажется очевидным, что при такой точке зрения не учитывается то, что я называю в тексте *различием между историческими и теоретическими обобщающими науками*, а также их специфическими проблемами и методами. Дискуссия по проблеме исторического метода давно выявила, что история интересуется отдельными фактами, а не общими законами. Говоря о дискуссии, я имею в виду, например, статью лорда Эктона, написанные в 1858 г. и направленные против Г. Бакла (их можно найти в *Lord Acton. Historical Essays and Studies*, 1908), а также спор между Максом Вебером и Эдуардом Майером (см. *M. Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922, S. 215 и след.) Подобно Э. Майеру, М. Вебер всегда справедливо подчеркивал, что история интересуется *единичными событиями*, а не *универсальными законами*, и что *в то же время* она интересуется *причинным объяснением*. Однако, к сожалению, эти правильные замечания (см. *A. Weber*, op. cit., S. 8) приводят его к возражению против того, что причинность связана с универсальными законами. Мне кажется, что моя теория исторического объяснения, развитая в настоящей книге, устраняет эту трудность и одновременно объясняет, как она могла возникнуть.

\*\* Как разъяснил по нашей просьбе автор, упоминаемый им в конце раздела II настоящей главы капитан Пинафор — герой комической оперы У. Гилберта и А. Салливена «Фрегат Ее Величества "Пинафор"». Капитан Пинафор, в частности, утверждает, что он «Никогда, никогда не болеет в море». На вопрос команды «Действительно никогда?» он отвечает «Почти никогда». — *Прим. редактора и переводчика.* \*\*

<sup>8</sup> Доктрина, согласно которой в физике проводятся решающие эксперименты, была подвергнута критике конвенционалистами, особенно П. Дюэмом (см. прим. 1 к настоящей главе). Однако, Дюэм писал об этом до Эйнштейна и решающего наблюдения Эддингтоном отклонения видимого положения звезд в условиях полного солнечного затмения и даже еще до



экспериментов Луммера и Прингсгейма, которые фальсифицировали формулу Рэлея-Джинса и привели в конечном счете к квантовой теории.

<sup>9</sup> Зависимость истории от наших интересов допускалась и Э. Майером, и его критиком М. Вебером. Э. Майер писал (*E. Meyer. Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, S. 37): «Отбор фактов зависит от исторических интересов тех, кто живет в настоящее время...». М. Вебер отмечал (*M. Weber. Gesammelte Aufsätze*, 1922, S. 259): «Наш... интерес... будет определять круг культурных ценностей, которые определяют... историю». Вебер, следуя Риккерт, постоянно настаивал на том, что наши интересы, в свою очередь, зависят от понятия ценности. В этом он, конечно, был прав, но ничего нового для методологического анализа рассматриваемой проблемы это не дает. Ни один из этих авторов не сделал революционного вывода: поскольку вся история зависит от наших интересов, то *могут существовать только истории, а не «история»* развития человечества, описывающая «действи тельное развитие человечества».

<sup>10</sup> О двух противоположных интерпретациях истории см. прим. 61 к гл. 11.

<sup>10</sup> По поводу этого отказа обсуждать проблему «смысла смысла» (Ч. Огден и И. Ричарде) или, скорее, «смыслов смысла» (Г. Гомперц) см. гл. 11, особенно прим. 26, 47, 50 и 51. См. также прим. 25 к настоящей главе.

<sup>11</sup> Относительно морального футуризма см. главу 22.

<sup>12</sup> *K. Barth. Credo*, 1936, p. 12. По поводу замечания К. Барта против «неопротестантской доктрины явления Бога в истории» см. *K Barth*, op. cit., p. 142. О гегельянском источнике этой доктрины см. то место главы 12, к которому относится прим. 49 к гл. 12. См. также прим. 51 к гл. 24. Следующая приводимая в этом абзаце цитата взята из *K. Barth*, op. cit., p. 79.

\*Что касается моего замечания в тексте о том, что история Христа *не была* «историей или эпизодом безуспешной... национальной революции», сейчас я не склонен верить, что это действительно так (см. по этому поводу книгу *R. Eisler. Jesus Basileus*). Однако в любом случае история Христа — это не история мирского успеха.\*

<sup>B</sup> *K. Barth. Credo*, p. 76.

<sup>14</sup> *Kierkegaard's Journal of 1854*; см. также *S. Kierkegaard. Book of the Judge. German ed.*, 1905, S. 135.

<sup>15</sup> См. прим. 57 к гл. 11 и соответствующий текст. \*\*Цитируемое в абзаце, к которому относится это примечание, библейское пророчество взято из «Евангелия от Луки» — см. Лук. 13, 30. — *Прим. редактора и переводчи ка*\*\*

<sup>16</sup> См. заключительные предложения в книге *J. Macmurray. The Clue to History*, 1938, p. 237.

<sup>17</sup> См. особенно прим. 55 к гл. 24 и соответствующий текст.

<sup>18</sup> С. Кьеркегор учился в университете Копенгагена в то время, когда гегельянство занимало прочную и в некотором смысле агрессивную позицию. Особенно влиятельным был теолог епископ Мартенсен. (По поводу этой агрессивной позиции гегельянцев см. заключение Копенгагенской Академии, направленное против прекрасной статьи А. Шопенгауэра «Foundations of Morals», 1840. Вполне вероятно, что это событие способствовало знакомству Кьеркегора с Шопенгауэром в то время, когда последний был еще неизвестен в Германии.)

<sup>19</sup> См. *Kierkegaard's Journal of 1853*; см. также *S. Kierkegaard. Book of the Judge. German ed.*, 1905, S. 129, отрывок из которой приведен в настоящей главе в вольном переводе.

Из христианских мыслителей не только С. Кьеркегор протестовал против гегелевского историцизма, как мы видели (см. прим. 12 к настоящей главе), это делал и К. Барт. Весьма интересная критика гегелевской теологической интерпретации истории была дана христианским философом М. Фостером, большим поклонником (если не последователем) Гегеля, в конце его книги *M. B. Foster. The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Суть критики, если я правильно понял автора, состоит в следующем. Согласно теологической интерпретации Гегеля, различные периоды истории как таковые не имеют целей, а являются средствами достижения конечной цели. Однако Гегель ошибался, полагая, что исторические феномены или периоды истории являются средствами достижения цели, которую можно осознать и выделить как нечто отличное от феноменов самих по себе — аналогично тому, как намерение можно отличить от действия, направленного на его реализацию, или мораль от поведения (если мы ошибочно полагаем, что единственная цель поведения состоит в том, чтобы выразить идею этой морали). Такое допущение, утверждает Фостер, свидетельствует о неспособности понять разницу между работой *творца* и работой исполнителя, хорошо владеющего техникой, или «*Демидурга*». «Серию актов творения можно считать развитием, — пишет М. Фостер (*M. B. Foster, op. cit.*, p. 201-203), — ...не используя при этом особого понятия цели, которую эти акты преследуют... Скажем, можно считать, что живопись одной эры развилась из живописи предшествующей эры, не рассматривая это развитие в качестве дальнейшего приближения к совершенству или конечной цели... Аналогичным образом политическую историю можно считать развитием, не интерпретируя ее как теологический процесс. Однако Гегель и в этом, и во всех других случаях не понимал значимости актов творения». Далее Фостер пишет (*M. B. Foster, op. cit.*, p. 204; курсив частично мой): «Гегель считал, что о неадекватности религиозных образов свидетельствует то, что люди, имеющие такие образы, утверждают, будто существует план Провидения, отрицая в то же время, что этот план познаваем... Утверждение, что план Провидения непостижим, несомненно, является неадекватным выражением, но истина, которую неадекватно выражает это утверждение, состоит не в том, что план Бога познаваем, а в том, что, как Творец, а не как Демидург, *Бог вообще не действует согласно плану*».

Я считаю, что критика М. Фостера прекрасна — несмотря на то, что произведение искусства, правда, в совершенно ином смысле, может создаваться согласно «*плану*»\* (хотя и не иметь цели или назначения). Действительно, художник или музыкант может пытаться реализовать нечто вроде платоновской идеи своей работы — ту стоящую перед его мысленным взором совершенную модель, которую он стремится копировать (см. также прим. 9 к гл. 9 и прим. 25-26 к гл. 8).

<sup>20</sup> Относительно критики Гегеля Шопенгауэром, на которую ссылается Кьеркегор, см. главу 12, особенно текст, к которому относится прим. 13, и заключительные предложения главы 12. Приведенное в тексте продолжение цитаты из Кьеркегора взято из 5. *Kierkegaard. Book of the Judge. German ed.*, 1905, S. 130. (В примечании Кьеркегор вставляет слово «пантеист» перед словами «моральное разложение» («putridity»)).

<sup>21</sup> См. главу 6, особенно текст, к которому относится прим. 26.

<sup>22</sup> Относительно гегелевской этики господства и подчинения см. прим. 25 к гл. 11. Об этике обожествления героев см. гл. 12, особенно текст, к которому относятся прим. 75 и след. \*\* В абзаце, к которому относится это примечание-

ние, К. Поппер, по-видимому, дает вольный перевод утверждения Гераклита. Близкий по смыслу гераклитовский фрагмент звучит так: «Чем доблестней смерть, тем лучше удел выпадает на долю [умерших]» (*Diels*<sup>5</sup> 25; J 244). — Прим. редактора и переводчика. \*\*

<sup>23</sup> См. главу 5, особенно текст, к которому относится прим. 5.

<sup>24</sup> Мы можем «выражать себя» различными способами, не прибегая к коммуникации. О задаче использования языка в целях рациональной коммуникации и о необходимости сохранения стандартов чистоты языка см. прим. 19 и 20 к гл. 24 и прим. 30 к гл. 12.

<sup>25</sup> Такой взгляд на проблему «смысла жизни» резко отличается от точки зрения Л. Витгенштейна, выраженной в «Логико-философском трактате» (см. *L. Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 187; русский перевод: *Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат*. М., 1958, с. 97): «Решение проблемы жизни состоит в исчезновении этой проблемы. (Не это ли причина того, что люди, которым после долгих сомнений стал ясным смысл жизни, все же не могут сказать, в чем этот смысл состоит)». О мистицизме Витгенштейна см. также прим. 32 к гл. 24. Относительно предложенной в тексте интерпретации истории см. прим. 61 (1) к гл. 11 и прим. 27 к настоящей главе.

<sup>26</sup> См., например, прим. 5 к гл. 5 и прим. 19 к гл. 24. Следует заметить, что мир фактов сам по себе полон (поскольку всякое решение можно интерпретировать как факт). Именно поэтому никогда нельзя *опровергнуть* монистическую точку зрения, согласно которой существуют только факты. Однако неопровержимость не есть достоинство. Идеализм, например, также нельзя опровергнуть.

<sup>27</sup> Один из мотивов историцизма состоит в том, что историцист не видит никакой иной альтернативы кроме тех двух, которые он допускает: или мир управляется высшими *силами*, «неизбежной судьбой», гегелевским «разумом», или же он является просто иррациональной игрой случая. Однако *есть третья возможность*: мы можем привести разум в мир (см. прим. 19 к гл. 24). Несмотря на то, что мир не прогрессирует, *мы* можем прогрессировать — как индивидуально, так и в сообществе.

Эта третья возможность ясно выражена Г. Фишером в его «Истории Европы» (*J. A. L. Fisher. History of Europe*, vol. 1, p. VII, курсив мой; эта работа цитировалась в тексте, к которому относится прим. 8 к гл. 21): «Некое интеллектуальное побуждение было... отвергнуто мною. Человек, более умный и более образованный, чем я, мог бы распознать в истории план и ритм, предопределенную систему. Эти гармонии от меня скрыты. Я могу видеть лишь одну неожиданность, следующую за другой, как волна следует за волной, только один великий факт, по отношению к которому *не может быть никаких обобщений, поскольку он уникален*, только одно надежное правило для историка: что он должен понять игру случайности и непредсказуемости». Сразу после этой блестящей критики историцизма (с отрывком, выделенным курсивом, ср. прим. 13 к гл. 13) Г. Фишер продолжает: «Это не доктрина цинизма и отчаяния. *Факт прогресса ясно и четко начертан на скрижалях истории, однако прогресс не является законом природы*. Достигнутое одним поколением может быть утеряно следующим».

В процитированных трех последних предложениях очень ясно выражено то, что я назвал «третьей возможностью» — убежденность в том, что все возложено на нас. Интересно, что процитированное утверждение Г. Фишера интерпретируется А. Тойнби (см. *A. J. Toynbee. A Study of History*, vol. 5,

р. 414) как выражение «современной западной веры во всемогущество Случая». В такой интерпретации в наиболее явной форме проявляется позиция историциста, его неспособность видеть третью возможность. Может быть, именно поэтому историцист пытается уйти от так называемого «всемогущества случая» в веру во всемогущество *силы*, находящейся за кулисами исторической сцены, то есть в историцизм (см. также прим. 61 к гл. 11).

Следует, пожалуй, более полно процитировать комментарий А. Тойнби к приведенному отрывку из Г. Фишера (который Тойнби цитирует только до слов «игру случайности и непредсказуемости»): «Нельзя считать, — пишет Тойнби, — что в этом отрывке, изложенным блестящим стилем, выражено лишь тщеславие ученого, потому что автор является либералом и формулирует кредо, которое либерализм переносит из теории в действие... В девятнадцатом веке христианской эры, когда еще казалось, что у западного человека все в порядке, эта современная вера во всемогущество Случая породила политику *laissez-faire*...». (Почему вера в прогресс, за который мы сами несем ответственность, должна породить веру во всемогущество Случая, или почему она должна породить политику *laissez-faire*, Тойнби оставляет неразъясненным.)

<sup>28</sup> Под «реалистичностью» выбора наших целей я понимаю то, что нам следует выбирать цели, которые могут быть реализованы в течение приемлемого промежутка времени, и что нам следует избегать далеких и смутных утопических идеалов, если только они не определяют непосредственные и значимые сами по себе цели. В этой связи см. особенно принципы постепенной, поэтапной (*piecemeal*) социальной инженерии, обсуждавшиеся в главе 9.

*Рукопись тома 1 первого издания этой книги была полностью закончена в октябре 1942 г., а рукопись тома 2 — в феврале 1943 г.*

## ДОПОЛНЕНИЯ

### I

#### ФАКТЫ, НОРМЫ И ИСТИНА: ДАЛЬНЕЙШАЯ КРИТИКА РЕЛЯТИВИЗМА (1961)

Интеллектуальный и моральный релятивизм — вот главная болезнь философии нашего времени. Причем моральный релятивизм, по крайней мере частично, основывается на интеллектуальном. Под релятивизмом или, если вам угодно, скептицизмом я имею в виду концепцию, согласно которой выбор между конкурирующими теориями произволен. В основании такой концепции лежит убеждение в том, что объективной истины вообще нет, а если она все же есть, то все равно нет теории, которая была бы истинной или, во всяком случае, хотя и не истинной, но более близкой к истине, чем некоторая другая теория. Иначе говоря, в случае двух или более теорий нет никаких способов и средств для ответа на вопрос, какая из них лучше.

В этом «Дополнении»<sup>1</sup> я, во-первых, намереваюсь показать, что даже отдельные идеи теории истины А. Тарского<sup>2</sup>, усиленные моей теорией приближения к истине, могут способствовать радикальному лечению этой болезни. Конечно, для этой цели могут потребоваться и другие средства, например, неавторитар-кая теория познания, развитая в некоторых моих работах<sup>3</sup>.

Во-вторых, я попытаюсь продемонстрировать (в разделе 12 и следующих), что положение в мире норм — особенно в его моральной и политической сферах — в чем-то схоже с положением, сложившимся в мире фактов.

<sup>1</sup> Я глубоко признателен доктору У. Бартли за его глубокую критику, которая не только помогла мне улучшить главу 24 этой книги (особенно страницы 267-268 тома 2), но также заставила внести важные изменения в данное «Дополнение».

<sup>2</sup> См. *A. Tarski. Das Wahrheitsbegriff In den formalisierten Sprachen // Studia philosophica*, 1935.

<sup>3</sup> См., например, статью «On the Sources of Knowledge and of Ignorance», которая позднее была опубликована в качестве «Введения» к моей книге «Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge» (London, Routledge and Kegan Paul, 1963) и особенно главу 10 этой книги (русский перевод этой главы в: *К. Поппер. Логика и рост научного знания*. М., Прогресс, 1983, с. 325-378), а также, конечно, и другую мою книгу «The Logic of Scientific Discovery» (London, Hutchinson, 1959) — (сокращенный русский перевод : там же, с. 33-235).

## 1. Истина

«*Что есть истина?*» — в этом вопросе, задаваемом тоном убежденного скептика, заранее уверенного в несуществовании ответа, кроются возможности защиты релятивизма. Однако на вопрос Понтия Пилата можно ответить просто и убедительно, хотя такой ответ вряд ли удовлетворит нашего скептика. Ответ этот заключается в следующем: утверждение, суждение, высказывание или мнение истинно, если и только если оно соответствует фактам.

*Что же, однако, мы имеем в виду, когда говорим о соответствии высказывания фактам?* Хотя наш скептик или релятивист, пожалуй, скажет, что на этот второй вопрос так же невозможно ответить, как и на первый, на самом деле получить на него ответ столь же легко. Ответ на этот вопрос не труден — и это неудивительно, особенно если учесть, что любой судья предполагает наличие у свидетеля знания того, что означает истина (в смысле соответствия фактам). Более того, искомый ответ оказывается почти что тривиальным.

В некотором смысле он *действительно* тривиален. Поскольку, согласно теории Тарского, проблема истины заключается в том, что мы нечто утверждаем или говорим о высказываниях и фактах, а также о некотором отношении соответствия между высказываниями и фактами, постольку решение интересующей нас проблемы состоит в том, что нечто *утверждается или говорится* о высказываниях и фактах, а также о некотором отношении между ними. Рассмотрим следующее утверждение:

*Высказывание «Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15» соответствует фактам, если и только если Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.*

Когда вы прочтете эту набранную курсивом фразу, то прежде всего, по всей вероятности, удивитесь ее тривиальности. Однако не поддавайтесь обманчивому впечатлению. Если вы взгляните в нее снова и на этот раз более внимательно, то увидите, что в ней говорится (1) о высказывании, (2) о некоторых фактах и в ней формулируются (3) вполне ясные условия, выполнение которых необходимо для того, чтобы указанное высказывание соответствовало указанным фактам. Тем же, кто считает, что набранная курсивом фраза слишком тривиальна или слишком проста для того, чтобы сообщить нам что-либо интересное, следует напомнить: поскольку каждый (пока не задумывается над этим) знает, что имеется в виду под истиной или соответствием фактам, то наше прояснение этого должно быть в некотором смысле также тривиальным.

Продемонстрировать правильность идеи, сформулированной в набранной курсивом фразе, можно при помощи следующей фразы:

*Сделанное свидетелем заявление «Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15» истинно, если и только если Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.*

Очевидно, что и эта набранная курсивом фраза достаточно тривиальна. Тем не менее в ней полностью приводятся условия применения предиката «истинно» к любому высказыванию, которое может сделать свидетель.

Возможно, что некоторым покажется более приемлемой следующая формулировка этой фразы:

*Сделанное свидетелем заявление «Я видел, как Смит входил в ломбард чуть позже 10.15» истинно, если и только если свидетель видел, как Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.*

Сравнивая третью набранную курсивом фразу со второй, нетрудно увидеть, что во второй из них речь идет об условиях истинности высказывания о Смите и его действиях, тогда как в третьей — об условиях истинности высказывания о свидетеле и его действиях (или о том, что он видел). Таково единственное различие между этими двумя фразами: обе формулируют полные условия истинности для двух различных высказываний, заключенных в кавычки.

Основное правило *дачи свидетельских показаний* требует, чтобы очевидцы события ограничивались в своих показаниях только тем, что они *действительно видели*. Соблюдение этого правила иногда может помочь судье *отличить* истинное свидетельство от ложного. Поэтому можно сказать, что, с точки зрения *поиска истины и ее обнаружения*, третья фраза имеет некоторые преимущества по сравнению со второй.

Однако для стоящих перед нами целей важно не смешивать вопрос реального поиска и обнаружения истины (то есть эпистемологический или методологический вопрос) с вопросом о том, что мы имеем в виду или что мы намереваемся сказать, когда говорим об истине или о соответствии фактам (логическая или онтологическая проблема истины). С точки зрения этого второго вопроса, третья набранная курсивом фраза не имеет никаких преимуществ по сравнению со второй. В каждой из этих фраз формулируются полные условия истинности входящих в них высказываний.

Следовательно, во всех трех случаях мы получаем совершенно одинаковый ответ на вопрос «Что есть истина?» Однако ответ этот дается не прямо, а при помощи формулировки *условий истинности некоторого высказывания*, причем в

каждой из рассматриваемых фраз эти условия формулируются для разных высказываний.

## 2. Критерии

Самое существенное теперь — осознать и четко провести следующее различие: одно дело — знать, какой смысл имеет термин «истина» или при каких условиях некоторое высказывание называется истинным, а другое дело — обладать средствами для разрешения, или *критерием* разрешения, вопроса об истинности или ложности того или иного высказывания.

Это различие имеет очень общий характер и, как мы увидим далее, очень важно для оценки релятивизма.

Рассмотрим такой пример. Мы вполне можем знать, что имеется в виду, когда речь идет о «свежем мясе» или о «портящемся мясе», и в то же время, по крайней мере в некоторых случаях, можем совершенно не уметь отличить одно от другого. Именно это мы подразумеваем, когда говорим об отсутствии *критерия* доброкачественности мяса. Аналогичным образом каждый врач более или менее точно знает, что он понимает под словом «туберкулез», но не всегда может распознать эту болезнь. И хотя вполне вероятно, что в наше время существует целая группа тестов, которые почти равносильны методу решения, или, иначе говоря, *критерию* для распознавания туберкулеза, шестьдесят лет назад такой группы тестов в распоряжении врачей, без сомнения, не было, и поэтому они не имели критерия для распознавания туберкулеза. Однако и в те времена врачи хорошо знали, что, употребляя термин «туберкулез», они имеют в виду легочную инфекцию, вызываемую одним из видов микробов.

По общему признанию критерий, то есть некоторый метод решения, если нам удастся его получить, может сделать обсуждаемые нами проблемы более ясными, определенными и точными. С этой точки зрения нетрудно понять, почему некоторые жаждущие точности люди требуют критериев. И в тех случаях, когда мы можем получить такие критерии, это требование представляется вполне разумным.

Однако было бы ошибочным считать, что прежде чем мы получим критерий, позволяющий определить, болен человек туберкулезом или нет, фраза «*X* болен туберкулезом» бессмысленна; что прежде чем мы приобретем критерий доброкачественности или испорченности мяса, бессмысленно говорить о том, начал некоторый кусок мяса портиться или нет; что прежде чем мы будем иметь надежный детектор лжи, мы не представляем, что же подразумевается, когда речь идет о



том, что *X* преднамеренно лжет, и поэтому даже не должны рассматривать такую возможность, поскольку это вообще не возможность, а нечто бессмысленное; и, наконец, что прежде чем мы будем обладать критерием истинности, мы не узнаем, что же имеется в виду, когда речь идет об истинности некоторого высказывания.

Поэтому явно заблуждаются те, кто заявляет, что без критерия, то есть надежного теста для распознавания туберкулеза, лжи или истины, нельзя выразить ничего определенного посредством слов «туберкулез», «ложный» и «истинный». В действительности построение групп тестов для распознавания туберкулеза или выявления лжи происходит уже после установления, хотя бы приблизительного, того смысла, который вкладывается в термины «туберкулез» или «ложь».

Ясно, что в ходе разработки тестов для определения туберкулеза мы, без сомнения, способны узнать много нового об этой болезни. Приобретенные знания могут оказаться очень важными, и мы тогда будем вправе сказать, что под влиянием нового знания изменилось само значение термина «туберкулез» и поэтому — после установления критерия — значение этого термина стало не таким, каким было прежде. Некоторые, вероятно, даже могут заявить, что термин «туберкулез» теперь может определяться на основе такого критерия. Однако все это не изменяет того факта, что и прежде мы вкладывали в этот термин некий смысл, хотя наши знания о данном предмете, конечно, могли быть значительно беднее. Верно и то, что существует не так уж много болезней, если таковые вообще есть, для распознавания которых в нашем распоряжении имеются критерии или хотя бы четкие определения. Кроме того, немногие критерии, если они вообще существуют, являются надежными (если же они ненадежны, то их лучше не называть «критериями»).

Предположим, что нет критерия, позволяющего нам отличить настоящую фунтовую банкноту от поддельной. Однако, если нам встретятся две банкноты с одинаковым серийным номером, то у нас будут достаточные основания заявить, что по крайней мере одна из них поддельная. Отсутствие критерия подлинности банкнот, очевидно, не лишает это утверждение смысла.

Сказанное позволяет сделать вывод, что теория, согласно которой для определения смысла некоторого слова следует установить критерий правильного использования или применения его, ошибочна: на практике в нашем распоряжении никогда не бывает таких критериев.

### 3. Философия критериев

Отвергнутый нами взгляд, в соответствии с которым только обладание определенными критериями позволяет нам понять, что, собственно, мы имеем в виду, говоря о туберкулезе, лжи или о существовании, значении, истине и т. п., явно или неявно лежит в основе многих философских учений. Философию такого рода можно назвать *«философией критериев»*.

Основное требование философии критериев обычно невыполнимо, а потому, как нетрудно понять, приняв философию критериев, мы во многих случаях приходим к полному разочарованию, релятивизму и скептицизму.

На мой взгляд, многие люди считают ответ на вопрос «Что есть истина?» невозможным главным образом в силу их стремления к обладанию *критерием истины*. *На самом же деле отсутствие критерия истины не в большей степени лишает понятие истины смысла, чем отсутствие критерия здоровья делает бессмысленным понятие здоровья. Больной может жаждать здоровья, не имея его критерия. Заблуждающийся человек может жаждать истины, не обладая ее критерием.*

Больной и заблуждающийся могут просто стремиться к здоровью или к истине, не слишком заботясь о точном значении этих терминов и, подобно другим людям, довольствуясь той степенью точности, которой достаточно для достижения их целей.

Одним из непосредственных результатов предпринятого А. Тарским исследования понятия истины является следующая логическая теорема: *универсальный критерий истины невозможен* (исключением являются некоторые искусственные языковые системы, обладающие чрезвычайно бедными выразительными средствами).

Этот результат можно точно обосновать, причем такое обоснование использует понятие истины как соответствия фактам.

Названная теорема Тарского является весьма интересной и важной с философской точки зрения (особенно в связи с проблемой авторитарной теории познания<sup>4</sup>). Существенно, что этот результат был установлен при помощи понятия истины, для которого у нас нет критерия. Мы никогда не получили бы этот логический результат, представляющий большой философский интерес, если бы придерживались неразумного требования философии критериев, состоящего в

<sup>4</sup> Описание и критика авторитарных (или нефаллибилистских) теорий познания даны в разделах V, VI и X «Введения» к «Conjectures and Refutations».

том, что мы не должны серьезно относиться к понятию до тех пор, пока не будет установлен критерий его использования. Между прочим, утверждение о невозможности универсального критерия истины является непосредственным следствием еще более важного результата (полученного А. Тар-ским путем соединения теоремы К. Геделя о неразрешимости<sup>5</sup> с его собственной теорией истины), согласно которому универсального критерия истины не может быть даже для относительно узкой области теории чисел, а значит — и для любой науки, использующей арифметику. Естественно, что этот результат применим а fortiori к понятию истины в любой нематематической области знания, в которой, тем не менее, широко используется арифметика.

#### 4. Учение о погрешимости знания (fallibilism)

Упомянутые в конце предыдущего раздела логические результаты наглядно демонстрирует не только ошибочность некоторых все еще модных форм скептицизма и релятивизма, но и их безнадежную отсталость. В основе таких форм релятивизма лежит логическое недоразумение — смешение значения термина и критерия его правильного использования, хотя средства для устранения этого недоразумения доступны нам вот уже тридцать лет.

Следует, однако, признать, что и в скептицизме, и в релятивизме имеется зерно истины — это отрицание существования универсального критерия истины. Это, конечно, не означает, что выбор между конкурирующими теориями произволен. Смысл отрицания существования универсального критерия истины предельно прост: мы всегда можем ошибиться при выборе теории — пройти мимо истины или не достигнуть ее, иначе говоря — люди подвержены ошибкам, и достоверность не является прерогативой человечества (это относится и к знанию, обладающему высокой вероятностью, что я доказывал неоднократно)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Как пояснил по моей просьбе автор, он здесь имеет в виду знаменитый результат К. Геделя, опубликованный им в работе *K. Goedel. Ueber formal unentscheidbare Saetze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I // Monatshefte fuer Mathematik und Physik, Bd. 38, 1931, SS. 173-198*. В русской логической литературе этот результат К. Геделя обычно называется «теоремой о неполноте». Неполнота достаточно богатых формальных систем доказывалась К. Геделем с помощью построения для таких систем неразрешимых высказываний — отсюда и название этой теоремы как «теоремы о неразрешимости». — *Прим. редактора.*

<sup>6</sup> См., например, главу 10 «Conjectures and Refutations» (русский перевод в: *К. Поппер. Логика и рост научного знания. М., Прогресс, 1983, с. 325-378*).

Сказанное, как мы хорошо знаем, — очевидная истина. В сфере человеческой деятельности имеется не так уж много областей, если они вообще есть, свободных от человеческой погрешимости. То, что в некоторый момент представляется нам твердо установленным и даже достоверным, в следующий миг может оказаться не совсем верным (а значит — ложным) и потребовать исправления.

Весьма впечатляющим примером такой ситуации может служить открытие тяжелой воды и тяжелого водорода (дейтерия, впервые выделенного Гарольдом К. Юри в 1931 году). До этого открытия нельзя было вообразить в химии ничего более достоверного и точно установленного, чем наше знание о воде ( $H_2O$ ) и тех элементах, из которых она состоит. Вода использовалась даже для «операционального» определения грамма — единого стандарта массы «абсолютной» метрической системы. Таким образом, при помощи воды определялась одна из основных единиц экспериментальных физических измерений. Это свидетельствует о том, что наше знание о воде считалось достаточно хорошо установленным для того, чтобы служить прочным основанием остальных физических измерений.

Однако после открытия тяжелой воды стало ясно, что вещество, представлявшееся до этого химически чистым, в действительности является смесью химически неразличимых, но физически существенно различных соединений. Эти соединения различаются удельным весом, точками кипения и замерзания, хотя ранее «вода» использовалась в качестве эталона для определения всех этих свойств.

Этот исторический эпизод весьма характерен: он показывает, что мы не способны предвидеть, какие области нашего научного знания могут в один прекрасный день потерпеть фиаско. Поэтому вера в научную достоверность и в авторитет науки оказывается благодушным пожеланием:

*наука погрешила, ибо наука — дело рук человеческих.*

Однако концепция погрешимости (fallibility) знания или тезис, согласно которому все наше знание состоит из догадок, хотя часть из них и выдержала самые суровые проверки, не должны использоваться в поддержку скептицизма или релятивизма. Из того факта, что мы можем заблуждаться, а критерия истинности, который уберег бы нас от ошибок, не существует, отнюдь не следует, что выбор между теориями произволен или нерационален, что мы не умеем учиться и не можем двигаться по направлению к истине, что наше знание не способно расти.

## 5. Учение о погрешимости и рост знания

Под «учением о погрешимости», или «фаллибилизмом» («fallibilism»), я понимаю концепцию, основывающуюся на признании двух фактов: во-первых, что мы не застрахованы от заблуждений и, во-вторых, что стремление к достоверности знания (или даже к его высокой вероятности) ошибочно. Отсюда, однако, не следует, что мы не должны стремиться к истине. Наоборот, понятие заблуждения подразумевает понятие истины как образца, которого мы, впрочем, можем и не достичь. Признание погрешимости знания означает, что хотя мы можем жаждать истины и даже способны обнаруживать ее (я верю, что во многих случаях это нам удастся), мы тем не менее никогда не можем быть уверены до конца, что действительно обладаем истиной. Всегда имеется возможность заблуждения, и только в случае некоторых логических и математических доказательств эта возможность столь незначительна, что ею можно пренебречь.

Подчеркнем, что учение о погрешимости не дает никаких поводов для скептических или релятивистских заключений. В этом нетрудно убедиться, если задуматься о том, что все *известные* из истории примеры человеческой погрешимости, включая все известные примеры судебных ошибок, являются *вехами прогресса нашего познания*. Каждый раз, когда нам удастся обнаружить ошибку, наше знание действительно продвигается на шаг вперед. Как говорит в «Жане Баруа» Р. Мартен дю Гар: «Это уже шаг вперед. Пусть мы не обнаружили истины, но зато уверенно указали, где ее не следует искать»<sup>7</sup>.

Открытие тяжелой воды, если возвратиться к нашему примеру, показало, что ранее мы глубоко заблуждались. При этом прогресс нашего знания состоял не только в отказе от этого заблуждения. Сделанное Г. Юри открытие в свою очередь было связано с другими достижениями, которые породили новые продвижения вперед. *Следовательно, мы умеем извлекать уроки из наших собственных ошибок.*

Это фундаментальное положение действительно служит базисом всей эпистемологии и методологии. Оно указывает нам, как учиться систематически, как идти по пути прогресса быстрее (не обязательно в интересах техники — для каждого отдельного искателя истины нет проблемы неотложнее, чем ускорение своего собственного продвижения вперед). Эта позиция, попросту говоря, заключается в том, что *нам сле-*

<sup>7</sup> См. Р. Мартен дю Гар. Жан Баруа. М., Художественная литература, 1958, с. 327.

*дует стремиться обнаруживать свои ошибки или, иначе, стараться критиковать свои теории.*

Критика, по всей вероятности, — это единственный доступный нам способ обнаружения наших ошибок и единственный систематический метод извлечения из них уроков.

## 6. Приближение к истине

Центральное ядро всех наших рассуждений составляет идея роста знания или, иначе говоря, идея приближения к истине. Интуитивно эта идея так же проста и прозрачна, как и сама идея истины. Некоторое высказывание истинно, если оно соответствует фактам. Некоторое высказывание ближе к истине, чем другое высказывание, если оно полнее соответствует фактам, чем это второе высказывание.

Идея приближения к истине достаточно интуитивно ясна, и вряд ли кто-либо из неприсяжных к науке людей или ученых сомневается в ее законности. И все же она, как и идея истины, была подвергнута критике некоторыми философами как незаконная (вспомним, к примеру, недавнюю критику этой идеи У. Куайном<sup>8</sup>). В связи с этим следует отметить, что путем объединения двух введенных А. Тарским понятий — истины и содержания — мне недавно удалось дать «определение» понятия приближения к истине в чисто логических терминах теории Тарского. (Я просто объединил понятия истины и содержания и получил понятие истинного высказывания  $a$ , то есть класса всех истинных высказываний, следующих из  $a$ , и его ложного содержания, которое можно приблизительно определить как содержание данного высказывания за вычетом его истинного содержания. Используя введенные понятия, можно сказать, что высказывание  $a$  ближе к истине, чем высказывание  $b$ , если и только если его истинное содержание превосходит истинное содержание  $b$ , тогда как ложное содержание  $a$  не превосходит ложное содержание  $b$ <sup>9</sup>. Поэтому нет никаких оснований для скептического отношения к понятию приближения к истине и, соответственно, к идее прогресса знания. И хотя мы всегда можем ошибаться, однако во многих случаях, особенно тогда, когда проводятся решающие эксперименты, определяющие выбор одной из двух теорий, мы прекрасно осознаем, приблизились мы к истине или нет.

<sup>8</sup> См. *W. V. Quine*. *Word and Object*. New York, Technology Press of MIT and John Wiley, 1960, p. 23.

<sup>9</sup> См. главу 10 моей книги «*Conjectures and Refutations*», p. 233 и след. (русский перевод в: *К. Поппер*. *Логика и рост научного знания*. М., Прогресс, 1983, с. 352 и след.)

Следует хорошо уяснить, что идея о том, что высказывание  $a$  может быть ближе к истине, чем некоторое другое высказывание  $b$ , ни в коем случае не противоречит идее, согласно которой каждое высказывание является либо истинным, либо ложным, и третьей возможности не дано. Идея близости к истине отражает только тот факт, что в ложном высказывании может заключаться значительная доля истины. Если, например, я говорю: «Сейчас половина четвертого — слишком поздно, чтобы успеть на поезд в 3.35», то это высказывание может оказаться ложным, потому что я мог бы еще успеть на поезд в 3.35, поскольку он, к примеру, опоздал на четыре минуты. Тем не менее в моем высказывании содержится значительная доля истины — истинной информации. Конечно, я бы мог сделать оговорку: «Если поезд в 3.35 не опоздает (что случается с ним весьма редко)» — и тем самым несколько обогатить истинное содержание моего высказывания, но вполне можно считать, что эта оговорка подразумевалась в первоначальном высказывании. (Однако и в этом случае мое высказывание все равно может оказаться ложным, если, к примеру, в момент его произнесения было только 3.28, а не 3.30, хотя и тогда в нем содержалась бы значительная доля истины.)

О теории, подобной теории Кеплера, которая описывает траектории планет с замечательной точностью, можно сказать, что она содержит значительную долю истинной информации, несмотря на то, что это — ложная теория, так как на самом деле имеют место отклонения от кеплеровских эллиптических орбит. Точно так же и теория Ньютона (хотя мы вправе считать ее ложной) содержит, по нашим нынешним представлениям, чрезвычайно много истинной информации — значительно больше, чем теория Кеплера. Поэтому теория Ньютона представляет собой лучшее приближение, чем теория Кеплера, — она ближе к истине. Однако все это еще не делает ее истинной. Теория может быть ближе к истине, чем другая теория, и все же быть ложной.

## 7. Абсолютизм

Многие подозрительно относятся к идее философского абсолютизма на том основании, что эта идея, как правило, сочетается с догматической и авторитарной претензией на обладание истиной или критерием истины.

Вместе с тем существует и другая форма абсолютизма — абсолютизм концепции погрешимости, который решительно отвергает такие претензии. Согласно абсолютизму такого

рода, по крайней мере наши ошибки являются абсолютными ошибками в том смысле, что если теория отклоняется от истины, то она — ложная теория, даже если она содержит ошибки менее грубые, чем ошибки другой теории. Поэтому понятия истины и отклонения от истины могут считаться абсолютными нормами для сторонников теории погрешимости. Абсолютизм такого рода совершенно свободен от упрека в приверженности к авторитарности и способен оказать огромную помощь при проведении серьезной критической дискуссии. Конечно, он сам, в свою очередь, может быть подвергнут критике в полном соответствии с принципом: *ничто не свободно от критики*. Вместе с тем мне кажется маловероятным, что, по крайней мере в настоящее время, критика логической теории истины и теории приближения к истине может быть успешной.

### 8. Источники знания

Принцип *«все открыто для критики»* (из которого следует, что и само это утверждение не является исключением из этого принципа) ведет к простому решению проблемы источников знания, как я пытался это показать в других работах<sup>10</sup>. Решение это таково: любой «источник знания» — традиция, разум, воображение, наблюдение или что-либо иное — вполне приемлем и может быть полезен, *но ни один из них не является авторитарным*.

Это отрицание авторитарности источников знания отводит им роль, в корне отличную от тех функций, которые им приписываются в эпистемологических учениях прошлого и настоящего. И такое отрицание авторитарности, подчеркнем, является неотъемлемой частью нашего критического подхода и теории погрешимости. Мы приветствуем любой источник знания, но ни одно высказывание, каков бы ни был его «источник», не исключено из сферы критики. В частности, традиция, к отрицанию которой склонялись и интеллектуалисты (Декарт), и эмпирики (Бэкон), с нашей точки зрения, вполне может считаться одним из важнейших «источников» знания. Действительно, ведь почти все, чему мы учимся (у старших, в школе, из книг и т. п.), проистекает из традиции. Поэтому я считаю, что антитрадиционализм следует отбросить за его пустоту. Однако и традиционализм — подчеркивание авторитарности традиции — следует также отбросить, но не за пустоту, а за его ошибочность. Традиционализм

<sup>10</sup> См., например, «Предисловие» к моей книге «Conjectures and Refutations».



такого рода ошибочен, как и любая другая эпистемология, признающая некоторый источник знания (скажем, интеллектуальную или чувственную интуицию) в качестве непреложного авторитета, гарантии или критерия истины.

#### 9. Возможен ли критический метод?

Если мы действительно отбрасываем любые претензии на авторитарность любого отдельного источника знания, то как же в таком случае можно осуществлять критику некоторой теории? Разве любая критика не отталкивается от некоторых предпосылок? *Разве действительность критики не зависит от истинности таких предпосылок?* И какой толк в критике теории, если эта критика необходимо оказывается необоснованной? Если же мы хотим показать, что она верна, разве не должны мы обосновать или оправдать ее предпосылки? И разве не к объявленному мною невозможным обоснованию или оправданию любой предпосылки стремится каждый (хотя зачастую это ему и не удается)? И если такое обоснование невозможно, то не является ли тогда (действительная) критика также невозможной?

Я считаю, что именно эта серия вопросов-возражений представляет собой главную преграду на пути (предварительного, пробного) принятия защищаемой мною точки зрения. Как показывают эти возражения, легко склониться к мнению, что в логическом отношении критический метод ничем не отличается от всех других методов. Если он, как и эти последние, не может функционировать без принятия предпосылок, то эти предпосылки следует обосновать и оправдать. Но как же тогда быть с основным принципом нашей концепции, согласно которому мы не в состоянии обосновать или оправдать достоверность и даже вероятность наших предпосылок, и вместе с тем мы вынуждены иметь дело с теориями, которые подлежат критике.

Конечно, эти возражения весьма серьезны. Они подчеркивают важность нашего принципа: ничто не свободно и не должно считаться свободным от критики — даже сам основной принцип критического метода.

Таким образом, приведенные возражения содержат интересную и существенную критику моей точки зрения. Однако эту критику, в свою очередь, можно критиковать, и ее можно опровергнуть.

Отметим прежде всего то, что если бы мы даже присоединились к мнению о том, что любая критика отталкивается от некоторых предпосылок, то это еще отнюдь не означает,

что необходимым условием действенной критики является обоснование и оправдание принятых предпосылок. Эти предпосылки, к примеру, могут быть частью теории, против которой направлена критика. (В этом случае говорят об «имманентной критике».) Они также могут представлять собой предпосылки, которые хотя и не являются частью критикуемой теории, но могут считаться общепринятыми. В этом случае критика сводится к указанию на то, что критикуемая теория противоречит (чего ее защитники не осознают) некоторым общепринятым взглядам. Такого рода критика, даже если она и не особенно убедительна, может представлять большую ценность, поскольку она способна вызвать у защитников критикуемой теории сомнение в общепринятых взглядах, что, в свою очередь, может привести к важным открытиям. (Интересным примером такой ситуации является история создания теории античастиц П. Дираком.)

Предпосылки критики могут быть также органической частью конкурирующей теории (в этом случае мы имеем дело с «трансцендентной критикой» в противоположность «имманентной критике»). Среди предпосылок такого рода могут быть, например, гипотезы или догадки, которые можно критиковать и проверять независимо от исходной теории. В этом случае критика равносильна вызову первоначальной теории на проведение решающих экспериментов, которые позволили бы разрешить спор между двумя конкурирующими теориями.

Все эти примеры показывают, что серьезные возражения, выдвинутые против моей теории критики, основываются на несостоятельной догме, согласно которой «действенная» критика должна исходить из каким-либо образом обоснованных или оправданных предпосылок.

Я же, со своей стороны, считаю возможным утверждать следующее. Критика, вообще говоря, может быть неверной, но тем не менее важной, открывающей новые перспективы и поэтому плодотворной. Доводы, выдвинутые для защиты от необоснованной критики, зачастую способны пролить новый свет на теорию и их можно использовать в качестве (предварительного) аргумента в пользу этой теории. О теории, которая таким образом способна защищаться от критики, вполне можно сказать, что ее подкрепляют критические доводы.

Итак, говоря в самом общем плане, мы теперь в состоянии установить, что действенная критика теории состоит в указании на неспособность теории решить те *проблемы*, для решения которых она первоначально предназначалась. Такой подход означает, что критика вовсе не обязательно зависит от некоторого конкретного набора предпосылок (то есть

критика может быть «имманентной»), хотя вполне возможно, что ее вызвали к жизни некоторые внешние для обсуждаемой теории (то есть «трансцендентные») предпосылки.

### 10. Решения

С точки зрения развиваемой нами концепции, окончательное обоснование или оправдание теории в общем случае находится вне сферы наших возможностей. И поэтому хотя критические доводы могут оказывать поддержку нашим теориям, эта поддержка никогда не является окончательной. Следовательно, нам надо тщательно размышлять, чтобы определить, достаточно ли сильны наши критические доводы для оправдания *предварительного*, или *пробного*, принятия данной теории. Иначе говоря, нам каждый раз заново приходится выяснять, дает ли данная критическая дискуссия достаточные основания предпочесть некоторую теорию ее соперницам.

В этом пункте в критический метод проникают принимаемые нами *решения*. Они всегда носят предварительный, или пробный, характер, и каждое такое решение открыто для критики.

Такие решения следует отличать от того, что некоторые философы — иррационалисты, антирационалисты и экзистенциалисты — именуют «решением», или «прыжком в неизвестность». Эти философы, вероятно, под влиянием (опровергнутого нами в предыдущем разделе) аргумента о невозможности первоначальных предпосылок, разработали теорию, согласно которой все наши теоретические построения должны основываться на некотором фундаментальном решении — на некотором прыжке в неизвестность. Оно должно быть таким решением, или прыжком, который мы выполняем, так сказать, с закрытыми глазами. Конечно, если мы ничего не можем «знать» без предпосылок, без предварительного принятия какой-либо фундаментальной установки, то такую установку нельзя принять на основе одного только знания. Поэтому принятие этой установки является результатом выбора, причем выбора рокового и практически непреложного, который можно совершить только вслепую, на основе инстинкта, случайно или с благословения Бога.

Приведенное в предыдущем разделе опровержение возражений, выдвинутых против критического метода, показывает, что иррационалистический взгляд на принятие решений сильно преувеличивает и излишне драматизирует реальное положение дел. Без сомнения, принятие решения — необходимый

компонент человеческой деятельности. Однако если наши решения не запрещают выслушивать приводимые доводы и прислушиваться к голосу разума, если они не запрещают учиться на собственных ошибках и выслушивать тех, кто может возражать против наших взглядов, то ничто не обязывает их быть окончательными. Это относится и к решению анализировать критику. (Отметим, что в своем решении *отказаться* от необратимого прыжка в неизвестность иррациональности рационализм оказывается не самодостаточным в смысле, определенном в настоящей книге (см. главу 24)).

Я полагаю, что кратко обрисованная мною критическая теория познания бросает свет на важнейшие проблемы всех теорий познания: Как же случилось так, что мы знаем так много и так мало? Как же нам удастся медленно вытаскивать себя из трясины незнания, так сказать, за волосы?

Нам удастся все это благодаря выдвиганию догадок и совершенствованию этих догадок посредством критики.

## 11. Социальные и политические проблемы

Теория познания, кратко очерченная в предыдущих разделах настоящего «Дополнения», имеет, по моему мнению, важное значение для оценки современной социальной ситуации. Особенности этой ситуации во многом определяются упадком влияния авторитарной религии. Этот упадок привел к широкому распространению релятивизма и нигилизма, к утрате всякой веры, даже веры в человеческий разум, и как следствие этого — к утрате веры людей в самих себя.

Однако выдвинутые мною в этом «Дополнении» аргументы показывают, что нет никаких оснований для столь безнадежных выводов. В действительности все релятивистские и нигилистские (да и экзистенциалистские) аргументы включают в себя ошибочные рассуждения. Кстати, уже сам факт использования ими рассуждений свидетельствует, что в этих философских учениях роль разума фактически признается, однако он не применяется в них должным образом. Пользуясь терминологией, принятой в такого рода философии, можно сказать, что ее сторонникам не удалось понять «человеческой ситуации». В частности, они не смогли осмыслить способность человека расти как интеллектуально, так и морально.

В качестве яркой иллюстрации такого рода заблуждения и безнадежных следствий, выведенных из неудовлетворительного понимания эпистемологической ситуации, я приведу отрывок из «Несвоевременных размышлений» Ф. Ницше (раздел 3 его эссе об А. Шопенгауэре):

«Такова была первая опасность, в тени которой выросла Шопенгауэр: одиночество. Вторая же называется: отчаяние в истине. Эта опасность сопровождает каждого мыслителя, путь которого исходит от кантовской философии, если только он сильный и цельный человек в своих страданиях и желаниях, а не дребезжащая мыслительно-счетная машина... Правда, мы всюду можем прочесть, что [влияние Канта]... вызвало революцию во всех областях духовной жизни; но я не могу поверить этому... Но как скоро Кант начнет оказывать действительное влияние на массы, оно скажется в форме разъедающего и раздробляющего скептицизма и релятивизма; и лишь у самых деятельных и благородных умов... его место заступило бы то духовное потрясение и отчаяние во всякой истине, какое пережил, например, Генрих Клейст... "Недавно, — пишет он в своем захватывающем стиле, — я ознакомился с философией Канта и должен теперь сообщить тебе одну мысль из нее; ведь мне не нужно бояться, что она потрясет тебя так же глубоко, так же болезненно, как и меня. Мы не можем решить, есть ли то, что мы зовем истиной, подлинная истина или это только так нам кажется. Если верно последнее, то истина, которую мы здесь собираем, после нашей смерти не существует более, и все наше стремление приобрести достояние, которое следовало бы за нами в могилу, тщетно. Если острое этой мысли не затронет твоего сердца, то улыбнись над другим человеком, который чувствует себя глубоко раненым в своем интимнейшем святилище. Моя единственная, моя высшая цель пала, и у меня нет другой"»<sup>11</sup>.

Я согласен с Ницше, что слова Клейста волнуют. Я также согласен, что прочтение Клейстом кантовского учения о невозможности достижения знания вещей в себе достаточно искренне, хотя и расходится с намерениями самого Канта. Кант верил в возможности науки и в возможность достижения истины. (К принятию субъективизма, который Клейст правильно признал шокирующим, Канта привела только необходимость объяснения парадокса существования априорного естествознания.) К тому же отчаяние Клейста было, по крайней мере частично, результатом разочарования, вызванного осознанием упадка сверхоптимистической веры в простой критерий истины (типа самоочевидности). Однако, каковы бы ни были исторические источники этого философского отчаяния, оно не является неизбежным. Хотя истина и не открывается нам сама по себе (как представлялось сторонникам Декарта и Бэкона) и хотя достоверность может быть недостижима для нас, тем не менее положение человека по отношению к знанию далеко от навязываемой нам безнадежности. Наоборот, оно весьма обнадеживающее: мы существуем, перед нами стоит труднейшая задача — познать прекрасный мир, в котором мы живем, и самих себя, и хотя мы подвержены ошибкам, мы тем не менее к нашему удивлению обнаруживаем, что наши силы познания практически адек-

<sup>11</sup>См. *Ф. Ницше. Несвоевременные размышления* // Собр. соч. Т. 2. М., 1909, с. 197-198.

ватны стоящей перед нами задаче — и это больше, чем мы могли бы представить себе в самых необузданных наших мечтаниях. Мы действительно учимся на наших ошибках, пробуя и заблуждаясь. К тому же мы при этом узнаем, как мало мы знаем: все это происходит точно так же, как при восхождении на вершину, когда каждый шаг вверх открывает новые перспективы в неизвестное, и перед нами раскрываются новые миры, о существовании которых мы в начале восхождения и не подозревали.

Таким образом, мы можем *учиться* и мы способны *расти* в своем знании, даже если мы никогда не можем что-то *познать*, то есть знать наверняка. И пока мы способны учиться, нет никаких причин для отчаяния разума; поскольку же мы ничего не можем знать наверняка, нет никакой почвы для самодовольства и тщеславия по поводу роста нашего знания.

Могут сказать, что изложенный нами новый путь познания слишком абстрактен и изошрен для того, чтобы возместить утрату авторитарной религии. Возможно, это так. Однако нам не следует недооценивать силу интеллекта и интеллектуалов. Именно интеллектуалы — «торговцы подержанными идеями», по меткому выражению Ф. Хайека, — распространяли релятивизм, нигилизм и интеллектуальное отчаяние. Почему же тогда некоторые другие — более просвещенные — интеллектуалы не могут преуспеть в распространении доброй вести, что нигилистический шум на самом деле возник из ничего?

## 12. Дуализм фактов и норм

В настоящей моей книге я говорил о *дуализме фактов и решений* и отмечал, следуя Л. Дж. Расселу (см. прим. 5 (3) к гл. 5), что этот дуализм можно описать как дуализм предложений (propositions) и предложений-проектов, или рекомендаций (proposals)<sup>12</sup>. Использование такой терминологии имеет важное достоинство — оно помогает нам понять, что и предложения, фиксирующие факты, и предложения-проекты, предлагающие линии поведения, включая принципы и нормы политики, открыты для рациональной дискуссии. Более того, решение, скажем, о выборе принципа поведения,

<sup>12</sup>Как мы отметили ранее (см. наше примечание на с. 98 тома 1), в силу того, что в русском языке нет одного общего слова-эквивалента английскому слову «proposals», мы переводим «proposals» в зависимости от контекста как «предложения-проекты», «рекомендации», «предложения по установлению норм», «советы» и т. п. — *Прим. редактора и переводчиков.*

принятое после дискуссии по поводу некоторого предложения-проекта, вполне может носить пробный, предварительный характер и во многих отношениях может походить на решение принять (также в предварительном порядке) в качестве наилучшей из доступных нам гипотез некоторое предложение, фиксирующее факт.

Вместе с тем между предложением и предложением-проектом имеется важное различие. Можно сказать, что предложение-проект некоторой линии поведения или нормы с целью принятия его после последующей дискуссии и решение о принятии этой линии поведения или нормы *создают* некоторую линию поведения или норму. Выдвижение же гипотезы, дискуссия по поводу нее и решение о ее принятии или принятие некоторого предложения не создают в том же самом смысле факта. Именно это различие, как я теперь считаю, послужило основанием для высказанного мною ранее мнения о возможности выразить при помощи термина «решение» контраст между принятием линий поведения или норм и принятием фактов. Однако все это было бы, несомненно, значительно понятнее, если бы вместо дуализма фактов и решений я говорил *о дуализме фактов и линий поведения* или *о дуализме фактов и норм*.

Терминологические тонкости, однако, не должны оттеснять на второй план самое важное в данной ситуации, а именно — неустранимость указанного дуализма. Каковы бы ни были факты и каковы бы ни были нормы (к примеру, принципы нашего поведения), между ними следует провести границу и четко осознать причины, обуславливающие несводимость норм к фактам.

### 13. Предложения-проекты и предложения

Итак, отношение между нормами и фактами явно асимметрично: решившись принять некоторое предложение-проект (хотя бы в предварительном порядке), мы создаем соответствующую норму (по крайней мере, в пробном порядке), тогда как, решив принять некоторое предложение, мы *не* создаем соответствующего факта.

Асимметричность норм и фактов проявляется и в том, что нормы всегда *относятся* к фактам, а факты *оцениваются* согласно нормам, и эти отношения нельзя обратить.

О любом встретившемся нам факте, и особенно о факте, который мы, возможно, способны изменить, можно поставить вопрос: согласуется ли он с некоторыми нормами или нет? Важно понять, что такой вопрос в корне отличается от вопроса

о том, нравится ли нам этот факт. Конечно, зачастую нам приходится принимать нормы в соответствии со своими симпатиями и антипатиями. И хотя при выдвижении некоторой нормы наши симпатии и антипатии могут играть заметную роль, вынуждая нас принять или отвергнуть эту норму, однако, кроме таких норм, имеется, как правило, множество других норм, которые мы не принимаем, и вполне можно судить и оценивать факты согласно любой из них. Все это показывает, что отношение оценивания (некоторого неопределенного факта на основе некоторой принятой или отвергнутой нормы) с логической точки зрения совершенно отлично от личного психологического отношения (которое представляет собой не норму, а факт) — симпатии или антипатии — к интересующим нас факту или норме. К тому же наши симпатии и антипатии сами представляют собой факты, которые могут оцениваться точно так же, как и все другие факты.

Аналогичным образом факт принятия или отбрасывания некоторой нормы некоторым лицом или обществом следует как факт отличать от *любой* нормы, включая и ту норму, которая принимается или отбрасывается. Поскольку акт принятия или отбрасывания нормы представляет собой факт (и к тому же изменяемый факт), его можно судить и оценивать с точки зрения некоторых (других) норм.

Таковы основные причины, которые требуют четкого и решительного различения норм и фактов и, следовательно, предложений-проектов и предложений. И поскольку такое различие проведено, мы можем теперь рассмотреть не только различие, но и сходство фактов и норм.

Предложения-проекты и предложения, во-первых, сходны в том, что мы можем дискутировать по поводу них, критиковать их и принимать относительно них некоторые решения. Во-вторых, и к тем, и к другим относятся некоторого рода регулятивные идеи. В мире фактов такой регулятивной идеей является идея соответствия между высказыванием или предложением и фактом, то есть идея «истины». В мире норм или предложений-проектов соответствующую регулятивную идею можно описать разными способами и назвать различными именами, к примеру «справедливостью» или «добром». По поводу некоторого предложения-проекта можно сказать, что оно является справедливым (или несправедливым) или добрым (или злым). И при этом мы имеем в виду, что оно соответствует (или не соответствует) некоторым нормам, которые мы решили принять. Однако и по поводу некоторой нормы можно сказать, что она является справедливой или несправедливой, доброй или злой, верной или неверной,



достойной или недостойной, и при этом мы вполне можем иметь в виду то, что соответствующее предложение-проект следует (или не следует) принимать. Приходится, следовательно, признать, что логическая ситуация в сфере «справедливости» или «добра» как регулятивных идей значительно запутаннее, чем в сфере идеи «истины» — соответствия предложений фактам.

Как указывалось в настоящей книге, эта трудность косит логический характер и ее нельзя устранить при помощи введения какой-либо религиозной системы норм. Тот факт, что Бог или любой другой авторитет велит мне делать нечто, не гарантирует сам по себе справедливости этого веления. Только я сам должен решить, считать ли мне нормы, установленные каким-либо (моральным) авторитетом, добром или злом. Бог добр, только если его веления добры, и было бы серьезной ошибкой — фактически неморальным принятием авторитаризма — говорить, что его веления добры просто потому, что это — его веления. Конечно, сказанное верно лишь в том случае, если мы заранее не решили (на свой собственный страх и риск), что Бог может повелевать нам только справедливое и доброе.

И именно в этом состоит кантовская идея автономии в противоположность идее гетерономии.

Таким образом, никакое обращение к авторитету и даже к религиозному авторитету не может избавить нас от указанной трудности: регулятивная идея абсолютной «справедливости» и абсолютного «добра» по своему логическому статусу отличается от регулятивной идеи «абсолютной истины», и нам ничего не остается делать, как примириться с этим различием. Именно это различие обуславливает отмеченный нами ранее факт — в некотором смысле мы *создаем* наши нормы, проектируя, обсуждая и принимая их.

Нам приходится мириться с таким положением дел в мире норм. Вместе с тем мы можем использовать идею абсолютной истины как соответствия фактам в качестве своего рода образца для мира норм. И нам это нужно для того, чтобы понять, что точно так же, как и в мире фактов, мы можем *стремиться* к абсолютно справедливым или абсолютно верным нормативным предположениям или, может быть, лучше было бы сказать — к более верным предложениям-проектам.

Распространение такого подхода с процесса *поиска* на его результат — *обнаружение* — представляется мне ошибочным. Конечно, следует искать абсолютно справедливые или абсолютно верные предложения-проекты, но никогда не следует убеждать себя, что нам действительно удалось обнару-

жить их. Очевидно, что *критерий абсолютной справедливости* невозможен еще в большей степени, чем критерий абсолютной истины. *Можно*, конечно, в качестве такого критерия попытаться рассматривать максимизацию счастья. Но я никогда не рекомендовал бы принять в качестве такого критерия минимизацию нищеты, хотя я думаю, что такой критерий был бы усовершенствованием некоторых идей утилитаризма. Я также высказывал мысль о том, что уменьшение нищеты, которой в принципе можно избежать, является задачей общественной политической деятельности (это, конечно, не означает, что любой вопрос общественной политической деятельности следует решать при помощи исчисления минимизации нищеты), тогда как максимизация счастья должна быть предоставлена заботам самого индивида. (Я совершенно согласен с теми моими критиками, которые показали, что при использовании в качестве *критерия* принцип минимума нищеты приводит к абсурдным следствиям, и я полагаю, что то же самое можно сказать о любом другом моральном критерии.)

Таким образом, хотя в нашем распоряжении нет критерия абсолютной справедливости, тем не менее и в этой области вполне возможен прогресс. Здесь, как и в области фактов, перед нами широкий простор для открытий. К таким открытиям принадлежит, например, понимание того, что жестокость всегда несправедлива и ее по мере возможности следует избегать; что «золотое правило» — хорошая норма, которую, пожалуй, можно даже улучшить, если наши действия по возможности будут совпадать с желаниями *других*. Все это элементарные, но тем не менее чрезвычайно важные примеры открытий, совершенных в мире норм.

Эти открытия создают нормы, можно сказать, из ничего. Здесь, как и при открытии фактов, нам приходится, так сказать, самим вытягивать себя за волосы. Совершенно удивительным фактом является то, что мы умеем учиться — на наших ошибках и в результате их критики, и тем более удивительно, что мы не утрачиваем этой способности, переходя из мира фактов в мир норм.

#### 14. Два заблуждения не равносильны двум правдам

С принятием абсолютной теории истины становится возможным ответить на старый и серьезный, но тем не менее вводящий в заблуждение аргумент в пользу релятивизма как интеллектуалистского, так и оценочного типа. Этот аргумент заключается в проведении аналогии между истинными фак-

тами и верными нормами и обращает внимание на то, что идеи и убеждения у других людей значительно отличаются от наших. Кто же мы такие, чтобы настаивать на своей правоте? Уже Ксенофан 2500 лет тому назад пел так:

Черными пишут богов и курносыми все эфиопы,  
Голубоокими их же и русыми пишут фракийцы.  
Если быки, или львы, или кони имели бы руки,  
Или руками могли рисовать и ваять, как и люди,  
Боги тогда б у коней с конями схожими были,  
А у быков непременно быков бы имели обличье;  
Словом, тогда походили бы боги на тех, кто их создал<sup>13</sup>.

Да, каждый из нас видит своих богов и свой мир со своей собственной точки зрения, согласно традициям своего общества и полученному воспитанию. И никто из нас не свободен от субъективных пристрастий.

Указанный аргумент развивался в самых различных направлениях. Доказывали, например, что наша раса, национальность, наше историческое происхождение, наше историческое время, наш классовый интерес или социальное происхождение, наш язык или индивидуальное исходное знание представляют собой непреодолимый или почти непреодолимый барьер для объективности.

Несомненно, факты, на которых основывается этот аргумент, следует признать: действительно, мы не можем избавиться от пристрастий. Однако нет никакой необходимости принимать сам этот аргумент и тем более релятивистские следствия из него. Во-первых, мы можем постепенно избавляться от части наших пристрастий, критически мысля сами и прислушиваясь к критике других. К примеру, Ксенофану его собственное открытие, без сомнения, помогло увидеть мир в менее пристрастном ракурсе. Во-вторых, фактом является то, что люди с крайне различными культурными предпосылками могут вступать в плодотворную дискуссию при условии, что они заинтересованы в приближении к истине и готовы выслушивать друг друга и учиться друг у друга. Все это показывает, что культурные и языковые барьеры не являются непреодолимыми.

Таким образом, очень важно извлечь максимальную пользу из открытия Ксенофана, для чего следует отбросить всякую самоуверенность и открыть свой взор для критики. При этом чрезвычайно важно не перепутать это открытие, этот шаг по направлению к критическому методу с продвижением по пути к релятивизму. Если две спорящие стороны не согласны друг

<sup>13</sup>См. Античная лирика. М., Художественная литература, 1968, с. 185-186.

с другом, то это может означать, что не права одна из сторон, или другая, или обе. Такова позиция сторонников критического метода. Это ни в коем случае не означает, как думают релятивисты, что обе стороны могут быть в равной степени правыми. Они, без сомнения, могут в равной степени заблуждаться, хотя такая ситуация не является необходимой. Поэтому любой, кто утверждает, что, если спорящие стороны в равной степени заблуждаются, то это означает, что они в равной степени правы, на самом деле только играет словами или пользуется метафорами.

Научиться самокритичному отношению, научиться думать, что наши оппоненты могут быть правы, даже в большей степени, чем мы сами, — это величайший шаг вперед. Однако в нем скрыта огромная опасность. Мы можем вообразить, что возможна такая ситуация, когда и наш оппонент, и мы сами одновременно правы. Такая установка, на первый взгляд, скромная и самокритичная, на самом деле не является ни столь скромной, ни столь самокритичной, как мы склонны это себе представлять. Значительно более вероятно, что и мы сами, и наш оппонент заблуждаемся. Таким образом, самокритика не должна быть оправданием лени и принятия релятивизма. И как злом не исправишь зло и не создашь добро, так и в споре две заблуждающиеся стороны не могут быть обе правыми.

#### 15. «Опыт» и «интуиция» как источники знания

Наша способность учиться на своих ошибках и извлекать уроки из критики в мире норм, как и в мире фактов, имеет непреходящее значение. Однако достаточно ли нам только опоры на критику? Не следует ли вдобавок опереться на авторитет опыта или (особенно в мире норм) на авторитет интуиции?

В мире фактов мы не просто критикуем наши теории, мы критикуем их, опираясь на *опыт* экспериментов и наблюдений. Однако было бы серьезной ошибкой верить в то, что при этом мы можем опереться на некий *авторитет* опыта, хотя некоторые философы, особенно эмпирики, считают чувственное и прежде всего зрительное восприятие источником знания, который обеспечивает нас вполне определенными «данными», из которых состоит опыт. Я считаю, что такая картина познания совершенно ошибочна. Даже наш опыт, получаемый из экспериментов и наблюдений, не состоит из «данных». Скорее он состоит из сплетения догадок — предположений, ожиданий, гипотез и т.п., — с которыми связаны принятые нами традиционные научные и ненаучные знания и предрас-

судки. Такого явления, как *чистый* опыт, полученный в результате эксперимента или наблюдения, просто не существует. Нет опыта, не содержащего соответствующих ожиданий и теорий. Нет никаких чистых «данных» и эмпирических «источников знания», на которые мы могли бы опереться при проведении нашей критики. «Опыт» — обыденный, как и научный — значительно больше похож на то, что имел в виду О. Уайльд в «Веере леди Уиндермир» (действие III)<sup>14</sup>:

*Дамби*: Все называют опытом собственные ошибки.

*Сесил Грэхем*: Не надо их совершать.

*Дамби*: Без них жизнь была бы не жизнь, а сплошная скука.

Обучение на ошибках, без которого жизнь действительно была бы скучной, — именно такой смысл вкладывается в термин «опыт» в известной шутке д-ра С. Джонсона о «триумфе надежды над опытом» и в замечании Ч. Кинга: «Британским лидерам следовало бы поучиться в... "единственной школе, где учат дураков, — в школе опыта"»<sup>15</sup>.

Таким образом, мне кажется, что по крайней мере некоторые из обычных способов употребления термина «опыт» значительно лучше согласуются с тем, что, по моему мнению, является характерной чертой как «научного опыта», так и «обыденного эмпирического знания», чем с традиционными способами анализа этого термина, бытующими у философов эмпирической школы. К тому же сказанное, по-видимому, согласуется и с первоначальным значением термина «*empeiria*» (от «*peirao*» — стараться, проверять, исследовать) и, следовательно, терминов «*experientia*» и «*experimentum*». Проведенное рассуждение не следует рассматривать в качестве аргумента, основанного на обыденных способах употребления термина «опыт» или на его происхождении. При помощи соответствующих ссылок я лишь намеревался проиллюстрировать предпринятый мною логический анализ структуры опыта. Следуя такому анализу, опыт, особенно научный опыт, можно представить как результат ошибочных, как правило, догадок, их проверки и обучения на основе наших ошибок. Опыт в таком смысле не является «источником знания» и не обладает какой-либо авторитарностью.

При таком понимании опыта критика, опирающаяся на опыт, не имеет значения непреложного авторитета. В сферу ее компетенции не входит сопоставление сомнительных результатов с твердо установленными результатами или со

<sup>14</sup> См. О. Уайльд. Веер леди Уиндермир // Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М., Художественная литература, 1960, с. 52.

<sup>15</sup> См. С. С. King. Story of the British Army, 1897, p.112.

«свидетельствами наших органов чувств» («данными»). Такая критика, скорее, заключается в сравнении некоторых сомнительных результатов с другими, зачастую столь же сомнительными, которые могут, однако, для нужд данного момента быть приняты в качестве достоверных. Вместе с тем такие принимаемые за достоверные знания также могут быть подвергнуты критике, как только возникнут какие-либо сомнения в их достоверности или появится какое-то новое представление или предположение, например, предположение о том, что определенный эксперимент может привести к новому открытию.

Теперь я могу сказать, что процесс получения знаний о нормах представляется мне полностью аналогичным только что описанному процессу получения знаний о фактах.

В мире норм философы издавна стремились обнаружить авторитарные *источники* знания. При этом они в основном находили два таких источника: во-первых, чувство удовольствия и страдания, моральное чувство или моральную интуицию в отношении добра и зла (аналогичные восприятию в эпистемологии фактуального знания) и, во-вторых, источник, обычно называемый «практическим разумом» (аналогичный «чистому разуму», или способности «интеллектуальной интуиции», в эпистемологии фактуального знания). Вокруг вопроса о том, существуют ли все названные или только некоторые из таких авторитарных источников морального знания, постоянно бушевали неутихающие споры.

Я думаю, что все это не что иное, как псевдопроблема. Дело заключается вовсе не в вопросе о «существовании» какой-либо из таких способностей (это темный и весьма сомнительный психологический вопрос), а в том, могут ли они быть авторитарными «источниками знания», обеспечивающими нас «данными» или другими отправными точками для наших построений, или, по крайней мере, могут ли они быть точной системой отсчета для нашей критики. Я решительно отрицаю существование каких-либо авторитарных источников такого рода как в эпистемологии фактуального знания, так и в эпистемологии знания о нормах. И я также отрицаю необходимость любой такой системы отсчета для проводимой нами критики.

Как же мы приобретаем знание о нормах? Как в этой области нам удастся учиться на ошибках? Вначале мы учимся подражать другим (между прочим, это мы делаем путем проб и ошибок) и при этом учимся взирать на нормы поведения, как если бы они состояли из фиксированных «данных» правил. Впоследствии мы обнаруживаем (также при помощи проб и ошибок), что мы продолжаем заблуждаться, например

причинять вред людям. При этом мы можем узнать о «золотом правиле». Затем обнаруживается, что мы зачастую можем неправильно судить о позиции другого человека, о запасах его знаний, о его целях и нормах. И наши ошибки могут научить нас заботиться о людях даже в большей степени, чем этого требует от нас «золотое правило».

Без сомнения, такие явления, как сочувствие и воображение, могут играть важную роль в этом развитии, но и они, точно так же, как и любой из наших источников знания в мире фактов, не являются непреложными авторитетами. Аналогичным образом, несмотря на то, что нечто подобное интуиции добра и зла вполне может играть существенную роль в этом развитии, оно равным образом не является авторитарным источником знания. Это происходит потому, что сегодня мы можем быть уверены в своей правоте, а завтра вдруг обнаружить, что ошибались.

«Интуитивизм» — таково название философской школы, которая учит, что у нас имеется некоторая особая способность интеллектуальной интуиции, позволяющая «видеть» истину. В результате все, что представляется нам истинным, и на самом деле оказывается истинным. Таким образом, интуитивизм является теорией некоторого авторитарного источника знания. Антиинтуитивисты обычно отрицают существование этого источника знания, но в то же время они, как правило, утверждают существование другого источника, например чувственного восприятия. С моей точки зрения, ошибаются обе стороны, и причем по двум причинам. Во-первых, я согласен с интуитивистами в том, что существует нечто вроде интеллектуальной интуиции, которая наиболее убедительно дает нам почувствовать, что мы видим истину (это решительно отвергается противниками интуитивизма). Во-вторых, я утверждаю, что интеллектуальная интуиция, хотя она в некотором смысле и является нашим неизбежным спутником, зачастую сбивает нас с истинного пути, и эти блуждания представляют собой серьезную опасность. В общем случае мы не видим истину тогда, когда нам наиболее ясно кажется, что мы видим ее. И только ошибки могут научить нас не доверять нашей интуиции.

Во что же тогда нам следует верить? Что же все-таки нам следует принять? Ответ на эти вопросы таков: во-первых, в то, что мы принимаем, верить следует только в пробном, предварительном порядке, всегда помня, что в лучшем случае мы обладаем только частью истины (или справедливости) и по самой нашей природе вынуждены совершать, по крайней мере, некоторые ошибки и выносить неверные суждения. Это

относится не только к фактам, но и к принимаемым нами нормам. Во-вторых, мы можем верить в интуицию (даже в пробном порядке) только в том случае, если мы пришли к ней в результате многих испытаний нашего воображения, многих ошибок, многих проверок, многих сомнений и долгих поисков возможных путей критики.

Нетрудно заметить, что эта форма антиинтуитивизма (или, как могут сказать некоторые, интуитивизма) радикально отличается от до сих пор существовавших форм антиинтуитивизма. Не составляет труда понять, что в этой теории имеется один существеннейший компонент, а именно — идея, согласно которой мы можем не достигнуть (и, пожалуй, так будет всегда) некоторой нормы абсолютной истины или абсолютной справедливости — как в наших мнениях, так и в наших действиях.

На все сказанное можно, конечно, возразить, что, независимо от вопроса о приемлемости или неприемлемости моих взглядов на природу этического знания и этического опыта, эти взгляды все же оказываются «релятивистскими», или «субъективистскими». Поводом для такого обвинения служит то, что я не *устанавливаю* каких-либо абсолютных моральных норм, а в лучшем случае только показываю, что идея абсолютной нормы является некоторой регулятивной идеей, полезной лишь для того, кто уже обращен в нашу веру, кто уже жаждет искать и открывать истинные, верные или добрые моральные нормы. Мой ответ на это возражение таков: даже «установление», скажем, с помощью чистой логики, абсолютной нормы или системы этических норм не принесло бы в этом отношении ничего нового. Предположим на минуту, что мы настолько преуспели в логическом доказательстве верности некоторой абсолютной нормы или системы этических норм, что для определенного субъекта можем чисто логически, вывести, каким образом он должен действовать. Однако даже в таком случае этот субъект может не обращать на нас никакого внимания или, к примеру, ответить: «Ваше "должен" и ваши моральные правила — все это интересует меня не более, чем ваши логические доказательства или, скажем, ваша изошренная математика». Таким образом, даже логическое доказательство не может изменить описанную нами принципиальную ситуацию: наши этические или любые другие аргументы могут произвести впечатление только на того, кто готов принять рассматриваемый предмет всерьез и жаждет что-либо узнать о нем. Одними аргументами вы не сможете никого принудить принимать эти аргументы серьезно или заставить уважать свой собственный разум.



## 16. Дуализм фактов и норм и идея либерализма

По моему глубокому убеждению, учение о дуализме фактов и норм — это одна из основ либеральной традиции. Дело в том, что неотъемлемой частью этой традиции является признание реального существования в нашем мире несправедливости и решимость попытаться помочь ее жертвам. Это означает, что имеется (или возможен) конфликт (или, по крайней мере, разрыв) между фактами и нормами. Факты могут отклоняться от справедливых (верных или истинных) норм, особенно те социальные и политические факты, которые связаны с принятием и проведением в жизнь сводов законов.

Иначе говоря, либерализм основывается на дуализме фактов и норм в том смысле, что его сторонники всегда стремятся к поиску все лучших норм, особенно в сфере политики и законодательства.

Однако такой дуализм фактов и норм был отвергнут некоторыми релятивистами, которые противопоставили ему следующие аргументы:

(1) Принятие предложений-проектов и, следовательно, принятие нормы представляет собой социальный, политический или исторический факт.

(2) Если принятая норма оценивается с точки зрения другой, еще не принятой нормы и в результате возникает потребность в улучшении первой нормы, то это оценочное суждение (кто бы его ни делал) также является социальным, политическим или историческим фактом.

(3) Если оценочное суждение такого рода становится основанием социального или политического движения, то это также исторический факт.

(4) Если такое движение добивается успеха и, как следствие, старые нормы реформируются или заменяются новыми нормами, то все это также исторический факт.

(5) Таким образом, заявляет релятивист или этик-позитивист, нам никогда не удастся выйти за пределы мира фактов, конечно, при условии, что мы включаем в этот мир социальные, политические и исторические факты, из чего следует, что никакого дуализма фактов и норм не существует.

*Я считаю, что заключение (5) является ошибочным.* Оно не следует из посылок (1) — (4), истинность которых я признаю. Причины отказа от (5) очень просты: мы всегда можем спросить, является ли некоторое событие — то или иное социальное движение, основанное на принятии соответствующей программы реформ определенных норм, «хорошим» или «плохим». Постановка же этого вопроса вновь

раскрывает пропасть между фактами и нормами, которую релятивисты пытались заполнить при помощи монистического рассуждения (1) — (5).

Из сказанного можно с полным основанием заключить, что монистическая позиция — *философия тождества фактов и норм* — весьма опасна. Даже там, где она не отождествляет нормы с существующими фактами, и даже там, где она не отождествляет существующую сегодня силу (власть) с правом, она тем не менее неизбежно ведет к отождествлению будущей власти и права. Поскольку, по мнению мониста, вопрос о справедливости или несправедливости (правоте или неправоте) некоторого движения за реформы вообще нельзя поставить, если не встать на точку зрения какого-либо другого движения с противоположными тенденциями, то все, что мы можем спросить в данной ситуации, сводится к тому, какое из этих противоположных движений в конечном счете добилось успеха в деле превращения своих норм в социальные, политические или исторические факты.

Другими словами, охарактеризованная нами философия, представляющая собой попытку преодоления дуализма фактов и норм и построения некоторой монистической системы, создающей мир из одних только фактов, ведет к *отождествлению норм или с властвующей ныне, или с будущей силой*. Эта философия неизбежно приводит к моральному позитивизму или моральному историцизму, как они были описаны мною в главе 22 настоящей книги.

## 17. И снова Гегель

Мою главу о Гегеле в «Открытом обществе» много критиковали. Большую часть критики я не могу принять, потому что она бьет мимо моих главных возражений против философии Гегеля. Эти возражения состоят в том, что его философия, если сравнить ее с философией Канта (я даже считаю почти кощунственным ставить эти имена рядом), служит примером кошмарного упадка в интеллектуальной искренности и интеллектуальной честности, что его философские аргументы не следует принимать всерьез и что его философия была главным фактором, породившим «век интеллектуальной нечестности», как назвал его Артур Шопенгауэр, и подготовившим то современное *trahison des clercs*<sup>16</sup> (я имею в виду великую книгу Жюльена Бенда), которое помогло столь далеко зайти в двух мировых войнах.

<sup>16</sup>«Trahison des clercs» (франц.) — «предательство интеллигентов». — Прим. переводчика.

Не следует забывать, что я рассматриваю мою книгу «Открытое общество и его враги» как мой вклад в военные действия. Будучи действительно убежден в ответственности Гегеля и гегельянцев за большую часть случившегося в Германии, я чувствовал, что я, как философ, был обязан разоблачить псевдофилософский характер этой философии.

Время создания этой книги может, пожалуй, объяснить и мое оптимистическое допущение (которое я могу отнести к влиянию на меня А. Шопенгауэра), согласно которому суровые реальности войны должны разоблачить действительное содержание таких игр интеллектуалов, как релятивизм, и что это словесное привидение вскоре рассеется. Я определенно был настроен слишком оптимистично. В действительности, большинство критиков моей книги, по-видимому, настолько бессознательно принимают некоторую форму релятивизма, что они оказались совершенно неспособны поверить в серьезность моего отрицания его.

Я согласен с тем, что я сделал несколько фактических ошибок. Г-н Г. Родмен из Гарвардского университета сообщил мне, что я ошибся, написав в одном месте «два года», а должен был написать «четыре года». Он также сообщил, что, по его мнению, в этой главе есть некоторое число более серьезных — но менее очевидных — исторических ошибок и что некоторые из моих попыток выявить скрытые мотивы деятельности Гегеля, по его мнению, исторически неоправданны.

Об этом следует, конечно, пожалеть, хотя такие ошибки случаются и у лучших, чем я, историков. Однако действительно важный вопрос состоит в следующем: влияют ли эти ошибки на мою оценку гегелевской философии и ее ужасного воздействия на последующую философию?

Мой ответ на этот вопрос: «Нет». Именно философия привела меня к изложенному взгляду на Гегеля, а вовсе не биография. Я, кстати, до сих пор удивляюсь, что серьезные философы были оскорблены моей явно частично шуточной атакой на философию, которую я не принимал всерьез. Я пытался выразить это в шутовском стиле моей главы о Гегеле, надеясь этим показать всю неуклюжесть его философии, которую я могу воспринимать только со смесью презрения и ужаса.

На все это было ясно указано в моей книге<sup>17</sup>. В ней также обращено внимание на тот факт, что я и не мог, и не желал тратить неограниченное время на глубокие исследования по истории философа — к такой работе я отношусь весьма отрицательно. Поэтому я и писал о Гегеле в такой манере, которая предполагала, что немногие могут воспринимать Ге-

<sup>17</sup> См. «Введение» и «Предисловие ко второму изданию».

гегеля всерьез. Хотя эта манера не была замечена критиками-гегельянцами, которые были определенно не довольны, я все еще надеюсь, что некоторые из моих читателей поняли шутку.

Однако все это сравнительно несущественно. А вот что может оказаться существенным, так это вопрос о том, действительно ли оправданно мое отношение к философии Гегеля. Я хотел бы теперь попытаться дать ответ именно на этот вопрос.

Я полагаю, что большинство гегельянцев признают, что к числу основных мотивов и намерений философии Гегеля принадлежит стремление заменить и «превзойти» дуалистический взгляд на факты и нормы, который был разработан Кантом и который составил философское основание идей либерализма и социального реформирования.

Упразднение этого дуализма фактов и норм и есть главная цель гегелевской *философии тождества* — тождества идеального и реального, права и силы. Все нормы историчны, они представляют собой *историческими факты*, стадии в развитии разума, одинаковые для развития и идеального, и реального. Нет ничего, кроме фактов, и при этом некоторые из социальных и исторических фактов оказываются нормами.

Гегелевское рассуждение в основном совпадает с тем рассуждением, которое я изложил (и критиковал) в предшествующем разделе. Правда, сам Гегель преподносит его в чрезвычайно смутной, неясной и лицемерной форме. К тому же я твердо заявляю, что гегелевская философия тождества (несмотря на некоторые «прогрессистские» предложения и некоторые содержащиеся в ней умеренные изъявления симпатии к различным «прогрессивным» движениям) играла важнейшую роль в упадке либерального движения в Германии, того самого движения, которое под влиянием кантовской философии породило таких крупных либеральных мыслителей, как Фридрих Шиллер и Вильгельм фон Гумбольдт и такие важные работы, как гумбольдтовский «Опыт определения границ государственной власти».

Это мое первое и основное обвинение. Мое второе обвинение, тесно связанное с первым, состоит в том, что, поддерживая историцизм и отождествление силы и права, гегелевская философия тождества вдохновляла тоталитарные формы мышления.

Мое третье обвинение состоит в том, что рассуждения Гегеля (которые явно потребовали от него определенной степени изощренности, хотя и не большей, чем можно ожидать от философа) содержали множество логических ошибок и трюков, преподнесенных с претенциозным величием. Это подорвало и неизбежно снизило традиционные нормы интеллектуальной ответственности и честности. Это также внесло

вклад в подъем тоталитарного философствования и, что еще более серьезно, в недостаток сколь-нибудь четко выраженного интеллектуального сопротивления ему.

Таковы мои главные возражения против философии Гегеля. На мой взгляд, они достаточно ясно сформулированы в главе 12. Однако я, безусловно, не проанализировал главный вопрос — философию тождества фактов и норм — так четко, как я должен был это сделать. Поэтому я надеюсь, что в этом «Дополнении» я загладил свою вину — не по отношению к Гегелю, а по отношению к тем, кому он мог причинить вред.

## 18. Заключение

Заканчивая, я, как никогда, осознаю все недостатки моей книги. Частично они вызваны широтой охвата материала, далеко выходящего за пределы тех проблем, которые я с каким-либо основанием могу считать объектами своего профессионального интереса. Частью эти недостатки являются просто следствием моей личной погрешимости, ведь я недаром считаю себя сторонником теории погрешимости, т. е. фаллибилизмом.

Однако, несмотря на полное осознание своей личной погрешимости и даже степени ее влияния на то, что я собираюсь сказать сейчас, я действительно верю в плодотворность подхода, предлагаемого теорией погрешимости для философского исследования социальных проблем. Действительно, как признание принципиально критического и, следовательно, революционного характера человеческого мышления, то есть того факта, что мы учимся на ошибках, а не посредством накопления данных, так и понимание того, что почти все проблемы и все (неавторитарные) источники нашего мышления коренятся в традиции, и именно традиция является объектом нашей критики, — все это позволяет критическому (и прогрессивному) учению о погрешимости открыть нам столь насущную перспективу для оценки как традиции, так и революционной мысли. И это учение, что еще важнее, показывает, что роль мышления заключается в проведении революций путем критических споров, а не при помощи насилия и войн, что битва слов, а не мечей, является замечательной традицией западного рационализма. Именно поэтому наша западная цивилизация по своему существу является плюралистической, а монолитное социальное состояние означает гибель свободы — свободы мысли, свободы поиска истины, а вместе с ними рациональности и достоинства человека.

## II

ЗАМЕЧАНИЕ ПО ПОВОДУ КНИГИ Л. ШВАРЦШИЛЬДА  
О К. МАРКСЕ (1965)

Через несколько лет после написания «Открытого общества» мне стала известна книга Леопольда Шварцшильда о Марксе под названием «Красные пруссаки» (L. *Schwarzschild*. The Red Prussian. Translated by M. Wing. London, 1948). Нельзя не заметить, что Л. Шварцшильд смотрит на Маркса без всякого сочувствия и даже, можно сказать, враждебными глазами и что он часто рисует его самыми мрачными красками. Однако, хотя эта книга и не всегда является справедливой, она содержит документальные свидетельства, в частности из переписки Маркса и Энгельса, которые показывают, что Маркс был меньшим гуманистом и меньшим почитателем свободы, чем он представлен в моей книге. Л. Шварцшильд характеризует его как человека, который видел в «пролетариате» главным образом орудие для своих собственных личных амбиций. Обвинения, возможно, сформулированы резче, чем это позволяют имеющиеся свидетельства! однако следует признать, что используемые Л. Шварцшильдом свидетельства сокрушительны.

# КРАХ МАРКСИСТСКОГО ШТУРМА: КАК ПОНИМАТЬ ПРОШЛОЕ И ВЛИЯТЬ НА БУДУЩЕЕ

Послесловие вместо предисловия к русскому изданию  
(1992)

Как вы можете догадаться из названия этого «Послесловия», я — противник марксизма. В «Послесловии» я хочу дать анализ марксистского штурма западной цивилизации. Начало этому штурму положила подготовленная Лениным и Троцким революция, происшедшая в октябре 1917 года, а его крах мы видим сегодня своими глазами.

Мало кто из нас достиг столь почтенного возраста, чтобы помнить события, положившие начало всем нашим тревогам. Я — один из немногих людей, доживших до настоящего времени, которые отчетливо помнят 28 июня 1914 года — день, когда австрийский эрцгерцог Франц Фердинанд был убит в Сараево. Я все еще слышу крик мальчишки-газетчика: «Убийца был сербом!» («Der Tater ein Serbe!»). Я отчетливо помню и 28 июля 1914 года — в этот день, когда началась Первая мировая война, мне исполнилось двенадцать лет. Я узнал о начале войны из письма моего отца и из плаката с текстом манифеста императора Франца Иосифа I, адресованного «Моему народу». Я все еще помню и тот день в 1916 году, когда я понял, что Австрия и Германия скорее всего проиграют развязанную войну. Я помню дни февраля 1917 года, когда в России началась демократическая революция, помню организованный Лениным путч, свержнувший правительство Керенского, начало гражданской войны в России, мирный договор в Брест-Литовске между Германией и коммунистической Россией и развал австрийской и германской империй, который привел в октябре 1918 года к концу войны. Это — важнейшие события из тех, которые я отчетливо помню и которые, как я теперь понимаю, привели все человечество на край гибели.

В этом кратком «Послесловии» я, конечно, вынужден сильно упростить описываемые события. Я попытаюсь лишь нарисовать панораму истории XX века широкими мазками и грубыми красками.

До Первой мировой войны индустриализация вполне могла бы привести страны Западной Европы, в частности Германию, а также Северную Америку к установлению подлинно свободного общества. Действительно, в этих стра-

нах уже существовали и свобода, и впечатляющий экономический рост: с одной стороны, открытые границы, отсутствие паспортов, уменьшение насилия и преступности, рост грамотности, с другой — увеличение заработной платы и благосостояния граждан. Благодаря техническому прогрессу удалось даже несколько улучшить все еще чудовищно тяжелые условия труда рабочих. Первая мировая война, развязанная Австрией и Германией, все это уничтожила. Стало ясно, что старые формы правления, позволившие этим странам ввергнуть мир в войну, более не заслуживают доверия. Впрочем, мы и сегодня все еще не решили тех проблем, которые стояли перед нами в то время.

После Первой мировой войны властные структуры побежденных государств — Германии, Австрии и Турции — были разрушены странами-победительницами. Этому способствовали и происшедшие в ряде стран — особенно в Австрии — революции, частично вызванные событиями в России. Потрясения затронули и страны-победительницы, прежде всего Францию и Италию. Попытки продолжить довоенный путь либеральных реформ были предприняты лишь в Великобритании и в Соединенных Штатах Америки, хотя и в этих странах осуществление таких реформ оказалось возможным лишь после поражения всеобщей забастовки в Англии, также вызванной событиями в России и многим представлявшейся прологом к революции.

Пример этих двух англоязычных стран помог стабилизировать ситуацию и в других государствах, хотя их также сотрясали в это время Великий банковский крах и Великая депрессия. В 1935 году Англия, несмотря на безработицу и гитлеровскую угрозу, была самой счастливой европейской промышленной страной, какую мне довелось видеть в жизни. Любой чернорабочий, кондуктор автобуса, таксист или полицейский был настоящим джентльменом. Однако победа марксистов в России и огромные средства, которые коммунисты тратили на пропаганду и подготовку мировой революции, привели повсюду на Западе к резкой поляризации *правых* и *левых* сил. В результате пришел фашизм — сначала в Италии при Муссолини, а затем и в других западноевропейских странах, копировавших итальянский опыт (особенно в Германии и в Австрии). В них началась своего рода гражданская война, в которой убийцы были только *справа*.

Вот такая ситуация сложилась в то время: на Востоке, в особенности в Советском Союзе, господствовала безжалостная марксистская диктатура, основанная на мощной идеологии и неограниченном арсенале лжи. На Западе, под влияни-



ем пропаганды марксистских партий и под сильным впечатлением от могущества России, постоянно возникала угроза насилия со стороны мощных левых сил, побуждавшая правых прибегать к ответному насилию и тем самым укреплявшая фашизм. Германия, Австрия и страны южной Европы сдались фашизму в ситуации резкой поляризации левых и правых сил — поляризации, которая достигла крайнего накала во время страшной гражданской войны в Испании, отчасти послужившей Советскому Союзу и немецким нацистам полигоном для испытания новейшего боевого оружия.

Фашистские партии появились даже во Франции и Великобритании. Однако здесь и в небольших североευропейских странах демократия сумела сохраниться.

В этой ситуации, предшествовавшей гитлеровскому нападению на Запад, почти все мудрецы и интеллектуалы провозглашали, что демократия — это лишь временная фаза человеческой истории, и предрекали ее неизбежное исчезновение. Поэтому я начал свою книгу об открытом обществе с критики этих воззрений и порочных методов исторического пророчества.

Затем Гитлер развязал Вторую мировую войну и проиграл ее. В его поражении большую роль сыграл один человек — Уинстон Черчилль, благодаря которому была образована коалиция западных демократических государств с Россией. Эта коалиция в конечном счете смогла разгромить Гитлера и его союзников. Однако в результате этой победы левые в демократических обществах в своем противостоянии правым приобрели после войны такую силу, какой они раньше никогда не обладали. Хотя после разгрома Гитлера и Муссолини фашизм был побежден, началась чреватая небывалой опасностью холодная война между Востоком и Западом. При этом Восток, стиснутый железным кулаком коммунистической диктатуры, оказался более сплоченным, чем когда-либо раньше, а Запад все еще раздирали внутренние противоречия и ослабляла критика со стороны левых, вскормленных и поддерживаемых Советским Союзом. Кроме того, СССР настраивал против так называемых капиталистических западных стран государства Ближнего Востока, да и весь остальной мир.

Тем не менее страны свободной демократии, открытые общества Запада победили. Они не развалились под воздействием колоссального внутреннего напряжения, наличие которого в этих обществах никогда ни от кого не скрывалось. Первой рухнула чрезвычайно сплоченная и монолитная восточногерманская диктатура, похоронив под своими обломками железный кулак единой советской империи.

Я призываю читателей принять во внимание то огромное напряжение, которое сумели вынести в послевоенный период западные демократии. Я убежден, что пережить подобное напряжение не удавалось до того *ни одной* крупной властной структуре. Западная демократическая структура состояла из свободного объединения демократических наций. И каждая из них не только раздиралась внутренними противоречиями, но еще и подвергалась угрозам и нападкам чрезвычайно мощных внешних сил, усугублявшим внутренние противоречия. Каждая из этих наций стояла перед крупными проблемами, решать которые ей предстояло самостоятельно и понять которые не могли даже ее ближайшие союзники. Каждая такая нация представляла собой дом, внутренне «разделенный», но «если дом разделится сам в себе, не может устоять дом тот» (Марк 3, 25). Каждому такому дому к тому же угрожали мощные внешние силы. Однако эти дома, эти свободные общества могли устоять, и они устояли — ведь это были открытые общества.

А закрытое, тесно сплоченное общество — этот дом, скрепленный железными цепями — дало трещину и стало разваливаться на части.

Так открытые общества победили, а советская империя проиграла, не обменявшись, к счастью, ни единым выстрелом. Однако в стане наших бывших врагов не обошлось, к глубокому сожалению, без кровопролития. И мы полны желания, если к нам обратятся, помочь справиться, по крайней мере частично, с теми бедствиями, которые принес марксизм (хотя сейчас и сами переживаем экономический кризис).

Мое объяснение этих важных событий, свидетелями которых мы стали начиная с 1989 года и которые все еще далеки от завершения, мой диагноз болезни, которая привела марксизм к гибели, можно выразить формулой:

*Марксизм погиб от марксизма.*

Марксистская теория и марксистская идеология были, по видимому, довольно искусными построениями, но они противоречили фактам истории и общественной жизни, ибо марксизм — это совершенно ложная и весьма претенциозная теория. Для того, чтобы скрыть ложность и теоретическую несостоятельность марксизма, марксисты часто применяли обман — и крупный, и мелкий. Обман, опиравшийся на жесткую власть и насилие, вскоре превратился в привычное интеллектуальное средство в руках тех, кто в России принадлежал к диктаторскому коммунистическому классу, и тех, кто вне России страстно желал стать диктаторами. Созданная

ими вселенная лжи сжалась в интеллектуальную черную дыру. Как вам должно быть известно, черная дыра обладает неограниченной способностью все в себя втягивать и превращать в ничто. Исчезло различие между ложью и истиной. В конце концов интеллектуальная пустота поглотила саму себя: так марксизм погиб от марксизма. На самом деле это случилось уже давно, однако я боюсь, что миллионы марксистов на Востоке и Западе будут и дальше возиться с ним, как делали это прежде, независимо от того, что происходит в действительности: ведь факты можно игнорировать или подгонять под любую схему.

На этом я хотел бы закончить мой краткий и очень общий исторический обзор и остановиться на двух моментах. Сначала я обрисую основные черты марксизма и дам его краткую критику, а затем попытаюсь показать, как можно использовать сложившуюся сегодня ситуацию для улучшения нашей жизни путем *политического реформирования* — реформирования нашей демократии. Я имею в виду главным образом не смену имеющихся у нас институтов, а изменение нашего мировоззрения.

Вводная часть моего «Послесловия» оказалась слишком абстрактной, и теперь я хотел бы вместо довольно утомительных умозрительных рассуждений поделиться с вами некоторыми моими личными впечатлениями. Расскажу вам о том, как сам я в молодости обратился — или почти обратился — в марксистскую веру и как случилось, что 28 июля 1919 года, накануне моего семнадцатилетия, я стал противником марксизма и с тех пор не менял своих убеждений.

Мои родители были твердыми пацифистами и оставались ими даже в преддверии Первой мировой войны, а мой отец, весьма образованный юрист, был, кроме того, либералом и поклонником Иммануила Канта, Вильгельма фон Гумбольдта и Джона Стюарта Милля. Мне было 14 или 15 лет, когда во время войны мне пришла интересная мысль о трудностях, связанных с политической свободой. Прогуливаясь по Вене возле памятника И. Гутенбергу и с надеждой размышляя о мире и демократии, я неожиданно подумал, что демократию невозможно сделать стабильной. Ведь как только свобода становится стабильной, люди начинают воспринимать ее как нечто само собой разумеющееся и тем самым подвергают свободу опасности. Люди перестают относиться к свободе с благоговением, когда забывают, что ее потеря может привести к террору и войне.

Вместе с тем, вопреки этому озарению, я почувствовал симпатию к коммунистической партии, когда после подписа-

ния мирного договора в Брест-Литовске в марте 1918 года эта партия объявила, что является партией мира. В то время перед окончанием Первой мировой войны, было много разговоров о мире, но никто, кроме коммунистов, не был готов на политические жертвы ради его сохранения. А Л. Троцкий в Брест-Литовске заявил именно об этом и его услышали повсюду. Этот призыв был услышан и мною, хотя я не доверял большевикам, о фанатизме и вероломстве которых много слышал от моего русского друга. Однако их декларация пацифизма мне импонировала.

После крушения австрийской и германской империй я решил оставить школу и продолжать необходимое для поступления в университет обучение самостоятельно. Вскоре из любознательности мне захотелось выяснить, что же представляет собой коммунистическая партия. Приблизительно в апреле 1919 года я направился в штаб-квартиру партии и предложил свои услуги в качестве добровольного помощника. К тому времени я уже знал многое о марксизме, и хотя я был тогда слишком молод, чтобы стать членом партии, меня встретили с распростертыми объятиями высокие партийные чины. Я стал выполнять различные поручения. К моему удивлению, меня допускали даже на закрытые партсоборы, где я очень многое узнал об образе мышления коммунистов. И я едва выскользнул из *марксистской идеологической мышеловки* (как я назвал ее много позднее). Я с готовностью подчинялся тому, что считал своим моральным долгом, и именно это чуть не погубило меня.

Я хочу описать вам эту идеологическую мышеловку и рассказать о том, как я сумел выскользнуть из нее благодаря пережитому мною моральному шоку.

Важнейший аспект марксистской теории и марксистской идеологии состоит в том, что марксизм — это *теория истории*, претендующая на предсказание будущего с абсолютной научной определенностью (хотя и в самых общих чертах). В частности, марксизм утверждает, что способен предсказывать социальные революции, подобно тому, как ньютоновская астрономия может предсказывать солнечные и лунные затмения. Фундаментальным положением, на котором Маркс основал свою теорию, является тезис о том, что *история человечества есть история борьбы классов*.

В 1847 году в конце своей книги «Нищета философии» Маркс впервые провозгласил, что классовая борьба должна привести к социальной революции, цель которой — установление бесклассового, или коммунистического, общества. Суть его аргументов можно изложить кратко: поскольку рабочий

класс («пролетариат») остается единственным угнетенным классом и поскольку он — основной производящий класс, к тому же составляющий большинство населения, то его победа неизбежна. Революционная победа пролетариата должна привести к упразднению всех других классов и к возникновению общества, в котором будет существовать только *один* класс. Общество же, состоящее из одного единственного класса — это бесклассовое общество, то есть общество, в котором не существует ни класса угнетенных, ни класса угнетателей. Поэтому такое общество будет коммунистическим — именно это и провозгласили в 1848 году Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии».

Поскольку вся история есть история борьбы классов, постольку коммунизм означает конец истории. Больше не будет войн, вражды, насилия, угнетения, государственной власти. Используя религиозную терминологию, можно сказать, что это будет установлением Царства Божия на Земле.

Действительно, современное Марксу общество, которое он назвал «капитализмом», являлось обществом безраздельного господства капиталистов. Это была классовая диктатура буржуазии. В «Капитале», гигантском трехтомнике, содержащем 1748 страниц, Маркс показал, что в силу действия исторического закона — *закона концентрации капитала* — число капиталистов должно постоянно убывать, а число рабочих увеличиваться. Согласно другому закону — *закону абсолютного и относительного обнищания рабочего класса* — рабочему классу уготовано дальнейшее обнищание, а класс капиталистов, напротив, будет все больше богатеть. Невыносимая нищета способствует превращению рабочих в радикальных революционеров, осознающих свои классовые интересы. Рабочие всех стран объединятся и осуществят социальную революцию. Капитализм и капиталисты будут уничтожены — *ликвидированы* — и воцарится мир на Земле.

Сегодня мало кто верит в предсказания Маркса и даже западные марксисты уже не придерживаются этих взглядов, хотя им все еще удается успешно пропагандировать теорию, согласно которой мы живем в диком и морально разложившемся «капиталистическом» мире. Однако в голодные годы Первой мировой войны и в гораздо более голодный послевоенный период марксизм еще казался правдоподобной теорией и среди его сторонников, как это ни странно, было немало видных физиков и биологов. Так, А. Эйнштейн не был марксистом, поскольку знал, что все теории, включая и его собственную теорию относительности, далеки от совершенства. Однако несомненно, что он симпатизировал марксизму и

даже преклонялся перед ним. Многие ведущие британские ученые — в том числе Дж. Холдейн и Дж. Бернал — были членами коммунистической партии. Их привлекали претензии марксизма на статус исторической науки. Незадолго до смерти Сталина Дж. Бернал утверждал, что Сталин является одним из величайших ученых всех времен.

Приведу еще один пример, насколько серьезно воспринималась претензия марксизма на научность. У меня есть книга, написанная Александром Вайсбергом<sup>1</sup>, венским физиком, ныне покойным, которого я хорошо знал до его отъезда в 1931 году в Россию. Он был большим почитателем Сталина. В 1936 году — во время «большой чистки» — он был арестован. Его неоднократно пытали и содержали в невыносимых условиях. В 1939 году после заключения мирного пакта между Гитлером и Сталиным он, как и многие другие австрийские и немецкие коммунисты, был продан Сталиным германскому правительству. Это была одна из самых грязных сделок в истории. В Германии он был отправлен в нацистский концентрационный лагерь. Оттуда ему удалось бежать, его схватили, но он снова бежал. Окончательное освобождение ему принесли советские войска в 1945 году. И вот в своей чрезвычайно интересной книге, описывая пребывание в сталинских тюрьмах, А. Вайс-берг, тем не менее, продолжает защищать претензии марксизма на статус научной теории. Когда в 1946 году я встретил его в Лондоне, и он рассказал мне о своих злоключениях, я решил, что он излечился от марксистских заблуждений. Но нет! Даже в 1951 году, когда его книга была опубликована в Германии, он все еще был сторонником марксистской исторической теории, хотя и соглашался, что марксизм следует подправить. Конечно, я пытался обратить его на истинный путь, однако сомневаюсь, что у меня получилось то, чего не сумели сделать даже сталинские лагеря.

Упомяну еще трех великих ученых и больших почитателей марксизма. Прежде всего — два выдающихся физика по фамилии Жолио-Кюри — Ирен, дочь мадам Кюри, первооткрывательницы радия, и супруг Ирен Фредерик Жолио-Кюри, получившие в 1935 году Нобелевскую премию по химии. Они были членами французского Сопротивления и Французской комиссии по атомной энергии. И оба они до самой смерти были активными членами коммунистической партии.

Третий человек, которого я хочу назвать в этой связи, это — Андрей Сахаров, отец советской водородной бомбы. Я

<sup>1</sup> A. Weissberg-Cybulski. Hexensabbat. Russland im Schmelztiegel der Saeuberungen. Verlag der Frankfurter Hefle, 1951; английские переводы: Conspiracy of Silence. London, Hamish Hamilton; The Accused. New York, Simon and Shuster.

всегда был и остаюсь большим почитателем А. Сахарова как великого диссидента. В день его шестидесятилетия я выступил в Нью-Йорке с речью в поддержку А. Сахарова, требуя от советского правительства его освобождения. Однако к немалому моему удивлению я узнал из его «Воспоминаний»<sup>2</sup>, что даже в сорокалетнем возрасте он все еще глубоко верил официальной коммунистической доктрине. А. Сахаров был сильно опечален смертью Сталина, а сторонником теории социальной революции он оставался по крайней мере до 1961 года. Позднее он радикально пересмотрел свои взгляды.

Таким образом, марксистской ловушкой я называю не столько теорию, претендующую на научный статус, на которую опирался Маркс в своих исторических пророчествах. Марксистской ловушкой являются, скорее, нравственные цепи, которыми человек, верящий в марксовы пророчества, привязывает себя к партии. Я хорошо помню немало случаев, когда эти цепи и вера в истинность пророчества превращали людей в пленников такой ловушки.

С ранней юности я испытывал некоторый скептицизм по отношению к Царству Божьему, которое должно было возникнуть после социалистической революции. Конечно, мне не нравилось существовавшее в то время в Австрии общество с его голодом, бедностью, безработицей, галопирующей инфляцией и спекулянтами, умевшими извлечь выгоду из разницы курсов различных валют. Однако стремление коммунистических партийных лидеров разжечь в своих сторонниках то, что мне казалось убийственным инстинктом ненависти к классовым врагам, внушало мне беспокойство. Меня убеждали в том, что пробуждение таких инстинктов в массах диктуется необходимостью, что не следует принимать это слишком близко к сердцу и что в деле революции важна лишь победа, к тому же при капитализме ежедневно погибает больше людей, чем будет убито за всю революционную эпоху. Крепя сердце, я согласился с этим, хотя и чувствовал, что тем самым сильно поступаю своими нравственными принципами. Еще более гнетущее впечатление произвели на меня многочисленные случаи обмана со стороны партийных лидеров. Сегодня они говорили одно, завтра — другое, а послезавтра — третье. Сегодня, например, они отрицали красный террор, а на завтра провозглашали его необходимость. Когда я пытался протестовать, мне отвечали, что эти противоречия диктуются необходимостью и что на них не следует обращать

<sup>2</sup> *A. Sakharov. Memoirs. New York, Alfred A. Knopf Inc., 1990; London, Hutchinson, 1990, chapter «1953»; русское издание — А. Сахаров. Воспоминания. Публикация Е. Боннэр. Глава «1953 год» // Знамя, декабрь 1990.*

внимания, потому что на них не следует обращать внимания никогда, ибо важнейшим условием победы Революции является сохранение классового единства. От ошибок никто не застрахован, но верность партийной линии должна быть абсолютной. Для победы общего дела необходима крепкая партийная дисциплина. Неохотно соглашаясь с этим, я чувствовал, что меня вынуждают принести что-то в жертву партии, например мою личную честность.

Вскоре, однако, произошла катастрофа. Проходившая в июне 1919 года по призыву коммунистов демонстрация безоружных молодых людей была встречена огнем полицейских. Несколько человек погибли — по-моему, погибших было восемь человек. Я был буквально убит не только действиями полиции, но и своими собственными действиями. Ведь я не только участвовал в демонстрации — я одобрил призыв к ее проведению и даже уговаривал сомневающихся идти на нее. Некоторые из этих сомневавшихся, возможно, были убиты. В чем был смысл их смерти? Я чувствовал на себе ответственность за то, что с ними произошло. Я решил, что хотя я имею право рисковать собственной жизнью во имя моих идеалов, мне вовсе не следовало призывать других отдать жизни за эти идеалы, тем более за такую теорию, как марксизм, в истинности которой *можно* сомневаться.

Я спросил себя, подвергал ли я серьезному критическому рассмотрению марксистскую теорию, и с глубоким сожалением вынужден был признать, что ответ на этот вопрос должен быть отрицательным.

Вернувшись после этих событий в штаб-квартиру коммунистической партии, я столкнулся с совершенно иной атмосферой. Революция требует жертв, говорили мне, и они неизбежны. Все, что произошло — это в конечном счете прогресс, так как у рабочих укрепится ненависть к полицейским и они осознают, кто их классовый враг...

Больше я туда не ходил: я избежал марксистской ловушки. Однако с тех пор я стал критически анализировать марксизм.

По многим причинам, прежде всего потому, что я не желал помогать фашизму, результаты моего исследования марксизма я опубликовал лишь 26 лет спустя в книге «Открытое общество и его враги». Тем временем я получил и опубликовал некоторые другие мои результаты, в частности разработанный мною критерий определения того, заслуживает ли некоторая теория статуса науки — такой, например, как ньютоновская астрономия.

Я, конечно, не имею здесь возможности обсуждать многие аспекты, в которых марксова историческая теория является



ложной. В «Открытом обществе» я подробно и критически проанализировал марксово пророчество о пришествии социализма. Сейчас я хотел бы упомянуть лишь то, что является для меня почти очевидным: «капитализм» в смысле Маркса более не существует. Общество, каким его знал Маркс, претерпело огромные и поистине чудесные превращения. Невыносимо тяжелый и изматывающий миллионы мужчин и еще больше женщин ручной труд исчез в нашем западном обществе. Эти превращения, неведомые тем, кто с ними не сталкивался, я видел воочию: под влиянием «эпидемического» роста технологических нововведений произошла настоящая революция.

Развитие общества пошло в направлении, противоположном тому, которое предсказывал Маркс. Рабочие стали менее бедными, а многие из них в странах западной демократии даже счастливы. Разумеется, левые — как красные, так и зеленые — все еще пытаются навязать людям мысль о мерзости нашего мира и о том, что мы несчастливы. Именно таким образом они, к сожалению, распространяют само несчастье, ведь счастье зависит и от направленности наших мыслей. Однако с исторической точки зрения наше открытое общество — лучшее и справедливейшее из всех донныне существовавших на Земле.

Конечно, это уже совсем не то общество, которое Маркс когда-то назвал «капитализмом», и неясно, почему мы должны и дальше себя обманывать, называя его так.

Как я написал в «Письме моим русским читателям», «капитализм» в том историческом смысле этого термина, в котором использовал его Маркс, *никогда* не существовал на Земле. Не было общества, которое несло в себе тенденцию, подобную марксову «закону абсолютного и относительного обнищания рабочего класса» или скрытой диктатуре капиталистов. Все это — абсолютное заблуждение. Действительно, на первых порах индустриализация давалась очень тяжело. Однако индустриализация привела к повышению производительности труда и внедрению поточного производства. Поэтому часть серийной продукции рано или поздно оказалась доступной широким массам. Пророчество Маркса и нарисованная им историческая картина не просто неверны — они невозможны. Все уменьшающийся слой богатых капиталистов, о котором говорил Маркс, сам по себе не нуждался в массовом производстве.

Итак, в действительности Марков капитализм является умственной конструкцией, которая никогда не существовала, то есть заблуждением.

В то же время для того, чтобы уничтожить то, чего в действительности не существовало, Советский Союз создал самый большой в мире объем вооружений, в том числе и огромное количество ядерного оружия. Если за единицу отсчета взять бомбу, сброшенную на Хиросиму, то в Советском Союзе было создано 50 миллионов таких единиц, а может быть, даже больше. И все это — для разрушения несуществующей преисподней и всех приписываемых ей мерзостей. Конечно, действительность западного мира вовсе не рай, но она к нему гораздо ближе, чем реальность коммунистического общества.

И я вторично пришел к тому же самому заключению о ложности марксизма, но теперь уже иным путем — основываясь на логическом анализе и критике марксистской идеологии.

Вывод, который мы должны из всего этого сделать, таков: нельзя позволить подобным идеологиям вновь овладеть нашими умами.

В заключение я попытаюсь ответить на вопросы: Какие уроки на будущее можно извлечь из прошлого? Что можно посоветовать нашим политикам?

Прежде всего нам следует расстаться с одной нелепой привычкой: мы не должны думать, что мудрец способен предсказать, что *произойдет*. Многие все еще верят в то, что мудрость означает способность к истинным пророчествам. И почти все убеждены в том, что рациональная программа на будущее должна основываться на истинном предсказании.

Многие рассматривают историю по аналогии с могучей рекой, катящей перед нашим взором свои воды. Мы видим, как струится эта река из прошлого, и если мы достаточно сведущи, то можем предсказать — хотя бы в общих чертах — как она будет двигаться дальше.

Многим эта аналогия кажется удачной. Я же считаю, что она не только не верна, но и безнравственна. Я думаю, что этот взгляд на историю следует заменить совершенно иным. И вот что я предлагаю.

История заканчивается сегодня. Мы можем извлечь из нее уроки, однако будущее — это вовсе не продолжение и не экстраполяция прошлого. Будущее еще не существует, и именно это обстоятельство налагает на нас огромную ответственность, так как мы можем влиять на будущее, можем приложить все силы, чтобы сделать его лучше. Для этого мы должны использовать все, чему научились в прошлом. А один из важнейших уроков прошлого состоит в том, что нам следует быть скромными.

Итак, что же, на мой взгляд, нам следует делать?

Мы видели, что прошлое было омрачено поляризацией левых и правых, в основе которой лежало главным образом представление о несуществующем капиталистическом аде, который следует уничтожить во имя блага человечества, даже если оно при этом жестоко пострадает. Человечество действительно едва не погибло. Однако теперь мы можем надеяться, что эта безумная иллюзия утратила свое влияние (хотя, боюсь, полностью ее влияние исчезнет еще не скоро).

Мне кажется, что нам следует приложить все усилия, чтобы разоружиться не только внешне — в международном плане, но и внутренне. Необходимо пытаться вести такую политику, при которой не было бы места для поляризации левых и правых сил. Достичь этого, наверное, трудно, но я убежден, что возможно.

Однако разве не существовали всегда правые и левые партии? Возможно, что так и было, но никогда до Ленина не существовало такой безумной поляризации этих сил, такой ненависти и фанатизма, которые к тому же прикрывались бы претензиями на «научность». Действительно, Уинстон Черчилль мог поддерживать в парламенте как левых, так и правых. Это часто вызывало с обеих сторон негодование, личные обиды и даже обвинения в предательстве. Однако эта ситуация существенно отличается от того, что имеет место при существующей поляризации правых и левых. Действительно, даже честные коммунисты всегда жили под угрозой обвинения в предательстве партии и — если они жили в Советском Союзе — под угрозой тюрьмы или смерти. Поэтому различие, которое я имею в виду, можно описать следующим образом.

Для нормального человека шпионить, более того — за своими друзьями, — дело немыслимое и отвратительное. Вместе с тем честные коммунисты чаще всего страдали именно за свое нежелание писать доносы — так было, по крайней мере, во времена Сталина. Это свидетельствует о том, какая атмосфера возникла под влиянием крайней поляризации левых и правых. В открытом обществе от всего этого, безусловно, можно избавиться.

Чем же мы заменим поляризацию «правые — левые»? Или, точнее говоря, какую программу мы можем ей противопоставить, чтобы окончательно ее уничтожить?

Мне представляется крайне целесообразным, чтобы одна из партий — одна из основных партий, как я надеюсь, — заявила: теперь мы можем демонтировать машину идеологической войны и принять более или менее гуманную программу, подобную следующей. (Обратите внимание, что даже

если все наши программы будут полностью согласованы, должны существовать по крайней мере две партии, чтобы оппозиция могла удостовериться в честности и административных способностях партии большинства.) Наша предварительная программа, которую мы с готовностью предаем обсуждению и критике с целью ее улучшения, состоит в следующем:

1. *Укрепление свободы и осознание вытекающей из нее ответственности.* Мы надеемся достичь максимальной личной свободы. Однако это возможно лишь в цивилизованном обществе, то есть в обществе, которое целиком разделяет идею ненасилия. Отличительной чертой цивилизованного общества является то, что оно постоянно занято поиском мирного, ненасильственного решения стоящих перед ним проблем.

2. *Мир во всем мире.* В связи с изобретением атомных бомб и боеголовок все цивилизованные общества должны сотрудничать в поддержании мира и тщательно следить за нераспространением ядерного и термоядерного оружия. Это действительно наша первейшая обязанность, ведь иначе исчезнет цивилизация, а вслед за ней и все человечество. (Эту простую истину иногда называют доктриной идеологического империализма Запада. Звучит умно, но совершенно не к месту.)

3. *Борьба с бедностью.* Благодаря развитой технике мир, по крайней мере потенциально, достаточно богат, чтобы устранить бедность, а также свести безработицу к минимуму. Экономисты поняли, что устранить безработицу совсем не просто — и это на самом деле так. Поэтому они довольно неожиданно (примерно в 1965 году) перестали считать ее ликвидацию одной из своих основных целей. Эта проблема внезапно как бы вышла из моды, и многие экономисты ведут себя так, как будто доказана ее неразрешимость. На самом же деле существует (и не одно) доказательство разрешимости проблемы безработицы, хотя при ее решении будет, пожалуй, очень трудно избежать некоторого вмешательства в механизм свободного рынка. Мы, однако, вмешиваемся в него постоянно и, возможно, чаще, чем это необходимо. Это проблема требует немедленного решения и то, что она сейчас не в моде — позор для нас. Если экономисты не могут предложить ничего лучшего, то следует просто организовать необходимые общественные работы в частном секторе — такие, как строительство дорог, школ, подготовка учителей и т. д., причем по мере возрастания безработицы в периоды экономического спада эти работы в целях осуществления антициклической политики следует существенно интенсифицировать.

4. *Борьба с демографическим взрывом.* Сейчас, после изобретения противозачаточных средств, а также других методов контроля за рождаемостью, биохимическая технология достигла такого состояния, когда обучение методам демографического контроля должно стать доступным людям во всем мире. Утверждение, что демографический контроль — часть империалистической политики Запада, можно будет опровергнуть тогда, когда открытые общества начнут работать над снижением своего — и без того сокращающегося — населения.

Это чрезвычайно важный момент, и он должен стоять в политической повестке дня каждой партии с гуманистической программой. Совершенно очевидно, что все наши так называемые экологические проблемы обусловлены взрывом численности народонаселения. Возможно правы те, кто утверждает, что потребление электроэнергии на душу населения у нас слишком велико и что его следует сокращать. Если это действительно так, то еще более важной представляется борьба с причинами демографического взрыва, которые, по-видимому, связаны с бедностью и безграмотностью. Кроме того, из гуманных соображений мы должны стремиться к тому, чтобы рождались только желанные дети, поскольку жестоко давать жизнь нежеланному ребенку, который может стать жертвой физического или морального насилия.

5. *Обучение ненасилию.* Я давно придерживаюсь мнения (хотя, возможно, и неверного), что в последнее время в мире стало больше жестокости. Это, конечно, всего лишь гипотеза, которую следует еще проверить. Мне кажется, нужно исследовать, не учим ли мы наших детей терпимости к проявлениям жестокости. Если да, то необходимо срочно предпринять решительные меры, поскольку терпимость к жестокости, вне всякого сомнения, представляет собой угрозу цивилизации. И вообще, всегда ли мы правильно воспитываем детей, всегда ли готовы прийти к ним на помощь с необходимым советом? Это чрезвычайно важный вопрос, так как совершенно очевидно, что наши дети в раннем возрасте практически во всем зависят от нас, и мы несем за них ничем не измеримую ответственность.

Несомненно, что это вопрос тесно связан с некоторыми из упомянутых ранее проблем, например с ростом народонаселения. Я полагаю, что если мы и не сумеем обучить детей добродетели не-насилия, то нам следует научить их хотя бы тому, что величайшим из всех грехов является жестокость. Я не употребляю слов «неоправданная жестокость», поскольку жестокость никогда не может быть оправдана и она никогда

не должна допускаться. Я имею в виду не только физическую, но и нравственную жестокость, которую мы совершаем из бездумья, глупости, лени или эгоизма.

Теперь стало немодно говорить об этих педагогических проблемах. Это вызвано отчасти тем, что в моду вошло такое понимание свободы, которое позволяет делать все, что угодно, даже вещи — с точки зрения ныне немодных моральных принципов — отвратительные, а отчасти тем, что с моралью связано много лицемерия. Я хочу напомнить, что Кант в свое время провозгласил: «Посмей быть мудрым!»<sup>3</sup> Я же дам вам более скромный совет: Посмей презирать моду и каждый день будь немного ответственнее. Это — лучшее, что ты можешь сделать во имя свободы.

<sup>3</sup> Sapere aude! (*И. Кант*. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Сочинения в шести томах. Том 6. М., 1966, с. 27).

Выпуск издания осуществлен  
фирмой "Интерпракс"

ФИНАНСИРОВАНИЕ ИЗДАНИЯ ОСУЩЕСТВЛЕНО  
ФОНДОМ СОРОСА (США)

КАРЛ РАЙМУНД ПОППЕР  
ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО ВРАГИ

ТОМ 2

ВРЕМЯ ЛЖЕПРОРОКОВ: ГЕГЕЛЬ, МАРКС  
И ДРУГИЕ ОРАКУЛЫ

Подписано в печать 09.09.92. Формат 84x108/32. Бумага офсетная №1.  
Гарнитура "Таймс". Печать высокая. Усл. п. л. 27,72.  
Тираж 40000 экз. Зак 1115. С38

Отклонения по качеству обусловлены состоянием оригиналов,  
представленных для съемки.

Открытое общество "Феникс"  
103009, Москва, Тверская ул., 6, строение 7  
Ярославский полиграфкомбинат Министерства печати и информации  
Российской Федерации  
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97