

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ:**  
**ЗАПАД–РОССИЯ–ВОСТОК**

книга четвертая:  
Философия XX в.

*Под редакцией проф. Н. В. Мотрошиловой и  
проф. А. М. Руткевича*

Учебник для студентов  
высших учебных заведений

*Второе издание*

**Греко-латинский кабинет\***  
**Ю. А. Шичалина**  
**Москва 2000**

Учебная литература по гуманитарным и социальным дисциплинам для высшей школы и средних специальных учебных заведений готовится и издается при содействии Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) в рамках программы «Высшее образование».

Взгляды и подходы автора не обязательно совпадают с позицией программы. В особо спорных случаях альтернативная точка зрения отражается в предисловиях и послесловиях.

**Редакционный совет:** Б.И.Бахмин, Я.М.Бергер, Е.Ю.Генниев, Г.Г.Дилигенский, В.Д.Шадриков

**И75 История философии: Запад – Россия – Восток** (книга четвертая: Философия XX в.). 2-е изд. – М.: «Греко-латинский кабинет»® Ю. А. Шичалина, 2000. – 448 с.

ISBN 5-87245-065-6

*На обложке: К. Малевич. Черный квадрат. 1914 – 1915. Фрагмент.  
Р. Магрит. Лампа философа. 1936. Фрагмент.*

© «Греко-латинский кабинет»®

Ю. А. Шичалина Оформление, 1999

© И. С. Вдовина, 1999

© А. Ф. Грязнов, 1999

© А. К. Гусейнов, 1999

© И. Д. Джохадзе, 1999

© В. Дитрих, 1999

© Л. Б. Макеева, 1999

© Н. Б. Маньковская, 1999

© И. А. Михайлов, 1999

© Н. В. Мотрошилова, 1999

© А. Л. Никифоров, 1999

© О. В. Посконина, 1999

© А. М. Руткевич, 1999

© С. Н. Табачникова, 1999

© Г. М. Тавризян, 1999

© М. А. Хевеши, 1999

Редактор и корректор В. С. Егорова

Отпечатано с готовых диапозитивов.

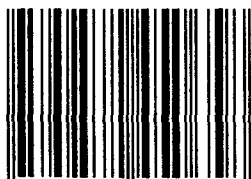
«Греко-латинский кабинет»® Ю. А. Шичалина ЛР № 040433 от 3 июня 1997 г.  
119435, Москва, Новодевичий проезд, д. 6а Тел./факс: (095) 246-97-26

Подписано в печать 8.06.2000 г. Формат 60 х 90 1/16.

Гарнитура Петербург. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 28,0. Тираж 2500 экз. Зак. 1827.

ISBN 5-87245-065-6



9 785872 450658

Отпечатано в ГУП

«Облтипография «Печатный двор»,  
432049, г. Ульяновск, ул. Пушкирева, 27

## Глава 1

# ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

## ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ И ПРОБЛЕМЫ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Европейская философия обратилась к проблеме человека в эпоху Возрождения и на заре нового времени. Но мыслители XX в. сочли необходимым осуществить новый поворот к проблематике человека, причем именно к теме его существования. В результате родилась экзистенциально-персоналистская философия XX в.

Необходимо учитывать особую трудность изложения экзистенциальной философии, которая проистекает из ее аморфности и плюральности. К *экзистенциальной философии в широком смысле этого слова* целесообразно относить философские учения и направления, в которых акцент сделан на проблеме человека, его существования, развития его личности, отношения человека к природе, обществу, другим индивидам, к культуре, Богу и религии. К такому широко понятому экзистенциально-персоналистскому движению можно причислить целый ряд учений и направлений XX в., о которых уже шла или еще пойдет речь, — экзистенциализм, в том числе религиозный, персонализм, философскую антропологию, герменевтику (в этом учебнике им посвящены специальные главы). В данной главе выделена для более обстоятельного анализа *собственно экзистенциалистская философия*, или экзистенциализм<sup>1</sup>. Само название этого направления выражает его программу: *заменить классическую “философию сущностей” (essentia) философией человеческого существования (existentia)*. И хотя сегодня экзистенциализм как направление (никогда не бывшее однородным и единым) принадлежит истории, он остается философской классикой XX в. — его изучают в университетах, колледжах, сочинения выдающихся представителей экзистенциализма всегда находят заинтересованных читателей.

Корни экзистенциально-антропологического поворота уходят еще в XIX столетие, когда некоторые философы и писатели (например, Кьеркегор, о котором речь шла в кн. 3 этого учебника) сделали вопрос о человеке и его существовании главным пунктом своего размежевания с философией и культурой прошлого.

Самые ранние по времени формы экзистенциального философствования в XX в. — это учения русских философов Н. А. Бердяева и Л. И. Шестова, испанского писателя М. де Унамуно (1864—1936).

После первой мировой войны получил широкое распространение немецкий экзистенциализм, основатели которого **К. Ясперс** (1883–1969) и **М. Хайдеггер** (1889–1976). Писатели и философы **Ж.-П. Сартр** (1905–1980), **А. Камю** (1913–1960), **Г. Марсель** (1889–1973) представляют французскую ветвь экзистенциализма. К экзистенциализму был близок также испанский философ **Х. Ортега-и-Гассет** (1883–1955).

Анализ экзистенциалистской философии в данном разделе построен следующим образом. Сначала эта философия и ее основные идеи рассматриваются в контексте ее эпохи, затем исследуются те идеи и концепции, которые можно считать характерными для всего направления. После этого более подробно рассматриваются произведения и специфические идеи выдающихся философов, которых правомерно отнести к экзистенциализму.

Экзистенциалистская философия XX столетия, которая, как и всякая философия, тесно связана со своей эпохой, несет на себе печать нашего драматического, конфликтного века.

### **Человек в эпоху социального кризиса**

Центральная проблема, на которой сосредоточивают свое внимание наиболее крупные философы, обычно относимые к экзистенциализму, а также к персонализму, философской антропологии, — это проблема жизнедеятельности и мироощущения индивида в обществе, переживающем глубокий кризис.

Экзистенциалисты констатировали широкое распространение трагических, болезненных чувств и умонастроений индивида. Но они видели смысл философии не только и не столько в констатации, а тем более не в увековечивании настроений страха и покинутости. Им представлялось, что философия обязана помочь человеку, охваченному трагическими умонастроениями, если не преодолеть их — что в принципе невозможно, — то, во всяком случае, искать и находить свое Я, смысл своей жизни в самых трагических, “абсурдных” ситуациях.

**К. Ясперс** после второй мировой войны опубликовал цикл работ, посвященных проблеме атомной войны и будущего человечества, а также анализу социальной и духовной ситуации, сложившейся в ФРГ<sup>2</sup>. И он не один раз предупреждал, что современному миру грозит опасность, которой не знало прошлое: может быть прервана многотысячелетняя история человечества. Перед философией нашей эпохи **К. Ясперс** ставил весьма ответственную и срочную задачу — убеждать человечество, отдельных индивидов, партии и их идеологов в том, что действительно необходимо использование “высших возможностей человеческого бытия” в борьбе с охватившим людей отчаянием.

Разумеется, связь экзистенциальной философии человека с эпохой и ее событиями неоднозначна, внутренне противоречива. Так, один из основателей немецкого экзистенциализма, **М. Хайдеггер**, в 1933 г. не сумел разглядеть суть фашизма и его идеологии, согласившись при-



нять от национал-социалистов пост ректора Фрейбургского университета. Однако очень скоро он отошел от дел, почти не публиковал своих работ. К чести же других лидеров экзистенциализма надо отметить, что они всегда занимали активную антифашистскую позицию. (Французский экзистенциализм приобрел особое влияние в годы второй мировой войны, причем Ж.-П. Сартр, А. Камю, С. де Бовуар были не только активными участниками, но и идеологами движения Сопротивления в своей стране.) И не случайно именно в военный и послевоенный периоды родились наиболее значительные произведения французских экзистенциалистов.

В драматических и философских произведениях Ж.-П. Сартра периода войны предметом страстного, заинтересованного разбора служила ситуация, сложившаяся во Франции и других оккупированных нацистами странах Европы. Ж.-П. Сартр призывал к сопротивлению фашизму, и, несмотря на мифологическую символику поставленной в оккупированном Париже пьесы "Мухи" (в основу ее положен древнегреческий миф об Оресте), призыв был хорошо понят читателями и зрителями. Одновременно сложившаяся во время войны ситуация служила Ж.-П. Сартру и другим экзистенциалистам трагическим поводом для выявления самого смысла человеческого существования, сути процессов нравственного выбора, отношения к смерти и т. д., т. е. для постановки проблем, которые экзистенциалистско-персоналистская философия с самого начала ставила в центр философствования.

Роман А. Камю "Чума", написанный уже после войны, также содержит в себе это двойное измерение. Речь идет, с одной стороны, об алжирском городе Оране, на который, как повествует А. Камю, в 194... г. обрушилась чума. Чиновники муниципалитета упрямо отказываются признать болезнь чумой — намек на политиков, долгое время "закрывавших глаза" на коричневую чуму фашизма, а заодно и на всякое будущее благодушие правителей и подданных перед лицом назревающих социальных катастроф. В образе доктора Риэ, берущего на себя тяжесть ответственности в борьбе с чумой, Камю воплотил черты тех, кто решился на активное сопротивление фашизму. Сам Камю отмечал, что явное содержание "Чумы" — это борьба европейского Сопротивления против нацизма. Но он, с другой стороны, вполне определенно расширял историко-ситуационные рамки борьбы человека с "чумой", так же, как и Сартр, придавал трагическим обстоятельствам, бунту и сопротивлению характер человеческой судьбы для обозримого периода истории.

Последние страницы "Чумы" — рассказ о том, что горожане, празднуя конец эпидемии, готовы сразу же и забыть о ней. Доктора Риэ это тревожит. Надо предупредить людей: "...микроб чумы никогда не умирает, никогда не исчезает... он может десятилетиями спать... и, возможно, придет на горе и в поучение людям такой день, когда чума пробудит крыс и пошлет их околевать на улицы счастливого города", — таким предостережением А. Камю завершает "Чуму"<sup>3</sup>.

Наиболее крупные из экзистенциалистских философов были выразителями резко критического отношения к обществу отчуждения, к реакционным социально-политическим режимам. Они чаще всего становились защитниками широко понятой демократии, прав и свобод личности (и потому встречавшееся в популярных работах советского времени причисление, скажем, экзистенциализма к реакционно-консервативным буржуазным концепциям по меньшей мере необъективно).

Экзистенциальная философия как идейное течение в философии и литературе XX в. последовательно выдержана в трагико-драматических, а порою и в пессимистических тонах. Его пытаются сдержать, преодолеть представители религиозных экзистенциальных направлений — ведь вера в Бога, по их мнению, все-таки подает надежду человеку. Но и их работы наполнены трагическими образами, рисующими отчаянную ситуацию современного человека. Главные символы художественных произведений экзистенциалистов (и даже названия многих из них: “Тошнота”, “Мертвые без погребения” Сартра, “Посторонний”, “Чума”, “Бунтующий человек” Камю) призваны передать трагико-драматические состояния человеческого существования. ***В качестве основных категорий человеческого бытия в них выступают забота, покинутость, отчужденность, абсурд, страх, ответственность, выбор, смерть и др.***

Моделью человека как такового для экзистенциальных философов стал помещенный в пограничную — на грани жизни и смерти — ситуацию отчаявшийся и страдающий человек. Можно спорить с этими философами, доказывая, что неправомерно придавать всеобщее значение поведению человека в стрессовой — пограничной — ситуации. Но вряд ли правильно отказывать философу, писателю в праве изучать, выявлять сущность человека на основе его поведения в экстремальной ситуации. Что же, пользуясь этой моделью, сумела разглядеть в человеческой сущности экзистенциалистская философия? И что она рекомендовала индивиду делать в пограничной ситуации? Это вопросы, которые отнюдь не отпали с утратой экзистенциализмом или персонализмом их былой популярности. Отчуждение и страх в современном мире не исчезли, а усилились. Потому и размышление над поставленными проблемами имеет прямое отношение к человеческой судьбе.

### **Существование человека и его сущность**

Трагико-драматическая тональность произведений экзистенциалистов, по существу, не приглушается, когда анализ перемещается на почву философских абстракций. Но вот то обстоятельство, что экзистенциалистская философия человека есть сложное и абстрактное учение, заслуживает быть отмеченным. Ибо эти мыслители протестовали против “диктата” философских абстракций над “жизненным миром” действующего, страдающего человека, однако они сами, будучи философами, не смогли отрешиться от “стихии всеобщего”, неотделимой от философии. Философские сочинения экзистенциалистских мыслителей

лей трудны для понимания никак не меньше, чем классические произведения философии. Правда, эти философы нередко пытались “перевести” свои идеи на язык художественных образов, более близкий и доступный обычному человеку. Но и их художественные сочинения, где господствуют символические иносказания, шифры, где “живут” и “действуют” персонализированные идеи и ценности, понять также нелегко. Для них нужны вдумчивые и терпеливые читатели, не просто следящие за сюжетной линией, но именно озабоченные судьбами и проблемами человеческого бытия. Такие читатели, как правило, находят, и их немало. Экзистенциальный философ и писатель приглашает их к напряженному, но захватывающему и жизненно важному диалогу. О чем же он? Прежде всего, конечно, *о человеческом существовании и его уникальных особенностях.*

Ж.-П. Сартр в работе “Экзистенциализм — это гуманизм” поясняет специфику существования человека следующим образом. При изготовлении вещи человек предварительно формирует ее идею. Ремесленник, изготавливающий нож, исходит из своих представлений о том, что такое нож и какой именно нож сейчас надо сделать. Сущность здесь как бы предшествует существованию вещи. Принципиально иным образом обстоит дело с человеком. Человеческое дитя рождается, уже существует, но ему еще предстоит обрести человеческую сущность, стать человеком. Итак, в мире человека существование предшествует сущности. Разделяя экзистенциализм на два основных направления — христианское (Г. Марсель, К. Ясперс) и атеистическое (М. Хайдеггер, А. Камю), Ж.-П. Сартр себя относил к последнему. Утверждение атеистических экзистенциалистов: бога нет, бог умер — не повторяемые вслед за Ницше фразы, рассуждает Сартр, а исходный пункт для развертывания важнейших философских тезисов и обращенных к реальному человеку нравственно-практических выводов.

***Человек делает самого себя, постепенно обретает свою сущность, изначально уже обладая существованием, — в этом и состоит первый принцип сартровского экзистенциализма,*** из которого вытекают многие важные следствия: нет заданной человеческой природы; никакая внешняя сила, никто, кроме данного индивида, не способен превратить его в человека. Индивид должен сделать это сам. И именно он несет ответственность, если его превращение в человека в подлинном смысле так и не состоится. (Как мы увидим, Сартру возражал Камю, который считал, что человеческая природа многое детерминирует в жизни и поведении индивида.)

Несмотря на различия подходов, философы-экзистенциалисты внушают читателю здравую и очень важную ***идею индивидуальной ответственности человека за все, что происходит с ним самим и с другими людьми.*** Человек — своего рода “проект”, который живет, развертывается, реализуется или не реализуется, и процесс обретения индивидом человеческой сущности длится всю его жизнь, не теряя остроты и драматизма.

Ж.-П. Сартр предвидит возможные возражения против своей концепции — например, апелляцию к силе обстоятельств: обстоятельства были против меня — я не служил и не служу тому делу, к которому предназначен, не встретил людей, которых можно было бы любить, и т. д. Для экзистенциализма, отвечает на это Сартр, нет способностей человека, его тяготения к какому-либо делу вне их проявления. И если человек никого и никогда не любил, ни к кому не проявил дружеского расположения, значит, таких качеств нет и не было в его индивидуальном “проекте”. Быть в пути, т. е. постоянно заботиться об обретении своей сущности, — истинно человеческий, хотя и нелегкий, полный драматизма удел.

Какой же рисовалась экзистенциалистам, персоналистам реальность действия индивида на социальной арене? Несмотря на значительный разброс мнений, их позиции содержат немало общего. Прежде всего, экзистенциальные философы считали необходимым выступить *против веры в некий заранее гарантированный* (приписывались ли гарантии богу, абсолютному духу, законам истории) *прогресс*, который якобы осуществляется сам собою, помимо усилий, действий отдельных людей. Эту веру философы XX в. считали не просто наивной, но и исключительно опасной.

Х. Ортега-и-Гассет писал, что идея прогресса усыпила в европейце и американце то радикальное чувство опасности, которое и является субстанцией человека. Ибо если человечество прогрессирует с неизбежностью, из этого вроде бы вытекает: мы можем перестать быть настороже, отбросить все заботы, освободить себя от всякой ответственности и предоставить возможности человечеству неотвратимо вести нас к совершенствованию и к наслаждению. Человеческая история оказывается, таким образом, лишенной всякого драматизма.

Мир экзистенциалистски ориентированного индивида — это свобода, на которую человек обречен. Причем на сколько-нибудь гарантированную опору индивиду рассчитывать не приходится. Человек свободен, он и есть свобода, пишет Сартр. Свободный выбор индивида — его удел, ответственность и его трагедия. Ситуация личного выбора — излюбленная тема экзистенциальной философии. В классической философии, конечно, тоже шла речь о выборе, а порой — о побуждениях и мотивах деятельности индивидов. Но по большей части интерес философов-классиков был сосредоточен на познавательных аспектах деятельности. В XX в. центр внимания философов явно переместился. Правда, они тоже обращаются к познавательным сторонам деятельности человека, но вот его сущность, проявляющуюся в реальном существовании, усматривают главным образом не в рациональных познавательных и познаваемых моментах.

Возьмем описание экзистенциалистами личного выбора в ситуации фашистской оккупации и сопротивления — на этом примере они любили пояснять смысл категорий “экзистенция” и “выбор”. (И не забудем о том, что слову “сопротивление” они придавали весьма

широкое значение, усматривая в нем человеческую судьбу и свободу человека. **А. Камю так перефразировал знаменитое *cogito*, “я мыслю”, Декарта: я бунтую, следовательно, мы существуем.** Участники молодежного движения социального протеста в странах Западной Европы и США в 60-х годах любили ссылаться на подобные рассуждения экзистенциалистов, чьими идеями они были вскормлены.)

Человек решает вопрос о том, покориться ли фашизму или встать в ряды движения Сопротивления. Какую роль играют здесь размышление, расчет — словом, рациональные моменты? Пожалуй, минимальную, считают экзистенциалисты. Речь ведь идет не о “всезнающих” ученых, а об обычных людях — а “трезвый расчет” их скорее склонял бы к коллаборационизму, особенно в первые годы войны, в занятой фашистами Франции, где еще не созрело массовое движение Сопротивления. Но те люди, которые выбрали сопротивление, действовали вопреки расчету, который чаще всего, даже в нетерпимых ситуациях, “советует” не рисковать жизнью и ее благами. Они, конечно, могли рассчитывать и рассчитывали на помощь и верность других людей — на коллективную солидарность, на успехи антифашистской борьбы во всем мире. Это экзистенциалисты готовы признать. Однако именно в те дни и часы, когда человек в пограничной ситуации смотрит в лицо смерти, главную опору, подчеркивали эти философы, он должен найти в самом себе, в своей экзистенции — только тогда его верность сопротивлению будет прочной. И так, продолжают экзистенциальные философы, обстоит дело в любой ситуации, когда человек борется за свободу, за свое сокровенное Я (свою экзистенцию), когда идет наперекор самым неблагоприятным обстоятельствам.

Бытие человека, в центр которого помещено главное в нем — **индивидуальная сущность, т. е. экзистенция**, в свою очередь становится первоосновой картины мира, создаваемой представителями экзистенциалистско-персоналистских направлений. Говоря философским языком, **акцент переносится на онтологию, а в онтологии — на бытие человека.**

### Бытие человека и бытие мира

Развернутую концепцию этого рода впервые создали немецкие экзистенциалисты. Предвосхищением онтологического поворота в экзистенциально-персоналистическом философствовании можно считать русскую философию начала XX в., особенно работы Н. Бердяева, Л. Шестова, С. Франка. Правда, в то время они были почти неизвестны на Западе. Зато большую популярность обрела вышедшая в 1927 г. книга М. Хайдеггера “Бытие и время”, где был разработан специфический проект экзистенциалистского учения о бытии (онтологии). В целом ряде работ 20 — 30-х годов К. Ясперс предложил свой вариант онтологии. Впоследствии, опираясь на разработки немецких мыслителей, Ж.-П. Сартр создал обновленное понимание бытия (особенно в книге “Бытие и ничто”). Еще раньше новые, неклассические вариан-

ты онтологии, повлиявшие на экзистенциалистов, разрабатывал Э. Гуссерль (1856—1938) — основатель феноменологического направления, на протяжении всего столетия сохраняющего большое влияние в философии.

Почему же особое внимание философов разных направлений привлекло учение о бытии? И как это увязать с поворотом к человеку? Ведь в философии XX в., в отличие от традиционной онтологии, не мир, не природа, а человек становится проблемной точкой отсчета. Философы XX в. стали решительно пересматривать внутрифилософские приоритеты прошлого. Они возражали тем представителям классической онтологии, которые отталкивались от самостоятельного бытия мира и от него двигались к пониманию человека, поставленного в зависимость от мира. В таких случаях, говорили они, философия и превращалась в “философию вещей”, а человек чаще всего также рассматривался как вещь. Не менее категорическими были возражения против тех направлений классической философии, где на первый план выдвигались логика, гносеология, теория идей: господство “философии идей”, утверждали сторонники “новой онтологии”, превращает человека в своего рода познавательную машину.

В противовес классическому онтологизму и гносеологизму представители новых направлений XX в. считали необходимым действительно сделать человека центром философии. **Ведь сам человек есть, существует, является бытием, притом бытием особым.** Философы-классики рассматривали “бытие” как предельно широкое (человеческое) понятие о мире и в то же время считали бытие независимым от человека. Кант пытался преодолеть это противоречие. В кантовском учении философы XX в. особенно высоко оценивали ту идею, согласно которой мир мы видим исключительно сквозь призму человеческого сознания. Вещи мира, сам мир существуют в себе, совершенно независимо от сознания, но “в себе” они нам, людям, не явлены. Поскольку же мир, вещи и процессы мира являются людям, постольку результаты его осознания уже неотделимы от человека. К этим тезисам Канта присоединяются не только феноменологи, экзистенциалисты, персоналисты, но и представители многих других направлений. Однако в отличие от классической и даже кантовской мысли, **центром антропологической философии XX в. является не учение о разуме, не гносеология и логика, а онтология. Центром же “новой онтологии” становится не некое изолированное сознание человека, а сознание, точнее, духовно-психическое (сознание и бессознательное), взятое в неразрывном единстве с человеческим бытием.** Этот новый смысл и вкладывается в традиционное понятие экзистенции, существования как особого бытия, которое становится базовой категорией экзистенциалистской онтологии.

Итак, путь феноменолога, экзистенциалиста, персоналиста — не путь от Sein, бытия вообще, не от мира как бытия к бытию человека, как это было в классической онтологии. Избирается обратный путь —

от человеческого существования, т. е. от экзистенции, к миру, как он видится человеку и “выстраивается” вокруг него. Такой подход представляется философам XX в. предпочтительным с точки зрения не только реалистической (ведь по-другому, говорят они, человек и не осваивает мир), но и гуманистической: в центр ставится человек, его активность, его уникальность, возможности свободы, открываемые самим бытием.

### **Человек как уникальное существо и власть усредняющего начала**

В подтверждение тезиса об уникальности человеческого существа экзистенциальные философы прежде всего приводят онтологические аргументы. Место, которое определенным индивидом в каждый данный момент занимает в бытии, совершенно неповторимо. Каждый человек исполняет миссию истины. Там, где находится мой глаз, не находится никакой другой; то, что видит в реальности мой глаз, не видит другой. Мы незаменимы, мы неповторимы, так рассуждал Х. Ортега-и-Гассет. И с этим нельзя не согласиться.

Верно и то, что человек ищет, должен искать и выражать свое неповторимое, уникальное Я. На это настраивала индивида и классическая мысль. Но она, по мнению философов XX в., чаще всего определяла Я через то, чем оно не является; она нередко сводила Я к не-Я в различных ипостасях последнего.

И еще одно важнейшее обстоятельство: и в философских системах XX столетия, как и прежде, сущность Я определяется через соотношение с какими-либо проявлениями мира вне человека. Но в отличие от классической философии, сама противоположность человека и мира воспринимается так, что не-Я, т. е. нечеловеческое, становится символом отчужденного и безусловно враждебного мира. Камю сравнивает не-Я с глухой и прочной стеной, противостоящей человеку, — равнодушной, неустранимой, опасной. Потому в Я живет и будет жить постоянный страх перед не-Я, перед миром и другими людьми. И все же человек обязан заставить себя жить и творить самого себя. Такова обращенная к индивиду программа экзистенциальной философии: страшишься, опасаться всего того, что есть не-Я (т. е. мир вне человека), противостоять ему, бунтовать против него.

Этот *подход к миру как абсолютно враждебному по отношению к Я* в философии XX в. обосновывается на разных уровнях рассуждения и во множестве философских идей. Так, разбирая категорию “повседневное бытие-вместе-с другими”, ранний Хайдеггер считал самым важным ввести “экзистенциал”, который он обозначал написанным с прописной буквы немецким неопределенно-личным местоимением “Man” и разъяснял через понятия “усредненность”, “выравнивание” и т. д. Экзистенциальная философия в данном отношении была и до сих пор остается реакцией на тенденцию стандартизации, которая стала особенно мощной в XX в. и проявилась в самых

разных областях — в производстве, повседневном быту, в идеологии и культуре.

В советской литературе Хайдеггера подчас критиковали следующим образом: *Мап* — категория, которую можно отнести к капиталистическому обществу; Хайдеггер же придает ей абстрактный внеисторический смысл. Но экзистенциалист применяет подобный прием по принципиальным соображениям, ибо полагает, и с полными на то основаниями, что необходимость — и опасность — уподобления, усреднения заключает в себе всякое, в сущности, человеческое совместное бытие. Действительная ограниченность хайдеггеровской концепции *Мап* состоит в том, что повседневное бытие человека вместе с другими людьми Хайдеггер поначалу рассматривал сугубо негативистски. Он не видел богатства его противоречивых аспектов: ведь мы учимся от других и учим их; они влияют на нас — мы влияем на них; а главное: не иначе, чем в общении с другими, мы отстаиваем, развиваем, познаем свое Я, а они — свое Я. Одним словом, взаимодействуя с другими людьми, человек не только идет навстречу общему, всеобщему, усредняющему, но и обнаруживает индивидуально-неповторимые черты своей личности, своего бытия, борется за них, закрепляет их. Общее — совсем не обязательно “среднее”, “неопределенно личное”. Общим достоянием людей становятся ведь не только стандарты, стереотипы, шаблоны, но оригинальное, творческое, уникальное — то, что значительно “выше среднего”. Это поняли другие философы XX в., которые — подобно М. Буберу — показали плодотворность диалога, общения Я и Ты, не отрицая, впрочем, и опасностей для Я, вытекающих из общения людей. Итак, повседневности бытия вместе с другими присуща сложная объективная диалектика. Сводить же ее к усредненности значит упрощать совместное бытие, бытие общения и взаимодействия. Но вообще отрицать определенную власть *Мап*, т. е. усредняющего начала, над социальным бытием людей было бы необъективно: достаточно вспомнить, как легко каждый из нас подпадает под влияние стереотипов и с каким трудом от них освобождается.

Многие течения философской мысли XX столетия остро ощущали и фиксировали власть “среднего”, “массового” шаблона и стандарта над жизнью и культурой. (Примером может служить блестящее сочинение испанского философа Х. Ортега-и-Гассета “Восстание масс”.) При этом одни философы, испытывая страх перед усилившейся “массовизацией” всех сторон жизни, отстаивали, вслед за Ницше, элитарные идеалы. Другие пытались анализировать “массовизацию” жизни и культуры в ее реальной противоречивости. Экзистенциализм, персонализм расположены, пожалуй, где-то посередине: они считают власть *Мап* опасной, но видят в ней главную неискоренимую черту совместного бытия людей — такую же неизбежную как жизнь или смерть индивидов.



## Бытие между жизнью и смертью

**Экзистенциальная философия повернула внимание современной культуры к проблеме смерти.** “Быть или не быть” индивиду — тема в философии человека XX в. еще более популярная, чем во времена Шекспира. А. Камю в “Мифе о Сизифе” заявил, что место центрального философского вопроса должна занять проблема самоубийства. И он видел свою гуманистическую задачу в том, чтобы помочь человеку, который находится на грани отчаяния, на грани самоубийства, сохранить жизнь.

Чем ему способна помочь философия? Во всяком случае, рассуждает Камю, не благодушно-оптимистическими уверениями в том, что жизнь прекрасна — к ним отчаявшийся человек скорее всего отнесется без всякого доверия. Бессмысленны, безнравственны и те концепции философии прошлого, согласно которым человек живет в лучшем из миров. Камю заявляет, что мир этот абсурден; он подобен действиям Сизифа, поднимающего, по наказанию богов, камень на гору, с которой тот снова должен покатиться вниз... И все-таки жизнь даже в ситуации абсурда — ценность, равной которой у человека нет. Но это жизнь, всегда “пограничная” со смертью.

Жизнь на грани смерти, утрата и поиск смысла жизни — ситуации, которые в философии и литературе XX в. исследовались глубже и тщательнее, чем прежде. К сожалению, в нашей философии долгое время господствовало пренебрежительное отношение и к этим проблемам, и к их осмыслению — как будто они не заботят абсолютно каждого человека. Каждый переживал смерть близких, многим в разгар жизни и всем на ее исходе приходилось или еще придется смотреть в глаза смерти. Всякий человек обязательно задумывается о смерти. Жизнь индивида может быть наполнена смыслом, но может вдруг утратить для него этот смысл. Достоинно умереть, когда приходит смерть, бороться с нею, когда есть шанс жить, помогать другим людям в их именно смертной борьбе — это великое и нужное любому человеку умение. Ему учит сама жизнь. Жизнь и смерть человека, смысл жизни — это вечные темы искусства и философии.

Однако в классической мысли и в современной философии тема смерти занимает разное место; смерть оценивается существенно по-разному. “...Самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем”, — писал, выражая мироощущение и ценности своей эпохи, древнегреческий философ Эпикур<sup>4</sup>. В современной **экзистенциалистской философии жизнь часто определяется как “бытие к смерти”**. В какой-то степени это верно — едва родившись, человек “устремляется” к смерти. И смерть в любой момент может оборвать нить жизни... Можно, да и нужно понять людей, чьи мысли и чувства — под влиянием личных и социальных переживаний — повернулись, в основном, к проблеме смерти.

Это бывает не только в случаях индивидуальной социальной патологии (параноидальной одержимости идеей самоубийства), но и в ситуациях, не так уж редко выпадающих на долю вообще-то здоровых людей, в ситуациях конфликтного выбора, отчаяния, причем нередко совпадающих с высокими духовно-нравственными порывами личности. И все же, рассуждая о человеческом бытии одновременно реалистически и гуманистически, правомерно усомниться в теоретической и нравственной справедливости определения сущности жизни человека как бытия к смерти. Человеческая жизнь (да и жизнь вообще) постоянно разворачивается не просто через противоположность, через “устремленность” к смерти, а скорее через противодействие ей. И человек в нормальном состоянии ориентируется именно на жизнь. Он научился полагаться на ее силу. О смерти же он мыслит и заботится скорее в крайних, действительно “пограничных” между жизнью и смертью ситуациях — но даже и в них человек способен не только и не просто отдаться “бытию к смерти”, а либо проявлять огромную волю к жизни, либо сознательно жертвовать своей жизнью во имя высоких принципов, во имя жизни других людей.

Экзистенциалистская философия оправданно исходила из того, что близость, угроза смерти чаще всего заставляет людей задуматься о смысле и содержании прожитой жизни, “вернуться” от быта, от повседневности к самому бытию, к собственной экзистенции — сущности, которая едина с существованием. Это предположение отнюдь не беспочвенно, и писатели-экзистенциалисты умели остро и ярко осмысливать ситуации на грани жизни и смерти. По существу, герои их главных произведений помещены в пограничные ситуации. (Примеры — пьесы Сартра; повесть А. Камю “Посторонний”; повесть С. де Бовуар “Самая легкая смерть” — сильный и жесткий рассказ об умирающей матери и т. д.) Такой поворот не был случайным: он свидетельствовал о наступлении эпохи, когда пограничная ситуация стала не только индивидуальной, но и социальной, более того — общечеловеческой проблемой.

Наиболее полно и ярко проблематика пограничной ситуации оказалась разработанной в философии К. Ясперса.

# НЕМЕЦКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

## Философия Карла Ясперса

### Жизнь и сочинения

Карл Ясперс<sup>5</sup> родился 23 февраля 1883 г. в Ольденбурге, где окончил гимназию. В 1901 — 1902 гг. он начал изучать право в университетах Гейдельберга и Мюнхена, но затем увлекся медициной, которой до 1908 г. учился в Берлине, Гёттингене и Гейдельберге. Решение заняться медициной было не в последнюю очередь продиктовано тем, что Ясперс в молодости (впрочем, и до самой смерти) страдал редкой и неизлечимой болезнью легких. Знание медицины и наблюдение за своим организмом помогли Ясперсу прожить восемьдесят шесть лет. Не исключено, что болезнь, протянувшаяся через всю жизнь, позволила Ясперсу глубоко прочувствовать смысл пограничной ситуации — понятия, поставленного им в центр философствования. Специализировался Ясперс в психиатрии. В 1909 г. он защитил диссертацию на тему “Ностальгия и преступление”. После окончания учебы Ясперс работал ассистентом в психиатрической клинике в Гейдельберге, причем “на общественных началах”, что помогало ему прежде всего соотносить степень занятости в клинике со своим слабым здоровьем. С 1916 по 1921 г. он был экстраординарным профессором психиатрии в Гейдельберге. В 1913 г. вышла из печати первая часть “Общей психопатологии”, а в 1919 г. — труд “Психология мировоззрений”, во многом отражавший влияние Дильтея.

С 1921 по 1937 г. Ясперс был в Гейдельберге профессором философии. В 30-е годы были созданы многие его выдающиеся философские работы: “Духовная ситуация времени” (1931); “Философия” (В 3 т., 1931 — 1932); “Разум и экзистенция” (1935); “Ницше. Введение в понимание его философствования” (1936); “Декарт и философия” (1937); “Философия экзистенции” (1938). После прихода нацистов к власти в жизни Ясперса наступили тяжелые времена. Он был женат на еврейке, что предопределило гонения и преследования. Ясперс был исключен из университетского Совета, а в 1937 г. до положенного срока уволен на пенсию. С 1943 г. существовал запрет на публикацию произведений философа. Жизнь Ясперса и его жены оказалась под постоянной угрозой. Прекратилась дружба с Хайдеггером. После окончания войны Ясперс, вновь ставший профессором философии, принял участие в восстановлении нормальной работы Гейдельбергского университета, руководствуясь программой университетской реформы, которую он начал разрабатывать еще в 30-х годах. В 1948 г. он переселился в Базель, в университете которого преподавал до 1961 г. После войны Ясперс написал значительные философские произведения, такие как “Философская логика.

Т. 1. Об истине" (1947); "Философская вера" (1948); "Происхождение и цель истории" (1949); "Разум и антиразум в нашу эпоху" (1950); "Введение в философию" (1950); "Великие философы" (1957); "Об условиях и возможностях нового гуманизма" (1962). Он также создал монографии о Шеллинге (1955), Николае Кузанском (1964).

Ясперс был либерально, гуманистически настроенным мыслителем. Он оказал глубокое влияние на формирование демократических порядков и нового общественного сознания в послевоенной Германии. Этому способствовали его социально-политические работы "Вопрос о вине" (1946); "Атомная бомба и будущее человека" (1958); "Свобода и воссоединение" (1960); "Куда идет ФРГ?" (1966). Умер Ясперс 26 февраля 1969 г.

Философия Ясперса весьма популярна в современном мире. Учение Ясперса — непрменный предмет преподавания в университетах всего мира. Ему посвящаются симпозиумы, colloquia. Международное ясперовское общество систематически проводит конгрессы, издает ежегодники, монографии, посвященные Ясперсу. Издается (в Швейцарии) Собрание его сочинений, его наследие. Из публикаций последних лет особенно интересна переписка Ясперса с Х. Арндт и с М. Хайдеггером.

Перейдем к анализу философских идей Ясперса.

#### Основные понятия философии К. Ясперса: экзистенция, всеобъемлющее, философская вера

Философия К. Ясперса заметно отличалась от других разновидностей экзистенциалистской философии, например хайдеггеровской, своей приверженностью рационализму, науке, демократии. Правда, и Ясперс критически оценивал некоторые центральные идеи классической рационалистической философии (например, не принимал ее самоуверенный сциентизм). Их результатом, по мнению Ясперса, стало пагубное "раздробление" мира, невнимание к целостности бытия и, как следствие, пренебрежение метафизикой как учением о первоосновах универсума. Ясперовская философия энергично пролагала путь к новой метафизике, которой вменялось в обязанность сосредоточиться вокруг трех основных проблемных сфер, очерчиваемых категориями "всё" (das All), "изначальное" (das Ursprüngliche) и "одно" (das Eine). "Всё" наличного бытия — это *миф*, наша "изначальность" — это *экзистенция*, "одно" — это *трансценденция*<sup>6</sup>. В разъяснении этих категорий, охватываемых ими сфер и их единства состоит, по Ясперсу, главная задача философии. Одновременно ее выполнение имеет практический, смысложизненный характер. Мир надо осмыслить, чтобы ориентироваться в нем. "Высвечивание экзистенции" (Existenzerhellung) нужно нам, индивидам, чтобы обрести свою сущность. Трансценденции, ее "откровению" придается смысл религиозно-нравственного спасения, приобщения к вечности.

Ориентирование в мире, пишет Ясперс в работе "Философия", необходимо разделять на научно-исследовательское и философское.

Объективное познание мира наукой принципиально важно для человеческой жизни. "Без него невозможно никакое *философское* ориентирование в мире"<sup>7</sup>. Вместе с тем философское ориентирование необходимо и для науки и для практики, ибо оно предупреждает против превращения какой-либо определенной картины мира, которую в тот или иной момент предлагают науки, в абсолютную и окончательную.

"Высвечиванию экзистенции" принадлежит, по Ясперсу, уникальная роль в человеческой жизни. Но что такое экзистенция в понимании Ясперса? Об экзистенции, подчеркивает философ, можно говорить тогда, когда возникает решимость поставить поистине философский вопрос: что противостоит целостному бытию мира? Ясперс отвечает на вопрос так: ему противостоит особое бытие. "Это бытие и есть я сам в качестве *экзистенции*. Она — и есть я, поскольку я не становлюсь объектом. В ней я знаю себя в качестве независимого — правда, при этом я не могу видеть того, что называю своим Я. Но исходя из такой возможности я живу; только осуществляя ее, я есть я сам. ...Итак, не мое наличное бытие есть экзистенция, но человек в наличном бытии — возможная экзистенция". Наличному бытию (Dasein) — в отличие, скажем, от раннего Хайдеггера, Ясперс не придает решающего категориального значения. "Наличное бытие", или "здесь-бытие", эмпирично, подвержено смерти. «Экзистенция не знает смерти, а стоит лишь под знаком взлета и падения. Наличное бытие эмпирически "здесь" (da), а экзистенция налична только в качестве свободы»<sup>8</sup>.

Экзистенциалистов не раз упрекали в непроясненности понятия "экзистенция". Для таких упреков есть некоторые основания. Их можно предъявить и Ясперсу, который одним из первых употребил понятие "Existenzphilosophie" — философия экзистенции. Он сам отмечал (например, в своей "Философской автобиографии"), что начиная с ранних своих работ разрабатывал экзистенциальную философию, ее главные темы и понятия — вопросы о мире, данном человеку, о неизбежных для человека пограничных ситуациях (смерть, страдание, вина, борьба), об основных чертах эпохи. Но центральным понятием была, конечно, экзистенция. Осознавая необычность и трудность освоения этого понятия, философ вновь и вновь предпринимал настойчивые попытки с разных сторон подступить к "экзистенциальной" стороне человеческой сущности. И если мы попытаемся без предубеждения вникнуть в смысл раздумий Ясперса, то поймем, что под эгидой слова "экзистенция" речь идет о проблемах, имеющих для индивида и человечества глубинный жизненный смысл. Философ-экзистенциалист говорит человеку: твоя истинно человеческая экзистенция лишь тогда "налична", когда ты действуешь как свободное существо, когда не даешь самому себе и другим людям превратить себя в объект манипулирования; *экзистенция сопряжена с поисками непреходящего смысла бытия, с заботой о наличном бытии* (Daseinssorge). Этот мотив найдет развитие и в философии Хайдеггера.

**Экзистенция**, поясняет далее Ясперс, *высвечивается в ситуациях заботы и страдания — и в особенности в погранич-*

**ной ситуации.** Пограничная ситуация — именно такая, в которой “я не могу жить без борьбы и страданий”, в которой я “неизбежно беру вину на себя” и мыслю о “неизбывности смерти”. Ситуация эта, по словам Ясперса, подобна нерушимой стене — мы наталкиваемся на нее, мы не в состоянии ничего изменить; стена становится единой с нашим наличным бытием. Ситуация, в которую человек помещен, всегда имеет какие-либо определенные границы: индивид — это мужчина или женщина, человек молодой или старый; жизненные шансы и обстоятельства его жизни уникальны, но тоже ограничены. А определенность границ, подчеркивает Ясперс, резко контрастирует с идеей о человеке вообще, о неограниченности его сил и возможностей, что вызывает в индивиде тревогу и беспокойство. Здесь — через смерть, страдание, борьбу, вину — проявляет себя “специфическая историчность” отдельных пограничных ситуаций. Беспокойство и тревога, диктуемые конкретной историчностью, перерастают в открытый общий вопрос о бытии мира и моем бытии в нем. “Всеобщее, которое всегда остается таковым, вплавлено в сознание экзистенции; все мировой бытие — как ставшее, находящееся в процессе становления и возможное в будущем — видно в абсолютной историчности. Сознание бытия в пограничной ситуации исходя из исторической экзистенции индивида углубляется до сознания исторически являющегося бытия как такового”<sup>9</sup>.

Но такая “бытийная глубина экзистенции”, по Ясперсу, в пограничной ситуации вовсе не дана индивиду просто и непосредственно. Необходимо специальное прояснение, высвечивание историчности ситуации. А вот здесь самое главное — не перепоручить “высвечивание” кому-нибудь другому, не “делегировать” другим сугубо единичные, ситуационные, мои и ваши вину, боль и страдание. Тут-то и нужно сохранить уникальную свободу, как и “тревогу, связанную со способностью к выбору”<sup>10</sup>. Необходимо учитывать, добавляет Ясперс, что **во всякой единичной ситуации уникальна и неповторима коммуникация с другими людьми**, “схватывание” индивидом своего Я, своей самости через коммуникацию. Еще во “Всеобщей психопатологии” Ясперс проанализировал проблемы и трудности коммуникации врача и больного и пришел к выводу о том, что наилучший вид их общения — экзистенциальный: врач подходит к больному не как к объекту манипуляции, а как к личности с неповторимой судьбой<sup>11</sup>. В дальнейшем тема коммуникации станет для Ясперса центральной. Ясперс вводит понятие “**любящая борьба**”, или “**любовь-борьба**” (*liebender Kampf*)<sup>12</sup>. Это “не слепая любовь”, поясняет философ; любящая борьба ставит другого под вопрос; человек трудно и мучительно постигает, наряду со своей, и другие, “чужие” экзистенции. Особые препятствия на пути коммуникации — догматизм, предрассудки, заставляющая мораль, эгоистическая гордыня.

Итак, экзистенция “высвечивается” через отнесение человека к бытию, к другим людям (т. е. через коммуникацию). Но главное в экзистенции, по Ясперсу, это свобода. Вот почему экзистенция обнаружима в предметно-вещном мире, подчиненном необходимости. Сама

суть экзистенции — свобода, неподвластность объективизации, овеществлению.

Говоря о свободе, философы и ученые имели обыкновение связывать ее главным образом с объективным познанием, осмыслением. Между тем, по Ясперсу, свобода обеспечивается “не в мышлении, но в экзистировании, не в ее анализе и вопросах о ней, но в ее осуществлении...” Когда человек говорит: “я могу”, “я не могу”, то было бы неверно сводить все дело к конкретным случаям и проверке физических или духовных возможностей сделать или не сделать нечто. Ибо в смысле трансцендентальной свободы возможно предложение: я могу, ибо я обязан; в смысле экзистенциальной свободы: я могу, ибо я должен. Это “мочь” относится уже не к фактическому осуществлению цели в мире, но к внутреннему или внешнему действию... Здесь — та необусловленность этого “мочь”, которая в сознании изначальной свободы не знает никаких границ<sup>13</sup>.

Через пограничную ситуацию, экзистенцию и свободу человек, согласно Ясперсу, может “пробиться” к другому, не физическому, а духовному миру. Собственно, к этому миру ведет уже простое утверждение: “Бог есть”. “Во всех потерях остается единственное: Бог есть”<sup>14</sup>. Для философии, однако, этого недостаточно. Философия должна переходить от “высвечивания экзистенции” к глубочайшей метафизике, где главной категорией Ясперс делает “всеобъемлющее” (Umgreifende).

Цель этой категории — объединить в неразрывное целое мир и человека, материально-предметное и духовное. “Всеобъемлющее — это либо *бытие в себе*, которым мы охвачены, либо *бытие, которое и есть мы*. Бытие, которое охватывает нас, называется миром и трансценденцией. Бытие, которое есть мы, называется наличным бытием, сознанием вообще, духом, называется экзистенцией”<sup>15</sup>. **Объяснение того, что такое всеобъемлющее, — это и есть ясперовская онтология мира и человека, аналитическое выявление многообразия оттенков бытия и его единства.** Вопросы, которые здесь ставятся и разрешаются — коренные философские темы: как бытийствуют мир, дух, сознание и как они объединяются именно благодаря бытию. В ответе на них, по Ясперсу, — торжество разума, который способен не только познать отдельные вещи, состояния, но и раскрыть всеобъемлющие связи этого мира. “Уже десятилетия назад, — отмечал Ясперс, — я говорил о философии экзистенции... Сегодня я прежде всего называл бы философию философией разума, ибо мне представляется настоятельно необходимым акцентировать эту древнейшую сущность философии. Если разум будет потерян, будет утрачена и философия. Ее задачей с самого начала было и остается обретение разума, преобразование разума — и именно разума в собственном смысле... который не попадает в тупик ограниченностей рассудка”<sup>16</sup>.

Ясперс вместе с тем высоко вознес не только разум, но и веру. Однако понятие “вера” он подверг существенному преобразованию, отличив “философскую веру”, с одной стороны, от “веры откровения”, а с другой — от знания.

## Философская вера. Понимание философствования у Ясперса

Отличие веры от знания пояснено на примере Джордано Бруно и Галилея. Оба, казалось бы, попали в одинаковое положение. Суд инквизиции под угрозой смерти требовал отречения от их научных и философских убеждений. Бруно был готов отречься лишь от некоторых положений, но отнюдь не главных для него; он умер мученической смертью. Галилей отрекся от фундаментальных тезисов новой физики — от учения о вращении Земли вокруг Солнца. Различие тут, по Ясперсу, существенное. Оно есть различие между истинной-верой, которая страдает от отречения, и истиной, которую отречение не затрагивает.

**Философская вера и есть вера в истину, исходя из которой я живу.** Она есть только потому, что я становлюсь с нею идентичным. По своей внешней форме она является исторической, по форме своего объективного выражения она не общезначима, но безусловна. Истина, правильность которой я могу лишь доказать, существует вне меня самого: она всеобщезначима, неисторична, безвременна, но не безусловна, ибо относится к предпосылкам и методам познания конечного. И человек вряд ли захочет умереть за правильность, которая доказуема. В другом положении мыслитель, который верит в то, что от положений его веры нельзя отречься: тогда пострадает сама истина. Ни одна всеобще-безличная истина не может требовать от человека, чтобы он стал мучеником. Только когда он им становится — и именно как Бруно: не из мечтательного энтузиазма, не из чувства противоречия моменту времени, но после длительного самоопределения — то это и есть признак подлинной веры, уверенности в истине.

Однако и пример Бруно, по Ясперсу, необычен. Ибо философия имеет обыкновение концентрироваться не в положениях, которые принимают вид познавательных, но в мыслительных связях, которые пронизывают жизнь в целом. И если Сократ, Бозций, Бруно суть святые в философии, то они отнюдь не являются великими философами. Но они — достойные всяческого уважения люди, сохранившие философскую веру посредством мученичества. Философскую веру, разъясняет Ясперс, ни в коей мере нельзя понимать как нечто иррациональное. (Поллярность рационального и иррационального только запутывает понятие экзистенции, как и понятие философской веры.) Однако философская вера — это знание, которое тесно связано с незнанием. Последнее — через философскую веру — наталкивается на бытие за пределами мысли, на нечто трансцендентное. И все-таки философская вера, вера мыслящего человека, во все времена существует только в связи с осознанием, с рациональным знанием. Философская вера хочет сама себя “высвечивать”. Философствуя, я ничего не принимаю таким, каким оно мне кем-то или чем-то навязывается. Вера способна и должна становится светлее, сознательнее, должна развиваться благодаря сознанию.

Философскую веру Ясперс отличает от “веры откровения”. Философия, в отличие от веры откровения, не занимается пропагандой, но оставляет каждого человека как такового свободным в его решениях.



Философия не вещает и не увещевает. В философии встречаются свободные люди как путешественники судьбы: “Философская вера имеет собственный источник. Но она оставляет откровение как возможность, значимую для других, хотя сама не может понять откровение. Философская вера хочет не вражды, а обсуждения, не изоляции, а коммуникации, не насилия, а либеральности”<sup>17</sup>.

Ясперс отличал философию и, соответственно, философскую веру от науки и, соответственно, научного знания и познания. При этом Ясперс не был врагом разума, науки и научности, но был их критиком. Он признавал, что естествознание, математика нуждаются в знаниях, которые — после их intersубъективной проверки — становятся общезначимыми, обязательными, принудительными. Но возражал против того, чтобы такое точное научное знание становилось эталоном знания как такового, а его исследование превращалось в главный или даже единственный предмет философии. Ибо, во-первых, в других науках (исторических, политических и т. д.) подобные знания едва ли возможны<sup>18</sup>. И “если за науку выдают мир принудительной всеобщезначимости, то проваливаются в пустоту...”<sup>19</sup>. Во-вторых, кроме “принудительного” знания в познавательный мир входят такие феномены как недостоверность, вероятность или невероятность<sup>20</sup>. Исследователи с определенным правом отмечают, что предпосылкой для критики науки и научности служит у Ясперса созданный самим мыслителем образ лишь “принудительного”, общезначимого научного знания, не отвечающий современному пониманию, которое отводит большую роль в науке гипотезам, вероятностному знанию<sup>21</sup>.

Тем не менее ригористический образ науки и научности был нужен Ясперсу для того, чтобы утвердить свое понимание философии как особого вида знания-веры, отличного от науки и научности. Если истина в науке может быть отделена от человека, то философская истина от человека неотделима. Она помогает понять человеческое существо и человеческий мир глубже, чем это способны сделать все науки вместе взятые. Однако было бы неправильно, замечает Ясперс, преувеличивать значение философии и всякого теоретического знания для практической деятельности человека и человечества. Принимает решение, действует и несет за это ответственность сам человек<sup>22</sup>. Но философия также имеет важные практические функции.

Идеи и категории философии Ясперса, на первый взгляд абстрактно-метафизические, тем не менее близко соприкасаются в работах философа с коренными экзистенциальными вопросами, такими как жизнь, смерть, смысл жизни, выбор, судьба, ответственность, и с социально-политическими проблемами, такими как демократия, законность, права и свободы личности. “Обособление философского мышления — как якобы спекулятивного, мечтательного, утопического... — от мышления о реальности... я считаю ложным”<sup>23</sup>.

Пример связывания философии с политикой — участие Ясперса в осмыслении послевоенного состояния Германии, о чем раньше уже отчасти шла речь. Сделавши понятие “вины” одной из категорий своей

экзистенциальной философии (и различив криминальную, политическую, моральную и метафизическую вину), Ясперс в послевоенной Германии был одним из тех, кто остро и бескомпромиссно поставил вопрос о “немецкой вине”. В отличие, например, от Хайдеггера (который сотрудничал с фашистами и никогда публично в том не покаялся), Ясперс ничем не запятнал себя в годы гитлеризма. Более того, как отмечалось, он подвергался преследованиям, был отлучен от преподавания и лишен возможности публиковать свои работы. А вот после войны, настаивая на необходимости покаяния нации, признания и осознания “немецкой вины”, Ясперс включал в число виноватых и самого себя — уже потому, что сохранил жизнь, когда миллионы людей встретили насильственную смерть. Он говорил: “мы виноваты”, “наша вина”. “За двенадцать лет с нами произошло что-то, что было как бы переплавкой нашей сущности... То, что мы выжили, это как чудо... И мы хотим заслужить спасенную нам жизнь”<sup>24</sup>. Для философии Ясперса характерны подобные конкретно-исторические размышления о современной истории, тесно связанные с социально-философскими диагнозами “нашей эпохи”, а эти последние — с самыми широкими философско-историческими обобщениями.

### Ясперс об истории и “осевом времени”

В послевоенные годы Ясперс, с одной стороны, с растущей тревогой предупреждал об опасностях той пограничной ситуации, в которую все человечество ввергло атомное оружие. С другой стороны, он выдвинул идею “осевого времени”, “осевой эпохи” (*die Achsenzeit*), которую исторически связал с возникновением христианства и других мировых религий и суть которой усматривал в следующем: “В эти эпохи сложились все те основополагающие категории, с помощью которых мы сегодня мыслим; были заложены основные принципы мировых религий, исходя из которых люди живут до сегодняшнего дня. В этом смысле был сделан переход в универсальное”<sup>25</sup>.

В основе философии истории Ясперса лежит идея единства, целостности исторического бытия человечества, которое имеет “единственный первоисток и одну цель” (S. 17, 31). Как познать и осознать этот первоисток (*Ursprung*) и эту цель (*Ziel*)? Исторические дисциплины и связанные с ними историко-философские концепции исходят из того, что решение такой познавательной задачи возможно лишь на пути объективного познания, подчиненного критериям научности. Ясперс категорически отвергает подобный подход в самих его основаниях, утверждая, что суть, цель, первоисток истории вообще неподвластны объективистскому познанию.

Познавая отдельные факты и события, объективистская историография не способна ни охватить историю в ее широте, ни уловить “решающее единство человеческой истории” (S. 18). Ясперс же пытается приблизиться к выполнению этих масштабных задач — и именно с помощью понятия “осевое время”, “осевая эпоха”.

Другая тенденция философии истории Ясперса — попытка избавиться от опасностей европоцентризма и “христоцентризма”. Будучи христианским философом, Ясперс вместе с тем подчеркивает: христианская вера не есть вера всего человечества (S. 19). Для него исторически равновелики — ибо равно подпадают под понятие “осевая эпоха” — все главные мировые религии, все “культурные круги”, в которых они возникли и получили распространение. Поэтому поиски единства истории связаны у Ясперса с отстаиванием многообразия, неотменяемого этим единством. Что же касается единства, то его Ясперс выражает с помощью “основных категорий”, понятий, духовных феноменов, более или менее общих для мировых культур и имевших свой первоисток в осевой эпохе (приблизительно между IX и III столетиями до новой эры, когда “доистория” преобразовалась в осевое время). К ним принадлежат: сознание, рефлексия, способность ставить предельно широкие вопросы о бытии как целостности, о человеке и его самости (Selbst), о силе и бессилии человека, о человеческом существовании и его хрупкости, о вине, судьбе и спасении (S. 27). Важнейшее свойство мысли осевого времени — преодоление мифологизма (“логос” в его борьбе против мифа), вытекающее отсюда становление образа “единого Бога” — вместе с одухотворением бытия. Вот почему Ясперс называет осевую эпоху “священной историей”.

Из ясперсовского изображения специфических особенностей мысли и сознания осевой эпохи ясно, что они родственны философской вере. Ясперс это признает: время рождения и закрепления философской веры как раз и есть осевая эпоха<sup>26</sup>. И все-таки определенное первенство имеет единство самой эпохи, единство истории. Без этого исходного единства не стало бы возможным в принципе родственное толкование (герменевтика) истории, объединяющее рационализм и религиозность.

Но в отличие от традиционного рационализма новое толкование единства истории, о котором ведет речь Ясперс, не должно претендовать на создание универсалий. “Ясперс утверждает нечто прямо противоположное. Великое в истории — всегда особое и единичное; что до всеобщего, то здесь наталкиваешься лишь на общие места и на то, что именуют исторически непреходящим... Основа единства покоится на том факте, что люди благодаря духу и в процессе общения могут развить универсальную способность взаимопонимания... Единство истории есть поэтому бесконечная задача”<sup>27</sup>.

Возникнув в осевую эпоху, единящие Европу, единящие человечество понятия, ценности, духовные структуры долгое время сохраняли свое влияние на умы и деяния людей. Но оно постепенно ослабевало. Современная эпоха со всеми ее опасностями знаменует “исчезновение общего европейского мира” — когда уже нет единого Бога, в которого верят, нет солидарности людей одной веры, когда отсутствует основополагающее знание, единящее людей, когда будущее становится неопределенным.

Однако Ясперс не устает подчеркивать сложность, противоречивость исторического процесса. Осевое время древности неповторимо.

Но вот “замечательные духовные творения Европы 1500 — 1800 гг. — творения Микеланджело, Рафаэля, Леонардо, Шекспира, Рембрандта, Гете, Спинозы, Канта, Баха, Моцарта” (С. 97) заставляют поставить вопрос: не следует ли видеть в этом более близком к нам времени “вторую ось” истории человечества? Ясперс дает отрицательный ответ на поставленный вопрос. Он полагает, что различия между осевой эпохой и Ренессансом весьма значительны, и прежде всего в двух отношениях: вторая эпоха не питалась только собственными соками, как первая; кроме того, она — явление чисто европейское “и уже по одному этому признаку не может считаться второй осью” (там же). В общем виде именно в вопросе о влиянии Европы на мировое развитие в XIX и XX в. произошли коренные изменения: “Восприняв европейскую технику и национальные требования европейских стран, мир стал европейским и с успехом обратил то и другое против Европы. Европа — старая Европа — уже не является господствующим фактором в мире. Она отступила перед Америкой и Россией... Правда, европейский дух проник теперь в Америку и Россию, но это — не Европа” (С. 98). Ясперс многое связывал с будущим объединением Европы, которое в наши дни стало реальностью.

Историческое развитие, в новое время инициированное именно Европой, привело, согласно Ясперсу, ко многим опасностям. Ясперс, например, подробно обсуждает опасности, исходящие от технического мира и шире — от созданного человеком мира “второй природы”: человек лишается своих корней, его охватывает чувство бессилия и собственной никчемности; он страдает от бездуховности окружающего мира; его собственная “свободная духовность” оказывается под угрозой<sup>28</sup>. А это противоречит самой человеческой сущности. Ибо “человек — такое существо, которое не просто *есть*, но которое знает, что оно *есть*... оно есть существо, которое все еще свободно принимает решения; человек есть дух, а специфическая ситуация человека — его духовная ситуация”<sup>29</sup>.

Подобно другим экзистенциалистским авторам, Ясперс требует принять в расчет опасности, исходящие от слепой веры в научно-технический прогресс. Такая вера, как и все слепые верования, коренным образом отличается от веры философской. Ошибаются те, кто верит в “прозрачность” и легкую управляемость как бы само собой прогрессирующего научно-технического мира и кто отказывается трезво взглянуть в лицо глубочайшим опасностям, которые таит в себе техника. Ведь человек все более превращается в средство, в объект, над которым господствуют<sup>30</sup>. Что или кто господствует над человеком? Вряд ли это техника сама по себе. Ведь скрытые в технике силы и тенденции господства, замечает Ясперс (в согласии с Хайдеггером), сами не являются техническими. Над человеком господствуют те социальные силы, которые распоряжаются техникой и властью которых становятся все более деспотической. Однако возможности такого господства коренятся в природе, “конституции” человека. Каков же выход? И возможен ли он?

Ясперс снова и снова повторяет: спасение человека и человечества возможно лишь на пути единства и коммуникации. А также — на пути все более глубокого осмысления истории. Заключительный раздел книги Ясперса “Истоки и цель истории” имеет примечательное название “Преодоление истории”. Принципиальная незавершенность истории вызывает в человеке беспокойство и даже недовольство. И ему свойственно желание как бы выйти за пределы исторического бытия, оставив где-то в стороне трудности, противоречия, опасности, неотделимые от реальной истории. Человек подчас пытается уйти от истории — куда же? В мир “неподчинившейся человеку природы”. Или в мир “вневременной значимости, истины” (S. 277). Или в сферу экзистенции (ибо даже пребывая в истории, экзистенция позволяет преступить ее границы, приближаясь к “безусловному” полю ответственности, выбора, решения, понимания). Или в мир “высочайших творений” человека, улавливающих “само бытие”. “История, — говорит Ясперс, — оказывается путем к надисторическому. В созерцании величия — в сотворенном, свершенном, мыслимом — история светит как вечное настоящее. Она уже не просто удовлетворяет любопытство, а становится вдохновляющей силой” (S. 279). Но вознесение над историей оказывается заблуждением, если человек надеется уйти от истории. “Основной парадокс нашей экзистенции, который заключается в том, что только в мире мы обретаем возможность подняться над миром, повторяется в нашем сознании, поднимающемся над историей. Нет пути в обход мира, путь идет только через мир, нет пути в обход истории, путь ведет только через историю”. Человек, живя на едином теперь земном шаре, “должен задать себе вопрос — какое место он там займет и во имя чего он будет действовать” (S. 280).

Идеи Ясперса и других экзистенциалистов до сих пор злободневны. Глобальная историческая ситуация в наши дни стала пограничной: возможны и гибель человечества, и его выживание. Человечество впервые в истории не абстрактно, а вполне реально оказалось перед угрозой смерти. Как в жизни индивидов, так и в жизни человеческого рода сегодня требуются высокий жизненный порыв, критическая рефлексия, усилия разума, борьба с иррациональными устремлениями, “ангажированность” — активность и инициатива всех и каждого из нас. В философии, как и в политике, Ясперс придерживался либеральных, плюралистических установок. Он также был сторонником обновленного просветительства<sup>31</sup>. И действительно, важнейший шаг, который должен сделать и уже делает современное человечество, — осознание того, что сложилась качественно новая ситуация, что она действительно пограничная. Даже страх перед глобальной катастрофой, которым охвачены многие люди, должен послужить делу выживания человечества. Применимость ко всему человечеству ранее относимых к индивиду экзистенциальных понятий еще раз демонстрирует неразделимость судеб уникального индивида и общества, человечества как целого. Человек свободен осознать свою неотделимость от человечества — и он должен это осознать.

Проблема специфики человеческого бытия в мире является центральной и для философии М. Хайдеггера, к которой мы теперь переходим.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Об экзистенциализме см.: *Bollnow O.F.* Existenzphilosophie. Stuttgart, 1960; *Heinemann F.* Existenzphilosophie lebendig oder tot? Stuttgart, 1954; Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart. V. Jaspers. Heidegger. Sartre. Camus. Wust. Marcel. Göttingen, 1982; *Mounier E.* Introduction aux existentialismes. P., 1947; *Müller G.* Existenzphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg, 1949; *Reding M.* Die Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers in kritisch-systematisches Sicht. Düsseldorf, 1949; *Stegmüller W.* Existenzphilosophie // Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart, 1978. Bd. 1; *Гайденко П. П.* Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963; *Она же.* Прорыв к трансцендентному. М., 1977; *Соловьев Э. Ю.* // Вopr. философии. 1966. №12; 1967. №1.

<sup>2</sup> См.: *Ясперс К.* Куда движется ФРГ? М., 1969.

<sup>3</sup> *Камю А.* Избранное. М., 1969. С.378

<sup>4</sup> Антология мировой философии. М. 1969. Т. 1. С. 356.

<sup>5</sup> О жизни, сочинениях и идеях К.Ясперса см.:

*Hersch J.* Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk. München, 1980; *Pieper H.* Selbstsein und Politik. Jaspers' Entwicklung vom esoterischen zu politischen Denker. Meisenheim, 1973; *Saner H.* Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg, 1970; Karl Jaspers in der Diskussion / Hrsg. v. H. Saner. München, 1973; Karl Jaspers / Hrsg. v. P. A. Schilp. Stuttgart, 1957; *Tilliette X.* Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi Philosophique. P., 1960; Karl Jaspers Today / Ed. L. H. Ehrlich, R. Wisser. Washington, 1988; Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie / Hrsg. v. D. Harth. Stuttgart, 1989.

Сочинения К. Ясперса: *Jaspers K.* Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfadens für Studierende, Ärzte und Psychologen. B., 1913; 4., völlig neu bearbeitete Auflage. B.; Heidelberg, 1946; 9. Auflage. 1973; Philosophische Autobiografie. Erweiterte Neuauflage. München, 1977; Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit. München, 1958; 6. Auflage. München, 1982; Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen — Gefahren — Chancen. München, 1966; 8. Auflage. München, 1967; Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. B.; Leipzig, 1938; 4. Auflage. B.; N.Y., 1974; Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. Zürich, 1950; 23. Auflage. 1983; Die Frage der Entmythologisierung (Karl Jaspers und Rudolf Bultmann). München, 1954; Neuauflage mit einem Vorwort von Heinrich Ott. 1981; Der philosophische Glaube. München, 1948; 7. Auflage, 1981; Die großen Philosophen. München, 1957; 3. Auflage. 1981; Die geistige Situation der Zeit. B., 1931; 5. Auflage. 1979; Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945 — 1965. München, 1965; Der philosophische Glaube

angesichts der Offenbarung. München, 1962; 2. Auflage. 1963; Philosophie: 3 Bde. B., 1932. Bd. I: Philosophische Weltorientierung. Bd. II: Existenzerhellung; Bd. III: Metaphysik; 4. Auflage. B.; Heidelberg; N.Y., 1973; Psychologie der Weltanschauungen. B., 1919; 6. Auflage. B.; Heidelberg; N.Y., 1971; Neuausgabe. München, 1986; Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München, 1951; 2. Auflage. 1958; Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften / Hrsg. v. H. Saner. München, 1967; Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949; Neuausgabe. München, 1983; Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. Groningen, 1935; 5. Auflage und Neuausgabe. München, 1973; Vernunft und Widernunft in unserer Zeit. Drei Gastvorlesungen. München, 1950; 2. Auflage. 1952; Von der Wahrheit. Philosophische Logik. München, 1947. Bd. 1; 3. Auflage. München, 1983.

<sup>6</sup> *Jaspers K.* Philosophie: 3 Aufl. B.; Göttingen; Heidelberg, 1956. Bd. 1. S. 28. <sup>7</sup> *Ibid.* S. 28.

<sup>8</sup> *Jaspers K.* Philosophie. Bd. II. S.1 и ff.

<sup>9</sup> *Ibid.* S. 209. <sup>10</sup> *Ibid.* S. 213, 214.

<sup>11</sup> См.: *Гайдено П. П.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 297 – 298.

<sup>12</sup> *Jaspers K.* Philosophie. Bd. 1, S. 65. <sup>13</sup> *Ibid.* S. 185.

<sup>14</sup> *Jaspers K.* Einführung in die Philosophie. München, 1958. S. 39.

<sup>15</sup> *Jaspers K.* Der philosophische Glaube. München, 1948. S. 16.

<sup>16</sup> *Jaspers K.* Von der Wahrheit. München, 1958. S. 114

<sup>17</sup> См.: *Jaspers K.* Der philosophische Glaube. S. 37 ff.

<sup>18</sup> *Jaspers K.* Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München, 1982. S. 371. Далее: Die Atombombe...

<sup>19</sup> *Jaspers K.* Philosophie. Bd. I. S. 325.

<sup>20</sup> *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 111.

<sup>21</sup> *Grieder A.* Jaspers und die Möglichkeit von Philosophie im Zeitalter der Technik // *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens* / Hrsg. v. K. Salamun. München; Zürich, 1991. S. 20. Далее: Karl Jaspers.

<sup>22</sup> *Jaspers K.* Die Atombombe... S. 362.

<sup>23</sup> *Jaspers K.* Hoffnung und Sorge. München, 1965. S. 194.

<sup>24</sup> *Ibid.* S. 33.

<sup>25</sup> *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 21. Далее в тексте при ссылке на эту работу приводятся страницы (S. ...). При ссылках на русский перевод см.: *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994 – с указанием страницы (С. ...).

<sup>26</sup> *Gaidenko P.* Die Achsenzeit und das Problem des philosophischen Glaubens bei Karl Jaspers // *Karl Jaspers.* S. 88.

<sup>27</sup> *Pepper G. B.* Die Relevanz von Jaspers Achsenzeit für interkulturelle Studien // *Ibid.* S. 73, 74.

<sup>28</sup> *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 157 ff.

<sup>29</sup> *Jaspers K.* Die geistige Situation der Zeit. B., 1931; 5. Aufl. 1979. S. 7.

<sup>30</sup> *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 157, 160 u.a.

<sup>31</sup> См.: *Salamun K.* Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken – ein Beispiel moderner Aufklärung // *Karl Jaspers.* S. 46 – 69.

## Философия Мартина Хайдеггера

### Жизнь и сочинения

**Мартин Хайдеггер** <sup>1</sup>, родился 26 сентября 1889 г. в городке Мескирх (Шварцвальд), в семье ремесленника, причетника местной католической церкви. Благодаря попечительству католиков он учился в гимназиях Констанца и Фрейбурга, а затем (с 1909 г.) — во Фрейбургском университете. Сначала Хайдеггер изучал католическую теологию. Но спустя четыре семестра победил интерес к философии. Хайдеггер заинтересовался учением о бытии Брентано, Аристотеля, Фомы Аквинского, а потом “Логическими исследованиями” Гуссерля. С 1911 г. Хайдеггер начал изучать философию, математику, естествознание. Он увлекался Гегелем, Шеллингом, Гёльдерлином, Кьеркегором, Ницше, Достоевским, Рильке, Дильтеем. Первая диссертация на тему “Учение о суждении в психофизиологии” была защищена Хайдеггером в 1913 г. Вторая (докторская) диссертация, защищенная в 1916 г., была посвящена сочинению, которое в то время приписывалось Дунсу Скоту (как теперь установлено, его автором был Томас из Эрфурта). Диссертация Хайдеггера называлась “Учение о категориях и значении у Дунса Скота”. После защиты Хайдеггер недолго преподавал на кафедре католической теологии. Но потом он увлекся феноменологией Гуссерля, который с 1916 г. был профессором во Фрейбургском университете. С 1919 г. Хайдеггер занял место ассистента, выхлопотанное для него Гуссерлем.

История сотрудничества и дружбы Гуссерля и Хайдеггера весьма противоречива. Одна сторона дела: Хайдеггер многому научился у Гуссерля и, несомненно, испытал глубокое влияние феноменологии. Феноменологические корни в творчестве Хайдеггера достаточно сильны и определены. Гуссерль считал Хайдеггера самым талантливым своим учеником, делая все для успеха его академической карьеры. Благодаря хлопотам Гуссерля, помощи П. Наторпа, но также и благодаря своей растущей популярности у студентов и коллег Хайдеггер получил место экстраординарного профессора в Марбурге, где преподавал в 1922 — 1928 гг. Между тем в 1927 г. в издаваемом Гуссерлем “Ежегоднике философии и феноменологических исследований” появилось первое крупное сочинение Хайдеггера “Бытие и время”, которому суждено было стать одним из самых значительных философских произведений XX в. И вот тут обнаружилась другая сторона дела: Хайдеггер выказал себя самостоятельным исследователем, создавшим свой вариант феноменологии. Двумя годами позже, в 1929 г., Гуссерль (видимо, впервые) внимательно изучил “Бытие и время”; на полях книги он оставил резкие критические замечания и возражения. С 1928 г. Хайдеггер был профессором во Фрайбурге, сменив на этом посту Гуссерля, ушедшего в отставку по возрасту.



Одна из самых трудных проблем жизни и творчества Хайдеггера — его временный союз с национал-социализмом. В литературе о Хайдеггере не прекращаются споры. Одни авторы (В. Фариас, Х. Отт, Ю. Хабермас, Д. Томэ и др.) считают, что альянс с национал-социализмом был тяжким грехопадением Хайдеггера (в котором он, как уже отмечалось, ни разу публично не покался) и что это грехопадение не случайно, а обусловлено духовно-идеологическим заигрыванием философа с националистическими идеями “земли и крови”, близкими нацизму. Другие известные исследователи (Г.-Г. Гадамер, О. Пёггелер и др.), не отрицая того, что союз с нацизмом был непростительным, не связывают его сколько-нибудь прочно с философией Хайдеггера. Кроме того, они подчеркивают, что сотрудничество с нацизмом было кратковременным. А дело обстоит так. В 1933 г. Хайдеггер принял на себя пост ректора Фрейбургского университета, позволив нацистам оттеснить ранее уже избранного на этот пост Моллендорфа, ученого демократических убеждений. По версии М. Хайдеггера и его жены, Моллендорф сам настойчиво просил Хайдеггера занять ректорский пост. Как бы то ни было, остается вопрос: почему Хайдеггер сотрудничал с наци? Возможно, Хайдеггер еще не знал, чем обернется нацизм для Германии. Но он не мог не знать, что в силу уже вступили расистские законы, что университет был “освобожден” от ученых “неарийского происхождения”. Гуссерль, которому было запрещено посещать университет, именовать себя немецким ученым, был глубоко возмущен поступком Хайдеггера. В одном, однако, защитники Хайдеггера правы: в феврале 1934 г. Хайдеггер перестал быть ректором; он практически не участвовал в политической жизни, хотя и продолжал преподавание. (В нацистской партии он состоял с 1933 по 1945 г.) Время нацизма отнюдь не способствовало расцвету творческих сил Хайдеггера. Публикаций почти не было. Хайдеггер изредка выступал с докладами, причем по большей части за границей и в основном на эстетические темы (“О происхождении произведений искусства” — доклад 1936 г. в Цюрихе; “Гёльдерлин и сущность поэзии” — доклад того же года в Риме). Однако Хайдеггер читал обширные курсы лекций. (Подготовительные и связанные с ними рукописные материалы теперь опубликованы и продолжают публиковаться в Полном собрании сочинений Хайдеггера. Примером может служить 65-й том этого издания, относящийся к 30-м годам и содержащий так называемые *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*.) В 1936—1940 гг. были, в частности, прочитаны лекции о Ницше, в которых, как отмечают исследователи, философ предложил свое толкование ницшеанства, отличающееся от нацистских версий. Есть свидетельства того, что гестапо, подозревавшее Хайдеггера в нелояльности, вело за ним наблюдения. За временное сотрудничество с наци Хайдеггера после войны ждала расплата — запрет на преподавание в университетах, который длился с 1945 по 1951 г. После этого возобновилась его профессорская деятельность во Фрайбургском университете. С 50-х годов публика-

лись сочинения Хайдеггера: “Лесные просеки” (Holzwege) (1950); “Введение в метафизику” (1953); “Что значит мыслить?” (1954); “Что это такое философия?” (1956); “Предложение об основании” (1957); “Ницше”, 2 тома (1961); сборники статей (“На пути к языку” (1959); Wegmarken (1967) и др.). Популярность философа быстро росла. Хайдеггер умер 26 мая 1976 г. и похоронен в родном городе Мескирх.

Сегодня Хайдеггер — один из самых известных и почитаемых классиков философии XX в. Публикуются многотомное собрание его сочинений, ежегодники “Хайдеггеровские штудии”; литература о Хайдеггере поистине неисчерпаема.

## Основные идеи философии М. Хайдеггера

### Н а ч а л а   и   и с т о к и

Один из основателей современной герменевтики Г.-Г. Гадамер так писал о Хайдеггере, удачно подытоживая и основные темы, и главные истоки, и линии влияния его философствования: «Мыслитель такого масштаба как Хайдеггер дает достаточно материала для того, чтобы его значение и его влияние были рассмотрены под разными углами зрения. Здесь и дальнейшее развитие им понятия экзистенции кьеркегоровского оттенка, и его анализ страха и бытия к смерти, который оказал большое воздействие на протестантскую теологию 20-х годов, а также и данное Хайдеггером первое истолкование Рильке. Здесь и происшедший в 30-е годы “поворот” (Kehre) Хайдеггера к Гёльдерлину... Здесь — грандиозный и противоречивый набросок единого толкования Ницше, благодаря которому в первый раз были продуманы в их целостности воля к власти и вечное возвращение того же. Тут и (возникшее особенно в период второй мировой войны) толкование Хайдеггером западной метафизики и ее размывания в век универсальной техники как забвения бытия (das Geschick der Seinsvergessenheit) — и за всем этим постоянно ощущается некая тайная теология скрытого бога... Равным образом многообразие аспектов дела и влияния Хайдеггера, как и единство пути, на который он вступил, ни в одной теме не артикулировано так отчетливо, как в вопросе об отношении Хайдеггера к грекам»<sup>2</sup>.

В другом контексте Гадамер, хорошо знавший философию Хайдеггера и прошедший его школу, указывал на такие важные истоки хайдеггеризма как продумывание “послания” средневековой мысли и конечно переосмысление феноменологии Эдмунда Гуссерля. Что касается философии нового времени, то здесь на первый план выступает истолкование Хайдеггером философии Канта и Гегеля.

Весьма существенно, что учение Хайдеггера принадлежит к числу форм философствования, на возникновение которых значительное влияние оказали национальные немецкие корни — немецкая историческая судьба, немецкая культура, богатство немецкого языка, ставшего

одним из главных “героев” в произведениях Хайдеггера. Художественная литература, и прежде всего поэзия, была воспринята и осмыслена Хайдеггером в ее глубокой внутренней философичности, повлияла на неповторимый стиль произведений великого немецкого мыслителя. Немецкий философ О.-Ф. Больнов, также принадлежавший к экзистенциалистскому направлению, справедливо заметил: трудно решить, мыслит ли Хайдеггер в поэтической форме или он “поэтизирует” в форме мыслительной (*dichterisch denkt oder denkerisch dichtet*).

Особое влияние на возникновение и формирование мысли Хайдеггера оказала также и весьма широкая популярность экзистенциальной философии в Германии в период между двумя мировыми войнами. Раньше других в этой стране экзистенциальные мотивы систематизировал и философски выразил Карл Ясперс. «Слово “экзистенциальный”, — отмечал Г.-Г. Гадамер, — сделалось в конце 20-х годов модным словом. То, что не было экзистенциальным, не принималось в расчет»<sup>3</sup>. А мода эта возникла не случайно.

Как говорилось ранее, глубокий кризис европейской культуры и самого бытия европейского человечества заставил многих мыслящих людей того времени задуматься над обусловленной самим ходом истории сменой духовных ориентиров и ценностей, затрагивающей мир жизни, ощущений, ориентаций индивида, т. е. само его существование.

В начале 20-х годов Хайдеггер познакомился с Ясперсом и его ранними экзистенциалистскими размышлениями. Сам Хайдеггер тогда уже начал свое движение по самостоятельно выбранным траекториям мысли. Он подхватил, радикализировал и преобразовал экзистенциальные мотивы философии Ясперса и основанное на них критическое отношение к классической мысли и культуре. Кажется, Хайдеггеру в то время не были известны более ранние варианты экзистенциального философствования Н. Бердяева и Л. Шестова. Но он сам признавал глубокое влияние творчества Л. Толстого и Ф. Достоевского на его философию. (Так, иллюстрацией к “экзистенциалу” смерти Хайдеггер сделал рассказ Л. Толстого “Смерть Ивана Ильича”.)

Еще одним истоком хайдеггеровского философствования стала философия жизни В. Дильтея. Интерес к теме и понятию жизни, пробужденный философией Ницше, дополнился почерпнутым у Дильтея стремлением — сообщить жизни, бытию измерение историчности, которое, по мнению Хайдеггера, было, по существу, упущено метафизикой нового времени. Критически относясь к марксизму, Хайдеггер впоследствии подчеркивал, что у философии К. Маркса есть преимущество перед другими теориями, и оно состоит в анализе истории и историчности, в попытке проникнуть в “сущностное измерение истории”<sup>4</sup>.

Становление оригинального философского учения Хайдеггера было сложным и противоречивым процессом. Прежде чем его первые результаты воплотились в “Бытии и времени”, мысль Хайдеггера поис-

тине драматически соприкасалась с наиболее важными парадигмами тогдашней философии — и отталкивалась от них, устремляясь на поиск новых оснований философствования.

### **Время, история, жизнь, бытие (становление концепции Хайдеггера)**

В 1916—1919 гг. Хайдеггер испытал особенно сильное влияние философии Дильтея. Он стремился к тому, чтобы — в духе Дильтея — помыслить человека, во-первых, “во всей полноте его жизненных сил” и, во-вторых, рассмотреть его как практически-деятельное существо. Внимание ко второму аспекту было обусловлено не только рецепцией философии Дильтея, но и теологическими корнями хайдеггеровской философии. В-третьих, в соответствии с двумя названными выше интенциями философии Хайдеггера, человек, будучи практически-деятельным существом, должен быть понят как уже изначально включенный в ту самую среду, в которой он действует, т. е. как уже находящийся в мире, действующий в истории.

Другая духовная тенденция, переосмысление которой сыграло решающую роль в первом повороте Хайдеггера от “чистого сознания” к жизни: в 1918—1919 гг. Хайдеггер, находясь под сильным влиянием Кьеркегора, теолога Карла Барта и, косвенно, идущей из XIX в. традиции поисков “исторического христианства” (А. Гарнак, Э. Ренан), обращается к проблематике раннего христианства, где находит вдохновившее его понимание времени. Время ранних христиан не поддается исчислению и измерению (что “работает” против концепции абсолютного времени, служащего системой координат мировых событий). В ожидании Второго пришествия Христа бессмысленно высчитывать, *когда* оно произойдет. Решающим становится тот самый эсхатологический *момент* (Augenblick), в котором находится человек благодаря своей *вере*. Так со временем оказывается связанной *ситуация* верующего. Различать “знамение времени” (Евангелие от Матфея, 16, 3) верующий сможет лишь тогда, когда перестанет относиться к Слову Нового завета как к чему-то “бывшему” и отделенному от него стеной столетий. Верующий должен дать божественному Слову “прозвучать” в своей душе. Но как раз это и снимает дистанцию объективного времени.

Пристальное внимание к вопросу о времени по сути означает растущий интерес Хайдеггера к теме бытия и ее новой интерпретации. Начиная с 1921 г. Хайдеггер все в большей степени пытается определить “фактическую жизнь”, жизнь человека, через ее *бытийный* смысл. Объясняя позже возрастание в своей философии роли бытийной проблематики, Хайдеггер замечает: “Я сначала должен был с чрезвычайной интенсивностью броситься (losgehen) на фактическое, чтобы вообще получить Фактичность как проблему”<sup>5</sup>. Это очень важная смена акцентов. Говоря теперь не о фактическом, а о Фактичности, Хайдеггер тем самым ставит вопрос не о тех различных *формах*, в которых

проявляется бытие человека, но вопрос: *что есть бытие человека само по себе?*

Но и это еще не последняя степень радикализации вопроса. Человек есть *сущее* (т. е. существующий) наряду с другими сущими (животные, растения, предметы неорганической природы). Безусловно, способ, каким существует человек, отличается от способов существования другого сущего. Однако если даже мы и задаемся целью выяснить эту особенность и спрашиваем, в чем же заключается особенность *бытия человека*, мы еще недостаточно основательны в наших поисках. Мы не спрашиваем: *что есть бытие само по себе?*

Соответственно, считает Хайдеггер, проблемам времени и истории должно быть придано более глубокое измерение. Какова же связь между временным характером жизни человека и временем в более глубинном смысле? Поскольку о человеке и человеческой жизни Хайдеггер, начиная с 1923 г., предпочитает говорить, употребляя термин *Dasein*, тем самым подчеркивая особый бытийный характер человеческой сущности, то очевидной становится необходимость выявить связь между *Dasein*, а также бытием как таковым, т. е. *Sein*, и временем. Так властно заявляет о себе проблематика, осмысление которой толкало Хайдеггера к созданию "Бытия и времени". Однако на пути к этому центральному произведению Хайдеггер должен был определить свое весьма непростое отношение к феноменологии Э. Гуссерля. А это снова же означало озабоченность проблемой времени.

Ведь уже в начале XX в. Гуссерль создал и подробно развил теорию сознания как формирующегося во временном потоке. На основе лекций, прочитанных Гуссерлем в 1904—1905 гг. в Геттингенском университете, возник текст — "Лекции о внутреннем сознании времени". (Именно Хайдеггер позднее, в 1928 г., станет его издателем.) Существенно отметить, что еще в 1917 г. ассистентка Гуссерля Эдит Штайн — при постоянном участии самого метра — подготовила гуссерлевские материалы для печати. Они, несомненно, были доступны ученикам и ассистентам Гуссерля. Вплоть до "Бытия и времени" этот тончайший анализ Гуссерлем времени сознания и сознания времени был для Хайдеггера внутренним стимулом и вызовом. Гуссерль нанес удар по объективистским концепциям времени. Однако чем дальше тем больше нарастал протест Хайдеггера против трансценденталистской концепции Гуссерля, в частности, против упорного нежелания учителя принять в феноменологию истористские измерения. В статье "Философия как строгая наука" Гуссерль подверг резкой критике историзм Дильтея. По-видимому, эта критика вызвала у Хайдеггера противоположную реакцию; и вторая половина 10-х годов во многом прошла в хайдеггеровском становлении "под знаком Дильтея". Впрочем, это не было единственным пунктом размежевания раннего Хайдеггера с основателем феноменологии. Рассмотрим данную проблему подробнее.

## Феноменология и онтология

Итак, отношение Хайдеггера к феноменологии Гуссерля было весьма противоречивым. С одной стороны, Хайдеггер прошел школу Гуссерля и сам не раз говорил о том, что феноменология — в единстве с онтологией — лежит в основании его философствования. С другой стороны, гуссерлевская феноменология подвергается в учении Хайдеггера существенной трансформации и, по мере эволюции хайдеггеровской концепции, играет в ней, по-видимому, все менее значительную роль. И все-таки вряд ли возможно обоснованно отрицать феноменологические генезис и смысл ряда идей и раннего, и позднего Хайдеггера. Вместе с тем в 20—30-х годах в истории философии появилась и новая для феноменологии проблема — проблема влияния на позднее гуссерлианство идей и предпосылок экзистенциального философствования, с которым Гуссерль сталкивался в основном благодаря дискуссиям с Хайдеггером и знакомству с рядом его сочинений.

Какие идеи феноменологии оказались для Хайдеггера наиболее важными? Хайдеггер прежде всего воспринял кардинальную идею феноменов и феноменологического метода, с особым сочувствием отнесся к “Логическим исследованиям” Гуссерля. В тексте 1953—1954 гг. “Из диалога о языке между японцем и спрашивающим” Хайдеггер вспоминал о начале 20-х годов: «В те годы я как ассистент Гуссерля регулярно читал каждую неделю с господами из Японии первое большое произведение Гуссерля, “Логические исследования”. Сам учитель к тому времени уже не слишком высоко расценивал эту свою появившуюся на рубеже веков работу. У меня, однако, были свои основания, почему для целей введения в феноменологию я отдавал предпочтение “Логическим исследованиям”. И учитель с великодушным терпением отнесся к моему выбору»<sup>6</sup>. Предпочтение, оказанное “Логическим исследованиям”, было связано с включением в самое их ткань принципов феноменологической работы: любая тема и проблема возводилась к “данностям сознания”, к феноменам; интенциональность и ее предметности изначально оказывались структурами и предметностями сознания. Хайдеггера, однако, привлекал и брошенный Гуссерлем лозунг “Назад к самим вещам!” При этом он полагал, что основатель феноменологии не выполнил собственного призыва — он возвратил философию лишь к “онаученным”, логизированным очевидностям сознания, а не к истинно изначальным его данностям. Так разворачивалось кардинальное размежевание между Хайдеггером и Гуссерлем.

Об отношении раннего Хайдеггера к феноменологии можно судить по текстам его лекций, прочитанных в Марбурге в 1923—1924 гг. и опубликованных под заголовком “Введение в феноменологическое исследование” в 17-м томе Полного собрания сочинений.

Излагая свое понимание термина “феноменология” (впервые появившегося в XVIII в. в работе немецкого просветителя Ламберта, принадлежавшего к школе Христиана Вольфа), Хайдеггер обращает внимание на следующие моменты. Греческое слово *φαινόμενον* означает нечто, что себя “показывает”, раскрывает (корень *φα* связан с *φῶς*,

что значит свет или яркость, ясность, блеск). Углубляясь в греческую этимологию, обращаясь к текстам Аристотеля, Хайдеггер приходит к выводу: феномен есть не что иное, как “превосходный способ наличия, присутствия сущего” (Anwesenheit von Seienden)<sup>7</sup>, его способность показывать, обнаруживать самого себя. С этим у Аристотеля связано также понятие “логос” в его особом значении, подчеркивает Хайдеггер: эта способность себя обнаруживать есть бытийная возможность человеческой жизни (Daseinsmöglichkeit). Впоследствии, в “Бытии и времени”, Хайдеггер еще определеннее разъяснит смысл понятия “феномен” и самую суть феноменологической работы. Если традиционная философия понимала “феномен” отрицательно — как нечто кажущееся, как видимость, не совпадающую с тем, что есть на самом деле, то Хайдеггер (в принципе следуя установкам феноменологии Гуссерля), на первый план выдвигает феномен в его позитивном, а именно “раскрывающем”, значении по отношению к сути, к самому бытию. Так, в § 7 “Бытия и времени” (А. Понятие феномена) он вновь подчеркивает, что исходное, “терминологически позитивное” значение греческого *φαίνεσθαι* — “само-по-себе-себя-показывающее” (“кажущее”, как переводит *Zeigende* В. Биbihин). Феномены толкуются как то, что как бы лежит на свету или может быть выведено на свет. Несомненно, Гуссерлю и Хайдеггеру с помощью концепции феноменов удалось напасть на след важнейшего свойства человеческого сознания — его способности “выводить на свет” происходящее в не зависящей от сознания действительности, а не только скрывать ее существенные свойства (на что упирали Кант и другие трансценденталисты, используя, казалось бы, родственное понятие “явления”). Но вернемся к “Введению”.

Хайдеггер подвергает оценке и конкретному исследованию гуссерлевскую феноменологию. «Исследование, которое мы обозначаем как феноменологию, впервые явилось на свет под примечательным заголовком “Логические исследования”. Они двигались в рамках традиционной дисциплины, именуемой логикой» (S. 59). Гуссерль, разъясняет Хайдеггер, намеревался создать что-то вроде учебника логики, но по существу он попытался привести предметные области этой дисциплины к специфическому виду созерцания, а через него — к содержанию, к “самим вещам” (S. 50). Согласно Хайдеггеру, благодаря “Логическим исследованиям” произошло такое обогащение современной философии плодотворными результатами, которое она еще не сумела в должной мере оценить. Хайдеггер признает, что предпринятое в этой работе Гуссерля прояснение основных феноменов логики, благодаря которому центральной темой феноменологии стало чистое сознание, было по преимуществу теоретико-познавательным исследованием (S. 56). Но Хайдеггер тут же предпринимает и особое перетолкование феноменологии, интерпретируя сознание как особое бытие, задачей которого является забота, а именно забота нечто “привести к знанию” (*zur Kenntnis zu bringen*) (S. 57, 58).

Обращаясь к “Идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии” Гуссерля, Хайдеггер высоко оценивает и выдвигает на первый план гуссерлевскую критику “натурализма”, сводящего сознание, его методы и формы к тем, которые исследует и применяет естествознание. Несколько иначе относится он к подробно разбираемой в этих же лекциях гуссерлевской критике “историзма”, обращенной прежде всего в адрес Дильтея — по причине, о которой уже говорилось: в этом вопросе Хайдеггер ближе к Дильтею, чем к Гуссерлю.

Большое место в лекциях занимает тема “Декарт — Гуссерль”, да и вообще принципиальное “устанавливание” рождающейся хайдеггеровской философии к главным идеям картезианства. Собственно, антикартезианская критика Гуссерля и гуссерлевский “образ Декарта” не слишком вдохновляли Хайдеггера (к тому же следует учесть, что лучшие, поистине классические, тексты основателя феноменологии о Декарте появляются позднее, в конце 20-х годов).

Но главный пункт размежевания Хайдеггера с Гуссерлем лежит теперь в вопросе о бытии и о роли онтологии. Третья глава “Введения в феноменологическое исследование” носит программное для Хайдеггера название “Изначальное забвение (замалчивание — *Versaumnis*) вопроса о бытии у Гуссерля по отношению к тематическому полю феноменологии и задача увидеть и эксприцировать *Dasein* в его бытии”. Именно эту программу Хайдеггер и станет реализовывать в “Бытии и времени”. Но уже в рассматриваемом тексте “Введения” отчетливо видно, по каким линиям разворачивается и будет продолжаться принципиальное для Хайдеггера размежевание с Гуссерлем и его вариантом феноменологии. Это поворот от трансцендентальной феноменологии к феноменологической онтологии, связанный с немалыми трудностями и противоречиями. Ведь Хайдеггер принял трансценденталистский тезис Канта и Гуссерля, согласно которому мир, его вещи, его бытие даны нам только через сознание. Однако полностью согласиться с феноменологическим трансцендентализмом Хайдеггер не мог — и вот по каким причинам. Во-первых, его беспокоили неизбежные в этих случаях субъективистские и даже солипсистские последствия. Во-вторых, в особо интересовавшей Хайдеггера онтологической проблематике требовал объяснение аспект “*da*” — наличной данности, присутствия, изначальности бытия, в том числе и по отношению ко всякому сознанию. В-третьих, как уже отмечалось, у раннего Гуссерля по существу отсутствовало (и в споре с Дильтеем и другими “истористами” было даже изгнано) измерение историчности, которое Хайдеггер оправданно считал пред-данным всякому сознанию. В “Бытии и времени” Хайдеггер, следуя Гуссерлю, подчеркивал, что онтология должна выступить как феноменология. Здесь был заключен существенный мотив хайдеггеровской критики традиционной онтологии, которая пыталась представить бытие объективно и объективистски — просто как сущее, как данное, безотносительное к человеку. **Хайдеггер**, в споре с этой онтологией, *поставил на первое место в своей онтологии не бытие как таковое, а *Dasein*, истолкованное как*



**человеческое бытие, изначально наделенное сознанием.** Впрочем, именно в споре с Гуссерлем (для которого онтология была лишь одной из дисциплин широко разветвленной феноменологии) Хайдеггер изменил статус онтологии. Как это произошло, мы специально рассмотрим далее.

Критическое отношение к феноменологии наиболее одаренного ученика не прошло даром и для Гуссерля, тем более что основатель феноменологии и сам чувствовал, что феноменологическое философствование как бы лишено прочного теоретического фундамента. В главе “Феноменология” третьей книги учебника рассказывалось о том, как Гуссерль в конце 20-х и в 30-х годах пришел к новой разработке вопроса о данности мира и к теме “жизненного мира”, благодаря которой в феноменологию вторглись ранее отсутствовавшие в ней исторические, социальные измерения. Несмотря на негативное отношение к хайдеггеровскому “Бытию и времени” (в котором, кстати, историческое измерение также осталось скрытым в тени абстрактной аналитики бытия), Гуссерль вышел к новым темам, к корректировке концепции феноменологической редукции не без влияния онтологии Хайдеггера.

## Проблематика бытия в философии Хайдеггера

### А н а л и т и к а D a s e i n

В первой части этого раздела уже шла речь о теме “Бытие человека и бытие мира” и говорилось о повороте экзистенциалистской философии к построению новой онтологии. Как отмечалось, на первый план было выдвинуто не безличное бытие мира, а человеческое бытие, в которое в свою очередь были акцентированы лишь некоторые аспекты и моменты. Теперь мы попытаемся, обращаясь к текстам Хайдеггера, более подробно ответить на вопрос: в чем отличие и смысл тех аспектов бытия, к которым было привлечено особое внимание классиков экзистенциализма? Для ответа обратимся к ранней работе Хайдеггера “Бытие и время”.

Итак, помыслить бытие во времени есть, как можно судить по названию основного хайдеггеровского труда, основная задача философа. Логично предположить, что свои размышления Хайдеггер и должен был бы начать с бытия. Однако главный итог того влияния, которое оказала на его мышление феноменология Гуссерля, как раз и делает этот вариант невозможным. Хайдеггер не может *сразу* приступить к рассмотрению бытия. В противном случае его подход можно было бы назвать догматическим: он рассматривал бы “бытие” некритически, как нечто самоданное. Поэтому он начинает с “прояснения самого смысла” вопроса о бытии. Надо сперва выяснить, каково же то сущее, которое ставит вопрос о бытии. Поэтому анализ Dasein становится той основой, фундаментом, на котором может быть сформулирован главный вопрос, волнующий Хайдеггера. Эту подготовительную работу философ и называет **фундаментальной онтологией**. В свою

очередь ее главная составляющая — **аналитика Dasein**. Хайдеггер неоднократно разъяснял (“Кант и проблема метафизики”, “Цоллико-неровские семинары”): понятие аналитики лишь подсказано употреблением этого термина в греческой традиции и у Канта. В “Бытии и времени” главным отличием аналитики Dasein становится не расчленение Dasein на элементарные составляющие, а возвращение к единству, синтезу самой “онтологической возможности бытия сущего”, что совпадает с вопросом о “смысле бытия как такового”. Посмотрим, как разворачивается, как осуществляется аналитика Dasein (через практицирование Dasein-анализа).

Итак, **базовая категория “Бытия и времени” — Dasein**. О ее значении для философии Хайдеггер впоследствии писал так: «Вывести мысль человека на путь, который ведет ее в отношение истины бытия к существу человека, открыть мысли тропу, где она сумела бы собственным образом продумать само бытие в его истине — “на пути” туда мысль, опытом которой было “Бытие и время”... Чтобы как отношение бытия к существу человека, так и сущностное отношение человека к открытости (“Вот”) бытия как такового схватить одновременно и в о д н о м слове, для сущностной области, в которой стоит человек как человек, было избрано имя Dasein»<sup>8</sup>.

Понятие Dasein употребляет еще Кант, хотя и достаточно редко и подчас не отличая его от Sein, бытия. А вот Гегель в “Науке логики” использует категорию Dasein тогда, когда хочет отличить от бытия как такового особое бытие — то, в котором главным является наличие, данность некоего сущего, именно “присутствие”. (Отсюда закрепившийся в переводах гегелевских текстов термин “наличное бытие”.) Что касается Хайдеггера, то он, рассматривая Dasein как базовую категорию своей онтологии<sup>9</sup>, изначально придает этому понятию особый смысл. (Следует учесть, что в “Бытии и времени” это фундаментальное понятие осталось — во многом из-за непривычности хайдеггеровского философского языка — неясным. Поскольку в последующих работах Хайдеггер неоднократно обращался к прояснению Dasein, эти разъяснения полезно использовать.) Суть проблемы — в комплексном значении Dasein, вмещающем в себя целую гамму различных оттенков смысла (переводчики тщетно бьются над тем, чтобы передать их одним словом-аналогом: **здесь-(тут)-(вот)бытие**, бытие-сознание и т.д.). Какие же оттенки смысла особенно важны для Хайдеггера в понимании Dasein?

Аналитика Dasein в “Бытии и времени” включает в себя следующие первоначальные шаги (§ 9). Dasein — особое сущее. Прежде всего, бытие этого сущего *“всегда мое”*<sup>10</sup>. Далее, в бытии этого сущего оно само относится к своему бытию. “Сущность” этого сущего лежит в его б ы т ь (S. 42). Или иначе — **“сущность” Dasein заключена в его экзистенции** (Ibid.). При этом Хайдеггер делает оговорку: экзистенция в применении к Dasein не тождественна традиционному толкованию термина *existentia*, где превалировал внешний эффект “налич-

ности". Речь идет, согласно Хайдеггеру, о *способе быть*, которое специфично именно для Dasein.

Существенно, что это Da-sein, т.е. **"здесь"-(тут-)бытие**: указание на **"присутствие здесь"**, действительно, приобретает исходное значение. Однако не менее важен следующий момент: здесь-(тут-)бытие, согласно Хайдеггеру, есть такое сущее, которое не просто бывает среди прочего сущего. Этому сущему присуще то, что вместе с его бытием и через его бытие само бытие раскрыто для него. Уразумение бытия само есть определенность здесь-бытия". Итак, ***Dasein есть бытие, наделенное сознанием, есть здесь-(тут-)бытие, т.е. присутствие. Но такое здесь-присутствие, через которое "говорит" само бытие.***

В основе онтологии Хайдеггера, глубоко повлиявшей на дальнейшее развитие экзистенциализма — основательное продумывание темы экзистенции, или человеческого существования. ***Чем отличается человеческое сущее от всех других сущих? Иным способом существования.*** В § 12 "Бытия и времени", а также в последующих работах Хайдеггер акцентирует понятие "экзистирование". «Сущее, существующее способом экзистенции, это человек. Только человек экзистирует. Скала существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует. Ангел существует, но он не экзистирует. Бог существует, но он не экзистирует. Предложение: "Только человек экзистирует" никоим образом не значит, что только человек оказывается действительно сущим, и все сущее недействительно или (есть) только кажимость, или человеческое представление. Предложение: "человек экзистирует" означает: человек есть то сущее, чье бытие отмечено открытым стоянием внутри непотаенности бытия, отличительно благодаря бытию, отличено в бытии»<sup>11</sup>. Экзистенция имеет своего рода онтологическое первенство перед сознанием, хотя сознание первостепенно важно для экзистирования. "Всякое сознание заранее предполагает экстатически понятную экзистенцию в качестве essentia человека, причем essentia означает то, в качестве чего человек существует, пока он человек. Сознание, наоборот, и не создает впервые открытость сущего, и не предоставляет впервые открытость для сущего"<sup>12</sup>. Итак, при определении специфики экзистенции Хайдеггер вмешивается в вековой спор о специфике человека, его отличии от неорганического и животного мира. ***Специфика человека определяется им скорее не через разум, сознание, не через специфику деятельности, а через особое положение человеческого сущего в бытии и через "установливание" по отношению к бытию.*** Таким образом, на понятие Dasein и его истолкование возлагается дополнительная философская нагрузка. Далее Хайдеггер ставит специальный вопрос о возможностях, которые истолкование Dasein дает для построения философской онтологии.

Автор "Бытия и времени" заключает: анализируя Dasein, здесь-бытие (т.е. создавая, по терминологии Хайдеггера, **экзистенциальную аналитику**), мы делаем единственно верный шаг к созданию фун-

**даментальной онтологии**, т.е. учения о бытии как таковом. Но почему аналитику Dasein Хайдеггер называет экзистенциальной? Мы уже видели, что Хайдеггер именует **экзистенцией** способность здесь-бытия, Dasein, особым образом “устанавливаться” по отношению к бытию — быть открытым к непотаенности бытия. Тем самым Dasein обретает, согласно Хайдеггеру, преимущества перед всяким сущим. Человеческое сущее решающим образом определено экзистенцией (здесь первое — **онтическое**, т.е. относящееся к самому бытию, преимущество Dasein — S.12). “Устанавливание” по отношению к бытию как таковому дает Dasein еще одно преимущество: второе — **онтологическое**, т.е. относящееся к философии бытия, — преимущество Dasein. Третье преимущество Dasein возникает из объединения первого и второго моментов (“**онтически-онтологическое**” преимущество, условие возможности всякой онтологии — S.12,13). Здесь-бытие, продолжает Хайдеггер, есть сущее, которое в своем бытии понимающим образом “устанавливается к этому бытию”. Или, как мы уже видели из разъяснений Хайдеггера: “здесь-бытие экзатирует” (S.52—53). Особенности и преимущества Dasein, разъясняет Хайдеггер, состоят в том, что оно — единственное бытие, которое способно “вопрошать” о самом себе и бытии вообще, благодаря чему оно, собственно, и “устанавливает себя” (“устанавливается”) по отношению к бытию (S.7). Вот почему такое Dasein, или **бытие-экзистенция**, и есть, согласно раннему Хайдеггеру, **фундамент**, на котором должна строиться всякая онтология.

Попытка Хайдеггера связать Dasein и Sein, которая подчас кажется всего лишь жонглированием далекими от жизни философскими понятиями, на деле имеет отношение к фундаментальным вопросам философии и культуры. Хайдеггеровское понимание специфики человеческого бытия не лишено оснований. Ни одно из известных нам живых существ, кроме человека, не способно помыслить, задаться вопросом о бытии как таковом, — об универсуме и его целостности, о своем месте в мире. Здесь, кстати, видно определенное различие в понимании “экзистенции” Хайдеггером и Сартром. Сартр, употребляя это понятие, делает акцент на индивидуальном выборе, ответственности, поисках собственного Я, хотя, конечно, ставит в связь с экзистенцией и мир в целом. У Хайдеггера акцент все же перенесен на бытие — для “вопрошающего” человека само бытие раскрывается, “светится” через все, что люди познают и делают. Надо только излечиться от опаснейшей болезни, поразившей современное человечество, — “забвения бытия”. Страдающие ею люди, эксплуатируя богатства природы, “забывают” о ее целостном независимом бытии, видя в других людях всего лишь средства, “забывают” о высоком предназначении человеческого бытия.

Итак, **первый шаг экзистенциалистской онтологии Хайдеггера — констатация “изначальности” человеческого бытия как бытия-вопрошания, бытия-установления, как бытия, которое “есть я сам”**. Следующий онтологический шаг, который экзистенциалисты — Хайдеггер и другие — приглашают сделать сво-

его читателя состоит в том, что вводится понятие и тема бытия-в-мире (S.56—57). Ведь суть человеческого бытия, действительно, состоит в том, что это бытие-в-мире, связанное с бытием мира.

Бытие-в-мире, с одной стороны, раскрывается у Хайдеггера через неотъемлемое от человека “озабоченное делание” — и это напоминает немецкую классическую философию, в частности понятие “дело-действие” у Фихте. Бытие-в-мире “светится”, по Хайдеггеру, через “делание”, а “делание” раскрывается через “заботу”. Не следует, поясняет мыслитель, путать заботу как категорию философии с конкретными “тяготами”, “печалью”, “жизненными заботами” — в философии экзистенциализма речь идет об общей, “метафизической” заботе: обеспокоенности миром, самим бытием. Итак, Dasein способно не только вопрошать о бытии, но и заботиться о себе как бытии, заботиться о бытии как таковом. Эти моменты, действительно, характеризуют бытие человека в мире и очень важны, особенно сегодня, когда именно забота человека и человечества о бытии, о сохранении бытия планеты, цивилизации, о сохранении природной среды должна противостоять вырвавшимся из-под контроля деструктивным тенденциям человеческой жизни.

В первом разделе “Бытия и времени” Хайдеггер анализировал бытие-в-мире через его сущностную структуру — “разомкнутость”, которая в свою очередь была поставлена в связь с категорией “забота”. А вот второй раздел “Бытия и времени” Хайдеггер начинает с обескураживающего заявления: проведенный до сих пор экзистенциальный анализ бытия Dasein не может претендовать на исходное значение, ибо пока бытие Dasein в собственном смысле не раскрыто (S. 233). Анализ как бы начинается с начала. На этот раз Хайдеггер намеревается сосредоточиться на проблеме времени.

### Проблема времени

Хайдеггер устанавливает: исходная онтологическая основа экзистенциальности Dasein — это временность (Zeitlichkeit). Поэтому бытие до сих пор онтологические структуры надо высветить снова — с раскрытием их временного смысла. Такова намеченная Хайдеггером программа (§ 45). Однако к ее реализации мыслитель движется окольными путями, что вообще характерно для реализации программных задач “Бытия и времени”. Казалось бы, если “временность образует исходный бытийный смысл Dasein”, то следует приступить к его раскрытию. Однако на пути к этой цели Хайдеггер воздвигает своеобразную “онто-феноменологию” смерти. Именно через аналитику феномена смерти Хайдеггер надеется подобраться к “охвату целостности Dasein” (§ 47). Анализ Хайдеггера противоречив, даже парадоксален.

Парадокс состоит в следующем. Через обращение к смерти предполагается осмыслить *da*, т. е. “здесь”, “вот”, именно бытийную сторону Dasein. Однако со смертью каждого человека кончается это *da*, здесь-, вот-присутствие. Так, может быть, смерть другого поможет

высветить этот экзистенциал? Нет, отвечает Хайдеггер. Ибо смерть, насколько она "есть", всегда **моя** (§ 47). "Умирание показывает, что смерть онтологически конституируется всегда-мне-принадлежностью и экзистенцией" (С. 240). Почему Хайдеггера в его онтологии так интересует проблема смерти и как он связывает ее с проблемой времени?

Трудность философской проблемы смерти Хайдеггер видит в том, что биологические, биографические, этнолого-психологические подходы к смерти уже предполагают какое-либо понятие смерти. Но понятие это остается весьма смутным. Между тем надо учесть, что "экзистенциальная" интерпретация смерти должна предшествовать всякой биологии и онтологии жизни. Хайдеггер и предлагает, в итоге скрупулезных размышлений над темой умирания, следующее "экзистенциальное" толкование смерти: человеческое *Dasein* перед лицом смерти поставлено перед возможностью — без первичной опоры на "озаботившуюся заботливостью" — быть самим собой. Но это возможно через **страстную свободу к смерти**, которая отрешается от всех людских иллюзий и поэтому предстает как уверенная в себе, как наводящая ужас (§ 53). Так Хайдеггер раскрывает смысл категории "бытие к смерти". Но и экзистенциальное обращение к проблеме смерти пока не дало разрешения центрального вопроса: ибо "заступание в смерть" не дает гарантии "способности быть". И Хайдеггер приступает к исследованию других феноменов с точки зрения их "экзистенциально-онтологических оснований — совести (§ 55—57, 59), вины (§ 58), решимости (§ 60, 62). "В ходе этого анализа, — пишет Хайдеггер, — стало ясно, что в феномен заботы прочно встроены экзистенциальные феномены смерти, совести и вины. Членение целости, их структурного целого стало еще богаче и тем самым экзистенциальный вопрос о единстве этой целостности еще настоятельнее" (С. 317).

И вот только после этого Хайдеггер переходит, наконец, к теме времени (§ 65). "Исходное единство структуры заботы лежит во временности". Если *Dasein* *есть*, то тем самым уже поставлен вопрос и о "вот", "теперь", т. е. о настоящем и о будущем. "Первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее" (С. 329)

В заключительных параграфах "Бытия и времени" Хайдеггер затронул широкий спектр проблем, отнесенных им к теме времени. Это прежде всего попытка новой интерпретации связи пространства и времени. *Dasein* — такое здесь-бытие, которое имеет отношение к пространству, но пространственным (в том же смысле, в каком пространственная протяженная вещь) не является. Основа "вторжения" *Dasein* в пространство, согласно диалектическому взгляду Хайдеггера, это время, а именно "экстатично-горизонтная временность" (§ 70). В центре второго раздела "Бытия и времени" — проблема временности и историчности. Анализ историчности *Dasein* — это попытка доказать, что сущее не потому "временно", что "выступает в истории", но напротив, оно потому исторично, что в основе своего бытия оно характеризуется временностью (§ 72). Лишь собственная временность, которая вместе с тем конечна, делает возможным нечто подобное судьбе, т. е. соб-

ственную историчность (§ 74). Хайдеггер анализирует такой сущностный момент “озаботившегося времени” как датируемость, задавая вопрос: что есть “теперь” и “теперь-структуры” времени? Экзистенциальная концепция обосновывается в борьбе с расхожей, обычной (“вульгарной”) интерпретацией времени. «Всего доходчивее главный тезис расхожей интерпретации времени, что время бесконечно, — пишет Хайдеггер, — обнажает в таком толковании нивелировку и сокрытие мирового времени и временности вообще. Время подает себя ближайшим образом как непрерывная череда *теперь*. Каждое *теперь* есть уже и только что, соответственно *вот-вот*. Если характеристика времени первично и исключительно держится *этой цепочки*, то в нем как таковом в принципе не найти начала и конца... Так что время “в обе стороны” бесконечно». Разбирая гегелевскую концепцию времени, Хайдеггер делает вывод, что Гегель движется в направлении вполне расхожего понимания времени (§ 82).

Задумывая “Бытие и время”, Хайдеггер наметил основные шаги, которые должны были привести к целостному пониманию бытия и времени. Сперва аналитика Dasein должна была раскрыть горизонт, в котором станет понятным вопрос о бытии как бытии (§ 5). Для этого необходимы, согласно Хайдеггеру, три этапа анализа.

1. Фундаментальная структура Dasein в его повседневности (“жизнь” в своей “фактичности”) должна быть выявлена как бытие-в-мире.

2. Необходимо показать, что это бытие-в-мире является сущностным образом временным и историчным.

3. Затем, на основе временности Dasein время должно быть понято как необходимым образом принадлежащее к смыслу бытия.

Первые две задачи были в основном выполнены. А третий раздел “Бытия и времени”, составлявший главную цель работы Хайдеггера, так и не был написан. Прделанная Хайдеггером предварительная работа — выяснение способа бытия Dasein — была на последних страницах этого труда снова обозначена только как путь к главной цели, разработке смысла бытия вообще (S. 436). Так, остались без ответа вопросы о том, каким образом возможен переход от сущего и понимания способа бытия этого сущего к бытию, а также: как связаны временность Dasein и трансцендентальный горизонт вопроса о бытии. Хайдеггер также не добрался до обсуждения вопроса о том, какова взаимосвязь бытия и истины. По мнению самого Хайдеггера, решить эти вопросы в конце 20-х годов ему мешало то, что он еще не в полной мере освободился от языка традиционной метафизики.

Отношение к метафизике — еще одна важнейшая тема, позволяющая понять специфику философии Хайдеггера и одновременно признать в расчет ее эволюцию уже после “Бытия и времени”.

## Проблема метафизики (после “Бытия и времени”)

Вопрос о метафизике — ключевой в наследии Хайдеггера. С его осмысления начиналось “Бытие и время”. А после, в 1929 г., при вступлении в должность профессора Фрейбургского университета, Хайдеггер прочитал доклад “Что такое метафизика?”. В 40-х годах к этому тексту были добавлены Введение и Послесловие. В 1954 г. Хайдеггер опубликовал текст “Преодоление метафизики”, основанный на записях 1936—1946 гг. И в других сочинениях Хайдеггер то и дело возвращался к обсуждению судеб метафизики. Чем же обусловлено пристальное и постоянное внимание Хайдеггера к теме метафизики?

Следует напомнить, что в 20—40-х годах европейская философия — прежде всего под влиянием позитивизма — шумно отвергала метафизику. Впоследствии, правда, оказалось, что искоренить ее из философии не удалось. Отношение Хайдеггера к метафизике с самого начала было противоречивым. С одной стороны, он понял всю серьезность критики традиционной метафизики и сам также предложил путь критического ее “преодоления”. С другой стороны, он предвидел, что стремление критиков раз и навсегда разделиться с метафизикой окончится неудачей. *Ибо в метафизике Хайдеггер видел непреодолимую судьбу европейской культуры.* Если мы невнимательны к метафизике, ничего не делаем по отношению к ней, то она что-нибудь “делает” с нами. Что здесь имеет в виду Хайдеггер? “Метафизика, — поясняет он, — это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы после этого получаем для понимания сущее как таковое и в целом”<sup>13</sup>. В упомянутом Введении к тексту “Что такое метафизика?” (с характерным подзаголовком “Возвращение к основе метафизики”) Хайдеггер напоминает о декартовском образе: если уподобить философию дереву, то ее корни — это метафизика, ствол — физика, а ветви, растущие из ствола, — все другие науки. В чем суть и призвание метафизики? “Каким бы образом ни брались истолковывать сущее, или как дух в смысле спиритуализма, или как материю и силу в смысле материализма, или как становление и жизнь, или как представление, или как волю, или как субстанцию, или как субъект, или как энергию, или как вечное возвращение того же, всякий раз сущее является в свете бытия. Повсюду, когда метафизика представляет сущее, бытие уже высветилось. Бытие в некоей непотаенности (*ἀλφεια*) пришло”<sup>14</sup>. Итак, *задача метафизики — высвечивать бытие в его непотаенности.* Но как выполняет метафизика это свое призвание?

Казалось бы, на след бытия метафизика напала еще со времени древних греков. Как уже отмечалось, Хайдеггер усиленно занимался греческой философией. В начале 20-х годов он читал лекции на тему “Феноменологическая интерпретация Аристотеля”. В 1940 г. философ снова вернулся к этим темам; в 1958 г. увидели свет его разработки аристотелевской философии. От изучения Аристотеля Хайдеггер перешел к досократикам. Античную философию в целом Хайдеггер



ценил за постановку исконных и непреходящих тем философии — первоначала, логоса, бытия и ничто, единого и многого. “В грехах он с самого начала находил истинных партнеров”, — констатировал Г.-Г. Гадамер, справедливо отмечая, что в (немногих сохранившихся) изречениях Анаксимандра, Гераклита, Парменида Хайдеггер скорее всего “вычитывал” свои собственные идеи<sup>15</sup>. Этим оценкам Гадамера, выдающегося знатока античности, вполне можно довериться. Вместе с тем *в философии XX в. высоко оценивается попытка Хайдеггера раскрыть греческие корни современного мышления.*

Даже судьбу современной техники он склонен возводить к греческим образцам “технического делания”. Стимул к выдвижению на первый план онтологического вопроса, вопроса о бытии, Хайдеггер также находил в античной философии. Уже в лекциях об Аристотеле была четко заявлена бытийственная тематика: “Предмет философского вопроса — это человеческое Dasein, которое этим вопрошанием побуждено ответить на вопрос о характере своего бытия”<sup>16</sup>.

Однако именно от греков, подчеркивает Хайдеггер, ведет свое происхождение та поистине злая судьба метафизики, которая в конечном счете и приводит к глубокому недовольству ею, к попыткам ее преодоления. Дело в том, что метафизика, “расследуя” сущее, “остается при сущем и не обращается к бытию как бытию... Метафизика думает, поскольку она представляет всегда сущее как сущее, не о самом бытии. Философия не сосредоточена на своем основании”<sup>17</sup>. Вот почему, согласно Хайдеггеру, на протяжении всей истории метафизики от Анаксимандра до Ницше “истина бытия остается скрытой”<sup>18</sup>. То, что в метафизике именвалось бытием, на самом деле всегда было только сущим. Странная подмена бытия на сущее — не следствие халатности мышления и небрежности речи. **“Забвение бытия” есть роковая судьба метафизики.** Вот почему современное “преодоление” метафизики закономерно. «Мысль, попытка которой была сделана в “Бытии и времени” (1927), выходит на путь так понятого преодоления метафизики», — отмечает Хайдеггер<sup>19</sup>. (Этот мотив деструкции метафизики у Хайдеггера затем подхватили французские философы.) Но у Хайдеггера “преодоление” метафизики в конце концов оказывается ее новым утверждением (или ее де-конструкцией, как показали современные французские последователи Хайдеггера). Причина живучести метафизики проста: «Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова. Тем самым подразумевается: метафизика принадлежит к “природе человека”. Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливых интуиций. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческое бытие»<sup>20</sup>. Итак, вопрос о метафизике Хайдеггер не только переносит в плоскость темы бытия, но и почти отождествляет с нею.

## Бытие и ничто. Бытие и ужас

Неклассический характер хайдеггеровской метафизики и, соответственно, онтологии, а также отход от направленной против психологизма феноменологии Гуссерля наиболее отчетливо воплотился в том, что в “аналитику бытия” оказались включенными такие понятия, которые раньше по принципиальным соображениям исключались из философской онтологии и отдавались на откуп психологии эмоций или поэзии — страх, забота, ужас, покинутость, смерть и т.д. Между тем Хайдеггер придал им и другим родственным понятиям метафизический, онтологический статус. Сколь нестандартно Хайдеггер это делает, можно видеть из текста упомянутого ранее доклада “Что такое метафизика?” — доклада, который Хайдеггер дерзнул прочитать 24 июля 1929 г. на общем собрании естественнонаучных и гуманитарных факультетов Фрейбургского университета.

К вопросу о метафизике, вынесенному в заголовок, Хайдеггер поначалу движется обходным путем. Он начинает с выяснения предназначения наук: научная теория обращена к сущему. “Исследованию подлежит сущее и более — ничто, одно сущее и кроме него — ничто; единственно сущее и сверх того — ничто”<sup>21</sup>. И тут же Хайдеггер, как бы забыв о науке и даже привычных темах метафизики, переходит к проблеме Ничто. “Где нам искать Ничто? Как нам найти Ничто? ...Как бы ни обстояло дело, Ничто нам известно, хотя бы просто потому, что мы ежечасно походя и бездумно говорим о нем... Ничто есть полное отрицание совокупности сущего”<sup>22</sup>. Когда мы нападаем на след Ничто? Когда нас охватывает глубокая тоска, “бродящая в безднах нашего бытия”. «Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, которая способна приблизить его к самому Ничто? Это может происходить и происходит — хотя достаточно редко, только на мгновения — в фундаментальном настроении ужаса. Под “ужасом” мы понимаем здесь не ту слишком частую способность ужасаться, которая по сути дела сродни избытку боязливости. Ужас в корне отличен от боязни... Ужасом приоткрывается Ничто»<sup>23</sup>.

Сущее впервые приоткрывается благодаря сопоставлению с Ничто: оно раскрывается именно как Сущее, а не как Ничто. “Только на основе изначальной явленности Ничто человеческое присутствие способно подойти к сущему и вникнуть в него... Человеческое присутствие означает выдвинутость в Ничто”<sup>24</sup>. И лишь после таких живописаний роли Ничто Хайдеггер переходит к коренному для него вопросу о метафизике. Но теперь проблемы метафизики приобретают новое измерение: “Выдвинутость нашего бытия в Ничто на основе потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция. Наше вопрошание о Ничто призвано продемонстрировать нам метафизику саму по себе”<sup>25</sup>. Связывая категории бытия и ничто, Хайдеггер по праву вспоминает о гегелевской диалектике бытия. Но именно здесь высвечивается и отличие хайдеггеровской экзистенциальной аналитики от диалектики категорий Гегеля. Последнему не требуется прибе-

гать ни к человеческому бытию, ни к “экзистенциалам” вроде ужаса, чтобы постулировать диалектическое тождество и различие бытия и ничто. Для Хайдеггера же диалектика бытийных категорий опосредуется *Dasein*, т.е. человеческим бытием-вопрошанием, бытием-экзистенцией и, как мы теперь установили, погружением в Ужас, без которого, как полагает Хайдеггер, невозможна метафизика — независимо от того, задумываются ли об этом и отдают ли себе в этом отчет люди, рассуждающие метафизически. Кроме того, если у Гегеля чистое бытие и чисто ничто — быстро проходимая логической мыслью ступенька большой лестницы, то у Хайдеггера Бытие, скрепленное теперь с Ничто, помещены в самом центре метафизики. Не только метафизика, но и наука, подчеркивает Хайдеггер, имеет отношение к Ничто: “наше научное бытие возможно только в том случае, если оно заранее уже выдвинуто в Ничто... Только благодаря открытости Ничто наука способна сделать сущее как таковое предметом исследования. Только когда наука экстазирует, отталкиваясь от метафизики, она способна снова и снова отстаивать свою сущностную задачу, которая не в собирании и упорядочении знаний, а в размыкании, каждый раз заново достигаемом, всего пространства истины и истории”<sup>26</sup>.

Наука, согласно Хайдеггеру, рождается только тогда, когда человек захватывает “отчуждающая странность сущего”, когда она пробуждает в человеке удивление. «Только на основе удивления — т.е. открытости Ничто — возникает вопрос “почему?”»... Только благодаря нашей способности спрашивать и обосновывать для нашей экзистенции становится доступна судьба исследователя”<sup>27</sup>. Для философии же особенно существенна эта способность человека и человечества к “своеобразному скачку”, в котором наша собственная экзистенция посвящается сущностным возможностям человеческого бытия в целом.

Основной вопрос метафизики получает новую формулировку: “почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?”<sup>28</sup>

Таковы основные аспекты учения Хайдеггера о бытии и ничто, как оно было сформулировано уже в ранних сочинениях. В более поздних работах Хайдеггера на первый план выдвигается проблематика целостного Бытия, по отношению к которому человек — лишь несамостоятельная, зависимая часть. Здесь — суть того поворота (*Кehre*), который обозначился в раздумьях Хайдеггера военного времени и получил свое выражение в произведениях послевоенного периода.

### **Проблемы бытия, техники, языка у позднего Хайдеггера**

#### **“ П о в о р о т ” ( К е h r e )**

После написания “Бытия и времени” Хайдеггер в течение нескольких десятилетий вновь и вновь обращался к вопросу о соотношении *Dasein* и бытия, экзистенции и бытия, все более глубоко и решительно подвергая ревизии свою прежнюю позицию. Так, еще в лекциях и

набросках конца 30-х годов (которые, кстати, в переработанном виде вошли в послевоенные сборники "Holzwege" и "Wegmarken") Хайдеггер подчеркивал: «Dasein в "Бытии и времени" все еще стоит под знаком "антропологического", "субъективистского" и "индивидуалистического"...»<sup>29</sup>. Это значит, что "Бытие и время" было сосредоточено на вопросе о человеке как осуществляющем "набросок бытия", т. е. на антропологическом аспекте (S. 299). Что могло, продолжает Хайдеггер, навести на ложную мысль, будто вопрос о Dasein и, соответственно, о бытии (Sein) следует решать лишь обращаясь к человеку. Между тем центральный для Da-sein момент "Da" "в качестве события исходит от самого бытия" (ereignet vom Seyn selbst) (Ibid.). (Хайдеггер со временем прибегает к старинному написанию немецкого слова, означающего бытие — Seyn, стараясь подчеркнуть его метафизически-изначальное значение.)

Итак, акценты все более переносятся с философско-антропологического к метафизическому, онтологическому пониманию Dasein и других категорий хайдеггеровской философии. В конце 40 — начале 50-х годов этот "поворот" (Kehre) становится все более отчетливым. Его суть может быть выражена словами Хайдеггера: "Бытие требует человека, чтобы осуществиться самим собою среди сущего и сохраняться в качестве бытия"<sup>30</sup>. "Или: существо человека в том, чтобы быть хранителем, который ходит за существом бытия, обдуманно сберегая его. Только когда человек как пастух бытия ходит за истиной бытия, он может желать и ждать прихода события бытия, не опускаясь до пустой любознательности"<sup>31</sup>.

Итак, в философии Хайдеггера после "поворота" на первый план выдвигается уже не антропологизированное Dasein, бытие-сознание, а бытие как таковое (Seyn). Соответственно, существенно меняется стиль и характер онтологии Хайдеггера. Философское исследование бытия как бы дробится, двигаясь по некоторым магистральным для мыслителя путям. Все они, вместе взятые, все более актуализируют мышление Хайдеггера, обращаясь к острейшим социально-философским вопросам. Парадокс и противоречие, однако, состоит в том, что хайдеггеровская философия не избавляется от причудливой стилистики сложнейшего по языку и образам философско-поэтического повествования. Охарактеризуем главные проблемные узлы философии позднего Хайдеггера.

**Вопрос о технике.** "Мы ставим вопрос о *технике* и хотели бы тем самым подготовить возможность свободного отношения к ней. Свободным оно будет, если откроет наше Dasein для сущности техники. Встав вровень с этой сущностью, мы сумеем охватить техническое в его границы"<sup>32</sup>. Сущность техники Хайдеггер определяет следующим образом: всякое (техническое) произведение "выводит из потаенности в открытость". Именно это "событие произведения" греки именовали словом "алетейя". Итак, сущность техники расположена в области, где "сбывается" алетейя, где светится истина<sup>33</sup>. Современная техника — тоже раскрытие потаенного. Но у нее есть специфическая — и

опасная — особенность: “Царящее в современной технике раскрытие потаенности есть производство, ставящее перед природой неслыханное требование быть поставщиком энергии...”<sup>34</sup>. Например, на Рейне поставлена гидроэлектростанция. Но она “не встроена в реку так, как встроен старый деревянный мост, веками связывавший один берег с другим. Скорее река встроена в электростанцию”<sup>35</sup>.

Сущность техники Хайдеггер определяет через слово “постав”, который означает особый “вызов” — человек сосредотачивается на “поставлении того, что выходит из потаенности, в качестве состоящего-в-наличии. Постав становится миссией человека”. Но это влечет за собой крайнюю опасность, ибо втянутость в непрерывное “поставляющее производство” “толкает человека на риск отказа от своей свободной сущности”<sup>36</sup>.

Если Хайдеггер и видит надежду на сдерживание опасностей, исходящих от современной техники, то эта надежда связана скорее не с самим техническим делом. Мыслитель апеллирует к тому, что словом “техне” у греков обозначались не только техника, но и изящные искусства. И поэтому Хайдеггер считает спасительным обращение во вне техники, например к искусству или к философскому размышлению. Правда, Хайдеггер высказывает эту, по-видимому, утопическую надежду без всякой уверенности. “Дано ли искусству осуществить эту высшую возможность своего существа среди крайней опасности, никто не в силах знать. Но мы вправе ужаснуться. Чему? Возможности другого: того, что повсюду утвердится неистовая техническая гонка, пока однажды, пронизав собою все техническое, существо техники не укоренится на месте события истины”<sup>37</sup>. Итак, Хайдеггер снова вспоминает о кардинальном понятии “ужас”, над которым он размышлял еще в “Бытии и времени”, в данном случае придавая ему позитивное значение в деле возможного (но возможного ли, в самом деле?) разрешения “бедственного положения” современного человечества. Ужас, надеется Хайдеггер, может повернуть мысль человека к самому бытию, к самим вещам.

### Проблема вещи. Проблема языка

После войны Хайдеггер особенно интенсивно работал над всеми этими проблемами. Вот как они воплотились, например, в докладе 1950 г. под названием “Вещь”. Это настоящий гимн простым и “ладным”, как сам патриархальный крестьянский быт, вещам — благодаря им, верит Хайдеггер, “мир явится как мир, воссияет круг, из которого выпростается в ладность своей односложной простоты легкое окружение земли и неба, божеств и смертных”<sup>38</sup>. Философским мудрствованиям по поводу “ладности” вещей Хайдеггер как будто бы предпочитал искусство — например, изображение крестьянских башмаков на картине Ван Гога. Что не мешало ему писать многие философские тексты, воспевая, именно воспевая, непосредственность, “ладность” единения человека с бытием, призывая прислушиваться к “голосам

земли" и "крови" и упрекая ложно- и сложномудствующую философию в затемнении, выхолащивании первоструктур бытия. Будь на то воля Хайдеггера, он бы — вместе с техницизмом и сциентизмом, с массовыми культурой и религиозными верованиями — "отменил" бы и профессиональное философствование с его цеховыми "измами". Он как бы приглашает философствовать вместе с ним любого склонного к этому человека. Но разве философствовать не значит мыслить в соответствии с определенными традициями? Насчет мышления Хайдеггер согласен, однако он добавляет: "...Мышление есть мышление бытия. Мышление не возникает. Оно есть, поскольку есть бытие. Но падение мышления в науку и веру есть злая судьба бытия"<sup>39</sup>.

Но как тогда можно, и можно ли напасть на след "доброй судьбы" Бытия? Ответ Хайдеггера: надо припасть к чистым, бьющим из самой почвы народного духа родникам языка. Бытие "приходит к проговариванию" — рождается язык. Момент рождения таинственен. Тема языка — одна из самых главных в произведениях позднего Хайдеггера. По существу тема "Бытие и язык" — новая и важная для всей философии XX в. Здесь мы снова возвращаемся к проблеме немецких корней философии Хайдеггера. Немецкий писатель Э. Юнгер верно заметил: «Отечеством Хайдеггера была Германия с ее языком. Его родиной был лес. Там — на его тропинках и просеках — он был у себя дома. Его братом было дерево. Когда Хайдеггер учреждал свой язык, углубляясь в работу по отысканию корней, то он делал нечто большее, чем принято, выражаясь словами Ницше, "между нами — филологами"... Он схватывает слово там, где в полной своей зародышевой силе оно еще погружено в молчание, и прорастивает его из лесного гумуса»<sup>40</sup>. Все верно, все так. Однако остается и очень существенные "но".

Онтология Хайдеггера — философская утопия. Утопия красивая. Но ведь прорваться к "ладу" простых вещей, учредить какой-то другой мир — вне традиционных и обновляемых техники, науки, культуры, философии — может, и хотелось бы, но, увы, не дано. Да и сам Хайдеггер, мечтая о непосредственном "проговаривании" бытия через язык, создает для записи слышного ему голоса бытия сложнейшую "нотную грамоту", неотрывную от вековых традиций профессионального философствования.

А теперь "но", пожалуй, самое существенное. У каждого народа есть таланты, более всего питаемые именно корнями и первоисточниками народной, национальной культуры, особо чувствительные к вообще-то чистым голосам отеческой земли, таланты, умеющие несравненно работать с родным языком. Хайдеггер — один из таких талантов Германии, явление в немецкой культуре, да и в европейском духе. Однако именно в его судьбе обернулась трагедией та опасность, которая нередко подстерегает такие таланты. Ибо не было в его философии человеческого бытия того демократического, гуманистического камертона, по которому он мог бы настраивать и свою мысль, и свое поведение. Ясперс точно отметил, что проблемы демократии никогда не интересовали Хайдеггера. Потому и не услышал Хайдеггер в 1933-м,

как “голос земли и крови”, вообще-то способный объединить, сблизить людей с общими корнями, стал захлебываться в истошных воплях о происках, заговорах, неполноценности других народов. Не слышал, как “голос крови” уже стал возвещать о жажде кровопролитий. А ведь как раз в такие дни, месяцы, годы, десятилетия, когда большие массы народа, нации захватывает ненависть, когда цивилизацию начинают превозмогать варварство и одичание, когда уже начинает литься “малая” кровь и пахнет очень большой кровью, — тогда люди духа и культуры проходят через труднейшее испытание на подлинную верность своему народу и своей нации. (Надо ли говорить, что и нам сегодня история посылает подобные испытания?)

Величие духа индивидов и наций основательнее и горше всего проверяется тогда, когда воинственные “голоса”, предвещающие массовое кровопролитие, уже слышны. Истинные патриотизм и мудрость состоят, стало быть, в том, чтобы всеми силами бороться против опасных состояний своих наций, народа, против воинственных фюреров, против черно-коричнево-рубашечников, которые обычно плодятся на глубоких кризисах и народной боли. И еще один урок: выяснилось, что философская онтология Хайдеггера, несмотря на ее абстрактность и специальный характер, толкала мыслителя к переосмыслению традиционного гуманизма и других животрепещущих проблем культуры.

### Хайдеггер о проблеме гуманизма

В знаменитом “Письме о гуманизме” (это подготовленный для публикации в 1947 г. текст письма французскому философу Жану Бофре — в связи с появлением в 1946 г. брошюры Ж.-П. Сартра “Экзистенциализм и гуманизм”) Хайдеггер прежде всего исходит из того, что существо человеческой деятельности не продумано, хотя философия много говорила именно о деятельности. Философ снова и снова возводит деятельность к бытию. «...Существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, *producers* — произвести. Поэтому осуществимо, собственно, только то, что есть. Но что прежде всего “есть”, так это бытие... Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. Отношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты — обитатели этого жилища. Их сфера — обеспечение открытости бытия, насколько они дают ей слово в речи, тем самым сохраняя ее в языке»<sup>41</sup>. Итак, *у позднего Хайдеггера языку, а не мысли и действию, “проговариванию” через языкверяется экзистенциальная функция “хранить бытие”, приобщаться к его открытости.*

Хайдеггер готов признать оправданными заботы о возвращении человеку (*homo*) человечности (*humanitas*). “Однако на чем стоит человечность человека? Она покоится в его существе”<sup>42</sup>. А понимания человека и его сущности заметно различаются — в зависимости, пола-

гает Хайдеггер, именно от особой метафизики. Но хотя "...всякий гуманизм остается метафизичным"<sup>43</sup>, кардинальный вопрос об отношении бытия к человеческому существу не ставится. Гуманизм даже мешает поставить этот вопрос. И здесь Хайдеггер на новый лад повторяет уже известные нам темы метафизики, бытия, экзистенции. Новое в том, что усиливается риторика некоей поэтической метафизики, говорящей о требованиях бытия. Это своего рода "метафизика света и просветов": "стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия"<sup>44</sup>. А сущность человека, что нам уже известно из раннего Хайдеггера, "покоится в его экзистенции"<sup>45</sup>. Далее Хайдеггер, вслед за Гегелем и Марксом, говорит об отчуждении, именуя его "бездомностью", которая "становится судьбой мира"<sup>46</sup>. Это снова побуждает Хайдеггера подвергнуть критике традиционный гуманизм.

В хайдеггеровской критике традиционного гуманизма много оттенков. Хайдеггера не устраивает бездумная апология человека и его далеких от совершенства деяний. Мыслитель возражает против того чтобы образ гуманизма, возникший в определенную историческую эпоху (а ею была эпоха римской республики<sup>47</sup>), бездумно прилагался к более поздним эпохам. Тем не менее во всех видах гуманизма есть, по Хайдеггеру, нечто общее: понимание человека как разумного существа, *animal rationale*. "Эта дефиниция человеческого существа не ошибочна. Но она обусловлена метафизикой"<sup>48</sup>. А традиционная метафизика, как мы теперь знаем, сама поставлена под вопрос.

Хайдеггер понимает, сколь деликатный вопрос он затрагивает, когда призывает ревизовать старый гуманизм и пробиться к новому гуманизму. «Поскольку что-то говорится против "гуманизма", люди пугаются апологии антигуманного и прославления варварской жестокости... Поскольку что-то говорится против "ценностей", люди приходят в ужас от этой философии, дерзающей пренебречь высшими благами человечества»<sup>49</sup>. Хайдеггер критикует, впрочем, не только определенную философию — он вообще ставит под вопрос будущее философии. Правда, он оговаривает, что искомая противоположность "гуманизму" ни в коей мере не предполагает "апологии бесчеловечности"<sup>50</sup> и что «мысль, идущая наперекор "ценностям", не объявляет, что все объявляемое "ценностями" — "культура", "искусство", "наука", "человеческое достоинство", "мир" и "Бог" — никчемно»<sup>51</sup>. Но в чем же тогда пафос критики и "поворот" к новому "гуманизму" (при условии, что Хайдеггер в конце концов согласился бы сохранить сам этот термин)? Главное, пожалуй, состоит в следующем. «Будущая мысль — уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам, чем метафизика... Будущая мысль вместе с тем не сможет уже, как требовал Гегель, отбросить название "любви к мудрости" и стать самой мудростью в образе абсолютного знания. Мысль нисходит к нищете своего предваряющего существа. Мысль собирает язык в простое сказывание. Язык есть язык бытия, как облака — облака в небе. Мысль прокладывает своим сказом не приметные борозды в языке. Они еще



неприметнее, чем борозды, которые крестьянин медленным шагом проводит по полю»<sup>52</sup>.

Итак, последнее слово хайдеггеровского философствования — не следование традиционному гуманизму или “абсолютистскому”, высокомерному и элитарному философскому стилю, презиравшему простые проявления человеческой жизни. “...Мысль лишь дает в своей речи слово невыговоренному смыслу бытия”<sup>53</sup>. Нам лишь остается “сдружиться” с “непривычностью простоты”. Обернуться такой “поворот” может новыми образами мысли, культуры — или новым безмыслием, имитацией необычного хайдеггеровского языка. Совсем не празднo то сомнение, которое высказал К. Ясперс в одной из своих заметок к текстам Хайдеггера: “Если путь ведет не к разуму, коммуникации, свободе в сообществе, — то не ведет ли он к противоположности: к изоляции, исключительности, к претензии на фюрерство, к разрушительному — а значит, и к варварству?”<sup>54</sup>

Спор философов выходит, таким образом, за рамки узкоспециальных вопросов. Он касается жизни и призвания, сущности человека и природы гуманизма. Спор не закончен, он продолжается.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Собрание сочинений М. Хайдеггера: *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M.

На русском языке: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997; *Время и бытие*. М., 1993; *Цолликонеровские семинары* // *Логос*. 1993. № 3. С. 82—97; *Разговор на проселочной дороге*. М., 1991; *Тождество и различие*. М., 1997.

О жизни, сочинениях и идеях Хайдеггера см: *Biemel W.* Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek, 1976; *Hermann F.W. von.* Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. Meis. am Glan, 1964; *Jaspers K.* Notizen zu Martin Heidegger. München; Zürich, 1978; *Levinas E.* En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. P., 1974; *Ott H.* Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biografie. Frankfurt a. M., N.Y., 1988; *Zu philosophischen Aktualität Heideggers*. 3 Bde. / Hrsg. v. O. Papenfuss, O. Pöggeler. Frankfurt a. M., 1990 f.; *Pöggeler O.* Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen, 1963; *Richardson W.J.* Heidegger. Through Phenomenology to Thought. Preface by M. Heidegger. The Hague, 1963; *Erinnerungen an Martin Heidegger*. Pfullingen, 1977; *Safranski R.* Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München; Wien, 1994; *Schwann A.* Politische Philosophie im Denken Heideggers. Opladen, 1989; *Die Zeit des Selbst und Heidegger* / Hrsg. v. D. Thomä. Frankfurt a. M., 1990; *Vietta E.* Die Seinsfrage bei Martin Heidegger. Stuttgart, 1950.

*Гайденко П. П.* Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963; *Она же.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 353—385, 409—417; *Мотрошилова Н. В.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // *Квинтэссенция* 1991. М., 1992. С. 158—236; *Михайлов А. В.* Мартин Хайдеггер: человек в мире. М., 1990.

- <sup>2</sup> *Gadamer H.-G.* Hegel. Husserl. Heidegger. Tübingen, 1987. S. 285.
- <sup>3</sup> *Ibid.* S. 175.
- <sup>4</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 207.
- <sup>5</sup> См.: Письмо М. Хайдеггера Карлу Лёвиту от 2 авг. 1927 г. // *Zur philosophischen Aktualität Heideggers.* Frankfurt a. M., 1990. Bd. II. S. 37.
- <sup>6</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 275–276.
- <sup>7</sup> *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1994. Bd. 17. S. 9. (Далее при цитировании этого издания страницы указаны в тексте.)
- <sup>8</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 30–31.
- <sup>9</sup> См.: Там же. (Далее при цитировании этого издания страницы указаны в тексте.) В силу неадекватности перевода *Dasein* словом “присутствие” мы возвращаемся к вариантам: “здесь”-, “вот”-бытие, или оставляем этот термин непереведенным.
- <sup>10</sup> *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 1960. S. 41. (Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте по-немецки: S. ...)
- <sup>11</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 32.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Там же. С. 24.
- <sup>14</sup> Там же. С. 27.
- <sup>15</sup> *Gadamer H.-G.* Hegel. Husserl. Heidegger. S. 288.
- <sup>16</sup> *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles // *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften.* Göttingen, 1989. Bd. 6. S. 238.
- <sup>17</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 27, 28.
- <sup>18</sup> Там же. С. 29. <sup>19</sup> Там же. С. 28 <sup>20</sup> Там же. С. 26. <sup>21</sup> Там же. С. 17.
- <sup>22</sup> Там же. С. 19. <sup>23</sup> Там же. С. 20. <sup>24</sup> Там же. С. 22. <sup>25</sup> Там же. С. 24. <sup>26</sup> Там же. С. 26. <sup>27</sup> Там же. <sup>28</sup> Там же. С. 27.
- <sup>29</sup> *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 65. Beiträge zur Philosophie. Frankfurt a. M., 1989. S. 295. (Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.)
- <sup>30</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 254.
- <sup>31</sup> Там же. С. 255. <sup>32</sup> Там же. С. 221. <sup>33</sup> Там же. С. 225. <sup>34</sup> Там же. С. 226. <sup>35</sup> Там же. С. 226–227. <sup>36</sup> Там же. С. 236. <sup>37</sup> Там же. С. 238.
- <sup>38</sup> *Хайдеггер М.* Вещь // *Историко-философский ежегодник '89.* М., 1989. С. 281.
- <sup>39</sup> *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt a. M., 1980. S. 348.
- <sup>40</sup> *Marten B.* Martin Heidegger und das “Dritte Reich”, Kompendium. Darmstadt, 1989. S. 153–154.
- <sup>41</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 192.
- <sup>42</sup> Там же. С. 196. <sup>43</sup> Там же. С. 197. <sup>44</sup> Там же. С. 198. <sup>45</sup> Там же. С. 199. <sup>46</sup> Там же. С. 207. <sup>47</sup> Там же. С. 196. <sup>48</sup> Там же. С. 197. <sup>49</sup> Там же. С. 210. <sup>50</sup> Там же. С. 211. <sup>51</sup> Там же. С. 212. <sup>52</sup> Там же. С. 220. <sup>53</sup> Там же. С. 219.
- <sup>54</sup> *Jaspers K.* Notizen zu Martin Heidegger. München; Zürich, 1989. S. 107.

# ФРАНЦУЗСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

## Параллели и истоки

Французский экзистенциализм, включающий творчество Ж.-П. Сартра, Симоны де Бовуар, А. Камю, как направление сформировался позже, чем экзистенциализм немецкий. Идеи К. Ясперса и особенно М. Хайдеггера, их интерпретация и критическое переосмысление — один из непосредственных идейных источников французского экзистенциализма. Однако экзистенциальные идеи в широком смысле этого слова во Франции получили распространение примерно в то же время, когда они вошли в моду в Германии — в 20–40-х годах. Поэтому для понимания контекста, в котором развивался французский экзистенциализм, необходимо принять в расчет по крайней мере три философских движения XX в. в самой Франции. Это: французское неогегельянство, в трактовке Гегеля выдвинувшее на первый план именно экзистенциальные мотивы; феноменологическая философия, которая во Франции также выражала — еще до французского экзистенциализма, а потом и во взаимодействии с ним — экзистенциальные идеи и умонастроения; религиозный экзистенциализм, во Франции ярко и талантливо представленный Габриелем Марселем. Два первых направления будут кратко рассмотрены далее. О Габриеле Марселе мы будем говорить в разделе, посвященном религиозной философии.

## Французское неогегельянство

Представители этого направления — Жан Валь (1888–1974), Александр Кожёв (1902–1968), Жан Ипполит (1907–1968).

Специфической особенностью и немалой заслугой французских гегельянцев было, во-первых, то, что *они сделали фокусом своего исследовательского интереса “Феноменологию духа” Гегеля*, сложное, блестящее, во многом загадочное произведение. Во-вторых, в “Феноменологии” внимание этих исследователей привлекли скорее не теоретико-познавательные, а именно экзистенциальные моменты. В-третьих, среди них особо акцентировалось “несчастное сознание”. Главка о несчастном сознании из “Феноменологии духа” была охарактеризована Жаном Валем как “исток”, “секрет” всей философии Гегеля.

Трагическое экзистенциальное мироощущение, которым была проникнута атмосфера европейской культуры в период между двумя мировыми войнами, Жан Валь пытался не только вычитать у Гегеля, но и связать с сутью и характером его диалектики. В гегелевских текстах французским гегельянцам удалось акцентировать действительно имеющиеся в них экзистенциальные моменты, на которые исследователи прежде почти не обращали внимания. Однако в целом была предло-

жена не вполне свойственная самому Гегелю “трагизация” диалектики. Александр Кожёв утверждал, что диалектика — во всяком случае запечатленная в “Феноменологии духа” — является “экзистенциальной диалектикой”<sup>1</sup>.

О Кожёве следует сказать особо. Он был выходцем из России. Свою фамилию Кожевников он изменил на французский лад. Кожёв служил в министерстве торговли и считался философом-любителем. В 1934 г. он начал читать курс по философии Гегеля, который был посвящен детальной интерпретации текста “Феноменологии духа”. Постоянный интерес слушателей привел к тому, что лекции вплоть до начала второй мировой войны читались ежегодно. В 1947 г. они были напечатаны в виде книги “Введение в чтение Гегеля”.

Принципиальное различие между Валем и Кожёвым состояло в том, что первый особо подчеркнул религиозно-экзистенциальные мотивы в “Феноменологии духа” и других работах Гегеля, а второй усматривал в гегелевской философии пусть скрытый, но радикальный атеизм, произрастающий из “антропологической сущности” гегелевской философии. Само по себе размежевание “атеистического” экзистенциализма с религиозным было во французской философии 20—60-х годов весьма важным пунктом дискурса.

Вместе с тем во французском экзистенциалистском гегелеведении есть общие для всех трех мыслителей черты.

1. Французские гегельянцы во многом способствовали укоренению экзистенциальных идей в духовной жизни Франции. “На службу” им была талантливо поставлена весьма оригинальная (пусть и неадекватная) трактовка текстов великого Гегеля.

2. Представители экзистенциалистского гегельянства откликнулись и на то, что во Франции 20—50-х годов весьма популярным был марксизм. Связка “Гегель — Маркс” стала одной из главных тем в работах Жана Ипполита — автора популярных в Европе сочинений «Генезис и структура “Феноменологии духа” Гегеля» (1946), “Исследования о Марксе и Гегеле” (1955). Жан Ипполит — профессор Сорбонны, а с 1955 г. — директор Высшей нормальной школы, один из влиятельнейших тогда философов Франции.

3. Заслуга французских гегельянцев — в дешифровке сложного и, на первый взгляд, абстрактного текста гегелевской “Феноменологии духа”, в вычленении из него социально-исторического контекста, эмоционально-психологических переживаний автора и его современников. Так, Александр Кожёв извлек из “Феноменологии духа” и развернуто представил целостную “философию революции”. Ее Кожёв направил на критику революции, революционных сознания и террора.

4. Французские экзистенциалисты ввели настоящую моду на осовременивание философии Гегеля, благодаря чему этот мыслитель стал своего рода партнером и собеседником при обсуждении — в студенческих аудиториях, в статьях и книгах — злободневных проблем бытия и культуры. Это было тем более важно, что влияние во Франции экзистенциалистского гегельянства пришлось на время фашизации

Германии и других стран Европы, на время второй мировой войны и послевоенный период.

Имея в виду эти общие черты французского неогегельянства экзистенциального оттенка, нельзя забывать о различиях и острых спорах между его представителями. Так, концепция Ж. Ипполита (выраставшая в процессе его многолетней работы над французским переводом “Феноменологии духа”, законченным перед войной, но опубликованым только в 1945 г.) была критической реакцией на кожевскую интерпретацию Гегеля. «От Ипполита, — отмечает В. Н. Кузнецов, — потребовалась известная смелость, чтобы после сенсационных лекций Кожева о гегелевской “Феноменологии духа” вновь взяться за интерпретацию этого произведения и прийти во многом к иным выводам... Прежде всего Ипполит возражает против сугубо “антропологической” и вместе с тем “атеистической” интерпретации гегелевского произведения. Он верно отмечает, что «в “Феноменологии духа” Гегель говорит не о человеке, а о самосознании, и современные интерпретаторы, которые прямо переводят этот термин как “человек”, несколько искажают гегелевскую мысль»<sup>2</sup>. По сути дела Ипполит обращает внимание на заглушенный Кожевым абсолютный идеализм Гегеля... Ипполит не согласен с теми, для кого в гегельянстве “Абсолют исчезает и остается, как говорят, лишь Гуманизм”<sup>3</sup>. Призывая принять в расчет логическое учение Гегеля, Ипполит замечает, что здесь гегелевский замысел определенно состоит в том, чтобы редуцировать антропологическое в пользу онто-логического”<sup>4</sup>.

Французское неогегельянство оказало большое влияние на философские дискуссии во Франции 20—60-х годов. В немалой степени картину дискурса определяло и феноменологическое движение, которое именно во Франции рано объединилось с экзистенциалистскими тенденциями.

### **Феноменологический экзистенциализм во Франции**

«Феноменологическая философия во Франции, — пишет Э. В. Орт, один из современных исследователей, — во Франции уже с 20-х годов приобретала растущее влияние. При этом принималось в расчет не только то, что в 1929 г. Гуссерль выступил в Париже, в Сорбонне со своими докладами, а в 1932 г. первым из немцев был избран членом-корреспондентом Академии моральных и политических наук. В 1930 г. Г. Гурвич опубликовал свою влиятельную книгу “Актуальные тенденции немецкой философии” (Париж), в которой поставил в центр тройку мыслителей — Гуссерля, Шелера, Хайдеггера. Важной была и появившаяся в том же году книга Эммануэля Левинаса “Теория интуиции в феноменологии Гуссерля” (Париж). В 1939 г. журнал “Revue internationale de philosophie” посвятил Гуссерлю специальный номер... Для развития французской феноменологии характерны две черты: во-первых, ее относительно раннее профилирование в значительных и оригинальных философских личностях — таких как Ж.-П. Сартр и

М. Мерло-Понти, а во-вторых, открытая миру форма философствования, не связанная идеями какой-либо школы. Это была философская интерпретация, которая может быть названа по крайней мере неортодоксальной по отношению к классической феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Первоначальное применение феноменологического мышления к различным вопросам и видам опыта разворачивалось и как форма постоянной самокритики феноменологии, и как ее плодотворное развитие»<sup>5</sup>. Французские феноменологи раньше других в Европе стали предпринимать попытки объединить гуссерлианство и хайдеггерианство. Вместе с тем экзистенциальная феноменология во Франции действительно была представлена крупными оригинальными мыслителями. В их когорте в первую очередь должен быть назван Мерло-Понти.

### М . М е р л о - П о н т и

Морис Мерло-Понти<sup>6</sup> (1908—1964) — один из самых значительных феноменологов 30—50-х годов. Еще в гимназические годы он начал интересоваться философией. В 1926—1930 гг. Мерло-Понти учился в *Ecole Supérieure*, где познакомился с Ж. Ипполитом, Ж.-П. Сартром, С. де Бовуар. Он прослушал упомянутый курс А. Кожёва. Кроме этих философов на духовное становление Мерло-Понти большое влияние оказал А. Бергсон. В 1932—1935 гг. Мерло-Понти преподавал в лицеях, в 1935—1939 гг. был репетитором в *alma mater*.

В эти годы он испытал глубокое воздействие феноменологии, опосредствованной прежде всего теми ее толкованиями, которые вышли из-под пера поселившихся во Франции эмигрантов из России Г. Гурвича и Э. Левинаса. Параллельно Мерло-Понти заинтересовался гештальт-психологией, получившей развитие и во французской психологической науке. Он начал работать над кандидатской диссертацией, которая была посвящена проблеме восприятия в феноменологии и психологии. В 1935—1937 гг. Мерло-Понти принимал участие в работе группы Э. Мунье, издававшей журнал “Эспри”. В эти же годы Мерло-Понти стал интересоваться марксизмом. В 1939—1940 гг. он служил в армии. В годы второй мировой войны Мерло-Понти преподавал философию в Париже. Он входил вместе с Сартром в группу движения Сопротивления “Социализм и свобода”. Продолжая исследовательскую работу, Мерло-Понти опубликовал два больших и значительных произведения — “Структура поведения” (1942) и “Феноменология восприятия” (1945).

После войны Мерло-Понти, как и многие известные французские философы, был захвачен спором о соотношении марксизма и экзистенциализма. Вместе с Сартром Мерло-Понти издавал журнал “*Les temps modernes*”, где появился ряд его политических статей, впоследствии объединенных в сборнике “Гуманизм и террор” (1948). Вторая половина 40-х и 50-е годы оказались для Мерло-Понти поворотными: тоталитаризм все более отталкивал его от марксизма и социализма.

Эти умонастроения отразились в книге “Приключения диалектики”, приведшей к разрыву с Сартром и Симоной де Бовуар. Незадолго перед смертью Мерло-Понти снова начался процесс их сближения. Мерло-Понти долгое время оставался верным феноменологической философии. Но к концу 50-х годов наметилось его движение в сторону новой онтологии, что получило выражение в книге “Видимое и невидимое” (1959).

В своей “Феноменологии восприятия” Мерло-Понти исходил из того тезиса Гуссерля, что **восприятие** — не один среди других феноменов, но **основополагающий феномен**, ибо в каждом другом феномене (вспоминании, осмыслении, фантазии, восхищении и т.д.) есть какая-либо опора на восприятие. Но при этом восприятие не так-то легко обнаружить в чистом виде. Восприятие не таково, каким его изображают сторонники сенсуализма и теории ассоциаций. Восприятие необходимо “откопать” в процессе сложной работы над сознанием, напоминающей археологию. “Восстановление мира восприятия осуществляется на двух ступенях... На первой ступени образуется — по ту сторону объективного мира — **феноменальное поле**, в котором движутся гуманитарные науки, поскольку они освобождаются от объективистского понимания мира. На второй ступени достигают **трансцендентального поля**, внутри которого конституируется система мира Я-и-Другого и в котором феномен как таковой становится темой”<sup>7</sup>. Здесь-то и вступает в свои права феноменология. Но Мерло-Понти по существу переосмысливает Гуссерля. Речь должна идти не о трансцендентальной субъективности, которая — везде и нигде, а о том пункте, где индивидуальное сознание начинает рефлексировать на самое себя<sup>8</sup>. Такую рефлексию Мерло-Понти называет **радикальной рефлексией**. При ее анализе, на что верно указывают исследователи, французский мыслитель не придерживался канонов “чистой феноменологии с ее антипсихологизмом и широко пользовался эмпирическим материалом психологии, физиологии, психопатологии. На этом пути Мерло-Понти также сделал важные уточнения и поправки к феноменологии Гуссерля. Он подчеркивал: хотя феноменологическая редукция и учит с недоверием относиться к “непосредственной” данности мира, но человек всегда непосредственно принадлежит миру. “Важнейший урок этой редукции есть, таким образом, невозможность полной редукции”<sup>9</sup>. Мерло-Понти подчеркивал особую силу, значимость восприятия: “Мир есть то, что мы воспринимаем”<sup>10</sup>.

Французский феноменолог охотнее всего пользовался поздними размышлениями Гуссерля, где, в частности, анализ перемещался со структур чистого сознания к человеческому телу и кинестезии тела. Телу человека придается новое значение: оно является “анонимным” носителем Я; в нем воплощается моя предыстория; оно есть “доперсональный субъект”. Мерло-Понти утверждает: поскольку мое тело осуществляет процесс восприятия, то “воспринимаю не я, а нечто во мне”<sup>11</sup>. Человеческое тело — ни вещь и ни сознание, но неизбежное предсуществование меня самого. Как тело преддано моему Я, так мне

пред-дан мир. В “Феноменологии восприятия” Мерло-Понти обсуждает центральные темы, заявленные Гуссерлем: *cogito*, я мыслю — временность (*Zeitlichkeit*) — свобода. При осмыслении *cogito* также имеет место критика гуссерлевской феноменологии и определенный отход от нее. Вопреки Декарту и Гуссерлю Мерло-Понти утверждает: от “я мыслю” неправомерно переходить к “я есть”, ибо «мое бытие не сводится к сознанию, которое я имею относительно бытия; как раз наоборот, “я мыслю” находит себя включенным в трансцендентальное движение “я есть”, а сознание — включенным в существование, экзистенцию»<sup>12</sup>. Связь между субъектом, телом и миром существует не в мышлении, коренится не в *cogito*; напротив, мое существование в качестве тела связано и с существованием мира”<sup>13</sup>.

В произведениях Мерло-Понти важную роль играют критические размышления о диалектике. “Дурная диалектика” — та, которая делает из диалектического метода учение о самом бытии: когда всерьез полагают, что связи самого бытия выражаются в конструкции высказываний, имеющих форму триады — тезиса, антитезиса и их синтеза. Диалектику нельзя превращать в доктрину. Применять диалектику как метод можно и нужно, однако с учетом того, что подлинная диалектика не имеет ничего общего с застывшими истинами, что она предполагает постоянную “самокритику истины”, преодоление опасностей позитивизма и негативизма.



## Жан—Поль Сартр

### Жизнь и сочинения

**Жан-Поль Сартр**<sup>14</sup> родился 21 июня 1905 г. в Париже. Его отец, морской офицер, умер через два года после рождения сына. Мать, Анна-Мария Швейцер, возвратилась в родительский дом в Эльзасе. Для писателя-философа, каким впоследствии стал Жан-Поль, впечатления детства играют особую роль. Впоследствии Сартр пытался воспроизвести их в автобиографическом романе “Слова”. Книжки, отмечал Сартр, были его “птицами”; вскоре желание и способность писать, сочинять стали основой существования. С 1924 по 1929 г. Сартр учился в *Ecole normale supérieure*. Он окончил этот элитарный французский университет первым на своем курсе (второй была Симона де Бовуар, будущая выдающаяся писательница, философ, жена Сартра, а третьим — Ж. Ипполит, впоследствии ставший видной фигурой французского гегельянского экзистенциализма). Отслужив в армии, Сартр преподавал философию в гимназии Гавра (1931—1933 гг.). 1933—1934 гг. Сартр провел во Французском институте в Берлине, где в основном изучал феноменологию Гуссерля, познакомился с философией Шелера, Ясперса, Хайдеггера. В 1934—1939 гг. — снова преподавание в гимназиях Гавра, Лиона и Парижа. В 1936 г. появились сочинения Сартра “Трансцендентность Я”, содержащее критику гуссерлевской феноменологии, а также работа “Воображение”. В 1937 г. был напечатан знаменитый рассказ Сартра “Стена”, в 1938 — роман “Тошнота”, в 1939 г. вышел “Набросок теории эмоций”, в 1940 г. — “Воображаемое (феноменологическая психология силы воображения)”. В этом военном году Сартр попал в плен к немцам, из которого освободился в 1941 г., после чего снова преподавал в гимназиях Парижа. В годы войны были созданы и опубликованы важнейшие философские и литературные сочинения Сартра — “Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии”; пьеса “Мухи”, 1943; роман-трилогия “Дорога свободы”, пьеса “За закрытыми дверями”. Сартр, о чем рассказывалось в главе 1 этого раздела, был одним из участников движения Сопротивления во Франции. Через образы его произведений легко прочитывались призывы к обретению свободы, достоинства личности как основы существования, “экзистенции”. Послевоенный период в творчестве Сартра был весьма плодотворным: им были опубликованы — эссе “Экзистенциализм — это гуманизм”, 1946; драма “Мертвые без погребения”, 1946; книга “Бодлер”, 1947; драма “Грязные руки”, 1949; “Дьявол и господь Бог”, 1951; крупное философское произведение “Критика диалектического разума”, 1960; “Слова”, 1964; 3 тома о Флобере (1971—1972). С 1945 г. Сартр вместе с Симоной де Бовуар и Мерло-Понти издавал литературно-политический журнал “*Les temps modernes*”, который был идейным центром левого движения во Франции и рупором экзистенциалистской философии.

В годы войны и послевоенное время Сартр проявлял немалый интерес к марксизму. Он придерживался левых политических взглядов, но дистанцировался от французских коммунистов. Последние (в лице А. Лефевра, Р. Гароди) подвергали экзистенциализм Сартра резкой критике. В 1948 г. Георг Лукач, видный марксист, выступил с антисартровским памфлетом “Экзистенциализм или марксизм?” Еще раньше, в 1946 г. в сочинении “Материализм и революция” Сартр подверг критике марксистскую диалектику природы. Марксизм он определил как революционаристский миф. В 50-х годах критика Сартром марксизма привела к разрыву с группой сотрудников “Les temps modernes” и в конце концов к выходу из состава редакции журнала одного из его основателей — М. Мерло-Понти. В 1952 г. Сартр выступил с критикой сочинения А. Камю “Бунтующий человек”, что привело к разрыву между этими двумя выдающимися писателями и философами Франции.

Сартр был одним из первых, кто подвергал критике сталинизм (эссе “Фантом Сталина”). Венгерские события вызвали его резкий протест и новое дистанцирование от коммунизма. Но затем пришла надежда на то, что идеологическая оттепель приведет к преобразованию социализма. В 50 — 60-е годы Сартр еще надеялся на синтез того лучшего, что есть в марксизме, с экзистенциализмом, а также с психоанализом. В конце 50-х и 60-х годов Сартр и Симона де Бовуар неоднократно бывали в Советском Союзе, встречались с интеллигенцией нашей страны. В 1968 г., когда Сартр и его сподвижники выступили против советского вторжения в Чехословакию, поездки в СССР прекратились.

Экзистенциалистскими идеями были вскормлены молодые поколения французов и, в частности, участники молодежного движения протеста, майских событий 1968 г. Впоследствии популярность французского экзистенциализма заметно уменьшилась. Другие философы — “новые философы”, структуралисты, постмодернисты — стали властителями дум во Франции. Но когда 15 апреля 1980 г. Ж.-П. Сартр умер, его, классика литературы и философии XX в., хоронил “весь Париж”.

В философском развитии Сартра исследователи выделяют следующие основные этапы.

1) Подготовительный этап — создание специфического варианта **феноменологии сознания** (предвоенные годы).

2) Основной этап — **философия экзистенции** (кульминационный пункт — “Бытие и ничто”), концепция свободы, построенная на основе **феноменологической онтологии**.

3) На смену индивидуалистической теории свободы приходит учение о “**социально ангажированной морали**”, перерастающее в **теорию действия, теорию практики** (кульминационный пункт — “Критика диалектического разума”).

4) Последняя фаза — особое внимание к философии культуры, к литературному творчеству (кульминация — работы о Флобере).

Говоря о Сартре, нельзя не упомянуть о Симоне де Бовуар.

**Симона де Бовуар** (род. 1908) — выдающаяся французская писательница, сподвижница Сартра, оставившая о нем воспоминания, известна своими исследованиями “Второй пол” (1949) и “Старость” (1970), где она широко применяет понятия сартровской онтологии, и особенно своими романами (из которых наиболее важный — “Мандарины Парижа”, 1954). В повести “Самая легкая смерть” (1964) Симона де Бовуар жестко и сильно описала смерть собственной матери, прояснив на примере конкретной жизненной пограничной ситуации центральное для экзистенциализма понятие смерти.

### Специфические особенности философии Сартра

Литература у Сартре огромна. Утрата экзистенциализмом былой популярности, по существу, не отразилась на неизменно высокой оценке творчества Сартра. Его философские и литературные произведения стали классикой XX в. Их изучают в школах и университетах, им посвящают диссертации, книги, статьи. В специальной литературе широко признано, что философское творчество Сартра неотрывно как от образов его художественных произведений — рассказов, новелл, романов, драм, так и от литературно-критических, эстетических работ.

Для экзистенциалистской философии как таковой весьма характерно внимание к языку. Специфика французского экзистенциализма — в изначально образном, именно художественном, литературном характере философствования. Подчас смысл категорий, которым Сартр, Камю, Марсель придавали общеполитическое значение, лучше прояснялся через образы художественных произведений, поступки, мысли, мироощущения их героев, чем через сложные абстрактные выкладки собственно философских сочинений.

Важная особенность этого философско-художественного сплава (впрочем, традиционного для французской культуры — вспомним о Вольтере и Руссо) — стремление авторов с его помощью выразить драматизм переживаний, умонастроений, устремлений, словом, духовного мира собственной личности. Откровенность самоотчета творческой личности, желание и умение говорить с читателями, слушателями, зрителями о самых глубоких и потаенных своих переживаниях (включая и те, о которых принято умалчивать) — специфическое и в чем-то уникальное свойство таких писателей-философов как Ж.-П. Сартр и Симона де Бовуар.

Другая специфическая черта сартровского творчества — прямо устанавливаемая связь философии с социально-историческими событиями и предпосылками. Это связь, которая в немецком экзистенциализме, как правило, пропадала за “шифрами” абстрактного метафизического, онтологического языка. Конечно, и Сартр отдает дань этому языку, неизбежному для философских произведений, когда разбирает онтологические или гносеологические сюжеты. Однако он постоянно перекидывает мостик от таких общих экзистенциалистских понятий как бытие и ничто, пограничная ситуация, существование и т.д., к особенностям конкретной ситуации, переживаемой индивидами имен-

но в данный момент истории. Например, в статье “Республика молчания”, опубликованной в 1944 г., Сартр осмыслил войну и оккупацию как ситуацию, в которой более отчетливо и резко проступили общие черты “человеческого удела”, тесно связанного с сущностью человека и историей человечества. “По большей части жестокие обстоятельства нашей битвы, сняв все румяна и покровы, сделали наконец самой нашей жизнью ту невыносимую, душераздирающую ситуацию, которую называют условиями человеческого существования. Изгнание, плен, особенно смерть, ловко замаскированная от нас в пору благоденствия, стали теперь постоянным предметом наших забот; мы постигли, что это вовсе не случайности, которых можно избежать, ни даже опасности, постоянные, и все же внешние; нет, нам пришлось взглянуть на них как на наш удел, нашу судьбу, глубинные истоки нашей человеческой реальности”<sup>15</sup>.

### **Феноменологические и экзистенциалистские истоки**

Формирование философии Сартра, как было сказано, началось с освоения и критического переосмысления феноменологии Э. Гуссерля. Историю феноменологии и первый опыт ее развития на почве экзистенциализма Сартр изучал на месте, в Германии первой половины 30-х годов, где он начал работать над книгой “Эссе о трансцендентности Эго”<sup>16</sup>. Сартром двигало стремление выявить, принять на вооружение ценные конкретные идеи и методологические разработки феноменологии, отказавшись вместе с тем от ложных, с его точки зрения, общемировоззренческих выводов Гуссерля и его последователей.

В произведениях Гуссерля раннего Сартра привлекало то, что в центр исследовательского интереса были помещены сознание и его структуры. Это отвечало намерению самого Сартра отбросить “объективистские”, “натуралистические” предрассудки традиционной философии. Поэтому в феноменологии Гуссерля Сартр поддержал учение о феноменологической редукции, благодаря которой философия “воздерживается” от объективистских утверждений о мире как он дан якобы вне и независимо от сознания. В первых работах Сартра нашел поддержку тезис Гуссерля и Хайдеггера: онтология должна быть развита только на почве феноменологии. Сартру многое импонировало и в конкретных разработках гуссерлевской концепции сознания. Прежде всего это было стремление основателя феноменологии обнаружить специфику сознания, несводимую к его физиологическим коррелятам (к функциям человеческого тела, мозга, нервной системы). Кроме того, Сартр высоко оценил, что у Гуссерля важнейшим аспектом сознания стало его единство с Я, Эго. Однако у Сартра нашлось немало тонких замечаний в адрес гуссерлевской феноменологии. Они касались: 1) непоследовательности в осуществлении Гуссерлем “очищающих” функций феноменологической редукции и раскрытии специфики “чистого” сознания; 2) неверного, по мнению Сартра, понимания Я, Эго у Гуссерля; 3) ошибочных мировоззренческих выводов и предпосылок

феноменологии, не позволивших Гуссерлю избежать опасностей идеализма, субъективизма и даже крайней из этих опасностей — солипсизма; 4) слабостей и просчетов в понимании соотношения Эго и сознания других людей. (Следует заметить, что в первых своих работах Сартр говорит о феноменологии на основании тех далеко не полных материалов, которыми можно было располагать к середине 30-х годов. Сегодня, после публикации обширного массива рукописей Гуссерля, сложилось другое положение. Правда, некоторые современные критики гуссерлианства, уже знакомые с наследием основателя феноменологии, считают, что отдельные замечания Сартра продолжают сохранять свой смысл.)

Наиболее важная идея ранней работы Сартра — тезис о том, что в результате последовательно проведенной феноменологической редукции и обретения действительно “чистого”, трансцендентального сознания Эго, Я выводится за пределы сознания, перестает быть его частью<sup>17</sup>. Эго, Я не трансцендентально, т.е. не “помещено” внутри сознания, а трансцендентно — оно перемещается в трансцендентный, внешний мир. В силу этого все искусственные ухищрения трансцендентального идеализма избежать солипсизма оказываются ненужными: Эго изначально “располагается” в поле объективных данностей. И частый упрек в адрес феноменологии в том, что она заключает в себе идеализм, Сартр отводит: с его точки зрения именно феноменология позволяет понять Я как “современное миру”, а не противопоставленное ему на манер философского дуализма<sup>18</sup>. Сартр позднее стал рекомендовать принимать в расчет поздние работы Гуссерля “Формальная и трансцендентальная логика”, “Картезианские размышления”, где автор для упрочения своей позиции привлек к рассмотрению такие структуры сознания и действия, которые связаны с обращением к теме других Я, или к теме интерсубъективности.

В дальнейшем философском развитии Сартра его критическое отношение к феноменологии усилилось. Несомненно, на это повлияло как осознание трудностей и противоречий феноменологии, так и укреплявшиеся в феноменологическом движении критические тенденции. По всей видимости, онтологическая линия внутри феноменологии (связанная не только с исследованиями Хайдеггера, но и с творчеством Н. Гартмана, мюнхенских феноменологов) и вне ее оказала на Сартра наибольшее воздействие. Так он вышел к темам “Бытия и ничто”. Прежде чем перейти к анализу этого написанного в начале 40-х годов, т. е. именно в годы второй мировой войны, философского произведения, необходимо учесть, что к этому времени Сартр вырос в заметную фигуру французской культурной и социально-политической жизни. Поэтому надо хотя бы вкратце сказать о философском значении литературных и публицистических сочинений, сделавших Сартра европейски известным писателем-философом.

### Образы и идеи литературных произведений Сартра

Сартровский роман "Тошнота" стал своего рода образцом и символом экзистенциалистской литературы. Он написан в форме дневника, якобы принадлежавшего историку Антуану Рокантену, который приехал в приморский городок, в библиотеку, где хранился архив французского вельможи конца XVIII — начала XIX в. Жизнь и судьба маркиза де Рольбона поначалу заинтересовали Рокантена. Но вскоре авантурные приключения маркиза (кстати, по историческому сюжету он бывал в России и даже участвовал в заговоре против Павла I) перестают интересовать Рокантена. Он пишет дневник — со смутной надеждой разобраться в обуревающих его тревожных мыслях и ощущениях. Рокантен уверен: в его жизни произошло радикальное изменение. Ему еще неясно, в чем оно состоит. И он решает, что будет описывать и исследовать состояния мира, разумеется, как они даны, преобразованы его, Рокантена, сознанием, а еще более сами эти состояния сознания. По смыслу здесь есть родство с гуссерлевскими феноменами. Но если Гуссерль выделяет, описывает феномены сознания, чтобы зафиксировать их безличные всеобщие структуры, то Сартр — в духе Ясперса, Хайдеггера, Марселя — использует описание феноменов сознания для анализа таких экзистенциальных состояний как одиночество, страх, отчаяние, отвращение и других поистине трагических мироощущений личности. Поначалу они фиксируются под единым сартровским экзистенциальным символом. Это ТОШНОТА, причем тошнота скорее не в буквальном, а именно в экзистенциальном смысле. Рокантен, по примеру мальчишек, бросавших камешки в море, взял в руки гальку. "Я увидел нечто, от чего мне стало противно, но теперь я уже не знаю, смотрел ли я на море или на камень. Камень был гладкий, с одной стороны сухой, с другой — влажный и грязный", — записал в дневнике Рокантен<sup>19</sup>. Чувство отвращения потом прошло, но нечто подобное повторилось в другой ситуации. Пивная кружка на столе, сиденье в трамвае — все оборачивается к Рокантену какой-то непостижимо жуткой, отвратительной стороной. В кафе взгляд его падает на рубашку и подтяжки бармена. "Его голубая ситцевая рубаша радостным пятном выделяется на фоне шоколадной стены. Но от этого тоже тошнит. Или, вернее, ЭТО И ЕСТЬ ТОШНОТА. Тошнота не во мне: я чувствую ее там, на этой стене, на этих подтяжках, повсюду внутри меня. Она составляет одно целое с этим кафе, а я внутри"<sup>20</sup>. Итак, прежде всего от человека как бы отторгаются вещи — причем не только действительно отвратительные, но и вещи, которые принято считать красивыми, ладно сделанными человеком или возникшими вместе с самой природой, у многих вызывающей восхищение. Рокантен же видит плюшевую скамейку в трамвае — и его охватывает очередной приступ тошноты. Это побуждает Рокантена вынести обвинительный акт миру вещей: "Да это же скамейка, шепчу я, словно заклинание. Но слово остается у меня на губах, оно не хочет приклеиться к вещи. А вещь остается тем, что она есть со своим крас-

ным плюшем, который топорщит тысячу мельчайших красных лапок, стоящих торчком мертвых лапок. Громадное повернутое кверху брюхо, окровавленное, вздутое, ощерившееся своими мертвыми лапками, брюхо, плывущее в этом ящике, в этом сером небе — это вовсе не сиденье. С таким же успехом это мог бы быть, к примеру, издохший осел, который, раздувшись от воды, плывет по большой, серой, широко разлившейся реке, а я сижу на брюхе осла, спустив ноги в светлую воду. Вещи освободились от своих названий. Вот они, причудливые, упрямые, огромные, и глупо называть их сидениями и вообще говорить о них что-нибудь. Они окружили меня, одинокого, бессловесного, незащитного, они подо мной, они надо мной. Они ничего не требуют, не навязывают себя, просто они есть”<sup>21</sup>. Эта филиппика против вещей — не просто описание состояний болезненного сознания, в чем Сартр был великий мастер, с потрясающей силой изображая разнообразные оттенки смятения разума и чувств одинокого, отчаявшегося человека. Здесь — корни той части сартровских онтологии, гносеологии, психологии, концепции общества и культуры, где **зависимость человека от первой и второй (т.е. видоизмененной самим человеком) природы изображается в самом трагическом, негативном свете**. Она нередко предстает и как едва ли не главнейший источник заболеваний личности, подобных рокантеновской тошноте.

Бунтом против вещей — а заодно и против былого поэтического изображения природы вне человека — дело не заканчивается. “Тошнота” и другие произведения Сартра содержат выразительный, талантливо исполненный обвинительный акт против природных потребностей, побуждений человека, его тела, которые в сартровских произведениях часто предстают в самом неприглядном, животном виде.

Не лучше обстоит дело и с миром человеческих мыслей. “Мысли — вот от чего особенно мучительно... Они еще хуже, чем плоть. Тянутся, тянутся без конца, оставляя какой-то странный привкус”<sup>22</sup>. Мучительное размежевание Рокантена с собственными мыслями по существу переходит в обвинение против декартовского *cogito*, которое выписано как ощущение всяким человеком неразрывности “я мыслю” и “я существую”, оборачивающееся, однако, еще одним глубоким болезненным надрывом: “К примеру, эта мучительная жвачка — мысль: “Я СУЩЕСТВУЮ”, ведь пережевываю ее я, Я сам. Тело, однажды начав жить, живет само по себе. Но мысль — нет; это я продолжаю, развиваю ее. Я существую. Я мыслю о том, что я существую!... Если бы я мог перестать мыслить! ...Моя мысль — это я; вот почему я не могу перестать мыслить. Я существую, потому что мыслю, и я не могу помешать себе мыслить. Ведь даже в эту минуту — это чудовищно — я существую ПОТОМУ, что меня приводит в ужас, что я существую. Это я, Я САМ извлекаю себя из небытия, к которому стремлюсь: моя ненависть, мое отвращение к существованию — это все различные способы ПРИНУДИТЬ МЕНЯ существовать, ввергнуть меня в существование. Мысли, словно головокружение, рождаются где-то позади, я чувствую, как они рождаются где-то за моим затылком... стоит мне

сдаются, они окажутся передо мной, у меня между глаз — и я всегда сдаюсь, и мысль набухает, набухает, и становится огромной и, заполнив меня до краев, возобновляет мое существование”<sup>23</sup>. И опять-таки перед нами — не только и не столько описание того, что можно было бы назвать смятенным состоянием духа Рокантена. На деле здесь и в подобных пассажах сартровских произведений идет существенная корректировка благодушного традиционного рационализма, для которого наделенность человека способностью мыслить выступала как благо, как величайшее преимущество, дарованное человеку Богом. Сартр употребляет все усилия своего блестящего таланта, чтобы показать, что движение рассуждения от “я мыслю” к “я существую”, да и вообще процессы мышления могут стать настоящим мучением, от которого человеку невозможно избавиться.

В “Тошноте” и других произведениях Сартр подобным же образом испытывает на прочность глубоко впитавшиеся в европейскую культуру ценности — любовь, в том числе любовь к ближнему, общение и общительность. Даже святыне, на первый взгляд, отношения детей и родителей, любящих мужчины и женщины Сартр препарирует поистине безжалостно, выставляя на свет божий те скрытые механизмы соперничества, вражды, измены, на которые сторонники романтизации этих отношений предпочитают не обращать внимания. Пожалуй, наиболее ярко мир общения, как его изображает Сартр, запечатлен в его драматургии.

Сартр довольно поздно обнаружил в себе дар драматурга. Находясь в плену, он написал для самодеятельного театра пьесу “Мухи”. Все основные категории экзистенциалистской философии — любовь-вражда, страх, измена, вина, раскаяние, неизбежность страдания, существование, лишенное Бога, — воплотились в сартровской стилизации мифа об Оресте, Электре, Агамемноне, Клитемнестре, Эгисфе. Орест, убивающий свою мать, играет в драме Сартра иную роль чем тот же персонаж у Эсхила. «Орест, по Сартру, — провозвестник сумерек богов и скорого пришествия царства человека. И в этом он — прямое отрицание Ореста Эсхила. Тот убил вопреки древнему материнскому праву, но убил по велению божественного оракула и во имя богов, только других — молодых, покровителей возникающей государственности. Недаром не он сам, а мудрая Афина спасает его от Эриний, оправдывает месть за отца. Сартровский Орест не ищет никаких оправданий вне самого себя. Оттого-то и трагедия о нем носит по-аристофановски комедийный заголовок: “Мухи” — еще одна отходная этике, черпающей свои нормы во вневличных, божественных предначертаниях»<sup>24</sup>.

В пьесе “За закрытой дверью” Сартр как бы анатомирует человеческие отношения. В комнате, наподобие камеры, лишенной окон, с наглухо закрытой дверью — две женщины и один мужчина. У них нет ничего, кроме общения. А оно оборачивается настоящей пыткой. В конце концов оказывается, что затворничество этих людей — добровольное; они в любой момент могут выйти из своей “тюрьмы”, но



предпочитают остаться в ней. И вот герой драмы делает вывод: ад — это не то, о чем говорят христиане; ад — это другие люди и общение с ними. Для героев Сартра жизнь в четырех стенах — страдание, но в известном смысле желанное, наподобие монашеской аскезы. Так можно искупить свои мирские грехи и, что еще важнее, укрыться, отгородиться от мира <sup>24</sup>. В своих романах и пьесах Сартр как бы коллекционирует необычные, именно пограничные ситуации, намеренно превращает их в некоторые общие модели. Ибо он полагает, что в таких ситуациях человек способен обостренно воспринимать и постигать смысл своего существования. Тошнота Рокантена — путь к постижению экзистенции. “Сейчас под моим пером рождается слово Абсурдность — совсем недавно в парке я его не нашел, но я его и не искал, оно мне было не к чему; я думал без слов о вещах, *вместе* с вещами... И, не пытаясь ничего отчетливо сформулировать, я понял тогда, что нашел ключ к Существованию, ключ к моей Тошноте, к моей собственной жизни. В самом деле, все, что я смог уяснить потом, сводится к основополагающей абсурдности... Но теперь я хочу запечатлеть абсолютный характер этой абсурдности” <sup>25</sup>.

Критики Сартра, в том числе из марксистского лагеря, старались доказать, что он и другие французские экзистенциалисты “возвели в абсолют” противоречия, абсурдность буржуазного бытия, а также особенности действительно трагических ситуаций — наподобие мировой войны или оккупации. Но Сартр и Камю упорно твердили, что ***трагизм человеческого существования имеет всеобщий характер и не знает исторических или национальных границ***. Изображая драматизм отношений между человеком и природой, между индивидом и другими людьми, Сартр создавал маленькие литературные “фильмы ужасов”, которые в свете событий конца XX в. обернулись довольно реалистическими предостережениями. Люди живут своей повседневной жизнью. “А между тем великая, блуждающая природа прокрадлась в их город, проникла всюду — в их дома, в их конторы, в них самих. Она не шевелится, она затаилась, они полны ею, они вдыхают ее, но не замечают... А я, я ВИЖУ ее, эту природу, ВИЖУ...” <sup>26</sup> Что случится, если она вдруг встрепетается? Страшные натуралистические фантазии Сартра — это фантазии-предостережения, но некоторые из них (вроде третьего глаза у ребенка) в эпоху Чернобыля страшным образом сбываются. Они заканчиваются обвинениями — в адрес традиционных гуманизма и рационализма. «Я привалюсь к стене и крикну бегущим мимо: “Чего вы добились вашей наукой? Чего вы добились вашим гуманизмом? Где твое достоинство, мыслящий тростник?” Мне не будет страшно — во всяком случае не страшнее, чем сейчас. Разве это не то же самое существование, вариации на тему существования? ...Существование — вот чего я боюсь» <sup>27</sup>.

К концу XX в. — в эпоху многочисленных войн, локальных конфликтов, национально-этнических распрей, постоянной угрозы для жизни из-за радиоактивных катастроф, экологического кризиса, терроризма, в эпоху невиданного напряжения духовных сил человека, девальва-

ции моральных ценностей и других бедствий — критика Сартром и другими экзистенциалистами человеческого существования, “философия страха и отчаяния” отнюдь не устарела. Самые мрачные описания Сартром смятенных состояний экзистенции не потеряли смысла. И потому читатели, узнавая в переживаниях героев самих себя, ищут ответа на вопрос: в чем же выход? Как должен вести себя человек?

О том, каков ответ Сартра на эти вопросы, говорилось ранее. Ключ к существованию — свобода человека. Но в отличие от традиционной философии, прославлявшей Разум и Свободу, Сартр рекомендует человеку не питать никаких иллюзий. Свобода — не высший и счастливый дар, а источник страданий и призыв к ответственности. **На свободу человек обречен.** Смысл экзистенции как сущности человека — в том, чтобы выдержать, выстоять, все-таки состояться в качестве человека. В “Тошноте” Сартр описывает не только состояния отчаяния и смятения, но и минуты просветления. Такие дни и минуты подобны вспышке. “Ничто не изменилось, и, однако, все существует в каком-то другом качестве. Не могу это описать: это как Тошнота, только с обратным знаком, словом, у меня начинается приключение, и когда я спрашиваю себя, с чего я это взял, я понимаю, в чем дело: Я ЧУВСТВУЮ СЕБЯ СОБОЙ И ЧУВСТВУЮ, ЧТО Я ЗДЕСЬ; ЭТО Я прорезаю темноту, и я счастлив, точно герой романа”<sup>28</sup>.

Рокантен слушает, как в кафе поет негритянка, и музыка позволяет подумать: есть люди, которые спасены вдохновением и творчеством “от греха существования”. “Не могу ли я попробовать? Само собой, речь не о мелодии... но разве я не могу в другой области? ... Это была бы книга — ничего другого я не умею... В том-то и была моя ошибка, что я пытался воскресить маркиза де Рольбона. Нет, книга должна быть в другом роде. В каком, я еще точно не знаю — но надо, чтобы за ее напечатанными словами, за ее страницами угадывалось то, что было бы не подвластно существованию, было бы над ним. Скажем, история, какая не может случиться, например сказка. Она должна быть прекрасной и твердой, как сталь, чтобы люди устыдились своего существования”<sup>29</sup>. Итак, свобода, выбор, ответственность, надежда, творчество — это фундаментальные понятия философии Сартра, неотрывные от отчаяния и страдания.

Трагическая концепция существования, воплотившаяся в литературных произведениях Сартра, перелилась и в абстрактные формы философской онтологии.

### Философская онтология Сартра

В “Бытии и ничто”, как и во всем творчестве Сартра, основной проблемой становится толкование диалектической, противоречивой связи природы и человека, индивида и общества, господства и рабства, принуждения, необходимости и свободы, ответственности, выбора. Раздумья над этой диалектикой — стержневая тема как традиционной, так и современной Сартру философии. Но в том-то и дело, что сартровская онтология включает в себя явную или скрытую, но всегда

страстную полемику против самых различных подходов к бытию мира и человека. При этом из этих разных подходов и концепций Сартр умеет заимствовать ценные идеи. Прежде всего в вопросе о размежевании материализма (в частности, марксистского материализма) и идеализма Сартр сумел принять в расчет и поддержать опровержение материализма, предпринятое сторонниками трансцендентализма XX в. Мы уже видели, в какой яркой экзистенциальной форме протест против “давления” самовластного мира вещей воплощен в литературных произведениях Сартра. В философских сочинениях, особенно предшествовавших повороту Сартра к марксизму, материализм отвергался не менее решительно. Суть всякого материализма Сартр усматривал в том, что люди анализируются как вещи, предметы, совокупность определенных реакций, в принципе не отличающихся от совокупности качеств и явлений, благодаря которым существуют стол, стул или камень. Материализм хочет уравнивать человека с камнями, растениями, червями, превратить его не более чем в сгусток материи. Материю же Сартр наделяет негативными характеристиками: она есть “отрицание”, “постоянная угроза нашей жизни”, “колдовская материя”, которая искажает, уродует человеческие действия. Материальность вещи или инструмента, замечает Сартр, есть радикальное отрицание изобретения и творчества. И хотя материальная детерминация для человека неизбежна, из этой детерминации проистекает безысходный трагизм человеческого существования.

Вместе с тем Сартр не может согласиться с трансценденталистами (в частности, с феноменологами), которые просто предложили “вынести за скобки” все материальное, вещное, объективное. В философской онтологии, таково мнение Сартра, исходным должно быть не отгороженное от мира, не “порождающее” мир бытие-сознание, но бытие, которое обладает онтологическим первенством перед сознанием. Вместе с тем надо найти такую точку отсчета, благодаря которой преодолевался бы дуализм трансцендентного (т.е. независимого от сознания) бытия и сознания.

Главная особенность онтологии Сартра определяется той ролью, которая придается категориям “бытия-в-себе” и “ничто”. “Бытие-в-себе” (*l'être-en-soi*) — это и есть “что”; оно — символ самостоятельности, “плотности”, непрозрачности, полноты мира, независимого от человека. Бытие-в-себе — глубина, у которой нет границ и краев. С помощью этого понятия Сартр, по-видимому, хотел зафиксировать различные свойства природы, поскольку она противостоит человеку: необъятность, глубину, непостижимость, таинственность, самовластность космического универсума. Еще Паскаль говорил о природе и ее неисчерпаемости для познания, одним из первых почувствовав страх и тревогу за хрупкость человеческих бытия и сознания, несоизмеримость усилий человека и глухого к этим усилиям необъятного и грозного мира. Человек как бытие обозначается в онтологии Сартра с помощью категории “бытие-для-себя” (*l'être-pour-soi*).

В философии Хайдеггера Сартр ценит и заимствует то, что цент-

ральное онтологическое значение придается категории Ничто. Но если у Хайдеггера Ничто есть некоторое общее обозначение темного и непостижимого противовеса Бытию, то в сартровской диалектике бытие и Ничто тесно переплетаются — и не где-то в отдаленных глубинах, недрах бытия, а в самом “ближнем” бытии, включая человека и его действия. «“Нет”, как внезапное интуитивное открытие, по-видимому является сознанием бытия, сознанием “нет”. В мире, где повсюду бытие, существует не только Ничто, которое, по определению Бергсона, непостижимо... Необходимое условие, которое должно быть выполнено, чтобы мы были в состоянии сказать “нет”, состоит в том, что небытие должно постоянно присутствовать как в нас, так и вне нас, т.е. Ничто проникает в бытие»<sup>294</sup>.

С помощью вездесущего Ничто Сартр и пытается метафизически обобщить все те состояния, которые он мастерски описывал в художественных произведениях, — хрупкость человеческого существования, пронизывающий страх, отчуждение от мира, отвращение к миру и к “аду” вынужденного “бытия-вместе-с другими”, образующего одно из социально-исторических измерений человеческого бытия. Существуют и бытие, и Ничто, но Ничто коренится в человеке, в “экзистенции” как существовании, т. е. в бытии-для-себя. Если у Хайдеггера деструкция мира бытия — некая безличная сила и сторона Ничто, то у Сартра деструктивное, отрицающее Ничто тесно связано с человеком и его бытием. “Человеческое бытие — не только такое бытие, благодаря которому негативность раскрывает себя в мире, но которое может применить негативный подход по отношению к самому себе...”<sup>296</sup>

Итак, абсурдность, негативность — черты человеческого существования, за которые человеку непременно приходится нести ответственность. Если случилась война и кого-то призвали в армию, если люди хоть как-то причастны к войне и не протестуют против нее, они в ответе за войну. Ибо человеческая свобода — определение самого бытия человека. Свобода, на которую человек обречен, это выбор, который у него всегда есть. Свобода лежит в фундаменте всех сущностей.

В статье “Экзистенциализм это гуманизм” Сартр уточняет еще один важный для него момент. Он выступает против тех, кто полагает: отрицание существования Бога, явный или скрытый атеизм, ничего не меняет и в повседневном поведении человека, и в его бытии. На самом деле атеистические предпосылки — а их принимает и Сартр — коренным образом меняют трактовку жизни и человека. Сартр ссылается на слова из Достоевского “Если бог не существует, все позволено”. Для экзистенциализма, говорит он, это отправной момент. Человек свободен, он и есть свобода. Нет ничего ни над нами, ни перед нами в светлом царстве ценностей, нет оправдания и извинения за содеянное нами. Мы одиноки и покинуты. Человек, снова и снова повторяет Сартр, приговорен быть свободным. В упомянутой работе Сартр ссылается на свой спор с марксистами, которые подчеркивали, что человек в своем стремлении к свободе не одинок, что он может рассчитывать на помощь других, на то, что происходит в Китае или в России и т.д.

С чем-то Сартр согласился: он всегда полагался на помощь товарищей по борьбе. Однако заметил: здесь так много “но”, что в строгом смысле расчетов на внешнюю помощь и на обстоятельства строить нельзя. Итак, снова вывод: индивид должен выбирать свою сущность независимо от того, как сложатся обстоятельства или как поступят другие, в том числе и близкие по устремлениям, люди. Ссылки на обстоятельства не должны затемнять наших выбора и ответственности. Человек существует только тогда, когда реализует себя, свой экзистенциальный проект; и он ничто, кроме суммы своих действий, ничто кроме результатов, к которым уже привела или приведет его жизнь. В работах 60-х годов Сартр, который испытывал тогда все большее влияние марксизма, попытался поместить экзистенциалистскую онтологию в контекст более широкого взгляда на общество и историю.

### “Критика диалектического разума”

Книга с таким названием была опубликована Сартром в 1960 г. Отношение Сартра к марксизму и к практике построения социализма в Европе и Азии было противоречивым. Сартр внимательно присматривался к опыту социалистических стран, он посетил Югославию, Кубу, а потом и Советский Союз. Малейшие шаги в сторону демократии и гуманизма он встречал с надеждой. Но подавление прав и свобод личности в странах социализма он осуждал не менее решительно, чем попрание демократических свобод в капиталистических государствах. Сартр резко критически выступил в связи с венгерскими событиями 1956 г. Однако предпринятая в СССР критика сталинизма и начавшаяся оттепель внушили Сартру новые надежды не “гуманизацию” социалистической практики.

Не менее интересовала Сартра и перспектива объединения марксизма и экзистенциализма. Для экзистенциализма синтез с марксизмом означал бы обретение социально-исторического исследования, по существу отсутствующего во всех его вариантах. Для марксизма объединение с экзистенциализмом означало бы, по мнению Сартра, его “гуманизацию” и “антропологизацию”: обращение к человеческой личности, миру ее сознания, переживания, действия. Впоследствии Сартр увидел, что желаемого синтеза не получилось. И пусть книга “Критика диалектического разума” рождена этими надеждами и иллюзиями, — по сути отношение Сартра к марксизму связано с критикой марксистской философии. Изъян марксизма Сартр усматривал в его дуалистической позиции: предметы, мир в целом диалектический материализм рассматривает как независимые от сознания. Что касается самого Маркса, то ему Сартр приписывал онтологический монизм, при котором “дуализм мышления и бытия весьма удачно снят в пользу целостного, тотального бытия”<sup>30</sup>. Однако следствием такого монизма оказалось подчинение мышления бытию, растворение диалектики человеческой активности и человеческого мышления в той диалектике, которая приписывалась природе. В результате марксизм совершил глав-

ное свое грехопадение: человек в марксистской философии оказался насильственно подчиненным бытию чуждой ему вселенной.

Критикуя марксизм, Сартр вместе с тем сделал в 60-х годах определенные уступки диалектическому и историческому материализму. Так, Сартр был готов смягчить свое прежде категорическое отрицание материализма. Он признал, что мышление, будучи, в конечном счете, стороной материального бытия, должно познавать необходимость своего объекта. Это, по Сартру, и значит, что диалектика является материалистической. Однако позиция Сартра и здесь не совпадает с той, которую защищал диалектический материализм. Ведь последний видел смысл материализма утверждаемой им диалектики главным образом в том, что диалектика как бы проецируется в неживую и живую природу, существующую вне и независимо от человека. Между тем Сартр считает, что материалистический характер диалектики обусловлен исключительно тем, что в человеческой деятельности материальные условия неизменно первичны, ибо без них никакая деятельность человека принципиально невозможна. *Только историческая реальность — область действия и проявления диалектического разума. Диалектический разум вне человека и его деятельности — идеалистический миф. Диалектика возможна только в человеческом обществе. Нет и не может быть диалектики природы.*

Еще одна линия сартровской критики философии марксизма (не только в том ее виде, в каком она воплотилась в сочинениях Маркса, но и в том облике диалектического и исторического материализма, который получил широкое распространение во Франции благодаря работам французских философов, идеологов французской компартии) — это преодоление своего рода мифологии общества и общественных объединений. Сартр настаивает на том, что реальным агентом действия является конкретный индивид. Диалектика по существу и смыслу есть прежде всего диалектика реальной, т.е. индивидуальной деятельности<sup>31</sup>. “Мы бросаем марксизму сегодняшнего дня упрек в том, что все конкретные детерминации человеческой жизни перемещены им в область случайного...”<sup>32</sup> Историческая диалектика, согласно Сартру, основана на “индивидуальной практике”; последняя же “изначально диалектична”<sup>33</sup>.

Сартр в “Критике диалектического разума” отличает Марксов метод, который он считает в целом прогрессивным и связанным с кропотливой исследовательской работой Маркса как ученого, от идей многих его последователей. Сторонников марксизма своей эпохи он называет “ленивыми марксистами”, имея в виду, что вся сложность человеческих практик, вся совокупность пересечений в общественной деятельности множества “индивидуальных проектов” ими не исследуется. В результате марксистский детерминизм приобретает догматический, упрощенный характер. Другая черта современного ему марксизма, против которой Сартр неизменно выступал, — идеологическое оправдание тоталитаристской практики, измена принципам свободы и

гуманизма, провозглашенным самим Марксом. Сартр всегда был для марксистов и коммунистов жестким, “неудобным” оппонентом. Интерес Сартра к Марксу, понятное дело, приветствовался и эксплуатировался в политических целях. Но философы-коммунисты постоянно поучали, “поправляли” Сартра, клеймили его то как “ревизиониста”, то как “мелкобуржуазного либерала”. В конце 60-х годов Сартр, продолжая свой диалог с марксизмом, под влиянием чехословацких событий отказался от надежд демократизировать социализм и гуманизировать марксизм.

В 1980 г., незадолго до смерти, в беседе с Бенни Леви Сартр подводил итог своей жизни. Вот отрывок беседы: “*Б. Леви:* Возьмем пример — Жан Поль Сартр. Еще ребенком он решил писать. И вот Сартр — в закатный час своего труда — что он сказал бы о своем решении? *Сартр:* Я часто говорил, что это была неудача в метафизическом плане. Этим я хочу сказать, что я не создал произведения действительно сенсационного — такого, какие вышли из-под пера Шекспира или Гегеля. И по сравнению с тем, что я хотел сделать, это неудача. Но такой мой ответ мне же самому кажется ложным. Конечно, я не Шекспир и не Гегель. Однако я создал произведения, часть которых были неудачей; другие же мне удались, совпав с тем, что я хотел сделать. *Б. Леви:* Ну а в целом каков итог — если иметь в виду твое решение? *Сартр:* Целое удалось. Я знаю, что я никогда не повторялся. И тут мы расходимся в оценках: я думаю, что мои противоречия имели малое значение и что несмотря на все я всегда последовательно придерживался одной линии”<sup>34</sup>.

## Альбер Камю

Альбер Камю<sup>35</sup> родился 7 ноября 1913 г. в небольшом городке Мондови (северная Африка), в семье француза, переехавшей из Эльзаса. Его отец был сельскохозяйственным рабочим. После смерти отца — переезд в Алжир, где в 1923—1930 гг. Альбер обучался в гимназии. В 1930 г. он заболел туберкулезом, что сорвало планы академической карьеры. В 1932—1936 гг. Камю учился философии в университете Алжира, где по окончании учебы им была написана работа “Христианская метафизика и неоплатонизм”. В 1934 г. — во время, когда многие западные интеллигенты были воодушевлены идеями марксизма и социализма — Камю вступил в коммунистическую партию Франции, из которой вышел в 1937 г. в знак протеста против ее политики в арабском вопросе. На долю Камю выпала трудная судьба: он был служащим в экспортном бюро, продавал запчасти к автомобилям, был домашним учителем. С 1938 г. он работал как журналист.

Для творчества Камю характерно то, что многие свои сокровенные мысли и идеи он выражал через злободневную публицистику. С 1938 г. и вплоть до начала второй мировой войны он работал в газете “Республиканский Алжир”. Главная тема его газетных очерков — бесправие арабского населения Алжира, его бедствия, которые, как прозорливо предвидел Камю, должны были привести к глубокому социальному протесту. Во время второй мировой войны Камю (в 1942 г. возвратившийся во Францию) участвовал, как член подпольной группы, объединившейся вокруг газеты “Комба”, в движении Сопротивления. С конца августа 1944 г. эта газета вышла из подполья и стала одним из важнейших органов левого движения во Франции. Камю писал для нее передовицы. Подобно многим в послевоенной Франции, где образовался широкий временный союз антифашистов, где идеи социализма снова стали популярными, Камю призывал перейти “от Сопротивления к революции”. Но вскоре временные союзы стали распадаться. Газета “Комба” превратилась в еженедельник. Циклы материалов, вышедших из-под пера Камю (например, цикл статей 1946 г. “Ни жертвы, ни палачи”), по-прежнему привлекали к себе интерес читателей.

Во время войны и после нее появились замечательные художественно-философские сочинения Камю: повесть “Посторонний” (1942), философское сочинение “Миф о Сизифе” (1942), роман “Чума” (1947); сочинение “Бунтующий человек” (1951) и другие работы. Альберу Камю была присуждена Нобелевская премия по литературе за 1957 г. Философские идеи писатель выражал и в своих драматургических произведениях — в пьесах “Калигула” (она была поставлена сразу после войны и имела огромную популярность во Франции), “Осадное положение” и “Праведники”. Камю ставил на театре инсценировки по произведению У. Фолкнера “Реквием по монахине” и по “Бесам”



Ф. Достоевского. В 50-х годах в публицистической работе Камю особой темой стал призыв к отмене смертной казни (цикл очерков "Размышления о гильотине"). Продолжалась его борьба против колониальной политики Франции в Алжире.

4 января 1960 г. Камю погиб в автомобильной катастрофе.

Камю, как и другие французские экзистенциалисты, не был кабинетным философом, последователем какой-либо философской школы. Обладавший, по свидетельствам знавших его людей, солидными философскими знаниями, он не был склонен писать систематические философские произведения. В одном из интервью Камю сказал, что недостаточно верил в разум, чтобы верить в систему. При этом, на что справедливо обращают внимание исследователи, философские сочинения Камю отличаются ясностью мысли, четкостью структуры и рациональностью аргументации.

В центре философствования Камю — проблема главных антиномий человеческого существования. (Слово "антиномия" употребляется в широком смысле — как противоречие, раскол). Эти антиномии выражают напряжение и противоречие **между позитивностью и абсурдностью жизни, между миром бунта и миром благодати**. Как они анализируются в философии Камю?

### Основные проблемы и идеи философии Камю

Философские идеи Камю — в еще большей степени, чем у Сартра, — вплетены в ткань характеров, образов, ситуаций художественных произведений. Сочинения Камю, которые можно считать собственно философскими ("Миф о Сизифе" или "Бунтующий человек"), однако, мало похожи на обычные философские трактаты, с их систематическими теоретическими построениями, дефинициями, цитатами и т.д. В значительной степени специфика философствования Камю была обусловлена главным объектом его интереса. А им стал **мир переживаний и мыслей той личности, которую сам Камю назвал "абсурдным человеком"**. Абсурдный человек, абсурдные рассуждения (философия, уловившая абсурдность существования и попытавшаяся его осмыслить), абсурдное творчество (литература и искусство, чьим героем становится абсурдный человек) — таковы темы сочинения Камю "Миф о Сизифе".

### Абсурдный человек

"Что представляет собой абсурдный человек?"<sup>36</sup> — это главный вопрос, от обсуждения которого зависит решение других проблем философии Камю. Абсурдный человек, пишет Камю, "ничего не предпринимает ради вечности и не отрицает этого. Не то чтобы ему вообще была чужда ностальгия. Но он отдает предпочтение своему мужеству и своей способности суждения. Первое учит его вести не подлежащую обжалованию жизнь, довольствоваться тем, что есть; вторая дает ему представление о его пределах. Уверившись в конечности своей свобо-

ды, отсутствию будущности у его бунта и в бренности сознания, он готов продолжить свои деяния в том времени, которое ему отпущено жизнью. Здесь его поле, место его действий, освобожденное от любого суда, кроме его собственного. Более продолжительная жизнь не означает для него иной жизни<sup>37</sup>.

Камю противопоставляет свой образ абсурдного человека традиционным и современным философско-антропологическим, моральным, религиозным конструкциям, представлениям о человеческой сущности. В философии и творчестве Камю заключена дерзкая претензия на то, что он сможет подойти к действительной сущности человека ближе, чем это удавалось другим исследователям. Тем не менее “абсурдный человек” — тоже специфическая философская конструкция. Ее создание в произведениях Камю — непрерывная полемика. Прежде всего она ведется против религиозного подхода к человеку, а также против учений, навязывающих человеку моральные нормы извне — согласно предписаниям общества, заповедям религии и т.д. “Абсурдный человек готов признать, что есть лишь одна мораль, которая не отделяет от бога: это навязанная ему свыше мораль. Но абсурдный человек живет как раз без этого бога. Что до других моральных учений (включая и морализм), то в них он видит только оправдания, тогда как ему самому не в чем оправдываться. Я исхожу здесь из принципа его невиновности<sup>38</sup>”.

Позицию абсурдного человека Камю очерчивает словами Ивана Карамазова: “Все позволено”. Однако “абсурд не есть дозволение каких угодно действий<sup>39</sup>”. Слова Карамазова означают лишь то, что ничего не запрещено. Почему же? Согласно Камю, абсурдный человек не принимает традиционную концепцию, устанавливающую связь между причинами и следствиями поступков. И хотя ум абсурдного человека “готов к расплате”, он делает это не потому, что чувствует за собой какую-либо вину или греховность, вменяемую всякому человеку христианством. Для него, абсурдного человека, “существует ответственность, но не существует вины”. Формальные правила и поучения этики, расчеты научного ума теряют для абсурдного человека сущностный смысл. Поучительны лишь живые примеры, доносящие до нас дыхание человеческих жизней. “Мною выбраны только те герои, — пишет Камю, — которые ставили своей целью исчерпание жизни (или те, кого я считаю таковыми). Я не иду дальше этого. Я говорю о мире, в котором и мысли и жизни лишены будущего. За всем, что побуждает человека к труду и движению, стоит надежда. Так оказывается бесплодной единственная нелживая мысль. В абсурдном мире ценность понятия или жизни измеряется плодотворностью<sup>40</sup>”.

Герои, на примере которых Камю высвечивает понятие “абсурдный человек”, — это Дон Жуан (и донжуанство), Актер (и актерство), Завоеватель, Писатель-творец. В конце главы об абсурдном человеке Камю замечает: “Приведенные выше образы не содержат моральных поучений и не влекут за собой суждений. Это наброски, в них намечен стиль жизни. Любовник, комедиант или авантюрист ве-

дут абсурдную игру. Но на это способны, при желании, и девственник, и функционер, и президент республики. Достаточно знать и ничего от себя не скрывать... Я выбрал крайние случаи, когда абсурд наделяет поистине царской властью. Правда, это власть принципов, лишенных царства. Но их преимущество перед другими в том, что они знают об иллюзорности всех царств... Как бы то ни было, абсурдному рассуждению надо было вернуть всю яркость красок. Воображение может добавить немало других его обличий — изгнанников, прикованных к своему времени; людей, которые, не зная слабости, умеют жить соразмерно вселенной без будущего. Этот абсурдный и безбожный мир населен утратившими надежду и ясно мыслящими людьми<sup>41</sup>.

Мир абсурдного человека у Камю выписан жестко и сильно. Это человек, не верящий в бога, божий промысел и божью благодать. Он не верит в будущее, лишен надежд и иллюзий. «Чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу»<sup>42</sup>. Причина в том, что мир природы и другой человек всегда содержат в себе нечто несводимое к нашему познанию, ускользающее от него. «Бывает, что привычные декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, четыре часа работы, трамвай, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос «зачем?» Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки».

Скука выводит человека из колеи рутинной, монотонной жизни. Она толкает его к пониманию того, что приходится взваливать груз безотрадной жизни на свои собственные плечи. «Скука является результатом машинальной жизни, но она же приводит в движение сознание. Скука пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение. А за пробуждением рано или поздно идут следствия: либо самоубийство, либо восстановление хода жизни»<sup>43</sup>. Скука становится чуть ли не действующим лицом и в художественных произведениях Камю. Она изображена так ярко, так мастерски, что путь от поистине «метафизической» скуки к самоубийству не кажется преувеличением. Писатель-философ вскрывает глубокую, с его точки зрения, экзистенциально неразрывную связь между «чуждостью» мира, его «первобытной враждебностью»<sup>44</sup>, между отчужденностью от нас других людей, утратой веры в бога и моральные ценности, между угрозой смерти, словом, между всей совокупностью абсурдных (именно для человека) обстоятельств жизни и «абсурдных чувств» — и мучительным желанием человека покончить с непереносимостью жизни, вырваться из круга абсурда. Так на первое место в философии Камю выдвигается вопрос о самоубийстве. «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенно»<sup>45</sup>.

Самоубийство, замечает Камю, чаще всего рассматривается как социальный феномен. «Мы же, напротив, с самого начала ставим вопрос о связи самоубийства с мышлением индивида. Самоубийство подготавливается в безмолвии сердца...»<sup>46</sup>. Основным стремлением Камю как раз оказывается правдивое, лишенное морализма описание того феномена интеллекта и чувств, который можно было бы назвать тягой к самоубийству. Она порождена, как ясно из сказанного, абсурдностью, безнадежностью как отличительными чертами человеческого удела. Мир вне человека не абсурден. «Если абсурд и существует, то лишь во вселенной человека»<sup>47</sup>. Однако, настаивает Камю, призвание человека — найти силы жить в состоянии абсурда. «Итак, я вывожу из абсурда три следствия, каковыми являются мой бунт, моя свобода и моя страсть. Одной лишь игрой сознания я превращаю в правило жизни то, что было приглашением к смерти, и отвергаю самоубийство»<sup>48</sup>. «Все рассуждения и зарисовки данного эссе резюмируются “мифом о Сизифе”. Если Ницше предложил утратившему христианскую веру человечеству миф о “вечном возвращении”, то Камю предлагает миф об утверждении самого себя — с максимальной ясностью ума, с пониманием выпавшего удела человек должен нести бремя жизни, не смиряясь с ним — самоотдача и полнота существования важнее всех вершин. Абсурдный человек избирает бунт против всех богов»<sup>49</sup>.

#### **Ф и л о с о ф и я   К а м ю   в   к о н т е к с т е э к з и с т е н ц и а л и с т с к о й   м ы с л и**

Конструирование и описание мира абсурдного человека заставляет Камю более внимательно и обстоятельно разобрать самые близкие ему, т.е. экзистенциалистские, концепции. Камю признает, что основная антиномия, пронизывающая жизнь абсурдного человека, — «столкновение между иррациональностью и иступленным желанием ясности» — в XIX и XX в. была предметом глубокого интереса философов и писателей, ставших «защитниками прав иррационального». «От Ясперса к Хайдеггеру, от Кьеркегора к Шестову, от феноменологов к Шелеру в логическом и моральном плане целое семейство родственных в своей ностальгии умов, противостоящих друг другу по целям и методам, яростно преграждает царственный путь разума и пытается отыскать подлинный путь истины. Я исхожу здесь из того, что основные мысли этого круга известны и пережиты. Какими бы ни были (или ни могли бы быть) их притязания, все они отталкивались от неизреченной вселенной, где царствуют противоречие, антиномия, тревога и бессилие»<sup>50</sup>.

Заслуживает быть отмеченным, что раскрывая истоки, предпосылки, основные линии развития экзистенциальной мысли, Камю воздает должное русской философии и культуре. Так, он достаточно подробно анализирует одну из самых ранних в Европе форм экзистенциализма — философию Л. Шестова, которую он нередко разбирает в определенном типологическом единстве с творчеством С. Кьеркегора. От-

мечая заслуги Шестова в критике разума, Камю дает его подходу противоречивую оценку: "Шестов делает правомерный вывод о тщете разума... Законы природы значимы в известных пределах, за которыми они оборачиваются против самих себя и порождают абсурд. В дескриптивном плане, независимо от оценки их истинности в качестве объяснений, они также вполне законны. Шестов приносит все это в жертву иррациональному. Исключение требования ясности ведет к исчезновению абсурда — вместе с одним из терминов сравнения. Абсурдный человек, напротив, не прибегает к такого рода уравниванию. Он признает борьбу, не испытывает ни малейшего презрения к разуму и допускает иррациональное. Его взгляд охватывает все данные опыта, и он не предрасположен созерцать скачок, не зная заранее его направления. Он знает одно: в его сознании нет больше места надежде"<sup>51</sup>.

Разбору образов, понятий, идей Достоевского Камю уделит особое внимание. Пожалуй, среди писателей, которых Камю называет романистами-философами (это Бальзак, Сад, Стендаль, Пруст, Мальро, Кафка), на первое место он ставит именно Достоевского. Художественные произведения его, утверждает Камю, "целиком стоят под знаком абсурда", т.е. наиболее ясно и прозрачно вырисовывают антиномии сознания и действия абсурдного человека. «Итак, в романах, как и в "Дневнике", ставится абсурдный вопрос. Ими утверждается логика, идущая вплоть до смерти, экзальтация, "странная" свобода, сделавшаяся человеческой царская слава. Все хорошо, все дозволено, и нет ничего ненавидимого: таковы постулаты абсурда. Но сколь удивительно творчество, сделавшее столь понятными для нас эти существа из льда и пламени! Мир страстей и безразличия, бушующий у них в сердцах, совсем не кажется нам чудовищным. Мы находим в этом мире повседневную тревогу. Несомненно, что никому, кроме Достоевского, не удавалось передать всю близость и всю пытку абсурдного мира»<sup>52</sup>.

Однако Камю не приемлет того главного пути, который (хотя и по-разному) указан русскими философами типа Шестова и "писателями-экзистенциалистами" типа Достоевского. Взывая к Богу, всерьез обещаая царство божие и бессмертие души, Шестов, Достоевский и другие их последователи искусственно снимают то напряжение, которое сами столь мастерски, а в случае Достоевского — гениально, сумели воспроизвести. И тогда становится ясно, что перед нами — не абсурдный писатель, что его произведения — не абсурдны: в них лишь ставится проблема абсурда. «Ответ Достоевского — смирение или, по Ставрогину, "низость". Абсурдное произведение, напротив, не дает ответа. В этом все отличие»<sup>53</sup>. Аналогичные обвинения адресованы Кьеркегору, несмотря на то что он признан одним из лучших авторов, повествовавших об абсурде. "Христианство, которым он был так запуган в детстве, возвращается под конец в самом суровом виде". Кьеркегор, согласно Камю, требует "жертвоприношения интеллекта"<sup>54</sup>. Поэтому все перечисленные писатели и философы совершают "фило-

софское самоубийство": они знают о мире абсурда, об абсурдном человеке, великолепно описывают его, но в конце концов своими поисками будущего, надежды, утешения в Боге и благодаря им как бы перечеркивают антиномии абсурда. В связи с этим Камю дает своеобразную оценку феноменологии Гуссерля. Заслугу последнего Камю усматривает в том, что было отвергнуто трансцендентное могущество разума. Благодаря феноменам "вселенная духа ... неслыханно обогатилась. Лепесток розы, межевой столб или человеческая рука приобрели такую же значимость как любовь, желание или законы тяготения. Теперь мыслить — не значит унифицировать, сводить явления к какому-то великому принципу. Мыслить — значит научиться заново видеть, стать внимательным; это значит управлять собственным сознанием, придавать, на манер Пруста, привилегированное положение каждой идее или каждому образу". Феноменология "...открывает интуиции и сердцу все поле феноменов..."<sup>55</sup>. На примере Гуссерля Камю хочет тем не менее пояснить, что требование ясности, отчетливости по отношению к познанию и освоению мира невыполнимо. Отсюда — великая трагедия человека, поверившего в разум. "То, что я не в силах познать, неразумно. Мир населен такими иррациональностями"<sup>56</sup>.

Серьезной проблемой для Камю стало размежевание с экзистенциалистами — Ясперсом, Хайдеггером, Сартром. Камю возражал против того, чтобы его считали философом и писателем-экзистенциалистом. Правда, он не мог отрицать, что многое роднит его с экзистенциальной мыслью Германии, Франции, России. По сути дела, понятия "экзистенция", "существование", "пограничная ситуация" "работают" и в сочинениях Камю. Роман "Чума", о котором в первой части раздела уже шла речь, по существу, ярко иллюстрируют экзистенциалистские категории пограничной ситуации, страха, вины, ответственности. Во многих отношениях "образцовым" экзистенциалистским произведением была повесть Камю "Посторонний".

Одиноким холостяком Мерсо, служащий конторы и житель предместья Алжира — человек заурядный, обуреваемый скукой, безразличием. В приюте умирает мать, Мерсо едет на похороны. На следующий день жизнь, казалось, входит в обычную колею. Но вот Мерсо — во многом неожиданно для самого себя, под влиянием какого-то оупения, вызванного жарой, — убивает человека. Повесть — бесхитростный, на первый взгляд, рассказ Мерсо. Написана эта краткая повесть простым языком, блестяще стилизованным под записки искреннего человека, который поставлен перед угрозой смертельного наказания и не желает ничего скрывать ни от себя, ни от следователей. Этой искренности Камю противопоставляет лицемерие следствия, ритуализм действий и суждений чиновников. Повесть "Посторонний" и ее авторская интерпретация (Мерсо осужден потому, что не играет в игру окружающих его людей, отказывается лгать) вызвали бурную реакцию читателей, породили целую гору откликов и интерпретаций. «Все выглядит так, словно не будь нелепого срыва на берегу моря, "посторонний", смотришь, и решил бы. квадратуру житейского круга: как и для

что жить, если жизнь — приближение к смерти. Во всяком случае, Камю, видевший в Мерсо “человека, который, не претендуя на героизм, согласен умереть за правду”, делает немало, чтобы внушить веру в избранный в “Постороннем” путь решения. И не достигает желаемого<sup>57</sup>. Ибо нельзя забыть, что ценой, уплаченной за нелицемерное, но опасное следование случайным побуждениям и умонастроениям, за экзистенциальные прозрения в пограничной ситуации оказывается человеческая жизнь, даже две жизни, если считать жертву и самого “постороннего”. Впрочем, ведь замысел Камю мог состоять в том, чтобы, зарисовав антиномию между раскованностью поведения человека и необходимостью придерживаться внешних индивиду правил морали и законов права, показав, к какой трагедии может вести обострение антиномии, не предложить решения, оставить вопрос открытым.

В полемике с другими экзистенциалистами Камю затрагивает вопрос о своих принципиальных с ними разногласиях. Упрек в адрес Ясперса похож на те, которые обращены против Шестова и Кьеркегора. С одной стороны, Ясперс “осознал, что вселенная потрясена до самых оснований”<sup>58</sup>. С другой стороны, не обнаружив в опыте ничего, кроме признания собственного бессилия, “Ясперс разом утверждает трансцендентное бытие опыта и сверхчеловеческий смысл жизни... Это рассуждение совершенно нелогично. Его можно назвать скачком”<sup>59</sup>.

Спор Камю с Сартром не менее важен. Сартр, как мы видели, считал, что в человеческом бытии существование предшествует сущности и что человек целиком и полностью ответствен за то, как он сформулирует свою сущность. В отличие от Сартра, изображающего человеческую сущность чистой возможностью, Камю считает, что бытие человека изначально определено человеческой природой и содержит в себе набор возможностей, ограничивающих человеческую свободу<sup>60</sup>.

Что касается спора с Хайдеггером, то смысл его более глубок, чем об этом можно судить по прямым антихайдеггеровским высказываниям. Дело не только в том, что Камю предпочитал абстрактно-заумному стилю хайдеггеровских произведений прозрачный, почти классический, искренний, лишенный двусмысленностей, хотя и постоянно парадоксальный стиль письма и рассуждения. Главное — в тех выводах и основаниях, которые могла позволить себе “философия абсурда” Камю. Пожалуй, смысл этого размежевания резче всего выразился в “Письмах к немецкому другу”. Конечно, тут нет прямой полемики с Хайдеггером. Но имеется в виду тот тип экзистенциального философствования, который глубоко и красноречиво раскрывает драматизм человеческого удела, а потом оставляет человека наедине с отчаянием, так что путь к националистическому или какому-либо иному опьянению оставлен открытым. О своей позиции Камю писал так: “Я же, напротив, избрал для себя справедливость, чтобы сохранить верность земле. Я продолжаю думать, что мир этот не имеет высшего смысла. Но я знаю также, что есть в нем нечто, имеющее смысл, и это человек, ибо человек — единственное существо, претендующее на постижение смысла жизни. Этот мир украшен, по крайней мере, и наша

задача — вооружить его убедительными доводами, чтобы он с их помощью мог бороться с самой судьбой”<sup>61</sup>. Таким образом, разделяя суждение о противоречивости традиционного гуманизма, Камю далек от того, чтобы пожертвовать гуманизмом как таковым, чтобы придерживаться нигилистических позиций в отношении человека и человеческой культуры. Это выводит нас к темам глубокого сочинения Камю “Бунтующий человек”.

### Ф и л о с о ф с к а я   а н а т о м и я   б у н т а

“Бунтующий человек” — произведение многослойное, трудное для понимания и интерпретации. Кратко можно сказать так: Камю стремится понять, как человек и человечество становятся способными к убийствам, войнам, через какие идеи и концепции осуществляется их оправдание.

Камю напоминает о результатах, достигнутых им в философии абсурда. Поскольку человечество поднаторело как в осуждении, так и в защите (“когда это нужно, неизбежно” и т.д.) войн и убийств, следует признать, что существующая этика не дает однозначного логически обоснованного решения проблемы. Отказ от самоубийства в философии абсурда косвенно свидетельствовал, что можно привести и доводы против убийства. Но вопрос все же оставался непроясненным. Теперь, в “Бунтующем человеке”, он был поставлен в повестку дня. Отталкиваясь от философии абсурда, утверждает Камю, мы пришли к тому, что “первая и единственная очевидность”, которая дается в опыте абсурда — это бунт<sup>62</sup>.

“Бунтующий человек” — первая тема рассматриваемого сочинения Камю. «Это человек, говорящий “нет”. Но, отрицая, он не отрекается: это человек, уже первым своим действием говорящий “да”»<sup>63</sup>. Бунт римского раба, внезапно отказавшегося подчиняться господину, самоубийство русских террористов на каторге из протеста против издевательств над товарищами по борьбе — примеры, из анализа которых Камю делает вывод: «В опыте абсурда страдание индивидуально. В бунтарском прорыве оно приобретает характер коллективного существования. Оно становится общим начинанием... Зло, испытанное одним человеком, становится чумой, заразившей всех. В наших повседневных испытаниях бунт играет такую же роль, какую играет “*cogito*” в порядке мышления: бунт является первой очевидностью. Но эта очевидность извлекает индивида из его одиночества, она является тем общим, что лежит в основе первой ценности для всех людей. Я бунтую, следовательно, мы существуем»<sup>64</sup>.

Камю разбирает вопрос о “метафизическом бунте”. “Метафизический бунт — это восстание человека против своего удела и всего мироздания. Этот бунт метафизичен, поскольку оспаривает конечные цели человека и вселенной”<sup>65</sup>. Значение метафизического бунта велико. Сначала бунт не посягает на устранение Бога. Это только “разговор на равных”. “Но речь идет не о куртуазной беседе. Речь идет о



полемике, воодушевляемой желанием взять верх"<sup>66</sup>. Камю прослеживает этапы метафизического бунта — постепенно возникающие в философии тенденции "уравнивания" человека с Богом. Затем у Камю следует анализ тех форм бунта и тех "исследований" бунта, которые разбираются на примерах творчества маркиза де Сада, Достоевского (он признан одним из лучших исследователей "мятежного духа"<sup>67</sup>), Ницше, сюрреалистической поэзии. Основное содержание книги — это анализ тех форм бунта, которые в XIX и XX в. переросли в сокрушительные по своим последствиям революции. Камю подходит к "историческому бунту" отнюдь не как историк и не как философ истории. Его более всего интересует, какие умонастроения и идеи толкали (и толкают) людей к цареубийству, революционной смуте, к террору, войнам, массовому уничтожению иноплеменников и соплеменников. Философским и социально-политическим идеям приписывается поистине решающая роль в этих процессах. Философия Гегеля и гегельянцев, словом, разновидности "немецкой идеологии" и на германской, и на "германизированной" русской почве XIX в. внимательно исследуются как идейные предпосылки разрушительных революционных бунтов. Специальное внимание уделено Белинскому, Герцену, русским нигилистам 60-х годов, теоретику анархизма Бакунину, народнику Нечаеву. Главка "Разборчивые убийцы" анатомирует историю и идеологию российского терроризма XIX и XX в. Анализируется и марксизм, в том числе и его восприятие на русской почве. "Бунт и революция" — это тема остается для Камю стержневой на протяжении всего его анализа. Связь между ниспровержением принципов, революционным потрясением устоев и уничтожением людей представляется автору "Бунтующего человека" несомненной. "Революция в области принципов убивает Бога в лице его наместника. Революция XX в. убивает то, что осталось божественного в самих принципах, и освящает, таким образом, исторический нигилизм"<sup>68</sup>.

Камю усматривает сходство между фашизмом и коммунизмом, хотя и принимает во внимание различия между ними. Но сходство есть, и оно проистекает в конечном счете из ложной философии истории, из призыва к бунту. "Фашизм желал учредить пришествие ницшеанского сверхчеловека. И тут же понял, что если Бог существует, он может быть кем угодно и чем угодно, но прежде всего — владыкой смерти. Если человек хочет стать Богом, он должен присвоить себе право на жизнь и смерть других. Но, сделавшись поставщиком трупов и недочеловеков, он сам превратился не в Бога, а в недочеловека, в гнусного прислужника смерти. Рациональная революция в свою очередь стремится реализовать предсказанного Марксом всечеловека. Но стоит принять логику истории во всей ее тотальности, как она поведет революцию против ее собственной высокой страсти, начнет все сильнее и сильнее калечить человека и в конце концов сама превратится в объективное преступление"<sup>69</sup>.

Несмотря на жесткую критичность в отношении бунта и революции, Камю воздает должное бунту и революционности, поскольку они

порождены человеческим уделом. И следовательно, несмотря на величайший риск и опасности, бунтарству следует пройти через самокритику и самоограничения. "...Революционный дух Европы может в первый и последний раз задуматься над своими принципами, спросить себя, что за отклонение толкает его к терроризму и войне, и вместе с целями бунта обрести верность самому себе"<sup>70</sup>. Заключительные страницы "Бунтующего человека" вряд ли убедительны. Блестяще развенчав бунтующее, революционаристское, нигилистическое сознание и действие, Камю пытался внушить своему читателю, что возможны "истинный бунт" и "новый революционаризм", свободные от разрушительных последствий. И все-таки вера в человека, принявшего на себя "риск и трудности свободы"<sup>71</sup>, точнее, вера в миллионы одиночек, "чьи творения и труды каждодневно отрицают границы и прежние миражи истории"<sup>72</sup> — вот о чем говорил в последних своих работах выдающийся писатель и незаурядный философ Альбер Камю.

#### ЛИТЕРАТУРА

- <sup>1</sup> *Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel. P., 1947. P. 489.
- <sup>2</sup> *Hyppolite J.* Logique et existence. P., 1949. P. 25.
- <sup>3</sup> Ibid.
- <sup>4</sup> *Кузнецов В. Н.* Французское неогегельянство. М., 1982. С. 128—129.
- <sup>5</sup> *Stunden zur neueren französischen Phänomenologie.* München, 1986. S. 7-8.
- <sup>6</sup> О жизни и сочинениях М. Мерло-Понти см.: *Waldenfels B.* Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt a. M., 1983. S. 142—217.
- <sup>7</sup> *Waldenfels B.* Op. cit. S. 148.
- <sup>8</sup> *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. P., 1945. P. 75f.
- <sup>9</sup> Ibid. P. VIII. <sup>10</sup> Ibid. P. XI. <sup>11</sup> Ibid. P. 249. <sup>12</sup> Ibid. P. 439.
- <sup>13</sup> *Waldenfels B.* Op. cit. S. 172.
- <sup>14</sup> О жизни, сочинениях и идеях Ж.-П. Сартра см.: *Biemel W.* Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek, 1977; *Beauvoir Simone de.* La force de l'âge. P., 1960; La force de choses. P., 1963; Tout compte fait, P., 1972; *Cranston M.* The quintessence of Sartre. Montreal, 1970; *Hartmann K.* Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur "Critique de la raison dialectique". B., 1966; *Natanson M.* A critique of Jean-Paul Sartre's ontology. Lincoln, 1951; *Vietta E.* Versuch über die menschliche Existenz in der modernen französischen Philosophie. Zum philosophischen Werk von J.-P. Sartre. Hamburg, 1948; *Waldenfels B.* Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt a. M., 1983. S. 63—141; *Wagner H.* Sartres Weg vom Existenzialismus zum Marxismus // Kritische Philosophie. Würzburg, 1980. S. 459—467.
- <sup>15</sup> Цит. по: *Великовский С. И.* Путь Сартра—драматурга // Сартр Ж.-П. Пьесы. М., 1967. С. 595—596.
- <sup>16</sup> *Sartre J.-P.* Essai sur la Trancendence de l'Ego. P., 1936.
- <sup>17</sup> Ibid. P. 74. <sup>18</sup> Ibid. P. 86-87.

- <sup>19</sup> Сартр Ж.-П. Стена // Избранные произведения. М., 1992. С. 18. Далее: Стена.
- <sup>20</sup> Там же. С. 33. <sup>21</sup> Там же. С. 128 – 129. <sup>22</sup> Там же. С. 105.
- <sup>23</sup> Там же. С. 105.
- <sup>24</sup> Великовский С. И. Указ. соч. С. 600.
- <sup>24a</sup> Зенкин С. О писательском творчестве Жан-Поль Сартра // Сартр Ж.-П. Стена. С. 4.
- <sup>25</sup> Сартр Ж.-П. Стена. С. 132.
- <sup>26</sup> Там же. С. 158. <sup>27</sup> Там же. С. 159. <sup>28</sup> Там же. С. 64.
- <sup>29</sup> Там же. С. 175.
- <sup>29a</sup> Sartre J.-P. L'être et le Néant. P., 1943. P. 46.
- <sup>29b</sup> Ibid. P. 85.
- <sup>30</sup> Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. P., 1960. P. 123.
- <sup>31</sup> Ibid. P. 131. <sup>32</sup> Ibid. P. 58. <sup>33</sup> Ibid. P. 165.
- <sup>34</sup> "Libération". 1980. Edition spéciale, Sartre. P. 8.
- <sup>35</sup> О жизни, сочинениях и идеях А. Камю см.:
- Brée G. Albert Camus. Reinbek, 1960; Cruickshank J. A. Camus and the Literature of Revolt. L., 1959; Grenier J. Albert Camus. P., 1968; Kampits P. Der Mytyes vom Menschen. Salzburg, 1968; Lottman H. A. Camus – a biography. L., 1979; Lebesque M. Albert Camus in Selbstdarstellungen und Bilddokumenten. Reinbek, 1977; Pollman L. Sarte und Camus. Stuttgart, 1967; Schlette H. R. Albert Camus. Literatur der Existenz. St. u. e., 1963; Thody Ph. A. Camus. Frankfurt a. M.; Bonn, 1964.
- <sup>36</sup> Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 60.
- <sup>37</sup> Там же. <sup>38</sup> Там же. <sup>39</sup> Там же. <sup>40</sup> Там же. С. 30. <sup>41</sup> Там же. С. 73, 74.
- <sup>42</sup> Там же. С. 28. <sup>43</sup> Там же. С. 30. <sup>44</sup> См. там же. С. 30.
- <sup>45</sup> Там же. С. 24. <sup>46</sup> Там же. С. 25. <sup>47</sup> Там же. С. 42. <sup>48</sup> Там же. С. 58.
- <sup>49</sup> Руткевич А. М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. С. 15.
- <sup>50</sup> Камю А. Бунтующий человек. С. 35.
- <sup>51</sup> Там же. С. 43. <sup>52</sup> Там же. С. 84. <sup>53</sup> Там же. С. 85. <sup>54</sup> Там же. С. 43.
- <sup>55</sup> Там же. С. 37. <sup>56</sup> Там же. С. 38.
- <sup>57</sup> Великовский С. И. Проза Камю // Камю А. Избранное. М., 1969. С. 21.
- <sup>58</sup> Камю А. Бунтующий человек. С. 40.
- <sup>59</sup> Там же. С. 41.
- <sup>60</sup> Camus A. Théâtre, Récits, Nouvelles. P., 1962, P. 1743.
- <sup>61</sup> Камю А. Бунтующий человек. С. 116.
- <sup>62</sup> Там же. С. 125, 126. <sup>63</sup> Там же. С. 127. <sup>64</sup> Там же. С. 134.
- <sup>65</sup> Там же. С. 135. <sup>66</sup> Там же. С. 136. <sup>67</sup> Там же. С. 160.
- <sup>68</sup> Там же. С. 310. <sup>69</sup> Там же. <sup>70</sup> Там же. С. 347. <sup>71</sup> Там же. С. 374.
- <sup>72</sup> Там же. С. 376.

### Эмманюэль Левинас

Эмманюэль Левинас (1906—1995) — яркий представитель феноменологического направления современной философии, автор работ “Тотальность и бесконечность” (1961), “Раскрывая бытие вместе с Гуссерлем и Хайдеггером” (1967), “Инобытие или по ту сторону сущности” (1974), “Трансценденция и интеллигибельность” (1996) и др. Его деятельность посвящена созданию этического варианта феноменологии. Решение этой задачи мыслитель ищет, опираясь на феноменологическую методологию исследования и вовлекая в сферу своего анализа экзистенциалистскую проблематику.

Наибольшее влияние на Левинаса оказал Хайдеггер, его “фундаментальная онтология”. Ему близки идеи М.Шелера, А.Бергсона, Ж.Валя, В.Янкелевича, М.Мерло-Понти. Вместе с тем экзистенциалистско-феноменологическая концепция Левинаса созвучна “диалогической философии” М.Бубера, учениям об intersubjectивности Ф.Розенцвейга, Г.Марселя. Глубинным мотивом левинасовской философии стал личный протест против тоталитарной системы фашизма, все ужасы которой мыслитель испытал на себе в качестве узника нацистского концлагеря.

В 1928—1929 гг. Левинас изучал феноменологию во Фрейбурге, посещая лекции Гуссерля; уже тогда начинающий философ увидел возможность дополнить феноменологию понятием существования, т. е. направить феноменологический анализ на исследование различных сфер человеческого опыта, и прежде всего опыта морального. Сопоставляя концепции Гуссерля и Хайдеггера, он отдает предпочтение хайдеггеровскому движению к конкретному человеку, к существующему. Впоследствии Левинас подвергнет критике онтологию Хайдеггера, где, по его словам, драма существования определяется диалектикой бытия и небытия. Левинас противопоставляет этой диалектике напряженность отношения между анонимным, безличностным существованием имманентно-замкнутого Я и личностным способом бытия; последний, по мнению философа, заключается в признании Другого. Вот как описывает Левинас путь феноменологического исследования: от существования к существующему, затем от существующего к Другому. Для Левинаса феноменология — это прежде всего дисциплина этическая, где обосновывается позиция человека по отношению к собственному существованию, неразрывно связанному с существованием другого человека, человеческого сообщества в целом.

Наиболее перспективной в этом отношении Левинас считает идею интенциональности сознания. При этом главное намерение его заключается в том, чтобы освободить интенциональность от “конкретного залога” — объекта, предмета, вещи и т. п. Мысль о непредметности интенциональности Левинас заимствует у Хайдеггера, черпает ее из “Бытия и времени”, где существование как действие интенциональности, по его словам, “одухотворяется изначальным онтологическим смыс-

лом небытия”<sup>1</sup>. Французский феноменолог ищет одухотворяющую силу интенциональной жизни не в направленности человеческого сознания к объекту (Гуссерль), или к небытию (Хайдеггер, Сартр), а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой душевной жизни.

Вслед за Шелером и Хайдеггером Левинас распространяет интенциональный анализ на духовно-эмоциональную жизнь индивида, считая внутренние переживания человека, такие как забота, беспокойство, тревога, смерть (“состояние души” у Хайдеггера), суверенной сферой феноменологии. Здесь французский феноменолог опирается также на идеи позднего Гуссерля — его феноменологическую психологию, исходным пунктом которой является непосредственно практическая жизнь, зафиксированная в понятиях “жизненный мир”, “интерсубъективность” и др. “Интенциональность, — пишет Левинас, — не есть удел воспроизводящего мышления. Интенционально и чувство, и желание”, при этом “чувственное, желаемое, обожаемое не суть вещи”; “интенция желания, чувства содержит в себе смысл, не являющийся объективным в узком понимании этого слова”<sup>2</sup>.

В понятии интенциональности, по Левинасу, резюмируется духовно-значимая работа, и чтобы увидеть истинный смысл того или иного объекта, надо по возможности учитывать все аспекты этой работы. Речь идет о том, пишет философ, чтобы поместить объект в совокупность духовной жизни”, во все ее “горизонты” и “выразить мир в понятиях субъективного опыта”<sup>3</sup>. Тогда истина будет не в созерцании или познании — она станет способом бытия, “располагающего реальность в соответствии со смыслом, какой она имеет для субъекта”<sup>4</sup>.

Заслугу экзистенциалистской философии Левинас видит в том, что она сумела вывести философское мышление за пределы субъект-объективных отношений, представив субъект и объект лишь в качестве полюсов интенциональной жизни, но не ее содержанием. Философы-экзистенциалисты, используя гуссерлевское понятие интенциональности, поставили вопрос о “транзитивности” существования: согласно экзистенциализму, глагол “быть” всегда сопровождается прямым дополнением — я есть мое страдание, я есть мое прошлое, я есть мой мир. Благодаря экзистенциализму акт существования стал пониматься как интенция, более того — как трансценденция, т. е. как нескончаемое стремление человека к преодолению того, что дано, определено, достигнуто. Такую трактовку существования Левинас находит уже у Бергсона; бергсоновское понятие жизни, или длительность, не сводимое к линейному времени, считает он, “буквально скалькировано с транзитивности мышления”<sup>5</sup>.

Развивая экзистенциалистское понимание интенциональности (трансцендирования) и связывая ее с понятием смысла, Левинас стремится найти новый по сравнению с предыдущей философией полюс трансцендирующей активности субъекта. Трансцендирующая деятельность, по его мнению, не выводится из отношения человека к бытию, даже если она трактуется как открытость человеческого сознания миру, как его способность к творческому мышлению, преодолению данного,

как выход за пределы наличия бытия. Знание и познание также не проливают свет на трансцендирование субъекта, поскольку они суть "отношение человека к чему-то внешнему, отношение Того же к Иному, где Иное лишено своей обособленности, где Иное становится моим внутренним и его трансцендентность превращается в имманентность"<sup>6</sup>. Здесь человеческая субъективность в конечном итоге сводится к мышлению. Вместе с тем познание требует господства человека над материей, душой, обществом. Подтверждение этой мысли Левинас находит, апеллируя к обычному пониманию практики как круговорота экстериоризации и интериоризации, где восприятие, трактуемое как "направленность", "целенаправленность", как отношение к вещи, завершается ее усвоением, присвоением и последующим удовлетворением потребностей индивида.

Рассмотренную позицию Левинас относит к "культуре знания", где Иное (внешнее) приравняется к Тому же (внутреннее) и Иное внешнего мира переводится во внутреннее; в "культуре знания" "культура одерживает верх над людьми"<sup>7</sup>. Кроме того, в "культуре знания", как и в "культуре искусства", господствует неоплатонический идеал Единого, перед которым благоговейно склоняет голову вся мировая множественность.

Тем не менее именно во взаимодействии человека с внешним миром Левинас ищет признаки того, что он считает подлинной трансценденцией, или "культурой трансценденции". Критикуемое им инструментальное и имманентное мышление уже есть "трещина в бытии", зарождение подлинной трансценденции. Внимание философа привлекает следующее обстоятельство: "культуре знания", стремящейся уничтожить различие между Тем же и Другим, не удастся полностью осуществить это намерение; например, восприятие предметов в их объективности не может совершаться как чистая имманентность — оно не может происходить без движения глаз и головы, рук и ног, без участия всего тела в акте познания.

"Культура знания", или имманентная культура, удовлетворяется актом "схватывания" внешнего мира. Однако "схватить", "удержать" — это не просто взять нечто в свои руки, но и придать этому нечто форму; взяв резец или кисть, выразить форму через плоть руки. Здесь налицо иной способ осмысления бытия, нежели в знании: осмысление — выражение, нацеленное к Другому.

Именно в выражении человека, в его самовыражении Левинас видит начало человеческого. «Между конкретным "я" и "не-я" сначала возникает отношение не противопоставления, или различия, а отношение выражения, выражения одного в другом... Между мыслящим "я" и внешним миром возникает отношение осмысленного выражения, означение значимости, отличное от интериоризации и то господства Того же над Другим»<sup>8</sup>. Опыт "о-значения", "о-смысления" Левинас связывает с опытом общения людей.

Опыт общения, по Левинасу, возникает не из стремления к познанию или обладанию, а из особого состояния близости одной субъективности другой. Этот опыт возник до субъект-объективных отноше-

ний, тогда, когда в естественном вздохе одного субъекта другой субъект впервые с удивлением ощутил обращенный к нему призыв выслушать другого, понять его и совместно оберегать бытие. Это удивление и было выходом человека “за пределы-себя”, трансцендированием.

Таким образом, подлинно человеческую способность трансцендирования Левинас обнаруживает не в отношении человека к миру (хотя в этом отношении она проявляется), а в его опыте общения с Другим, с иной субъективностью, нежели его собственная. Трансценденция, по мнению Левинаса, неразрывно связана с человеческой субъективностью, в которой раскрываются новые отношения, отличные от тех, какие объединяют отдельного человека с бытием. В отношении одной субъективности к другой Левинас обнаруживает пафос, какого, по его убеждению, никакая онтология содержать в себе не может. Пафос этот — за пределы бытия, для Другого. Как пишет французский историк философии Ж. Валь, “мысль Левинаса направлена на бытие, скорее против бытия, поскольку он признает превосходство существующего над бытием”<sup>9</sup>. “Освобождение” от бытия служит для Левинаса синонимом “незаинтересованного” отношения одного человека к другому. Тенденцию освобождения от бытия он находит уже у Гуссерля, в его феноменологической редукции, с помощью которой высвечивается ирреальное, чистое, трансцендентальное сознание, по словам Левинаса, не вовлеченной в реальность, не скомпрометировавшее себя ни вещами, ни историей.

Человеческое общение, по Левинасу, — это “близость близкого”, сопереживание ему, когда его травят, оскорбляют, унижают. Такой опыт возможен благодаря изначальной способности человека встать на место другого, заменить его. Близость как основа человеческого общения есть непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей; возникая естественным образом и совершенно пассивно, она предшествует вовлечению, она более прошлая, чем какие бы то ни было *a priori*. Близость не только не сводится к сознанию, но “пересекает сознание против его течения”, “вписывается в него как чуждое ему свойство”<sup>10</sup>. Левинас определяет чувство близости как метаонтологическую и металогическую страсть, какой сознание захвачено до того, как оно стало образным и понятийным.

На уровне изначального опыта близости различие между Я и Другим конституируется как отношение один-для-другого, и именно оно является метафизической способностью трансцендирования: это не “мысль о...”, а “мысль для...”. Один-для-другого — так формулирует Левинас проблему трансценденции, определяя ее как высшую способность и отличительный пафос человеческой субъективности и признавая этику “делом человеческим и только человеческим”<sup>11</sup>.

Другой, являющийся целью трансценденции, есть в то же время указание на бесконечность, на неисчерпаемость. Здесь Левинас ссылается на Декарта, в философии которого, как он считает, мыслящее Я соотносится с бесконечным, т. е. с радикально и абсолютно иным, нежели оно само. Заменяя “мыслящее Я” на “Я желающее”, Левинас говорит о метафизическом характере желания, которое не может быть

удовлетворено: Другой как цель желания не только его не удовлетворяет, а, напротив, постоянно держит его в состоянии неудовлетворенности и бесконечно усиливает, раскрывая перед ним все новые и новые возможности.

Другой для Левинаса является также носителем смысла. В отличие от классической философии, где смысл рождается в отношении субъекта к объекту, феноменология, по мысли Левинаса, при трактовке смысла отсылает к духовной жизни, понимаемой как опыт ценностей. Смысл создается в отношении одного субъекта к другому субъекту, необходимо присутствующему в культурной целостности и выражающему ее. Появление Другого это и есть то, что ищет феноменология, это — феномен, выступающий по ту сторону явления. Другой — это ближний, имеющий прямой, непосредственный смысл; общение с ним не требует ни отдельных слов, ни связной речи — оно осуществляется в виде чистой коммуникации; ближний не тематизируется, поскольку предшествует и познанию и вовлечению; отношение к нему со стороны Я — это одержимость и ответственность.

Зарождение чувства ответственности за Другого Левинас считает началом собственно человеческого существования. Бытие-для-другого, утверждает философ, прервало бессмысленное течение бытия, и поэтому ответственность является сущностной — первичной и фундаментальной — структурой субъективности. “Опыт по отношению к Другому, — пишет он, — это опыт *par excellence*, это фундаментальный опыт”<sup>12</sup>.

Проблема ответственности родилась у Левинаса во многом из размышлений над классической литературой, над произведениями А.С.Пушкина, Н.В.Гоголя, Л.Н.Толстого, И.С.Тургенева и особенно Ф.М.Достоевского, которые он прочитал до того, как стал заниматься философией. Особо впечатление на него произвели идеи Достоевского, и прежде всего его этическая позиция, выраженная словами: мы все виновны за все и передо всеми, и я виновен более других.

Обостренное чувство ответственности за Другого он связывает с конечностью человека, с его смертностью. В лице Другого проступает его подверженность смерти, которая “затрагивает и меня”, “ставит меня самого под вопрос”, вызывает ко мне, к моему участию и тем самым превращает Другого в моего ближнего. “Близость близкого — это моя ответственность за Другого”, “невозможность оставить его один на один перед таинством смерти”<sup>13</sup>. При этом отношении ответственности “несимметрично”: человек является подлинно моральным субъектом только в той мере, в какой он не надеется на взаимность: “я ответствен за Другого, не ожидая взаимности. Взаимность — это уже его дело. Все держится на мне”<sup>14</sup>.

Характеризуя отношение “Я — Другой”, Левинас подчеркивает своеобразие этого взаимоотношения, которое строится не по принципу подчинения части целому, без угнетения и насилия, вопреки унифицирующей и тотализирующей власти логоса и порядка; это — “отношение без отношения”, где нет ни отчуждения, ни превосходства, а царствует уважение независимости, своеобразия, уникальности каж-



дого индивида. Отношение “Я – Другой” Левинас формулирует в виде своеобразной парадигмы межчеловеческого общения, в которое включены не только два субъекта, но множество субъектов и где множественность выступает в качестве самой структуры бытия. Человечество рисуется французским феноменологом как коммуникация разнообразных культур, единство которых коренится в изначальном межсубъектном общении, а культура обретает миссию всеобщего человеческого общения.

Для Левинаса безусловно то, что именно изначальная общность людей с ее принципом человек-для-человека, один-для-другого должна ориентировать все конкретно-исторические формы бытия людей, а “политика должна контролироваться и подвергаться критике, исходя из этики”<sup>15</sup>. Будучи религиозным мыслителем, Левинас отождествляет проповедуемую им этику с религией. “Этическое отношение, — считает он, — не только не готовит к религиозной жизни и не вытекает из нее, а есть сама эта жизнь”<sup>16</sup>. Так что прямой путь к установлению гуманистических отношений в мире проходит, по Левинасу, через религиозное обращение; вместе с тем он поднимает мораль до уровня Абсолюта, и считает, что без знаний, почерпнутых из этики, теологические понятия остаются пустыми и формальными.

#### ЛИТЕРАТУРА

Сочинения Э. Левинаса:

*Levinas E.* Le Temps et l'Autre. P., 1948; Totalité et infini. P., 1961; En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. P., 1967; Humanisme de l'autre homme. P., 1972; Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P., 1974; De Dieu qui vient à l'idée. P., 1982; Ethique et infini. P., 1982; Transcendance et intelligibilité. P., 1996.

На русском языке: *Левинас Э.* Философское определение культуры // Общество и культура: философское осмысление культуры. М., 1988. Ч. 1; *Он же.* Философия, справедливость и любовь // Филос. науки. 1991. № 6.

<sup>1</sup> *Levinas E.* Ethique et infini. P., 1982. P. 31.

<sup>2</sup> *Levinas E.* En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. P., 1967. P. 24. <sup>3</sup> Ibid. P. 25. <sup>4</sup> Ibid. P. 47. <sup>5</sup> Ibid. P. 100.

<sup>6</sup> *Левинас Э.* Философское определение культуры. С. 42.

<sup>7</sup> Там же. С. 43. <sup>8</sup> Там же. С. 45.

<sup>9</sup> *Wahl J.* Tableau de la philosophie française. P., 1962. P. 163.

<sup>10</sup> *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P., 1974. P. 129.

<sup>11</sup> Philosophie, justice et amour. Entretien avec Emmanuel Levinas // Esprit. 1983. № 8/9. P. 12.

<sup>12</sup> Philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes. P., 1963. P. 326.

<sup>13</sup> Цит. по: Общество и культура ... С. 48.

<sup>14</sup> *Levinas E.* Ethique et infini. P. 94. <sup>15</sup> Ibid. P. 75. <sup>16</sup> Ibid. P. 1.

## Глава 2

### ПЕРСОНАЛИЗМ

Французский персонализм — одно из ведущих философских течений современности; вместе с феноменологией, экзистенциализмом и неотоцизмом он составил целую эпоху в интеллектуальной жизни Франции первой половины XX в. Датой рождения французского персонализма считается октябрь 1932 г. — время выхода в свет первого номера журнала “Esprit” (“Дух”). Основоположник и главный теоретик французского персонализма — Эммануэль Мунье (1905–1950), профессиональный философ, католик по вероисповеданию; ему удалось сплотить вокруг “Esprit” творческую молодежь — философов, социологов, публицистов, литераторов, литературных и художественных критиков самых разных ориентаций, озабоченных судьбой человека и цивилизации, которая в начале века переживала глубокий экономический, политический и духовный кризис.

Э. Мунье — автор работ “Персоналистская и общностная революция” (1935), “От собственности капиталистической к собственности человеческой” (1936), “Манифест персонализма” (1936), “Персонализм и христианство” (1939), “Трактат о характере” (1946), “Введение в экзистенциализм” (1947), “Персонализм” (1949; рус. пер. 1992), “Надежда отчаявшихся” (1953; рус. пер. 1995); в 1960–1961 гг. во Франции было опубликовано четырехтомное собрание сочинений Мунье, куда вошли все значительные работы мыслителя<sup>1</sup>. Ближайшие соратники и единомышленники Мунье — Ж. Лакруа, М. Недонсель, Г. Мадинье, П. Фресс, П. Рикёр и др.

Центральной проблемой философии персонализма является вопрос об универсальном развитии человека, о личности, что, собственно, и дало название этому учению (от лат. *persona* — личность). На вопрос о качествах и свойствах личности, философы-персоналисты искали ответ у Сократа и Цицерона, Декарта и Лейбница, Канта, Паскаля, Мальбранша, Руссо, Фихте, Шелера, Бергсона, Пеги, Прудона, Бердяева, Достоевского, Л. Толстого, Маркса, Ленина.

Однако зарождение понятия личности французские персоналисты связывали с христианством, которое, как отмечал и Мунье, первым заговорило о множественности человеческих душ и призвало каждую из них внутренне приобщиться к божественному. «Глубинный смысл человеческого существования состоит... в том, чтобы переменить “тайну своей души”, чтобы принять в нее Царство Божие и воплотить его на Земле»<sup>2</sup>. Идея о воплощении Царства Божия на Земле стала программной в философии французского персонализма. В отличие от традиционного христианства, нацеливавшего человека главным образом

на созерцательную жизнь, Мунье и его соратники сделали акцент на жизни активной, придав идее о воплощении божественных ценностей на Земле вполне конкретный вид.

Французский персонализм родился как реакция левых католических мыслителей на противоречия и проблемы, которые поставило перед индивидом общественное развитие в начале XX в. В основе всей проблематики персонализма во Франции лежит вопрос о “кризисе человека”, который сторонники этого течения пытаются осмыслить как следствие общего кризиса буржуазной цивилизации. В буржуазном обществе человек, по словам Мунье, полностью подчинен производству, конкретные люди заменены юридическими абстракциями, а сама капиталистическая цивилизация представляет собой “режим безответственности и эгоизма”<sup>3</sup>.

В 30-е годы проблема “кризиса человека” в персонализме понимается прежде всего как кризис деятельных способностей индивида, вызванный его участием в капиталистическом производстве, и как упадок духовности, явившийся следствием буржуазного образа жизни и деchristианизации широких народных масс; французские персоналисты вместе с тем озабочены слиянием христианства с “буржуазным беспорядком”. В одном из первых номеров “Esprit” (март 1933 г.) Э. Мунье и Ж. Маритен объявляли о намерении сторонников “личностной философии” отделить христианство от буржуазного мира, “вырвать Евангелие из рук буржуазии” (Ж. Маритен — ведущий теоретик неомизма, в 30-х годах вместе с Мунье принимавший участие в разработке идей персонализма, впоследствии будет упрекать Мунье в том, что тот слишком далеко отошел от христианства). Теоретики персонализма ставили задачу разработать новую концепцию христианства, которая могла бы служить духовной опорой в деле преобразования буржуазной цивилизации на гуманистических основах.

В начальный (предвоенный) период своей деятельности философы-персоналисты в поисках сущности человека обращаются к практической стороне его жизнедеятельности и пытаются определить роль труда в его жизни, пользуясь понятием “вовлечение”. В этом сказывается определенное влияние марксизма, который первоначально воспринимался Мунье сквозь призму взглядов Н. Бердяева. В первом номере “Esprit” Бердяев опубликовал статью “Правда и ложь коммунизма”<sup>4</sup>, которую Мунье сразу отметил как весьма содержательную. К наиболее значительным “истинам” коммунизма русский мыслитель относил критику буржуазного общества, его пороков и противоречий, развенчание эксплуатации человека человеком, призыв к изменению социального порядка, угнетающего индивида, стремление придать мышлению и деятельности людей универсальный характер.

Несмотря на сильное влияние идей Бердяева, Мунье был не согласен с тем, как русский философ трактовал проблему объективации. Бердяев не верил в возможность самореализации человека во внешнем мире; для него конфликт между материей и духом, имманентным и трансцендентным был абсолютным, а потому неразрешимым: “дух

революционен, материя же консервативна и реакционна”, “дух хочет вечности, материя же знает лишь временное”<sup>5</sup>. Мунье и его единомышленники диалектически понимали взаимодействие духа и материи и в этом видели главное условие для самоосуществления человека как личности. В работе “Персоналистская и общностная революция” Мунье пишет о трех основных измерениях личности: призвании, воплощении и объединении, где акцент делается на “воплощении в труде”. Труд, считает Ж. Лакруа, “это не акцидентальное определение человека, но сама его сущность, метафизическое условие его бытия. Человека можно определить как существо, способное трудиться”<sup>6</sup>.

Труд для философов-персоналистов есть прежде всего творчество, в процессе которого человек выступает законодательным, целеполагающим существом (“труд осуществляется ради творчества”); создавая тот или иной продукт, человек не только выражает себя, но и определенным образом завершает себя (“труд есть средство завершения человека как личности”) и конституирует собственное Я (“труд возвращает индивида к самому себе”); в труде человек осуществляет себя не только как мыслящее и действующее существо, но и как бытие чувственное, эмоциональное (“труд сопровождается радостью...”); дисциплина труда, его конкретный порядок и строгая определенность организуют человека, давая ему чувство уверенности и вселяя веру в самого себя. Одним из наиболее существенных моментов трудовой деятельности является опыт творческой самоотверженности: человек, творчески осуществляя себя в труде, отрекается от самого себя и делает это не столько ради производимого им продукта, сколько ради другого человека, которому он посвящает вой труд. Таким образом, труд выступает изначальным условием подлинно человеческого общения и инструментом воспитания: дух товарищества и любви, господствующий в процессе труда, — вот та основа, на которой создается истинно человеческое, личностное сообщество<sup>7</sup>.

Признавая влияние идей Маркса на формирование идей персонализма о “вовлеченном” существовании, Мунье вместе с тем отмечает, что марксизм игнорирует внутреннюю жизнь человека, его индивидуальное и коллективное предназначение<sup>8</sup>. Основное, что отличает персоналистскую концепцию деятельности от марксистской, — это попытка связать труд с целостным самопроявлением личности, осуществляющей себя в качестве субъекта не только производственной, но и нравственной, эстетической, религиозной, в терминологии персоналистов — духовной деятельности. Как пишет Лакруа, “трудиться значит делать себя, создавать произведения значит совершенствовать себя и совершенствовать мир”<sup>9</sup>, что возможно только при условии, если человек соотносит свою деятельность с божественной, трансцендентной перспективой.

Отсюда вытекает персоналистская критика идеологии экономизма, к которой в конечном итоге сторонники “личностной философии” относят и марксизм. Философы-персоналисты считают примат экономики не реальным отношением, а буржуазной и антиреволюционной ве-

рой: "именно поэтому, — пишет Мунье, — мы отбросили иллюзию революции, которая касалась бы только социальных структур, и говорим о личной революции в душе революционеров"<sup>10</sup>.

Слово "революция", бывшее в 30-х годах символом борьбы за "светлое будущее", получает в персонализме своеобразную трактовку. Мунье уверен, что коренное преобразование жизни людей невозможно без их общих усилий и прежде всего без их духовного возрождения, без духовной революции. При этом он считал, что любые экономические и социальные перемены, идущие сверху и осуществляемые небольшой кучкой людей, не в состоянии привести к слому изжившую себя систему; они непременно завершатся только перераспределением богатств. По его убеждению, революция должна быть одновременно и духовной и экономической: "...духовная революция будет экономической или ее не будет вовсе. Экономическая революция будет духовной или она не будет никакой"<sup>11</sup>.

Душа, духовный мир личности, личностное Я человека — другая, наряду с вовлечением, главенствующая тема французского персонализма, обращаясь к которой его сторонники сближаются с экзистенциализмом (разумеется, религиозным, главным представителем которого является Габриэль Марсель) и феноменологией. Личностное Я человека оборачивается для персоналистов "первичной реальностью", предпосылкой и действительностью исторического творчества. Личность есть центр переориентации объективного универсума, писал Мунье, понимая под этим, что человек, достигший уровня личностного существования, становится субъектом созидания собственно человеческой реальности. Преобразование действительности из нечеловеческой в собственно человеческую происходит во внутреннем мире личности; ядром духовного мира человека является сознание, но не оно определяет личность и личностное творчество. Мунье, подчеркивая несомненное значение сознательного выбора личности, вместе с тем утверждает, что "сознательное поведение является лишь частью целостного Я, а наилучшими из наших поступков оказываются как раз те, в необходимости которых мы менее всего уверены"; творчество как преодоление данного "достигается за пределами сознания и деятельности"<sup>12</sup>.

В персоналистской концепции внутреннего мира личности большое значение придается проблеме бессознательного; именно бессознательная деятельность обеспечивает связь человека с целостным миром — дочеловеческим и сверхчеловеческим и открывает особые связи между Я и не-Я. Персоналисты говорят о "разомкнутости" человека: он открыт некой реальности, более обширной, чем мир, в котором протекает его сознательная жизнь, реальности, с одной стороны, предшествующей человеку, с другой — превосходящей его. Именно бессознательное позволяет человеку общаться с этой реальностью: через бессознательное человек соединяется с той частью самого себя, которая превосходит его собственное сознание.

Высоко оценивая психоанализ Фрейда, своей трактовкой бессознательного переориентировавшего изучение проблемы человека и рас-

ширившего границы внутреннего мира индивида за счет введения инстанций бессознательного и сверхсознательного, Мунье тем не менее подвергает критике фрейдизм, считая его вариантом механистического детерминизма; особое возражение философа-персоналиста вызывает фрейдовское стремление свести все высшие проявления человеческого духа: мораль, искусство, религию — к модификациям внутренних влечений, тождественных инстинктивной бессознательной деятельности, в результате чего человеческое бытие трактуется как “сплошная животность”, и собственно личностные характеристики человека сводятся к безличностному, а ведущим моментом человеческого бытия объявляется “укрывшийся в бессознательном принцип удовольствия”<sup>13</sup>.

В центре внимания персоналистов не механически действующее бессознательное, а бессознательное творческое, при изучении которого они пользуются гуссерлевской идеей интенциональности, вместе с тем подвергая ее и решительной критике, и существенной переработке. Их возражение направлено против узкого, преимущественно рационалистического, понимания проблемы интенциональности — последняя трактовалась основоположником феноменологии исключительно как направленность сознания вовне, на предмет: в учении Гуссерля персоналисты видят всего лишь философию познания, где человек идентифицируется с реальностью, а не преодолевает ее.

Не устраивает персоналистов и трактовка идеи интенциональности атеистическими экзистенциалистами (Сартром прежде всего), поскольку в экзистенциализме, как считает, например, Мунье, человеческая субъективность герметически закрыта. И хотя Сартр отвергал всякую мысль о замкнутости сознания, подчеркивая его нацеленность вовне, основоположник персонализма отмечает бессодержательность экзистенциалистских понятий интенциональности и трансценденции, с помощью которых описывается движение “бесцельного бытия”: в атеистическом экзистенциализме вне человека нет ничего, что превосходило бы его бытие по значимости и масштабу. В итоге, считает Мунье, и в феноменологии и в экзистенциализме человеческое бытие — это страсть жить любой ценой, даже ценой попрания тех ценностей, которые дают смысл существованию человека. Персоналисты разделяют здесь точку зрения христианских экзистенциалистов Г. Марселя и К. Ясперса, в чьих учениях их привлекает стремление понять человека не только из него самого, но и связать его внутренний мир с неким надличным, абсолютным, т.е. божественным, бытием.

Пытаясь описать понятие божественной трансценденции, персоналисты ссылаются (как и в случае с личностью) на его принципиальную неопределимость. Вполне достоверно можно утверждать только следующее: понятие божественной трансценденции, или Бога, содержится в себе указание на некоторый предел человеческих возможностей, где, с одной стороны, обнаруживается конец человеческого мира и становятся немыслимыми все человеческие представления и масштабы, и где, с другой стороны, именно в силу этого приобретает смысл сам человеческий мир.

Согласно персонализму, понятие трансценденции характеризует не сознание человека, а его субъективность, духовный мир личности. Область духа предстает в персонализме как та часть субъективности, где человеческое существование понимается с позиций добра и зла, блага и греха и т.п.; дух есть и самосознание человека. Дух в персонализме — это особая смысловая сфера человеческого опыта, первичная по отношению к предметно-конкретному самоосуществлению человека, сфера “сверхсознательная и сверхвременная”. Духу от природы свойственно трансцендировать и его специфической чертой является открытость не внешнему миру, а некоему высшему бытию. К постижению этого бытия человек приходит в моменты потрясения, откровения, что сродни акту озарения, открывающему, по словам Мунье, мир в его глубинной реальности и соединяющему человека за пределами сознания с тотальным целым.

Очевидно, что в персонализме чрезвычайно важное значение приобретает вопрос о самосознании личности: коль скоро основания человеческой жизни коренятся в духовном мире личности, соотношенном с божественной трансценденцией, и нет никаких иных способов их постижения, кроме личностного откровения, то именно на личность ложится ответственность за их обнаружение и проведение в жизнь. Мы уже отмечали, что французский персонализм явился откликом на всемирный кризис 1929—1932 гг. П. Рикёр предлагает универсализировать понятие кризиса, питавшего персоналистскую концепцию в момент ее создания, сделав его сущностной, онтологической характеристикой личности, и тем самым “вывести его за пределы экономического, социального и культурного поля”<sup>14</sup>. С этой целью Рикёр обращается к Шелеру, в учении которого субъект в кризисной ситуации характеризуется двумя конститутивными моментами: восприятием себя как человека, “сдвинутого с места” и потерявшего ценностные ориентиры. К этому Рикёр добавляет еще одно обстоятельство: предельное, экстремальное чувство невыносимости, возникающее в результате крайне неустойчивого и неопределенного душевного состояния. Выход из кризисного положения Рикёр видит в создании новой шкалы ценностей, способных воодушевить индивида. Причина, побуждающая человека к творчеству новых ценностей, находится вне мира, она трансцендентна миру, но чтобы преобразовать ее в действующую причину, человек должен отождествить себя с ней и тем самым придать причине характер долженствования, а себя сделать проводником новых ценностей в жизнь. “Принимая позицию, — пишет Рикёр, — я тем самым признаю, что нечто большее, чем я, делает меня несостоятельным должником. Вместе с тем новая иерархия ценностей меня обязывает, превращая из дезертира или бесстрастного наблюдателя в убежденного человека, который раскрывается в творчестве и творит, раскрывая себя”<sup>15</sup>.

Одной из существеннейших тем французского персонализма стала тема межличностного общения, которая была заявлена Мунье уже в его программном труде — “Персоналистская и общностная революция”, где понятия “персонализм” и “человеческая общность” употреб-

лялись в тесной связи друг с другом. А в одном из последних своих произведений он писал: "...истинным призванием человека является не господство над природой, не наслаждение полнотой жизни, а постоянно расширяющееся общение сознаний, достижение всеобщего взаимопонимания"<sup>16</sup>. В значительной мере основоположник "личностной философии" был прав, утверждая, что классическая философия обходилась молчанием эту проблематику. Перечисляя ее основные темы: познание, внешний мир, Я, душа и тело, материя и дух, Бог, будущее, — Мунье отмечал, что "отношение к другому" в них не фигурирует. Благодаря разработкам французского персонализма, а также "диалогической философии" М. Бубера, христианского экзистенциализма Г. Марселя, феноменологической этики Э. Левинаса проблема "другого" стала одной из центральных проблем современной философии.

Человеческое чувство общности Мунье, как и названные выше мыслители, относит к фундаментальным характеристикам личности, ее первичному опыту. "Изначальный опыт личности — это опыт второй личности"<sup>17</sup>; "ты", а в нем и "мы" предшествует личности или, точнее, сопровождают Я на всем его жизненном пути. Обретая внутреннюю жизнь, личность предстает нацеленной на мир и устремленной к другим личностям; идя по пути универсализации, она смешивается с ними, поскольку "другой" ("другие") не только не ограничивает личность, но обуславливает ее существование и восхождение. "Личность существует только в движении к другому, познает себя только через другого, обретает себя только в другом"<sup>18</sup>.

Персоналистское сообщество, контуры которого пыталась очертить "личностная философия", должно основываться на серии своеобразных актов, которым, как считает Мунье, нет аналогий в Универсуме: умение личности выйти за собственные пределы и открыться "другому", понять его и в поисках взаимного согласия стать на его точку зрения; способность взять на себя судьбу "другого", разделить с ним его тяготы и радость, быть великодушным, не рассчитывая на взаимность, хранить созидующую верность "другому" на протяжении всего жизненного пути. В итоге Мунье следующим образом формулирует кредо личностного существования: «я существую только в той мере, в какой я существую для другого, и в пределе "быть" означает любить. Эта истина и есть персонализм...»<sup>19</sup>. Под любовью философы-персоналисты понимают не природное (сексуальное, родственное) отношение, а отношение сверхприродное, новую форму бытия: она даруется человеку по ту сторону его естества, требуя от него возможно полной самореализации в свободе. Акт любви, по Мунье, это неопровержимое *cogito* человека: "Я люблю, значит, я существую, и жизнь стоит того, чтобы ее прожить"<sup>20</sup>.

Одной из особенностей философии французского персонализма является то, что его основополагающие понятия — личность, деятельность, трансценденция, коммуникация и др. — в значительной степени определяются через художественное творчество и искусство. Создавая журнал "Esprit", Мунье намеревался содействовать развитию



литературы, поэзии, искусства, чтобы через них выражать главные требования “личностной философии”. Художник в его концепции выступает проповедником и проводником личностного существования, а произведения искусства являются моделью подлинно личностного самосоуществования.

Значение искусства философы-персоналисты видят прежде всего в том, что только ему дано выразить невыразимую сущность божественной трансценденции. При определении трансценденции человек прибегает к помощи символического языка, назначение которого состоит в том, чтобы раскрывать связь человека со священным. По мнению персоналистов, эта цель наиболее полно реализуется в искусстве, которое, как считает Мунье, “открывает нам мир в его глубинной реальности и каждое отдельное бытие в его связи со Всеобщим”<sup>21</sup>. Высшим назначением искусства объявляется проникновение во внутренние бездны человека, в ту его суверенную сферу, где обнаруживается присутствие божественной души и ощущается соседство человеческого с божественным. Особое значение искусства связывается с той ролью, какую оно играет в обеспечении подлинного общения людей, которое, по мнению философов-персоналистов, осуществляется через художественные произведения. Благодаря искусству этическая взаимность сознаний получает эстетическое подтверждение и обоснование. Вместе с тем художественное творчество признается вершиной человеческой деятельности, деятельностью как таковой: в акте художественного творчества человек реализует себя как свободный целеполагающий субъект, поскольку осуществляет не заранее предустановленную деятельность, как это, например, происходит в труде, а творит новую реальность, постоянно пребывая по ту сторону от повседневной жизни и стремясь соединиться с идеальной сущностью всех вещей; художник “видит мир в Боге и намеревается реализовать Бога в подлунном мире”<sup>22</sup>.

Личная судьба многих сторонников французского персонализма служит примером бескомпромиссного и ответственного — “вовлеченного” — существования. В годы оккупации Франции большое число корреспондентов и руководящих работников “Esprit” боролось в рядах Сопротивления (А. Ульман, П.-Э. Тушар, Э. Юмо, Ж.М. Суту, К. Бурдэ и др.); один из основоположников персонализма полковник французской армии А. Делеаж был убит на войне; П.-Л. Ландсберг и Ж. Госсэ погибли в фашистских концлагерях; через гестаповские застенки прошли Ф. Гогель, М. Шастэн, П.-А. Симон. Э. Мунье по состоянию здоровья не мог с оружием в руках участвовать в борьбе с фашизмом — проведя несколько месяцев в тюрьме в связи с осуждением и закрытием журнала “Esprit”, он до освобождения Франции вынужден был скрываться под чужим именем. Из рядов содружества мыслителей, сплоченных вокруг “Esprit”, вышли известные философы (Э. Мунье, Ж. Лакруа, П. Рикёр), психологи (П. Фресс), экономисты (Ф. Перу), деятели киноискусства (А. Базен, Р. Леенхардт) и другие представители науки и культуры, чье творчество проникнуто идеалами гуманизма, справедливости, человечности.

Французский персонализм оказал значительное влияние на философские и социальные учения XX в. Его идеи стимулировали переориентацию официальной доктрины католицизма, вынужденного изыскивать новые формы присутствия церкви в мире. Начиная с пасторской конституции 1965 г. "О церкви в современном мире", в которой речь идет о способах реализации диалога церкви с миром, персоналистские принципы в различных версиях появляются в документах Ватикана (учение о ценности земной жизни и активной вовлеченности человека в мирские дела, о необходимости участия всех людей в совершенствовании общественных отношений, о взаимоотношении божественного и человеческого), а учение о человеке и его личностном содержании становится одной из центральных проблем официального католицизма. Принципы католического персонализма лежат в основе теологии и философии мира папы Иоанна Павла II, главной проблемой которых признается трактуемое с позиций персонализма единство личности и человеческой общности. В середине 60-х годов в русле католического модернизма складываются различные теологические направления, где осмысливаются острые проблемы современности, начало чему было положено французским персонализмом. Уже в самих названиях некоторых "новых теологий" воспроизводятся проблемы, обсуждение которых в рамках католического мировоззрения началось философами-персоналистами из группы "Esprit": "теология революции", "теология труда", "теология личности", "теология любви".

Персоналистские идеи (наряду с идеями экзистенциализма) в известной мере сыграли роль катализатора в подготовке весенних событий 1968 г. во Франции, отдельные лозунги которых буквально повторяли те или иные положения "личностной философии"; наиболее популярные из них — о морально-духовной революции, об интеграции революционной борьбы и художественной деятельности, о личностном межчеловеческом общении.

Особую актуальность на исходе XX в. философское учение французского персонализма приобретает благодаря понятию личности, ставшему сегодня символом гуманизма. П. Рикёр с полным основанием считает понятие личности самой плодотворной из всех идей персонализма и находит его более перспективным, чем такие концепты как сознание, субъект, человеческое Я; именно понятие личности лежит в основе всемирной гуманистической стратегии, нацеленной на отстаивание и укрепление общечеловеческих ценностей.

#### ЛИТЕРАТУРА

- <sup>1</sup> Mounier E. Œuvres. P., 1960–1961. Vol. 1–4.
- <sup>2</sup> Мунье Э. Персонализм. М., 1992. С. 14.
- <sup>3</sup> Mounier E. *Révolution personnelle et communautaire* // Œuvres. Vol. 1. P. 179, 116.
- <sup>4</sup> Berdiaeff N. Verité et mensonge du Communisme // Esprit, 1932. № 1.

<sup>5</sup> Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. С. 294.

<sup>6</sup> Lacroix J. Sentiments et la vie morale. P., 1957. P. 86.

<sup>7</sup> Mounier E. Révolution personaliste et communautaire // Œuvres. Vol. 1. P. 277–282.

<sup>8</sup> Mounier E. Déclaration des droits des personnes et de communautés // Ibid. Vol. 4. P. 69.

<sup>9</sup> Lacroix J. Personne et amour. P., 1955. P. 94–95.

<sup>10</sup> Мунье Э. Что такое персонализм? М., 1994. С. 15.

<sup>11</sup> Mounier E. Révolution personaliste et communautaire. P. 197.

<sup>12</sup> Mounier E. Traité du caractère // Œuvres. Vol. 2. P. 526, 415.

<sup>13</sup> Ibid. P. 133.

<sup>14</sup> Ricœur P. Meurt le personalisme, revient la personne // Esprit. 1983. № 1. P. 116. <sup>15</sup> Ibid. P. 117.

<sup>16</sup> Мунье Э. Что такое персонализм? С. 81.

<sup>17</sup> Мунье Э. Персонализм. С. 39. <sup>18</sup> Там же. <sup>19</sup> Там же. С. 40–41.

<sup>20</sup> Там же. С. 43. <sup>21</sup> Mounier E. Traité du caractère. P. 389.

<sup>22</sup> Nedoncelle M. Introduction à l'esthétique. P., 1953. P. 40.

## Глава 3

# ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

### М. ШЕЛЕР

Макс Шелер (1874–1928) родился в Мюнхене, где он закончил гимназию и начал учебу на философском факультете. В дальнейшем он учился в Берлине, прослушав курсы В. Дильтея и Г. Зиммеля, а затем в Иене, где его научным руководителем при написании докторской диссертации (Doktorvater) был Р. Эйкен — в то время один из наиболее известных немецких мыслителей, вскоре ставший первым из философов лауреатом Нобелевской премии по литературе (1908). Так как центральными для Эйкена были вопросы о положении человека в природе и о его духовной деятельности, то можно сказать, что в своей критике натурализма с позиций персонализма Шелер был его последователем. Однако определяющее влияние на Шелера оказала феноменология Гуссерля, с которым он познакомился в 1901 г. В 1906 г. Шелер покинул Иену и переехал в Мюнхен, где вошел в кружок молодых философов, которых впоследствии стали называть “мюнхенскими феноменологами”. Шелер быстро освоил феноменологический метод Гуссерля, но с самого начала своего самостоятельного творчества развивал прежде всего учение о созерцании сущностей (Wesensschau), понимаемое как особого рода духовный акт, независимый от всякой “психифизики”. В духе первого тома “Логических исследований” Гуссерля он подверг критике психологизм и натурализм в теории познания и в этике, но главной целью для него стало не создание феноменологии как “чистой науки”, а обоснование христианского персонализма. Как писал впоследствии один из участников мюнхенского кружка, М. Гейгер, Шелер придал феноменологии характер мировоззрения, “впервые вводя католицизм в соприкосновение с современной философией”<sup>1</sup>. Как феноменолог, Шелер разрабатывает прежде всего этику (“Формализм в этике и материальная этика ценностей”, 1913—1916) и теорию эмоций. Он написал ряд работ по социально-политическим проблемам, а после первой мировой войны, будучи с 1919 г. профессором в Кельне, дал набросок собственной метафизики “идеал-реализма”, хотя основными областями его исследований в это время были социология знания и философская антропология.

Шелера можно считать основателем философской антропологии как школы современной западной мысли и как особой философской дисциплины. Разумеется, у него были предшественники, поскольку вопрос о месте человека в мироздании в той или иной форме всегда при-

существовал в философии. В истории европейской философии к нему обращались со времен софистов и Сократа многие мыслители: и стоики, и представители Шартрской школы, и гуманисты Возрождения, и философы нового времени. Хотя последние в большей степени ориентировались на научное познание внешнего мира, они неизбежно возвращались к размышлениям о человеческой природе в этике и в политической философии. Теории “естественного” и “общественного” состояния предполагали, например, ответ на вопрос, является ли человек добрым или злым существом от природы? Тем не менее лишь немногие мыслители XVII – XVIII вв. считали учение о человеке исходным пунктом всей философии, а там, где подобные идеи высказывались (Паскаль), они имели, скорее, богословский характер. Существовавшая начиная с поздней античности традиция, для которой человек был “микрокосмом”, соотносящимся с “макрокосмом”, с Богом, по образу и подобию коего сотворен человек, была почти забыта, поскольку картина мира определялась теперь естествознанием, а механистическая понятая природа никак не могла выступать в качестве “макрокосма”. С Декарта и Галилея начинается картина мира, в которой *res cogitans* противостоит *res extensa*, “первичные” качества сравниваются с “вторичными” и т. д. Лишь в немногих учениях, например в монадологии Лейбница, мы находим следы преданной забвению традиции.

Антропологическая проблематика возвращается в философию в конце XVIII в. вместе с развитием исторической науки, равно как и с ростом знаний о многообразии племен, рас и народов. В Германии в трудах И. Гердера, В. фон Гумбольдта, йенских романтиков происходит переход к исторической картине развития человеческого рода. И. Кант пишет “Антропологию с прагматической точки зрения” прежде всего для того чтобы дать синтез тех знаний, которые были накоплены предшественниками современной этнографии. Однако философия Канта была первоисточником философской антропологии и в другом, более важном отношении. В трансцендентальном идеализме — после “коперниковского переворота” — та картина мира, которую дают естественные науки, определяется априорными формами, организацией самого познающего субъекта. Самые главные вопросы: “Что я могу знать?”, “Что я должен делать?”, “На что я могу надеяться?” могут быть сведены к одному вопросу: “Что такое человек?” Хотя в великих системах немецкого идеализма этот вопрос отошел на второй план (при всех достоинствах раздела по антропологии в “Философии духа” Гегеля), последующее развитие антропологической проблематики было непосредственно связано с психологизацией трансцендентального идеализма и историзацией натурфилософии<sup>2</sup>. Уже у Л. Фейербаха философия целиком сводится к антропологии, делающейся “источком и тайной” теологии. В учениях столь разных мыслителей как Штирнер и Маркс, Бакунин и Ницше исходным пунктом оказывается человеческая природа, определяемая двумя основными оппозициями: во-первых, она противопоставляется христианскому видению человека, во-вторых, она принципиально отличается от картины человека Просве-

щения или позитивизма, так как, несмотря на все ссылки на естествознание, человек определяется не теми его свойствами, о которых говорит нам естествознание, а трудовой деятельностью, волей к власти и т.п. Перенимая некоторые положения естественных наук (прежде всего эволюционизм Дарвина), эти учения ориентированы не столько на познание природы, сколько на осмысление истории и политической практики. Картины мира создаются самим человеком, его активностью, творчеством, интуицией. Сходные идеи развиваются и в “философии жизни”, и в американском прагматизме, но все эти концепции содержали в себе натуралистические предпосылки. Разработка собственной философской концепции человека начинается Шелером с критики натурализма. Он пишет о духовной личности, постигающей мир в актах чистого созерцания.

Правда, уже в работе “К идее человека” (1915) мы обнаруживаем влияние Бергсона и прагматизма в оценке интеллекта, а сама эта работа начинается с утверждения: “В известном смысле все центральные проблемы философии возвращаются к вопросу, что такое человек и каково его метафизическое место и положение в целостности бытия, мира и Бога”<sup>3</sup>. Но в итоге Шелер приходит к выводу, что нет никакого смысла определять особое место человека, ибо он не является “мерой всех вещей”. Человек постижим лишь через отношение к Богу — и как природное существо, *homo naturalis*, и как носитель духа, как личность. В это время Шелер предельно резко критикует гуманизм (“гуманитаризм”), который предстает у него как злобное отрицание высших ценностей низким человеческим типом (человек *ressentiment*), переворачивающим все традиционные ценности. Принимая отдельные тезисы М. Вебера и В. Зомбарта о процессе возникновения капитализма, Шелер видит в Реформации источник филистерского утилитаризма и безбожной цивилизации. Всякого рода “прогрессистские” теории, будь то эволюционизм, “эмансипация”, либерализм или социализм, трактуются им как следствия этого метафизического переворота и самоослепления.

Постепенный отход Шелера и от католицизма, и от ультраконсерватизма, и от спиритуализма был обусловлен многими обстоятельствами, в том числе и личного порядка. Если принимать во внимание только напряженную теоретическую деятельность Шелера, то следует отметить и влияние “философии жизни”, и знакомство с огромной специальной литературой в разных областях биологии и медицины, и разработку **социологии знания** — Шелер стал одним из основоположников этой социологической дисциплины. Он вносит существенные изменения и в онтологию, и в теорию познания, и в свои разработки в области психологии, педагогики и политики. В последние годы своей жизни Шелер необычайно активно работал, буквально “разбрасывал” идеи. Он не успел написать труд под названием “Философская антропология”, но дал набросок своего учения о человеке в нескольких статьях 20-х годов и в небольшой книге “Положение человека в космосе” (1927),

в которой можно найти идеи, которые станут затем фундаментом противостоящих друг другу учений в рамках философской антропологии. Но именно по этой причине он является основоположником, на которого ссылаются — порой совсем по-разному мыслящие — философы и ученые.

В социологии знания Шелера разрабатывается учение о типах или формах знания, которые определяются не применяемыми методами и не предметами как таковыми. “Знание есть бытийное отношение”, это “отношение части и целого”, где цель определяется не самим знанием<sup>4</sup>. Не существует “науки для науки”, как не существует и “искусства для искусства”, познание определяется интересом познающего. Но интерес не следует понимать лишь прагматически: сами позитивизм и прагматизм являются следствиями господства одного из возможных познавательных интересов. Шелер подвергает критике позитивистскую философию истории, которая покоится на типологии форм знания О. Конта: религиозно-мифологическое знание сменяется метафизическим, а на его место приходит знание позитивно-научное. Это, по мнению Шелера, «не исторические стадии развития знания, но сущностные, неизменные, заданные самим существом человеческого духа “формы познания”. Ни одна из них не может “заменять” или “представлять” другую»<sup>5</sup>. Религиозное знание определяется стремлением к спасению, к освобождению от мира, к постижению высшего смысла существования. Метафизика начинается с удивления (Аристотель), с вопроса о сущности явлений; позитивно-научное знание имеет своей целью господство над природой и обществом. Всем этим формам знания соответствует и свой тип человека. Скажем, современное естествознание социально-исторически связано с теми группами людей, которые заняты трудовой деятельностью, с теми обществами, в которых господствующие классы вели свое происхождение от городского бюргерства, ставшего буржуазией. Homo religiosus, будь то индийский брахман или средневековый монах, отличается и от античного философа, и от современного ученого; различаются по своей организации и группы, которые объединяют людей знания: церкви и секты у одних, философские школы у других, научное сообщество у третьих. По тому, какой тип знания господствовал, мы различаем и культуры: в Древней Индии явно доминировало религиозное знание, в Китае и в Греции преобладало философское, тогда как в новое время в Европе наука потеснила все остальные формы знания. Каждому типу знания соответствует собственная техника, которая у йога или у исихаста отличается от техники созерцающего сущности философа или от экспериментальной техники ученого.

В религии акты духа — любовь или страх, надежда или отчаяние — имеют своей целью спасение личности или группы. Хотя исторически это не совсем верно, поскольку в многочисленных религиях идея спасения явно не выражена или вообще отсутствует, Шелер отделяет тем самым религиозное переживание и устремление от метафизического. Как писал один из первых историков философской антропологии Б. Гретюизен<sup>6</sup>, философское умозрение имеет иной исходный

пункт чем религиозное созерцание, поскольку философия предполагает дистанцию по отношению к непосредственному переживанию, сомнение, рефлексия. Для Шелера философское познание сводится к созерцанию сущностей (“чтойностей”), что исторически тоже не вполне верно, поскольку в истории философии разумное познание далеко не всегда понималось как *Wesensschau*. Тем более, что его целью для Шелера во все времена остается личностное совершенствование, формирование собственного Я, образование (*Bildung*). Он обращает внимание на то, что античная философия связана с идеалом совершенства (греческая “пайдейя”). Наконец, современная наука полностью отрывается им от “чистого” познания, начинающегося с удивления: она преследует исключительно практические цели и служит интересу господства над природой и обществом.

Эта типология оказала влияние на философскую антропологию как самого Шелера, так и на учения других немецких философов (Э. Ротхакер, затем К.-О. Апель и Ю. Хабермас). Можно сказать, что и в тех вариантах философской антропологии, которые разрабатывались вслед за Шелером, доминирует либо ориентация на естественные науки, дающие нам критерий отличения человека от животного, либо на культуру, образование (немецкое *Bildung* имеет более широкое значение — это и формирование человека на протяжении истории, и формирование самого себя усилиями собственного духа), либо человек определяется прежде всего своим отношением к Богу.

По мнению Шелера, такое столкновение различных картин человека вообще характерно для современного мира. Это важнейшая причина того, что именно философская антропология оказывается основополагающей философской дисциплиной. Человек становится проблемой, когда имеется множество несовместимых мировоззрений. Тогда обнаруживается, что все они суть произведения человеческой мысли, что «всякое предметное бытие внутреннего и внешнего мира соотносится с человеком. Все формы бытия зависимы от человеческого бытия и не являются “бытием в себе”, но лишь соразмерным целостной духовной и телесной организации человека наброском или “выкройкой” из этого бытия в себе»<sup>7</sup>. Сегодня мы живем в условиях кризиса всех мировоззрений хотя бы потому, что их необозримо много. Шелер сравнивает XX век с александрийским эллинизмом, когда рядом со специализированной, но “безыдейной” наукой процветают культы и секты, целительство и оккультизм, “фальшивые формы гностической неоромантики” и иррациональные политические идеологии.

В статье “Человек и история” Шелер классифицирует те картины человека, которые отличаются от всей этой пестроты дилетантизма и мировоззренческого шаманства своей глубиной, понятийной разработанностью и цельностью. В зависимости от того, какой картиной человека мы располагаем, выстраивается и история. В сознании современного человека эти картины нередко смешиваются, он не замечает возникающих противоречий. Шелер различает **пять типов самопонимания человека**, которые опираются на соответствующие “основополагающие идеи”.



**Первая из них задана Библией**, иудео-христианским монотеизмом. В ней мы находим представления о творении и грехопадении, свободе и бессмертии, истории мира и человека. Она нередко смешивается с другой идеей — **Логоса**, божественного разума, и человека как существа разумного, homo sapiens. Но эта идея вышла из совсем иного культурного круга и имеет иное содержание: она является “изобретением греков”. Человек здесь отличается от животных и растений как носитель Логоса, или Нуса. В классической античной философии разумность человека определяется как сопричастность космическому порядку, божественному Логосу. Эта картина господствовала и в схоластике, и в философии нового времени от Декарта до Гегеля. Сегодня эта идея стала просто “опасной”, поскольку она считается чем-то само собой разумеющимся. Между тем она противоречит не только библейскому образу человека, но и картине человека, возникающей из естествознания. С точки зрения морфологии или физиологии человек и шимпанзе стоят друг к другу несравнимо ближе, чем к змее, кроту или червя. Метафизика Логоса имеет мало общего с современной наукой.

Именно наука задает **третью идею**, которая является идеей **homo faber**. Для натурализма, позитивизма, прагматизма человек есть природное существо, отличающееся от животных только количественно, по степени развития мозга, но никак не по сущности. Человек есть один из видов животного мира, наделенный более сложной структурой влечений. Его интеллект связан с практической деятельностью, использованием орудий, языком — все это корреляты функций его нервной системы. Он подчинен тем же природным законам, что и все прочие существа.

К этим трем господствующим идеям, имеющим долгую историю и многочисленных адептов, Шелер добавляет еще две идеи, получившие развитие недавно, и прежде всего в философии. Для одной из них характерен **пессимизм**, причем совсем иного типа, чем у христианских авторов, писавших об испорченности человеческой природы грехопадением. Здесь отсутствует какая-либо надежда на искупление, зато подчеркивается антижизненность человека, предстающего как “дезертир жизни”, как “инфантильная обезьяна с нарушенной внутренней секрецией” (Л. Болк) или даже как «впавший в манию величия по поводу своего так называемого “духа” вид хищных обезьян» (Т. Лессинг). В человеческом мире перестали действовать законы биологии, нет естественного отбора. Поэтому человек оказывается “тупиком жизни”, а его разум выступает как “болезнь”. Человеческая культура есть продукт биологической немощи, общество подобно “колонии паразитов”. Резкое противопоставление “дионисийского” и “аполлоновского” начал, “жизни” и “культуры”, “души” и “духа” перерастают в пессимистическую картину истории, предстающую как “декаданс”, как упадок жизни. Там, где уже не верят в пришествие “сверхчеловека”, но держатся ницшеанских посылок, неизбежен всепроникающий пессимизм, как то видно по учениям Л. Клагеса или О. Шпенглера.

Наконец, **пятая идея** принадлежит немногочисленным филосо-

фам, которые тоже отталкиваются от “сверхчеловека” Ницше, но придают индивидуальному существованию совсем иное значение. Примером для Шелера служит этика Н. Гартмана, в которой обосновывается “постулаторный атеизм ответственности”. Чтобы человек был свободным, не должно быть ни Бога, ни какой-то его замены в виде цели, к которой устремлен весь мир. Признание телеологической картины мира кладет конец абсолютной свободе человека. И наоборот, если мир подчинен лишенным всякой “разумности” механическим законам, то заброшенный в него человек совершенно свободен и несет полную ответственность за свой выбор. По свидетельству вдовы Шелера (Марии Шелер), в своей последней, прочитанной незадолго до смерти, лекции он отнес к этой “идее” экзистенциализм Хайдеггера и назвал образ человека в “Бытии и времени” *homo cogens* — человек озабоченный. Еще в большей мере к этой группе учений можно отнести экзистенциализм Сартра.

В своей философской антропологии Шелер стремится к “снятию” всех этих противоречащих друг другу идей в **единой концепции человека**. Три основных идеи соответствуют трем “познавательным интересам”, и их центральные тезисы должны быть релятивизированы, чтобы они могли войти в единую концепцию. Каждая из них ограничивается и получает свою сферу деятельности.

Шелер начинает работу “Положение человека в космосе” с близкого витализму тезиса об одушевленности всего живого. Переживаниями наделено все живое, ибо жизнь есть само-движение, само-организация, само-деятельность. Сколь бы смутным ни было это переживание, им обладает всякое живое существо, однако можно выделить ступени этого переживания. Самым общим определением жизни является у Шелера “порыв” (*Drang*), **темное и слепое влечение**. На первой своей ступени оно еще совершенно бессознательно, лишено не только представлений, но даже четких ощущений, поскольку влечение и чувство еще не дифференцированы. Таковы тропизмы растений, таковы движения бактерии или даже насекомого, бегущего от луча солнца. “Порыв” есть тот общий ствол, от которого отходят более сложные ответвления аффектов и представлений. Порыв есть носитель простейшего переживания реальности как того, что оказывает нам сопротивление.

Инстинкты являются уже модификацией порыва. Это — врожденное, унаследованное поведение, которое целесообразно и служит сохранению вида. Инстинкты суть специализированные формы порыва. У животных имеется и простейшая (ассоциативная) память — в зависимости от прошлого опыта меняется и настоящий. У высших животных происходит постепенное освобождение влечений от жестко заданной программы инстинкта, этого “неподкупного слуги жизни”. “Принцип наслаждения”, о котором пишет Фрейд, является не первоначалом, фундаментальной установкой всего живого, но продуктом уже следующей ступени, “практического интеллекта”, способствующего тому, что влечение изолируется от инстинкта, а наслаждение делается

целью в себе. У человека это приводит ко всем невиданным в остальном живом мире зависимостям и патологиям, “а потому верно сказано, что человек всегда может быть чем-то выше или ниже животного, но никогда не может быть животным”<sup>8</sup>. Практический интеллект означает наличие восприятий и представлений, осмысленного поведения по отношению к новым ситуациям. Здесь также имеются ступени развития, и мы можем видеть, что шимпанзе (в получивших в то время известность опытах Келера) могут использовать простейшие предметы в качестве орудий. По крайней мере, высшие млекопитающие обладают способностью к “созерцательно-предметной” деятельности, которая не сводится к инстинкту. Животное никак не является картезианским “механизмом”, а его активность не есть следование автоматически работающим инстинктам.

В понимании живого мира и его эволюции Шелер во многом согласен с Бергсоном, у которого также речь идет о ступенях развития интеллекта. Но у Шелера инстинкт и интеллект не являются двумя различными линиями развития живой природы. Наличие у высших животных зачатков “практического интеллекта” свидетельствует о том, что различие по интеллекту между животными и человеком является чисто количественным и “между умным шимпанзе и Эдисоном, если брать его только как техника, имеется лишь различие по степени, будь оно даже чрезвычайно большим”<sup>7</sup>. Но *homo faber* — это еще не человек: «Сущность человека и, так сказать, его “особое положение”, возвышаются над тем, что называется интеллектом или способностью выбора, и этой сущности не достичь, даже если эти интеллект и способность выбора получают какое угодно, пусть даже бесконечное количественное развитие»<sup>10</sup>. Отличие человека от животного лежит уже за пределами компетенции биологии и психологии, за пределами того, что мы можем назвать “жизнью” вообще в самом широком смысле слова. Человека делает “человеком” не новая ступень биологической эволюции, тем более не ступень одной из функций жизни, интеллекта — здесь вступает в дело принцип, который противостоит всякой жизни, в том числе и человеческой. С точки зрения биологической эволюции человек действительно представляет собой “тупик”. Шелер принимает идеи тех, кто видит в человеке “дезертира жизни”, но они приобретают совсем иное звучание — так же как и идеи эволюционизма, они принимаются, но тут же релятивизируются.

Человек не столько “дезертир”, сколько “аскет жизни”, поскольку он способен сказать “нет” тем влечениям, которые суть проявления порыва. Человека отличает то, что он способен различать предметы в их определенности, т.е. в их действительности. Даже самое умное животное реагирует на сигналы среды в соответствии с инстинктами. Выходящее за пределы непосредственной реакции, не принимается во внимание, не есть данность для животного. Им управляют присущие его виду нервные центры, ему дана та среда (*Umwelt*), которая специфична для этого вида, поскольку имеется структурное единство между морфологией, врожденными инстинктами и наличными восприяти-

ями окружающего мира. Вместе с реакцией на среду меняется и психофизиологическое состояние, а вместе с ним и круг данностей. Животное вечно “ходит по кругу”, оно не способно выйти за пределы заданной природой программы.

В отличие от животного с его средой (Umwelt) человеку открыт мир (Welt). Ему дана предметная действительность, а поведение определяется не инстинктами, но совершенно независимыми от психофизиологического состояния организма мотивами. Человек способен сдерживать свои инстинктивные импульсы, изменять действительность своими действиями. Если животное воспринимает из мира лишь полезное или вредное, то человек разрывает “круг”, он открыт миру, дистанцирован от внешних и внутренних импульсов. Помимо внешнего мира, у человека есть мир внутренний: животное обладает “телесными схемами”, непосредственными переживаниями, тогда как у человека предметами становятся и собственные душевные состояния — он наделен самосознанием, самоидентичностью, Я.

Отсюда Шелер делает ряд выводов о пространстве, времени, мире вещей, которые специфичны только для человека. Все это обосновывается тем, что человек есть духовная личность: его душевная жизнь протекает не “сама по себе”, она есть ряд событий, соотносимых с неким центром, задающим последовательность его действий. Для того чтобы возникла эта дистанция по отношению к миру, человек должен сказать “нет” непосредственным впечатлениям, сделать их “недействительными”. Иначе говоря, у Гуссерля “феноменологическая редукция”, становится сущностным определением человека, который начинается с идеации, сущностного созерцания (Wesensschau), отвлекающегося от существования ради сущности.

Шелер предпочитает называть тот принцип, который лежит в основе всей этой специфической для человека “миро-открытости”, не разумом, но духом. По сути дела, он относит рассудок, или “практический интеллект”, к области животного в человеке, тогда как разум есть частичная форма духа. Помимо направленного на познание созерцания сущностей у человека имеются и высшие эмоции, волевые акты. Различение добра и зла, переживание любви, чувство уважения, которое испытывает человек, и т.д. не менее важны для него, чем познание. Дух деятелен, его центром является личность, т.е. особая бытийная сфера, возвышающаяся над функциональными жизненными центрами, к которым относятся и психические центры.

Казалось бы, мы возвращаемся здесь к тому христианскому персонализму, который Шелер развивал в ранних работах. Но и эта позиция оказалась лишь частью общей картины, поскольку ни влечение, ни практический интеллект теперь не определяются духом. Они представляют собой различные ступени развития “порыва”. Поскольку в живой природе большей силой обладают низшие формы бытия, а высшие живут их превращенной энергией (как весь органический мир зависит от неорганического, а психические функции получают свою силу от биохимических процессов), то и дух зависим от энергии порыва. Более того, так как он противостоит всей жизни, то сам по себе “изначально

лишен всякой собственной энергии”<sup>11</sup>. Он способен ее направлять, “сублимировать”, но влечения от него независимы, и силу даже чисто духовным актам дает трансформированная энергия порыва. Дух и порыв образуют два противоположных принципа, два атрибута бытия. “Взаимное проникновение первоначально бессильного духа и первоначально демонического, т.е. противящегося всяким духовным идеям и ценностям слепого порыва; становление идеации и одухотворение порыва, стоящего за образами и предметами, и одновременное усиление, т.е. оживотворение, духа — вот цель и завершение конечного бытия и свершения. Теизм ложным образом делает эту цель исходным пунктом”<sup>12</sup>.

Таким образом, Шелер “снимает” противостоящие друг другу картины и идеи человека за счет дуалистического учения о порыве и духе. Они могут — в духе Спинозы — пониматься как два атрибута одной субстанции, и Шелер не случайно обращается в 20-е годы к философии Спинозы. Есть основания для сравнения его учения с натурфилософией Шеллинга или с философией Шопенгауэра. Однако дуалистическая доктрина всегда сталкивается с множеством проблем, а в данном случае она приводит и к ряду противоречий, свойственных самой философской антропологии Шелера. Уже то, что мы имеем здесь дело с философским учением, предполагает его связь с познавательным интересом метафизики, со стремлением постичь мир в его сущностных чертах. Между тем в картине человека разум лишен собственного места, он как бы разорван между порывом и духом. Точно так же разорван и человек, который оказывается местом столкновения противоположно направленных влечений и духовных актов. Как заметил сам Шелер, слово “сублимация”, столь охотно используемое Фрейдом там, где он не может объяснить высшие явления культуры своим либидо, есть лишь метафора: Шелер сравнивает “сублимацию” в учении Фрейда с некоего рода алхимией, желающей получить золото высших проявлений человеческой личности из свинца сексуальных и агрессивных влечений<sup>13</sup>. Но то же самое можно сказать и о превращениях энергии порыва в духовные акты. Да и как они могут “взаимно проникать”, если дух изначально за пределами чужд жизни? Как возможно их соединение в какой бы то ни было конкретной форме индивидуального существования, в психике человека? Так как дух присутствовал с самого начала эволюции и был своего рода центром притяжения, целью процесса, то следует признать, что он уже каким-то образом проникал в подчиненную порыву природу, а *Wesensschau* в какой-то форме уже присутствует в мире животных. Но это вступает в противоречие со всей антропологией Шелера, где созерцанием сущностей наделен исключительно человек. Само собой разумеется, такого рода дуализм неприемлем как для сторонников каково-нибудь натуралистического монизма, так и для христианского монотеизма. Обосновывая персонализм, Шелер пришел если не к его полному отрицанию, то к ограничению: духовные акты личности получают свою силу от сублимированных влечений, а Бог перестает быть творцом мира и человека, ибо он как Дух есть лишь цель становления.

## БИОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Преодоление дуализма является целью **Гельмута Пlessнера** (1892–1985), которого можно также считать первопроходцем философской антропологии — его главный труд “Ступени органического и человек” вышел в 1928 г., т.е. в год смерти Шелера, а работал над ним Пlessнер на протяжении ряда лет. Он полемизирует в своей работе не столько с Шелером, сколько с теми вариантами дуализма, которые имеют долгую историю: тело и душа, *res cogitans* и *res extensa*, психофизиологический параллелизм. Исходный принцип Пlessнера таков: ***существует единая целостная структура человеческого существования, в нее входят и органическое тело, и специфическая для человека направленность на мир.***

Пlessнер смотрит на человека в перспективе биологии, он опирается на данные естественных наук, но его учение никак нельзя считать натуралистическим. Пlessнер создал собственный вариант феноменологии и герменевтики, опираясь на труды Гуссерля и на “философию жизни” Дильтея. Данные опыта, на которые он ссылается, суть непосредственные данные опыта самого себя, феномены, а не “факты”. “Речь идет о слоях непосредственных данностей, или феноменах, пропускающих в переживании, созерцании или созерцании сущностей”<sup>14</sup>. Чтобы понять особенности человеческого поведения, следует исходить из конкретного опыта переживания с его специфическими структурами. Если Пlessнер и “натуралист”, то речь может идти о натуралистической интерпретации “философии жизни” и герменевтики Дильтея. Как и в последней, речь идет о понимании тех переживаний, которые скрыты за их объективациями, но Пlessнер, в отличие от Дильтея, обращается не к текстам или к истории, но к самому человеческому телу или к “телесности” (*Leiblichkeit*), к живой человеческой плоти. Центральным понятием такой герменевтики является “**выразительность**”, “экспрессивность”. В присущих лишь человеку проявлениях, таких как смех или плач, Пlessнер стремится обнаружить особое отношение тела и переживания, т.е. специфически человеческую выразительность. Он упрекает Хайдеггера за то, что тот абстрагируется от органической сферы бытия: *Daseinsanalytik* не затрагивает самой основы нашего бытия-в-мире, “чувственно-вещественной”, телесной жизни. Это телесное бытие требует феноменологического описания, которое не предполагает ни трансцендентального идеализма Гуссерля, ни претензий на онтологию Хайдеггера. Но как и у последнего, феноменология переходит в герменевтику: описываемый опыт непосредственного переживания мира на телесном уровне требует не только дескрипции, но также интерпретации.

Предпосылкой этой **герменевтики телесного** является теория, которая связывает различные формы выразительности с органической фундаментальной структурой человеческой жизни. Пlessнер деталь-

но описывает ступени органической жизни — миры растений, животных, человека — с их специфическим отношением к собственному “жизненному окружающему миру” (*Lebensumwelt*). Огромную роль в формировании этого подхода сыграли работы Я. фон Иксколля, который показал, что у каждого животного имеется свой собственный окружающий мир, или среда (*Umwelt*). Плесснер стремится выявить особенности того мира, который присущ человеку, сопоставляя его с мирами животных: “Представление о способе существования человека как события природы и продукта ее истории достижимо лишь на пути контрастирования этого способа существования с другими нам известными в живой природе. Этому служит путеводная нить, каковой является для меня понятие позициональности, которое, как я думаю, представляет собой фундаментальную черту, отличающую живые природные образования от неживых”<sup>15</sup>.

С помощью понятия “позициональность” Плесснер стремится уйти от дуализма как метафизики, так и картезианской науки. Не “дух”, как у Шелера, а особая структура витальных взаимоотношений со средой отличает человека от существ на более низких ступенях жизни. Живые организмы вообще не являются чем-то замкнутым и самодостаточным; они находятся в постоянном и активном соотношении со средой. Позициональность означает прежде всего наличие поля таких взаимоотношений. Та позиция, которую занимает живой организм в этом поле, определяет его организацию, включающую в себя и его когнитивные структуры. Понятие позициональность психофизически нейтрально, а потому описание жизни любого организма осуществляется без употребления метафизических понятий (“дух”, “душа”, “тело”). Организм животного является “центрированной” формой жизни: животное как бы исходит из центра и в него возвращается, оно воспроизводит себя как систему органов, которая строится вокруг этой середины. У растения такой центр отсутствует, его внутренняя структура не соотносится с изменениями среды, у него нет поведения как вынужденной реакции на меняющиеся раздражители. Поведенческие центры животного нацелены на внешний мир, но сами они животным не переживаются, не испытываются. “Пока животное остается самим собой, оно исходит из Здесь и Теперь. Это не становится предметом для него самого, из него самого не развивается, остается состоянием, опосредующим живой процесс. Животное живет из своей середины и в ней, но не переживает ее как середину. Оно переживает содержания из окружающего поля, переживает свое и чужое, оно даже способно достичь господства над собственным телом и выстраивает систему обратной связи с самим собою, но оно не переживает самого себя”<sup>16</sup>.

Иной является позициональность человека. Если животное соотносится с окружающим его миром из центра, то человек всякий раз покидает этот центр. Он уступает животному в витальности, поскольку у того нет разрыва между собой и миром, собой и своим телом. Человек испытывает свое тело, он живет в постоянном разрыве с самим собой, так как то он слит с телом, то переживает и осознает его

как предмет. Эта двойственность образует ту структуру, которую Плеснер называет “эксцентричной позициональностью”. Это особое отношение к миру, когда индивид испытывает себя то как переживаемую плоть (Leib), то как тело (Körper), которое оказывается на дистанции и противостоит самосознанию. Возникновение этой структуры связано с онтогенезом и филогенезом, и в последующих работах Плеснер будет писать (уже вслед за Портманом, Геленом и др.) о неспециализированности органов, ослабленности инстинктов и т. п. Но в “Ступенях органического...” он дает феноменологическое описание этой структуры, почти не прибегая к объяснениям такого рода.

Поскольку тело является некой объективированной данностью, то его можно инструментально направлять, контролировать, даже использовать как орудие. Язык и деятельность восходят к этому разрыву, “зиянию” (Hiatus) между плотью и телом. Отношение между ними не обязательно инструментально, поскольку первичным является отношение выразительности. В жестах, мимике, языке проступает переживание. Конечно, и жесты, и мимика, и тем более язык имеют инструментальные функции (прежде всего коммуникативные), но изначальной функцией является экспрессия, непосредственное и произвольное выражение переживаний. Эта выразительность не может быть передана другими средствами, ее нельзя целиком “перевести” на язык слов или, скажем, музыки. В мимике вообще отсутствует присущий языку когнитивный момент, психическое содержание и физическая форма, его передающая, здесь слиты настолько, что “мы не можем отделить их друг от друга и передать как отношение знака и обозначаемого без того, чтобы не разрушить их непосредственное и произвольное жизненное единство”<sup>17</sup>. В мимике мы имеем дело не с инструментальным действием субъекта, направляющего свое тело к какому-то действию. Мимика произвольна, она не находится под контролем сознания. Это — жизненное единство переживания и тела.

Особенность герменевтики Плеснера заключается в том, что основное внимание в ней уделяется не языку, который объективированно передает внутренние состояния, а потому способен создавать интерсубъективный мир коммуникации, но мимике, смеху, плачу. Если жесты сопровождают языковую коммуникацию и имеют сходную с языком функцию, а в мимике переживание и тело слиты до нераздельности, то плач и смех занимают место между двумя этими формами выразительности. Языком и жестами человек сознательно передает содержание переживания; в мимике интенциональностью наделена сама плоть, и по ней мы извне догадываемся о психических состояниях субъекта, о которых сам он может и не отдавать себе отчета. В смехе и плаче вообще исчезает отношение обозначающего и обозначаемого: “говорит” как бы само тело, над которым утрачен контроль сознания. Со смехом и плачем связаны различные эмоциональные состояния — торжество, радость, отчаяние, боль, ярость и т. д. Хотя все они возникают в общении с другими людьми, но изначально здесь отношение не с другими, но с собственным телом. Плач и смех не являются созна-



тельной передачей какого-то сообщения, они реактивны и непроизвольны, они целиком захватывают человека. Хотя они могут обрести знаковый характер, изначально они лишены когнитивного содержания языка и жеста. Они не являются средствами передачи информации, в них непосредственно проявляется определенное психическое состояние. Как и в мимике, здесь слиты содержание и телесная форма, а потому нам так легко распознать подлинность или неподлинность переживания: “фальшивый смех” или искусственный плач сразу себя выдают — тут к непосредственному переживанию примешивается иная цель, они инструментально используются как знаки.

В плаче и смехе мы подходим к границам экспрессии, поскольку они захватывают человека целиком, и он утрачивает сознательный контроль и “эксцентричную” позицию. Сходные с ними формы выразительности обнаруживаются там, где индивид не способен сознательно и однозначно реагировать своим поведением на многозначность и неопределенность ситуации. Происходит дезорганизация того равновесия “плоть — тело”, которое лежит в основе языка, жестов, инструментальных действий. Там, где все они отказывают, человек реагирует на ситуацию всем своим существом.

В основе таких захватывающих всего человека эмоций лежит нарушение баланса плоти и тела, эксцентричной позициональности. Не языковая коммуникация, а онтологическая структура, в которой сочетаются отношения к миру и к самому себе, служит фундаментом человеческого существования. Именно она отличает человека от животного. На основе антропологии Пlessнера возможно построение отличной от психоанализа психопатологии, где симптомы ряда неврозов выступают как такого рода экспрессивные реакции. Эти идеи Пlessнера успешно применял в области психологии и психопатологии голландский психолог **Бейтендик**, работа которого “Человек и животное” целиком посвящена разграничению двух различных жизненных миров.

В наибольшей мере название “биологическая антропология” подходит к учению **Арнольда Гелена** (1904–1976), которое было им сформулировано в статьях 30-х годов, а затем развито в книге “Человек. Его природа и положение в мире” (1940). Эта работа начинается словами: “Данный труд является философским и научным”<sup>18</sup>, поскольку философская антропология представляет собой научную дисциплину и ориентируется на конкретные науки. Гелен сравнивает метафизические учения с произведениями искусства, которые оцениваются публикой в зависимости от ее вкуса и предрасположенностей, но вне всякой связи с фактическим познанием. Поэтому феноменология сравнивается им с живописью, переходящей от классицизма к импрессионизму, а экзистенциализм Хайдеггера — с художественной литературой, дающей описание человеческих состояний в терминах обмирщенного христианства<sup>19</sup>. Недостатками антропологии Шелера являются как тот же феноменологический импрессионизм, так и спекулятивность построений, близкий древнему гностицизму дуализм, отсутствие систем-

ности — в частности, почти полное игнорирование проблем языка и коммуникации в целом. Гелен подчеркивал эмпирический характер своих исследований и противопоставлял их “немецкой философии, в которой Сократ был проглочен Платоном, и для которой не существовало ни Гоббса с Юмом, ни У. Джемса с Дьюи”<sup>20</sup>. Гелен является автором ряда работ по социологии и социальной психологии, в которых развиваются идеи его учения о человеке.

Он полагает, что философская антропология должна выдвигать лишь такие гипотезы, которые можно проверять посредством сопоставления с фактами. Их дает не феноменологическое описание, а конкретные науки о человеке. Гипотезы такой философской антропологии отличаются от гипотез конкретных наук более общим характером, поскольку в них синтезируются данные множества научных дисциплин, занятых теми или иными аспектами человеческой реальности. Возможность такой науки — это единственная метафизическая предпосылка, которая далее не обсуждается. Из нее вытекают два следствия: 1) существует единство человеческого рода, поверх всех расовых, национальных, племенных и т. п. особенностей; 2) имеется целостное единство человеческого индивида. Первое следствие, по мнению Гелена, очень легко подтверждается опытом ряда наук, тогда как второе сталкивается с долгой традицией дуалистического видения человека. С метафизическим дуализмом даже нет смысла вести полемику, поскольку на уровне научных понятий она и невозможна. Но имеется и эмпирико-методологический дуализм, говорящий о существовании как минимум двух методов и двух групп наук о человеке (“понимание” и “объяснение”, номотетические и идиографические науки и т. д.). Гелен уверен, что сумел преодолеть и такого рода дуализм, поскольку использует в своем учении исключительно “психофизически нейтральные” понятия. Главным среди них является понятие действия (*Handlung*): в действии совпадают “внешнее” и “внутреннее”, “физическое” и “психическое”, “телесное” и “душевное”. Человек определяется Геленом как “действующее существо”, т. е. “так физически устроенное, что оно способно выживать только действуя”<sup>21</sup>.

Уже поэтому Гелен выходит за пределы собственно биологического подхода. Нам не обойтись без биологии, которая дает объективный анализ морфологии и физиологии человека, но свой подход Гелен не случайно определяет как “антропобиологический”: природа человека уже на уровне морфологии принципиально отличается от организации всех прочих животных. “Биологическое рассмотрение человека заключается не в том, что его физическую природу мы сравниваем с природой шимпанзе, но в ответе на вопрос: как способно выжить существо, отличное от любого другого животного?”<sup>22</sup>. Биология помогает нам понять условия человеческого существования и иной чем у животных принцип организации. Именно особая биологическая форма делает необходимыми интеллект, труд, язык и прочие свойства человека.

Задачей философской антропологии является строгое описание этой

организации, хотя она представляет собой систему, а не набор отдельных характеристик, одни из которых произвольно выбираются в качестве причины других. Гелен вообще отрицает возможность применения понятий “причина” и “следствие” к человеку за пределами лабораторных экспериментов, разлагающих поведение на стимулы и реакции. Но целостная реальность характеризуется функциональными взаимосвязями всех элементов системы. Морфологические, психологические и социально-культурные стороны существования человека рассматриваются Геленом как подсистемы, или различные аспекты единого целого.

Эта целостность человеческой природы определяется прежде всего через ее биологическую недостаточность. Пользуясь выражением Гердера, Гелен говорит о человеке как “недостаточном существе” (*Mangelwesen*), отличающемся от всех млекопитающих уже на уровне морфологии и физиологии. Вслед за голландским анатомом Л. Болком, сравнивавшим эмбрион человека с эмбрионами других животных, Гелен пишет о “недоразвитости”, архаичности, замедленном развитии человеческих органов. Человек рождается с органами, развитие которых остановилось на уровне эмбриона обезьяны. Кроме того, отсутствует специализация органов, они не приспособлены для выполнения жизненно важных функций нападения или защиты — у человека нет ни когтей, ни быстрых ног, ни волосяного покрова, способного защищать от холода, ни остроты чувств других млекопитающих. Если бы он жил только с этой “оснасткой” среди опаснейших хищников, то давно бы исчез с лица Земли. Поэтому Гелен отвергает тот вариант дарвинизма, который видит в человеке результат естественного отбора. Удлинившийся период детства или неспециализированность органов никак нельзя считать выгодными приобретениями с точки зрения “борьбы за существование”, поскольку они делают человека более уязвимым. В онтогенезе человека мы обнаруживаем не дальнейшее развитие и совершенствование того, что было у человекообразных обезьян, но иную линию развития, причем многие органы и функции с чисто биологической точки зрения упрощаются, возвращаются к более ранним ступеням.

Гелен использует данные палеонтологии для того чтобы обосновать следующий тезис: человек и современные человекообразные обезьяны происходят от одного общего предка, который был ближе человеку, чем нынешние шимпанзе и гориллы. Но у этого предка биологическое развитие прекратилось и произошел переход к собственно человеческому существованию. Гелен не уточняет, когда и как произошел этот переход, но в своих работах 50—60-х годов он ссылается на поиски *missing link* Лики и других палеонтологов<sup>23</sup>. Он ссылается также на работы Л. Портманна, который писал о “преждевременном рождении” человека: он рождается с недоразвитыми органами, поскольку для достижения соответствующего другим млекопитающим уровня их развития ему требовалось бы еще год находиться в чреве матери. Портманн определял человека как животное, у которого “вы-

кидыш сделался нормой". В результате первый год жизни протекает в мире с многообразием опыта, а не в материнском лоне, что принципиально меняет отношение к действительности. К этому добавляются необычайно долгое детство, замедленное развитие сексуальности, ее радикальная трансформация (исчезновение периодов течки) и еще ряд параметров, которые свидетельствуют об отличиях человека на биологическом уровне.

Главное для Гелена заключается в том, что человек совершенно не приспособлен к жизни, если следовать требованиям естественного отбора. То же самое можно сказать и о психическом аппарате: человек лишен инстинктивных реакций, которые способствуют приспособлению животных к окружающей среде. У человека нет среды (*Umwelt*), нет автоматического к ней приспособления, и это, поначалу, дает нам чисто негативное определение человека как "недостаточного существа". Но именно эта нехватка требует замещения инстинктов и специализированных органов интеллектом и рукой, способной к орудийной деятельности. "Лишенный органической специализации, человек открыт раздражителям, которые не приспособлены к какой бы то ни было специфической природной констелляции, но он сам себя поддерживает в любой такой констелляции с помощью планируемого изменения предназначенного и средств ориентации (толкований, интерпретаций, интерполяций, новых комбинаций представлений и т. д.). Поэтому у него имеется также субъективный мир, т.е. расширяющееся и лишь отчасти им осознаваемое целое, которое представляется им во времени и в пространстве"<sup>24</sup>. Долгое детство предполагает воспитание, социализацию, передачу навыков и умений по традиции, а не биологическим путем. Иначе говоря, эта "недостаточность" предполагает общество и культуру. "Второй природой" человека оказывается система орудийной деятельности и коммуникации, а это и есть культура; "мир культуры и есть человеческий мир"<sup>25</sup>. Без культуры у человека нет ни малейших шансов выжить, а потому не существует "естественного человека" — он изначально является социальным существом, и всякое общество предполагает свой язык, свою технику, формы общения, кооперации и т. д. Потому и нет смысла говорить о "среде" применительно к человеку, ибо он живет в мире культуры, опосредующей его приспособление к практически любой земной среде, независимо от климата или биогеоценоза.

Редукция инстинктов ведет к тому, что поведение человека в минимальной мере определяется врожденными схемами реакций. Между влечениями и действиями появляется "зияние" (*Hiatus*), в котором и возникает собственно человеческое отношение к миру. Он реагирует не на стимулы, а на предметы действительности, к которой относится и его внутренний мир. Животное есть замкнутая система, и у него нет "внутреннего" мира так же, как нет "внешнего" мира у человека; и человек и животное суть условия друг друга. Гелен пользуется выражением Новалиса "внутренний внешний мир" (*innere Aussenwelt*) для обозначения того, что обычно называется "душой". Изменяется от-

ношение ко времени и пространству: животное живет в “здесь и теперь”, тогда как человек открыт и тому, что лежит за горизонтом его видения, и будущему, т.е. тому, чего еще нет.

На этой основе возникают те формы человеческой деятельности, которые изучаются различными науками о человеке. Более половины книги Гелена занимает описание системы, в которой взаимодействие руки, глаза и языка задает различные психические функции. Он пишет об особенностях человеческого зрения, о пластичности двигательного аппарата, языке, символизме, сознании, воображении и т. д. Здесь Гелен ближе всего подходит к прагматизму Дьюи и Мида, а его деятельностное учение о психических функциях сопоставимо с идеями, которые развивались Выготским и его последователями. Гелен подвергает критике и ассоциативную психологию прошлого века, и бихевиоризм, и “понимающую” психологию Дильтея, и те учения, в которых высшие психические функции редуцируются к тем или иным инстинктам.

Гелен развивает собственную теорию влечений, о которых он говорит всегда во множественном числе (Antriebe). У человека сохранились лишь “остатки инстинктов”, но нет ни одного инстинкта, который детерминировал бы то или иное поведение. Конечно, порой складываются ситуации, когда нас чуть ли не механически “влечет” к чему-то, а голод или сексуальный позыв могут одерживать верх над всеми другими стремлениями. Но из этого совсем не следует, будто “любовь или голод правят миром” или будто можно вывести из сексуального влечения множество других, как то получалось у Фрейда. Почти автоматические действия могут вызываться и не биологически обусловленными потребностями и интересами. Они как бы стягивают к себе энергию всех других стремлений и захватывают человека целиком. Но все эти влечения кристаллизуются в процессе воспитания и предшествующей деятельности, и ни одно из них нельзя считать “чисто” природным — все они даны нам в коммуникации с другими людьми и в ситуации, которая всегда включает в себя и “внешний”, и “внутренний” мир. Не только человек живет в мире, но и мир проникает в человека, причем это всегда мир культуры. А потому у человека нет заданных лишь инстинктами влечений (Triebe), но имеются побуждения и стремления, в которых к остаткам инстинктов добавляются многообразные мотивы и потребности. Так как у нас исчезла инстинктивная регуляция поведения, то появляется “избыточность” возбуждения. Энергия, которая ранее направлялась инстинктами, теперь направляется на покорение мира умом и руками человека.

Человек выступает у Гелена как Прометей, способный творить свой собственный мир, но это лишь обратная сторона его “недостаточности”. Более того, человеческое существование всегда “рискованно”, “небезопасно”: утратив инстинкты, человек должен постоянно координировать изменения внешних и внутренних состояний, а избыточность раздражителей ведет к хаосу впечатлений. Одни из них нужно сдерживать и подавлять ради других. Стабильность мышления и деятельнос-

ти возможна лишь за счет “разгрузки” сознания от избыточных впечатлений, отбора поступающих данных. Животное от природы гармонично, человек должен сам создавать гармонию и преодолевать угрозу хаоса. Как не устает повторять Гелен, человек является задачей для самого себя.

Упорядочение опыта достигается как за счет языка и понятийного мышления, так и с помощью социальных институтов. Стоит им ослабеть, и человеческое поведение становится примитивным, он начинает следовать непосредственным стимулам и впечатлениям. Теории, которые изображают человека как подчиненное инстинктам существо, отображают не вечную природу человека, но нынешнюю ситуацию распада традиционных институтов семьи, религии, собственности, нравственности и т. д. Различные группы потребностей автономизируются и вступают в противоречие с другими, завладевая сознанием человека как некое слепое влечение. Гелен использует данные этологов (Лоренц, Тинберген и др.), говоря об инстинкте агрессивности, но дает им иную трактовку. Животное устроено так, что агрессия против представителей своего вида ограничивается малым числом ситуаций (брачное соперничество, территория, ранг в стае) и редко ведет к истреблению противника. У человека нет врожденных “сдержек и противовесов”, он не знает предела в проявлении своих стремлений, в том числе и агрессивности<sup>26</sup>. В обществе, где рушатся институты, сразу же заявляет о себе “атомарная агрессивность”, приобретающая характер “борьбы всех против всех”. Ее нет в животном мире, и мы приписываем животным те черты, которые характеризуют человека определенной эпохи.

Социальные институты дают стабильность нашей психике, и даже душевное здоровье зависит от их прочности — они защищают нас от себя самих. Они необходимы уже для того чтобы у человека имелаась идентичность: “Человек не знает, кем и чем он является, а потому он не может себя реализовывать непосредственно, он должен опосредовать себя институтами”<sup>27</sup>. Сама человеческая личность определяется Геленом как “институт в единственном числе”. Не “искусственная” культура подавляет человека и “отчуждает” его от собственной “природы”. Культура “естественна” для человека, а ее кризис ведет к примитивизации поведения и к варварству, которые являются прямыми следствиями отказа от традиции, распада системы норм и правил. Нравственность входит в природу человека. Уже для того чтобы подняться над уровнем каннибализма и упорядочить половую жизнь ради воспроизводства, человечеству понадобилась религия тотемизма с ее запретами. Человек дорого платит за распад институтов нравственности, семьи, религии.

Эти идеи Гелен развил в ряде работ — “Первочеловек и поздняя культура”, “Мораль и гипермораль”, “Душа в технический век” и др. Институты предстают в них как “грамматика и синтаксис” общественной жизни, которые придают стабильность как индивидуальной, так и социальной жизни. Доиндустриальные общества обладали стабильностью, поскольку в них традиция пронизывала все области жизни. В

них имелось и нечто не подлежащее сомнению, а это создавало основу для взаимного согласия. В индустриальном обществе обособившаяся система инструментального действия начинает разрушать традицию. Современная культура уже на интеллектуальном уровне бомбардирует человека множеством бессвязных данных, которые он не успевает перерабатывать, а тем самым затруднительным оказывается принятие осмысленного решения. Освобождение от бремени тяжелого физического труда (“в поте лица своего”) ведет к тому, что человеку некуда девать высвобожденную энергию, а потребительское общество не знает высших целей и “освобождается” от запретов и норм. Результатом оказывается “ужасающая естественность” человека, примитивизация его облика. Человеку современного мира требуется аскеза (“не как *sacrificium*, но как *disciplina*”), поскольку он принужден к воспитанию, дисциплинированию и самодисциплине самими условиями своего существования. Он воспитывается другими, он принадлежит культуре с ее запретами, он формирует сам себя. А это означает, что ему нужно сдерживать одни влечения ради других, контролировать свое поведение, что невозможно без стабильных институтов. Сегодня они находятся в кризисе, а потому “право делается растяжимым, искусство нервным, религия сентиментальной”<sup>28</sup>, а “фигляры, дилетанты и безответственные интеллектуалы” с безоглядным безумием разрушают остатки этого фундамента.

Гелен вел непримиримую полемику с франкфуртской школой и прочими “новыми левыми”, видя в их учениях обмирщенную “религию самообожествления человека” и проповедь эвдемонизма, этику “гуманитаризма”, стоящую “на службе у учения о субстанциальном посястороннем равенстве людей”<sup>29</sup>. Эта этика ведет свое происхождение из моральных норм небольших групп — семьи, клана, племени; здесь всеобщее благо и счастье выступают как безусловная цель. Начиная с учений киников и стоиков, затем в эпоху Просвещения эта мораль обособляется от своих семейных истоков, делается лозунгом всеобщего равенства и орудием ниспровержения авторитета государства, церкви, традиции. Сегодня ее носителями являются интеллектуалы — морализирующие критики то капитализма, то технической цивилизации. Но они вовсе не заботятся о решении истинных проблем, стоящих перед современным обществом. Даже там, где они не прокладывают путь в какой-нибудь тоталитарный “рай”, они представляют собой элиту, которая хотела бы свергнуть существующую власть и занять ее место. Такое случалось в истории, и в этом Гелен не видит ничего предосудительного, но “новые маленькие робеспьеры” разрушают при этом основы культуры, те институты, которые защищают человечество от самоистребления. Да и то, к чему стремятся интеллектуалы, эти “конформисты отрицания”, определяется Геленом как “неограниченная свобода для себя, равенство для всех остальных”<sup>30</sup>. Он прослеживает связь “этики любви” не только с ненавистными ему социализмом, пацифизмом или феминизмом, но также с победой больших империй над национальными государствами и их богами. Это

любви к ближнему в изображении Гелена заставляет вспомнить о яростных напаках на христианство у Ницше. Этика гуманизма отрицает то, что особенно дорого Гелену, а именно национально-государственные ценности, причем образцом тут для него служит Пруссия времен Бисмарка. В сфере международной политики не действуют нормы этики “любви к ближнему” — побеждает сильнейший, а тем самым он навязывает и моральные оценки побежденным. Realpolitik находится по ту сторону добра и зла.

Статьи и публичные выступления Гелена сделали его одним из ведущих теоретиков немецкого неоконсерватизма. Но его послевоенное творчество все же никак не сводится к этой идеологической программе. Его концепции индустриального общества и “постистории” оказали влияние как на “правых”, так и на “левых”. Консерватизм Гелена, в конечном счете, определяется его видением человека и общества, а также перспектив развития западной культуры. Обычно консерваторы ссылаются на неизменность человеческой природы, а реформаторы и революционеры говорят о ее зависимости от социокультурных условий. Для Гелена как раз “незавершенность” человека представляет угрозу, ибо он способен утратить человеческий облик, ввергнуть себя в варварство или даже завершить свою историю самоуничтожением. Упорядоченному “космосу” всегда угрожает хаос, высокая культура менее вероятна, чем варварство или тенденция превращения потребительского общества в “колонию паразитов”. Поэтому на место лозунга: “Назад к природе!” он предлагал поставить противоположный лозунг: “Назад к культуре!” Техническая цивилизация оказывается не только великим благом, но и огромным риском, она требует новых институтов, но возникнуть они могут только на фундаменте уже имеющихся, тогда как разрушение этого фундамента способно привести человечество к катастрофе.



## КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Хотя в поздних работах Гелена более чем достаточно ссылок на культуру, его призыв “назад к культуре” все же не звучал убедительно для тех, кто изначально ориентировал философскую антропологию не на биологию, а на “науки о духе” (Geisteswissenschaften). Как Гелен, так и Плесснер не скрывали своего довольно прохладного отношения к традиционной “культурнабожности”, к идеалистическим системам начала XIX в., к историцизму Дильтея, а также к различным вариантам “философии культуры” и “социологии культуры”, которые получили широкое распространение в немецких университетах времен Веймарской республики. В трудах Э. Трельча, Э. Шпрангера, А. Вебера и многих других немецких профессоров того времени политический консерватизм соединялся с “оплакиванием культуры”, противопоставляемой технике, цивилизации, материализму и натурализму естествознания. В трудах идеологов “консервативной революции” (О. Шпенглер, Э. Юнгер и др.) такого рода противопоставления были выражением не только “культурпессимизма”, но также немецкого национализма. Пангерманизм еще во время первой мировой войны обосновывался ссылками на “немецкую культуру” — даже война была объявлена “культурной войной” (или “войной за культуру” — Kulturkrieg) ведущими немецкими интеллектуалами<sup>31</sup>. В это время выходят труд М. Шелера “Гений войны” и книга В. Зомбарта “Герои и торгаши” — где немцы противопоставляются англичанам с их утилитаризмом и позитивизмом. Национализм в его разных вариантах получил широчайшее распространение во времена Веймарской республики, и обосновывался он чаще не расовой доктриной, но ссылками на величие немецкой культуры. «Трагедия заключалась в том, что язык “идеализма” и “культуры”, традиционное превознесение вопросов морали и абстрактных культурных ценностей постепенно перешло в автоматический отпор любой форме институциональных или социальных изменений»<sup>32</sup>. В. Зомбарта можно считать не только идеологом “консервативной революции”, близко подошедшим к теоретическому обоснованию нацизма (в 1934 г. вышла его работа “Немецкий социализм”), но и первым представителем культурной антропологии, поскольку его поздняя работа “О человеке” (1938) содержит в себе основные тезисы той антропологии, которая будет ориентироваться исключительно на “науки о духе”. Характерен уже подзаголовок этой книги: “Опыт антропологии наук о духе”. Вопросы метода наук о духе рассматривались Зомбартом ранее в книге “Три национал-экономики”<sup>33</sup>. Хотя эта книга посвящена проблемам экономической науки, она уже содержит ядро антропологии Зомбарта. Так как Зомбарт — ранее близкий марксизму катедер-социалист — перешел на позиции воинственного национализма, то его блестящие по форме социологические труды оказались надолго забытыми, равно как и его учение о

человеке. К сожалению, не перевелись “критики-разоблачители”, которые судят о трудах, их не читая. Немецкие “левые” видят в антропологии Зомбарта лишь “приспособленчество к фашистской идеологии”<sup>34</sup>. То, что Зомбарт был националистом, не вызывает никаких сомнений, но как раз его труд “О человеке” содержит недвусмысленную критику расовой биологии, а центральной формулой Зомбарта является: “Человечность без национальности пуста; национальность без человечности слепа”<sup>35</sup>. Следует иметь в виду, что слово *Humanität* употреблялось Розенбергом и прочими идеологами нацизма только в кавычках, или “так называемая человечность”. Основными источниками антропологии Зомбарта являются труды Гердера и В. фон Гумбольдта. Эта же ориентация на традиции немецких “наук о духе” характерна и для всей культурной антропологии.

Проблематика “наук о духе” определяет программу философской антропологии, которая была развита **Эрихом Ротхакером**. Хотя он был одним из немногих немецких профессоров, активно поддерживавших нацистов и вступивших в НСДАП еще до прихода Гитлера к власти, его учение прямо никак не связано с нацистской идеологией<sup>36</sup>. Главной темой его учения стало бытие человека в культуре, которая предстает как подлинная природа человека. Это учение разрабатывалось далее **М. Ландманном** (труды которого столь же важны для характеристики данного направления) и рядом менее известных философов. В отличие от Гелена и Плесснера, которые постоянно критиковали экзистенциализм, Ротхакер и Ландманн, скорее, склонны использовать отдельные положения Хайдеггера, а экзистенциальная антропология **П.Л. Ландсберга**, **О.Ф. Больнова**, **Л. Бинсвангера** во многом перекликается с культурной антропологией. Хотя бы отчасти это объясняется и общими противниками (натурализм, позитивизм), и общими источниками: феноменология Гуссерля, герменевтика Дильтея оказали на Ротхакера не меньшее влияние, чем на сторонников экзистенциализма. Но с одним существенным отличием: у того же Дильтея представители культурной антропологии заимствуют не столько учение о “временности”, сколько идеи его поздних трудов, в которых он возвращается к объективному духу. Если Ротхакер редко пользовался термином “объективный дух”, то для Ландманна он становится центральным понятием культурной антропологии.

Важнейшей задачей антропологии Ротхакер считал отход от первоначальной модели, в которой основное место занимало выяснение отличий человека от животного. Обратившись к человеку как носителю культуры, антропология получает не только новые эмпирические данные, но и совершенно иные фундаментальные установки и методы<sup>37</sup>. Шелер пришел к дуализму духа и порыва во многом потому, что он смотрел на человека в перспективе биологии и психологии, почти не затрагивая такие области как язык, миф, история, т.е. сферы собственно человеческой деятельности. Исходным пунктом для Гелена является индивид, коему природа не дала необходимой инстинктивной оснастки: признавая огромную значимость институтов, он видит в

них прежде всего восполнение изначальной недостаточности человеческой природы. Человек оказывается творцом поневоле, его историческая деятельность просто восполняет отсутствие врожденных, как у зверей, инстинктов.

Культура не есть восполнение биологической недостаточности. "Человек не является сначала животным, которое лишь затем, постепенно, набирается ума и изобретает культуру, чтобы компенсировать свою недостаточность. Дух не присоединяется к телесности как некая надстройка... Скорее, человек запланирован самой природой как духовное существо. Соматическое своеобразие человека и его предназначенность духу и культуре образуют внутреннее единство"<sup>38</sup>. Дух пронизывает все человеческое бытие. Если Ротхакер следует за Геленом и говорит об ослабленности инстинктов у человека, то Ландманн вообще отрицает наличие инстинктов у человека: "Новым у человека является не сдерживание влечений, но отсутствие инстинкта. Влечение и инстинкт находят свою цель. На место инстинкта у человека становится творческая фантазия, которая изобретает цель и утопически ее предчувствует"<sup>39</sup>. Дух изначален, он принадлежит к человеческой природе и ее определяет, является конститутивным принципом.

Вильгельм Гумбольдт однажды сформулировал такой парадокс: "Человек является человеком только через язык, но чтобы *достичь языка*, он уже должен был быть человеком". Это относится и ко всей культуре. С неспециализированными органами и редуцированными инстинктами человек просто не смог бы выжить без культуры. Но как возможно бытие существа, которое психосоматически уже является человеком, но еще не располагает культурой? Так как у человека нет возможности передавать культуру биологически, он изначально должен был передавать ее по традиции. Иначе говоря, нет человека до культуры, какого-то "дикого человека" без языка, орудий, воспитания и т. п., одним словом, без культуры. Ландманн обращает внимание на то, что уже в процессе эволюции культура играла немалую роль, воздействовала на формирование человеческого тела. Мозг австралопитека еще в 2—3 раза меньше, чем у *homo sapiens*, но австралопитек (или *homo habilis*) уже использует орудия, а синантроп пользуется огнем в борьбе за существование. Последние стадии биологического развития человека находятся под влиянием первых стадий развития культуры. Человеческая природа сформирована культурой.

Шелер и Гелен видели отличительный признак человека в "открытости миру". Животное подчинено влечениям, тогда как человек от них дистанцирован, а потому у него есть "мир" (*Welt*), но нет "среды" (*Umwelt*). Ротхакер считает, что мы вполне можем пользоваться категорией *Umwelt* и применительно к человеку. Во-первых, Шелер и Гелен говорят об "открытости миру" так, словно человеку дана реальность в себе и для себя, а животному вообще отказано в восприятии действительности. Но и человек и животные живут в одной действительности. У людей также имеются врожденные способности и потребности, отличающие их от других существ. Не обязательно даже

брать то или иное животное. Вольтер мог придумать существо с Сириуса, коему чужды многие человеческие представления. Существой боги Олимпа или ангелы, мир они видели бы в иной перспективе. Для существа, перешагивающего через горы, горы не являются горами в нашем смысле слова, для наяды или русалки естественна морская среда, а существо из какого-нибудь фантастического романа, наделенное, скажем, тысячекратней жизнью и множеством парапсихологических способностей, воспринимало бы мир иначе чем обитатели Земли.

Ротхакер следует за неокантпанцами баденской школы в теории познания и даже пользуется их терминологией. Действительность бесконечно многообразна, неисчерпаема, причем кроме экстенсивной бесконечности явлений имеется и интенсивная бесконечность — каждое явление по-разному предстает в различных перспективах, а их число опять-таки бесконечно. Мы всегда начинаем познание с упрощения этого многообразия, и уже на уровне слова (а не научного понятия) осуществляем редукцию чрезмерной красочности и сложности бытия. Действительность Ротхакер отличает от мира. Действительность единая, мы догадываемся о ее существовании, и точка зрения наивного реализма отчасти верна: “вон тому дереву совершенно все равно, что мы о нем думаем, оно не подчиняется нашим мыслям и остается таким, как есть”<sup>40</sup>. Но нам дан всегда какой-то аспект дерева, Луны или былинки. И этот аспект нами творится, достраивается, а потому мы имеем дело с деревом или с Луной “для нас”, а не “в себе”. Те ландшафты, которые мы видим, суть человеческие творения: их нет без человека. Более того, в разных культурах и в разные эпохи одни и те же предметы видятся по-разному. Это не означает, что мы живем в мире иллюзий. Действительность всегда присутствует, но нам даны лишь частичные ее аспекты. Вслед за Зиммелем и Ортегой-и-Гассетом Ротхакер часто использует термины “перспектива”, “ландшафт”, “точка зрения” — он повторяет основные тезисы “перспективизма”, согласно которому картина мира и наблюдатель коррелятивны, предмет всегда дан в какой-то перспективе и “на горизонте”. Картина мира меняется в зависимости от смены позиции наблюдателя или от замены одного наблюдателя на другого: крестьянин, лесник и горожанин-турист по-разному смотрят на один и тот же лес, не говоря уж о бизнесмене, торгующем лесом. Мир открывается нам через наши интересы, которые пришли на смену инстинктивным побуждениям животных.

Таким образом, на смену одному миру, явленному в “миро-открытости” Шелера, приходит множество миров, частичных аспектов таинственной действительности. Эти миры не исчерпывают действительность, но мы знаем о ней только в собственной перспективе, через свой мир<sup>41</sup>. На место врожденных способов построения мира у животных, каждое из которых несет в себе и свой *Umwelt* (свой у муравья, свой у тигра), приходят человеческие миры (*menschliche Umwelten*), зависящие от эпохи, места в социальной иерархии, профессиональной деятельности и т. д. Потенциально человек может изменить перспективу: крестьянин может переселиться в город и тогда он постепенно

начинает смотреть на лес и поле, как на место для прогулок. Но пока он остается крестьянином, он видит их в своей перспективе, и на практике мы всегда живем в своем мире. Это находит свое отражение в языке разных народов и групп. В языке скотоводов может быть до 200 наименований для окраски лошадей, но они знают лишь те травы, которыми питаются их стада. У современного горожанина в сравнении с индейцем лесов Амазонки крайне ограничен словарь отличий цветов и запахов. Каждая культура обладает своим языком, своим способом видения, своим “жизненным стилем” (Lebensstil). Это разнообразие было бы необъяснимо, имей мы шелеровский “дух”, которому открыт один и тот же мир.

Упрощение мира — лишь одна сторона процесса познания; мы не только производим селекцию впечатлений, но и творим, достраиваем свои миры силой продуктивной способности воображения. “Окружающий мир” животного есть корреляты инстинкта, врожденной конституции. У человека миры суть корреляты интересов, а они принадлежат миру культуры. Потенциально человек наделен способностью подниматься над своей ограниченностью, он может входить в перспективы других людей и культур, может стать ученым, стремящимся постигнуть действительность как таковую, или философом, занятым поиском единого бытия. Но человека не следует путать с философом-созерцателем сущностей. Все люди дистанцированы от влечений, но это связано не с наличием шелеровского “духа”, а с тем, что на место влечений пришли интересы. “Переживаемые образы мира” (gelebte Weltbilder) предшествуют теоретическому мышлению, не говоря уж об “идеации” философа.

Практическое действие также предшествует теоретическому созерцанию, причем действуем мы всегда с какой-то позиции. В ситуации нам дан не только внешний мир, но и наши тело и душа. “Ситуация изначально конституируется переживанием”<sup>42</sup> и она тождественна Umwelt в деятельностном аспекте. Действие побуждает и принуждает человека вернуться в свой мир, а не “витать в облаках”. Отличие теоретической установки от практической поясняется у Ротхакера на следующем примере: мы начинаем жить и постоянно живем в тех или иных ландшафтах, но иногда нам требуется географическая карта для лучшего понимания нашего местоположения. “Мысль о географическом пространстве все же есть нечто иное чем жизнь в ландшафте”<sup>43</sup>. Это не отменяет стремления ученого или философа постигнуть единство мира по ту сторону собственной исторически ограниченной перспективы. Но мир идей нужно понимать по-кантовски: идеи суть регулятивные принципы, цели и ориентиры бесконечного процесса познания.

Тем самым Ротхакер не отменяет шелеровскую “идеацию”, но уже не она служит критерием отличия человека от животного и обоснованием дистанцированности человека от окружающего мира и от собственных влечений. Человек — не “аскет бытия”, говорящий “нет”: он всегда находится в ситуации и одновременно привязан к ней и свободен. Животное — раб ситуации, а человек, говоря словами Гер-

дера, является “первым вольноотпущенником природы”. Дистанция обнаруживается и в восприятии, и в действии, а потому между шелеровским духом и инстинктивными побуждениями возникает собственно человеческая реальность. К ней относится не только “практический интеллект”, но и всякое человеческое переживание или созерцание. Ротхакер отличает “дистанцию созерцания” от “дистанции мышления” — это первая и вторая ступени дистанцирования, но даже любая научная картина мира всегда содержит в себе образные элементы и даже мифы. Человек пребывает на дистанции и по отношению к собственному телесному бытию-в-мире, а тем самым обладает свободой, которая не доступна ни одному животному.

Сходство с экзистенциализмом особенно заметно, когда Ротхакер обращается к теме конечности и смертности человека. Способностью трансцендировать свое наличное бытие обладает только конечное существо, но уже для того чтобы постичь свою ограниченность, нужно выйти за положенную границу. Человек живет в границах своих исторических обстоятельств, практических интересов, языка, традиций, стилей искусства и философских идей, но “человек есть конечное существо с сознанием собственной конечности, что с необходимостью предполагает его бесконечность, ибо обладать самосознанием значит одновременно его трансцендировать”<sup>44</sup>. Сущностью человека оказывается трансцендирование, т.е. выход за пределы каждой данной ситуации, но эта свобода всегда есть свобода не от ситуации, но в ситуации.

Поскольку все миры опосредованы языком, традицией, воспитанием и другими объективациями, то каждый такой мир выступает в качестве конкретного “жизненного стиля”. Ротхакер использует выражение Гете — “запечатленная форма” (*“Geprägte Form, die lebend sich entwickelt”*). Такие формы-объективации человеческого творчества создают основу для совместной жизни людей. Они консервативны, в их развитии имеются перерывы постепенности, но даже всякая революция вынуждена говорить на языке традиции для критики и отрицания. Просветитель-атеист продолжает пользоваться понятиями, выработанными христианской традицией, поскольку других у него нет. Новое вообще трудно изобретать, а еще труднее добиться того, чтобы это новое было принято другими.

Культуры представляют собой определенные единства стиля, который обнаруживается в самых различных сферах. В античной культуре искусство, религия, философия увязаны с городами-полисами и многообразными социальными институтами. Так как такую ограниченую связь мы обнаруживаем далеко не всегда, Ротхакер оговаривается: единство жизненного стиля, охватывающего все экспрессии, наблюдается в “классический период” высоких культур. Но даже в эти счастливейшие периоды человеческой истории в любой культуре имеются полярности, иногда перерастающие в неразрешимые противоречия и конфликты. Внутренняя структура культуры, способ организации этого организма он называет объективным духом, т.е. последний понимается им скорее статически, нежели динамически. Это и не уди-

вительно, поскольку вслед за представителями немецкого историцизма он отказывается следовать за Гегелем в философии истории: нет закономерного перехода от одной культуры к другой, не говоря уж о прогрессе. Каждая культура остается неповторимым органическим целым, индивидуальностью, сопоставимой с индивидуальностью каждого человека. У каждой культуры имеется не только свое внутреннее членение: "Все люди и все культуры имеют строго коррелятивный своему так-бытию окружающий мир"<sup>45</sup>. Ни одну из них нельзя априори считать выше другой и каждая из них ведет "борьбу за место под солнцем" и стремится реализовать свои потенции.

Историцизм имеет своим последствием релятивизм, причем не только теоретико-познавательный, но и этический: то, что в одной культуре считается добром, в другой полагается злом, то, что сегодня считается основой социальной жизни, завтра может быть отвергнуто и даже объявлено нигилизмом. Попытка преодоления этого релятивизма содержится в учении о различных познавательных интересах. Отчасти Ротхакер следует здесь за Шелером, но он выстраивает иную иерархию суждений, направляемых интересами. Низшую ступень представляют практические интересы, коррелятом которых является наивно-реалистический взгляд на мир (*Satz der Sachlichkeit*). Над ними возвышается научно-технический интерес, которому соответствует картина мира, предоставляемая естественными науками (*Satz der Logizität*). Наконец, иерархию познавательных интересов завершает поиск смысла, который находит свое выражение в науках о духе и в философии (*Satz der Bedeutsamkeit*)<sup>46</sup>. Познание — как индивида, так и культурного сообщества — зависит от доминирующего интереса: "Между так-бытием человека и тем, что его интересует, а потому и тем, что он воспринимает, т.е. какие миры явлений ему открываются, имеется настолько сильная связь, что здесь можно говорить скорее о тождестве, чем о взаимодействии"<sup>47</sup>. Высший познавательный интерес тем самым совпадает и с более высоким уровнем личностного существования, задает иные установки и стремления. Но если у Шелера *Erlösungswissen* четко задается предметом — духовным бытием, то у Ротхакера эта иерархия никак не обоснована. Эта теория интересов получила затем развитие в учениях Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля<sup>48</sup>, но уже с совсем иным философским (и политическим) обоснованием.

Признавая многообразие культур и перспектив, их самоценность, равно как и бесконечность перспектив и "человеческих окружающих миров", нет никаких оснований считать одну из перспектив занимающей более высокое место в иерархии познания. Если воспользоваться примером самого Ротхакера, точка зрения на лес (и коррелятивный ей ландшафт) у крестьянина, собирающего грибы и хворост из практического интереса, ничуть не лучше и не хуже, чем взгляд ботаника, изучающего растительность из научного интереса, или историка данной местности, знающего, что именно в этом лесу древние германцы истребили римские легионы, или у самого этого древнего германца, поклонявшегося священному дубу Вотана в этих местах.

Но не этот релятивизм Ротхакера, а его концепция человека как изначально культурного существа оказала влияние на те концепции, которые доминировали в философской антропологии в 50 — 60-е годы. У М. Ландманна культура тождественна объективному духу, компоненты которого входят в человеческую природу. Чтобы утверждать себя субъективно, требуется традиция, в которой рожден и которой вскормлен индивид. Человек является не только творцом, но и творением культуры. Она представляет собой орган человека, но и человек есть орган культуры, определенного человеческого сообщества (*Gemeinschaft*), выступающего условием возможности индивидуального существования. У человека нет какого-либо постоянного психобиологического бытия, которое одинаково во все времена. Лишь “безумие натурализма” заставляет искать постоянный “субстрат”. Столь же “безумен” и супранатурализм, находящий повсюду либо универсальный разум, либо созданную Богом душу. Человек рождается не в культуре вообще, но в какой-то конкретной традиции, с данным языком, в таких, а не иных институтах. Эти культурные обстоятельства пронизывают человеческое бытие до самых глубин, а потому человек одновременно является историческим существом, принадлежащим своему времени.

Общее во всех культурах и у всех индивидов — это лишь общий структурный принцип: человек повсюду должен создавать культуру и жить ею. “Человек есть открытость, которую он сам заполняет, проблема, которую он сам решает. Но у нее нет единственного решения, их всегда тысячи. Подобно Протею, он принимает то одно, то другое решение и выступает всегда в исторически специфическом облике”<sup>49</sup>. Плюрализм культур и их равенство предполагаются уже тем, что человек принадлежит тому или иному сообществу и в нем творит свою историю: “Творческое существо неизбежно является исторически изменчивым существом”<sup>50</sup>. Если у человека и есть “среда”, то ею служит его культура, в которой он живет и дышит — как “рыба в воде или птица в воздухе” — с тем отличием, что он эту “среду” продолжает творить. Мир культуры можно определить лишь как изменчивый мир, предстающий в многообразии обликов. Априорны не предсуществующие нормы, но функции, которые выполняет человек в качестве творца культуры (“лишь сила делать набросок культуры, а затем его осуществлять”<sup>51</sup>). Но по содержанию мы совершенно свободны, ибо культура есть творческий ответ человека миру. Здесь царит “тотальное творчество”, поскольку нет вечного образца, по которому строится культура.

“Объективный дух” Ландманна содержит в себе “априори” (или *Antropina*), которые даже не являются векторами его деятельности. Они чисто формальны как условия его существования: творчество, открытость миру, принадлежность обществу, истории, традиции. Он критикует Хайдеггера за то, что у последнего “экзистенциалы” затрагивают только этико-психологическое бытие человека, тогда как собственные “априори” Ландманна несут черты как субъективного, так и



объективного духа. Но у Хайдеггера экзистенциальная аналитика содержательна, тогда как у Ландманна априорные структуры сводятся к одной формуле: человеческое творчество протекает в мире культуры или объективного духа: его “культурность, общественность, традиционность, историчность” (*Kulturalität, Gesellschaftlichkeit, Traditionalität, Geschichtlichkeit*) по определению не имеют никакого постоянного содержания и характеризуются как объективации творчества, которое опять-таки невозможно определить иначе как творчество культуры, общества, традиции и истории. По своим основным установкам Ландманн чрезвычайно близок историцизму Коллингвуда, позднего Кроче, Ортеги-и-Гассета (“у человека нет природы, у него есть история”), но с тем отличием, что у этих мыслителей априорные структуры истории или духа всегда выявляются в многообразных историко-культурных ситуациях, в структурах мышления людей различных эпох, в истории искусства, литературы, философии, тогда как у Ландманна мы имеем дело со схемой, которая может быть заполнена любым содержанием: “человек есть творец и творение культуры”.

Значительно больший интерес представляют труды тех философов, которые шли не от общих схем, а от того колоссального материала, который накопили науки о человеке. Послевоенное влияние американской социологии и культурной антропологии, а затем и французского структурализма, возврат к психоанализу, к различным вариантам марксизма сказались на содержании работ по философской антропологии. В 60—80-е годы вышло множество работ, в которых предметом исследования стали культурная, социальная, историческая антропологии. Примером такого осмысления может служить труд **В.Э. Мюльманна** “*Номо creator*” (1962), в котором получают развитие идеи Э. Кассирера. В своей работе “Опыт о человеке” (1944), вышедшей в эмиграции по-английски и лишь с большим запозданием воспринятой в Германии как оригинальный вариант культурной антропологии, Кассирер определял человека как *animal symbolicum*. Ориентация Кассирера на результаты конкретных наук — языкознания, этнографии, психологии, истории религии и мифологии — постепенно стала господствующей тенденцией немецкой культурной и исторической антропологии<sup>52</sup>. К последней относят труды не только многочисленных ученых, занятых исследованием тех или иных эпох, социальных институтов и человеческих типов, но и некоторых видных мыслителей, выдвинувших целостную программу изучения исторически изменчивой человеческой реальности.

Это относится прежде всего к книгам **Н. Элиаса** (“О процессе цивилизации”, “Придворное общество” и др.), который разрабатывал свою социологию “долговременных процессов” на основе близкой психоанализу антропологии. Иногда к исторической антропологии относят и социальную философию **Ю. Хабермаса**<sup>53</sup>, поскольку его работы 60-х годов (“Познание и интерес” и др.), равно как и труды К.-О. Апеля близки по своей тематике философской антропологии и даже

обозначались самими этими мыслителями как “трансцендентально-прагматическая антропология”. К проблемам философской антропологии обратился в 70-е годы и крупнейший представитель философской герменевтики Г.-Г. Гадамер, подготовивший издание 7 томов серии “Новая антропология”<sup>34</sup>.

Если учесть, что к темам философской антропологии постоянно обращались представители экзистенциализма, феноменологии, психоанализа, герменевтики, то можно сказать, что эта проблематика перестала быть достоянием какой-то одной школы. Более того, к поставленным представителями философской антропологии вопросам сегодня значительно чаще, чем философы, обращаются социологи, этнологи, историки и психологи.

### **Философская антропология и персонализм**

Если культурная антропология постепенно эволюционировала в сторону конкретных научных дисциплин (ранее это произошло с “биологической антропологией”), а потому постепенно утратила свой собственно философский характер, то иной была направленность так называемой религиозной антропологии, которая с самого начала была ориентирована на теологию. Более того, если в протестантской теологии XX в. существовала значительная свобода в выборе философских учений, а потому экзистенциализм на несколько десятилетий сделался одним из основных источников протестантского богословия, то в католицизме ситуация была до II Ватиканского собора совершенно иной: неотомизм считался чуть ли не официальной философией католической церкви.

Поэтому философская антропология католических мыслителей 50-х годов с одной стороны, никак не была беспредпосылочной, так сказать, свободной от внешних авторитетов дисциплиной, но, с другой стороны, она нередко представляла как своего рода “модернизм” в рамках самой церкви. Сомнительным казался и ее первоисточник. Хотя М. Шелер был некоторое время католиком, но его антропологическое учение было сформулировано в последние годы жизни, когда он от католицизма отошел. Даже его труды католического периода, в которых разрабатывалась теория духовных актов (а учение о созерцании сущностей (*Wesensschau*) служило обоснованию христианского персонализма), были чрезвычайно далеки от неотомизма и лишь отчасти совпадали с традицией августицизма. Тем более чуждым католицизму (да и христианской мысли вообще) был дуализм духа и порыва. Последующее развитие философской антропологии Плесснером и Геленом вообще лежало за пределами допустимого в богословской среде, поскольку основные выводы этих авторов делались на основе современного эволюционизма, а человек рассматривался исключительно в качестве природного существа.

В религиозной философской антропологии решалась задача при-

способления категориального аппарата светской мысли к христианскому богословию. В Германии эта антропология опиралась прежде всего на ранние труды Шелера. Примером соединения феноменологии с христианской метафизикой может служить прежде всего творчество **Х.-Э. Хенгстенберга**, хотя сходные идеи развивались **К. Ранером** и рядом других мыслителей.

В “Философской антропологии” Хенгстенберга центральным понятием является труднопереводимое *Sachlichkeit*, буквально означающее и “дельность”, и “объективность”, и “реализм”. Но при том, что все эти значения сохраняются Хенгстенбергом, *Sachlichkeit* оказывается и “предметностью” (в том случае, когда мы следуем за самим предметом, когда мы стремимся выяснить суть дела), и своего рода “бытийностью” — так предложил понимать этот термин сам Хенгстенберг в предисловии ко второму изданию своего труда. Феноменология Гуссерля начиналась с лозунга: “К самим вещам!”, но затем эти вещи растворились в конститутивных актах сознания. Хенгстенберг постоянно подвергает критике не только трансцендентальный идеализм Гуссерля, но и экзистенциализм, поскольку тот игнорирует реальность природы и общества. *Sachlichkeit* означает возвращение к объективности, к реализму. Субъект-объектное отношение изначально и оно не снимается ни экзистенциальной аналитикой “Бытия и времени” Хайдеггера, ни, тем более, изначальным выбором Сартра. Критика экзистенциализма (который был чрезвычайно популярен в 50-е годы) у Хенгстенберга отчасти напоминает аналогичную критику Гелена и Плесснера (и даже сторонников диалектического материализма). Но направленность ее иная: утрата предметности, сути дела, связи с реальностью, которая подменяется субъективностью выбора, выглядит у Хенгстенберга как один из вариантов “Люциферовой гордыни”.

*Sachlichkeit* противопоставляется прежде всего утилитарному отношению к предмету, когда мы смотрим на него не ради его самого, но ради некой субъективной выгоды. Это не отменяет субъективного участия: если истину понимать как простое отражение предмета, то самым “объективным” был бы фотоаппарат. Если судья “объективен”, то лишь в том случае, когда он вникает во все тонкости дела и лично участвует в разбираемом деле, а не там, где он просто применяет параграф закона. Объективность не сводится к познавательным операциям, она может проявляться и в созерцании, и в эмоциональных взаимоотношениях с другими людьми, и в действии, и в эстетической или этической оценке. Повсюду, где в отношение к миру вмешивается стремление к личной выгоде, такого рода объективность утрачивается. Скажем, в настоящей любви “умолкает всякий утилитарный момент”<sup>55</sup>, а стоит ему появиться, испаряется и любовь. Так как любовь определяется Хенгстенбергом как “формальный этический принцип”, т.е. ни одна добродетель не является таковой без любви (можно вспомнить слова ап. Павла из послания Коринфянам), то мир, подчиненный одному лишь поиску пользы, оказывается предельно безнравственным.

Если Шелер и Ротхакер сводили естествознание к инструментально-техническому господству над природой, то Хенгстенберг считает, что наука покоится на чистом исследовательском интересе, который изначально присущ человеку. Уже в игре маленького ребенка дает о себе знать это собственно человеческое отношение к миру: исследовательское поведение, не имеющее практического интереса. Более того, и техника оценивается ими неверно: «Изначальное техническое отношение бесконечно далеко от утилитарного. Скорее, оно, как и исследовательское отношение — и даже больше, чем последнее, приближается к игре. Наша сегодняшняя “техника” означает грехопадение, по меньшей мере отход от изначально технического отношения, пока наша техника служит исключительно “интересу”. Невозможно говорить о техническом отношении, происходящем из влечения к господству над природой. Игра и воля к господству друг друга исключают, даже если сознание собственных способностей играет положительную роль в техническом экспериментировании. Но изначально техник не утешает этим сознанием собственной мощи жажду господства, но радостно ощущает и переживает свое согласие с природой»<sup>56</sup>. Уже ребенок “играючи” исследует мир, и это отношение является предметным (*sachlich*). То же отношение, а не интерес и не волю к власти, мы находим у великих ученых и инженеров.

Животное лишено такой объективности, поскольку оно привязано к своей среде, а его поведение следует биологической пользе для индивида или вида. Человек, даже если он преследует исключительно корыстные цели, ставит их сознательно. Противопоставление *sachlich-unsachlich*, следования сути дела и субъективного произвола, вообще возможно только в человеческом мире, коем открыт человек. Здесь Хенгстенберг следует за Шелером и критикует Ротхакера за употребление термина *Umwelt* применительно к человеку. У животного нет выбора, оно инстинктивно сообразуется со средой; человек принимает решение, он является “принужденным к свободе существом”<sup>57</sup>. Наделенность самосознанием, совестью, способностью выбора между добром и злом изначально даны человеку. Он всегда живет в “пространстве” смысло-полагания и смысло-постижения, а потому он всегда бежит от бессмысленности. Именно поэтому он становится создателем и носителем культуры, ибо последним ее основанием является не нужда, но стремление к полноте осмысленного существования. “Культура приходит не из недостатка, но из полноты”, — возражает Хенгстенберг Гелену<sup>58</sup>. Господство над природой вообще не составляет сущности культуры, поскольку усиление такого господства слишком часто ведет к упадку культуры и росту варварства.

Полнота и объективность смысла не зависят от того, несет ли он нам какую-либо пользу; не зависит он и от числа тех, кто этот смысл постигает. Феноменология Хенгстенберга восходит к первому тому “Логических исследований” Гуссерля с тем отличием, что он различает личностный и онтологический смыслы. “Под последним мы пони-

маем тот смысл, который имеется до всякой инициативы человеческого субъекта и независим от него по своему бытию. В своем творении смысло-образов человек вообще не является первоносителем смысла. До того как он начал реализовывать смысл, тот уже всегда существовал”<sup>59</sup>. Но реализация этого смысла личностна, она зависит от решимости человека актуализировать тот или иной смысл (или бессмыслицу). Личностный смысл есть ответ человека на смысл онтологический.

Прафеноменальность смысла, его несводимость к причинно-следственным связям, выступают у Хенгстенберга как критерий отличия человека от животного. Организм животного есть единое целое, оно является телом, поскольку индивид, организм и его *Umwelt* совпадают. Человек не есть тело, но у него есть тело. Причем это телесность особого рода — “плоть живая”. Человек живет в осмысленном мире и причастен к абсолютному смыслу — в этом его отличие от животного. Он ни в коей мере не является “недостаточным существом” Гелена. Последний говорит о неспециализированности и недифференцированности, об эмбриональности и примитивности, и делает это с тем, чтобы отличить человека. Но эта “негативная антропология” исходит из биологии животного в качестве некой нормы: биология животных предпосылается биологии человека. Биологическая конституция человека такова, что она отрицает эти нормы, ибо человек подчинен “сверхбиологическому принципу” и им сформирован. Если специализацией человека является *Sachlichkeit*, то биологическая неспециализированность есть не нечто негативное, но позитивное, способствующее развертыванию человеческой сущности. Человеческая рука не специализирована для лазанья по деревьям именно потому, что она предназначена для использования орудий. Человек не приспособляется к среде, но сам ее к себе приспособливает — ему не нужны клыки и когти.

Человек является творцом культурного мира, и это творчество не есть компенсация биологической неприспособленности, так как подобное приспособление ему изначально не требовалось. “Человеческие члены и органы биологически в точности соответствуют тому, что от них и требуется”<sup>60</sup>. Не происходит их специализации и в ходе воспитания и обучения, поскольку человеку вообще не требуется специализация. Он не превратится в другой вид, скажем в существо, способное летать или плавать под водой, поскольку это он может делать с помощью своего ума и созданных своими руками орудий. Не станет человек и нищеанским сверхчеловеком — человечество способно покончить самоубийством, а это может произойти не из-за биологических законов, но из-за неверности осмысленных действий, выбора. Теория “недостаточности” проистекает из “враждебности духу”, она не имеет подкрепления в самой биологии, но является “мировоззренческим априори” натурализма и материализма.

Эта критика Гелена оправдана в той части, где речь идет о “негативности” его антропологии, где как институты культуры, так и черты человеческой личности считаются компенсацией биологической недостаточности. Но если речь идет о научной обоснованности, то у Гелена

философская антропология отталкивается от данных современной биологии, тогда как Хенгстенберг ее просто игнорирует — для него нет ни эволюции живого мира, ни палеонтологии, говорящей о предшественниках homo sapiens. Человек для него сотворен раз и навсегда одинаковым как “образ и подобие” Бога. Доказательству этого посвящены последующие главы его “Философской антропологии”, где речь идет о метафизике духа и метафизике человеческой жизни. В метафизике духа он вслед за ранними трудами Шелера рассматривает личность как центр духовных актов, а в метафизике человеческой жизни соединяет персонализм с гилеоморфизмом: жизнь “не автономна, но может быть понята лишь в своем служащем духу отношении”<sup>61</sup>, тело требует духовной формы для завершенности. Так как тело уже есть некая действительность, то это не “первая материя” в ее чистой неопределенности, но “вторая материя”, та возможность, которая актуализируется духом, Словом. Наконец, и над плотью, и над духом возвышается личность, истинный конституирующий принцип: “человек есть личность, которая всегда индивидуально и неповторимо конституирует себя в духе и плоти”<sup>62</sup>.

Сквозь всю сложную категориальную систему Хенгстенберга проходит одна главная мысль — человек является личностью, носителем духа лишь через причастность к божественному творению; ему свыше дана свобода, в том числе и свобода злоупотреблять этим даром. Его социальная философия консервативна в ином смысле чем у Гелена. Человеческое бытие изначально ориентировано на сообщество, общину (Gemeinschaft), но ему приходится жить в обществе (Gesellschaft), где первоначальное “Мы” распадается на индивидуальные Я. Пределом вырождения социума является массовое общество, в котором господствует утилитаризм, критика которого проходит сквозь всю книгу — “Философскую антропологию” — Хенгстенберга.

Такого рода философская антропология достаточно типична для католических мыслителей. Примером тут мог бы послужить нынешний папа римский, Иоанн-Павел II, который, будучи еще кардиналом Войтылой, написал трактат по философской антропологии “Личность и действие” (Osoba i czyn), в котором теория духовных актов Шелера также соединяется с неотомизмом<sup>63</sup>. Философская антропология получила распространение во всех католических странах. В качестве примера можно привести Испанию, где ученики Х. Ортеги-и-Гассета, антропология которого близка и экзистенциализму и “культурной антропологии”, развивали идеи учителя, сочетая христианский персонализм с данными конкретных наук.

Реалистическая метафизика **Х. Субири** по своей направленности близка феноменологии Sachlichkeit Хенгстенберга, но Субири принимает и идеи “биологической антропологии”, равно как и современный эволюционизм: Бог вложил “душу живую” в плоть биологически недостаточного существа, появившегося в процессе эволюции, но ведь и сама она может быть понята как процесс божественного творения. И реалистическая метафизика Субири, и его христианский персонализм

достаточно необычны для католической традиции, поскольку исходным пунктом его философствования стали идеи не Фомы (и всей схоластики) и даже не Августина, но восточных отцов церкви. Быть может поэтому его идеи столь созвучны трудам некоторых русских философов, прежде всего С. Франка. Ученик Субири, П. Лаин Энтральго, будучи одним из виднейших специалистов по истории медицины, разрабатывал не только специальную медицинскую антропологию, но и общую философскую антропологию, в которой постепенно произошел поворот от экзистенциальной феноменологии к некоему подобию “космизма”. В его последних работах (“Тело и душа” и др.) происходит окончательный отказ и от гилеоморфизма, и от феноменологии, которая становится лишь подсобной описательной дисциплиной.

Сходную эволюцию претерпевали воззрения многих католических мыслителей, которые начинали свой путь как последователи феноменологии Шелера. Современный католицизм открыт для самых различных “светских” учений и данных естественных и социальных наук. Разумеется, религиозные мыслители перестали бы быть таковыми, если бы они подменяли этими учениями или данными высшую истину откровения. Философская антропология 50—60-х годов стала этапом в развитии современной религиозной философии, она способствовала модернизации католицизма. Хотя христианская религия всегда предполагала и предполагает определенное учение о человеке, и в этом смысле она всегда содержит в себе антропологию (без нее невозможна ни сотериология, ни этика, ни экклезиология), сегодня уже нет смысла говорить о философской антропологии в узком смысле слова — как одной из доктрин в рамках католической или протестантской мысли. В этом смысле она существовала в 50—60-е годы как антагонист и натуралистических учений о человеке, и той неосхоластики, которая господствовала в католицизме; философская антропология выступала как своего рода “естественная теология”, способная заменить воспроизводимое богословами учение Фомы Аквинского. Сегодня философская антропология является просто одним из вариантов христианского персонализма.

Таким образом, философская антропология во всех ее вариантах — натуралистическом, дуалистическом, культурно-историческом или богословском — принадлежит истории, поскольку время ее известности как особого направления западной философии прошло. Это не означает, что вместе с этим утратили значимость поставленные ею проблемы. Напротив, они приобрели еще большее значение в связи с проблемами экологии, этики, политики. Быстрое развитие наук о человеке ставит все новые вопросы, требующие философского анализа. Слова Шелера о том, что в наше время утрачена единая картина человека, но имеется непримиримая борьба различных картин, верны не только для начала XX в. К концу столетия многообразие этих картин таково, что даже представители близких научных дисциплин говорят о человеке на разных языках и зачастую не понимают друг друга. Следствием этого могут быть и тезисы о “смерти человека”

(М. Фуко), т.е. исчезновении “проблемы человека” из области знания, и нигилистический релятивизм, объявляющий все эти картины и “дискурсы” равноценными (по мнению ряда авторов, относимых к так называемому постмодернизму). Поскольку к многообразию научных дисциплин добавляется огромное число мировоззрений, религиозных доктрин, то подобного рода релятивизм оказывается просто опасным: если все “дискурсы” о человеке равноценны, то какая-нибудь политическая или религиозная секта — типа сциентологии — может претендовать на то, что она располагает последней истиной, которая не принимается лишь потому, что у нее меньше политической или даже просто физической силы. Но тогда истинность картины мира и человека зависит только от силы тех, кто ее проповедует.

Задачи философии не сводятся к одному лишь анализу логической связности высказываний ученых, она всегда решала и задачу синтеза, выработки единой картины мира. Поскольку картина мира неизбежно включает в себя самого человека и только ему принадлежит, философская антропология остается одной из философских дисциплин, а труды представителей “философской антропологии” как одной из школ середины XX в. сохраняют свое значение для данной области философии. Но еще большим становится значение философской рефлексии для других наук о человеке, для решения сложных этических, политических и социальных проблем нашего времени. Оценивая влияние данной школы, следует иметь в виду, что современная “биоэтика” развилась из медицинской антропологии, непосредственно связанной с “биологической” антропологией, а интереснейшие работы по этике как таковой были написаны представителями философской антропологии (например, книга Х. Йонаса “Принцип ответственности”). Поставленные философской антропологией проблемы касаются не только нашего познания, выработки абстрактной картины человека, но и практических вопросов, имеющих значение для самого бытия человека и человечества. Это имел в виду и Кант, для которого вопрос: “Что такое человек?” включал в себя не только подвопрос о возможностях нашего познания, но также: “Что я должен делать?” и “На что я могу надеяться?”

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Цит. по: *Mader W. Scheler. Reinbeck bei Hamburg, 1980. S. 36.*

<sup>2</sup> См.: *Marquard O. Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse. Köln, 1987.*

<sup>3</sup> *Scheler M. Zur Idee des Menschen // Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Bern, 1955. S. 173.*

<sup>4</sup> *Scheler M. Die Formen des Wissens und die Bildung, Gesamtausgabe. Bern; München, 1976. Bd. 9: Späte Schriften. S. 114.*

<sup>5</sup> *Scheler M. Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis (1921); Die Streit um die Wissenssoziologie. Frankfurt a.M., 1982. Bd. I. S. 60.*



- <sup>6</sup> *Groethuysen B.* Philosophische Anthropologie. München, 1931. S. 4—5.
- <sup>7</sup> *Scheler M.* Philosophische Weltanschauung, Gesamtausgabe. Bd. 9. S. 82.
- <sup>8</sup> *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos, Späte Schriften, Gesamtausgabe. Bd. 9. S. 27.
- <sup>9</sup> Ibid. S. 31.
- <sup>10</sup> Ibid.
- <sup>11</sup> Ibid. S. 52.
- <sup>12</sup> Ibid. S. 56.
- <sup>13</sup> См.: *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie. Gesamtausgabe. Bd. 7.
- <sup>14</sup> *Plessner H.* Die Stufen des Organischen und der Mensch. 3. Aufl., 1975. S. 29.
- <sup>15</sup> Ibid. S. XIX.
- <sup>16</sup> Ibid. S. 288.
- <sup>17</sup> *Plessner H.* Philosophische Anthropologie. 1970. S. 63.
- <sup>18</sup> *Gehlen A.* Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 8. Aufl. Frankfurt a.M.; Bonn, 1966. S. 10. Далее: Der Mensch...
- <sup>19</sup> См.: *Gehlen A.* Ein anthropologisches Modell. Gesamtausgabe, Frankfurt a. M., 1983. Bd. 4. Philosophische Anthropologie und Handlungslehre.
- <sup>20</sup> *Gehlen A.* Studien zur Anthropologie und Soziologie. Luchterhand; Neuwied; B., 1963. S. 9.
- <sup>21</sup> *Gehlen A.* Der Mensch... S. 23.
- <sup>22</sup> Ibid. S. 36.
- <sup>23</sup> См.: *Gehlen A.* Der gegenständige Stand der anthropologischen Forschens; Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie. Gesamtausgabe. Bd. 4.
- <sup>24</sup> *Gehlen A.* Zur Systematik der Anthropologie, Bd. 4. S. 82.
- <sup>25</sup> *Gehlen A.* Der Mensch... S. 38.
- <sup>26</sup> В работах 60—70-х годов Гелен отчасти пересматривает собственную теорию влечений и, вслед за К.Лоренцем, пишет об “инстинкте агрессивности” и его прямом воздействии на поведение людей. Речь идет, таким образом, не об “остатках инстинктов” (Instinktresiduen), как было ранее, но о детерминации индивидуального и коллективного поведения унаследованными от животного мира влечениями. См.: *Gehlen A.* Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Frankfurt a.M.; Bonn, 1969. S. 42—45.
- <sup>27</sup> *Gehlen A.* Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Frankfurt a.M.; Bonn, 1969. S. 100.
- <sup>28</sup> *Gehlen A.* Einblicke, Gesamtausgabe. Bd. 7. S. 133.
- <sup>29</sup> Ibid. S. 258—260, 381.
- <sup>30</sup> *Gehlen A.* Moral und Hypermoral. S. 139.
- <sup>31</sup> Противопоставление “культуры” и “цивилизации” было общим местом немецкой философии начала века. О специфике немецкой ин-

теллектуальной традиции, в которой особое значение получили понятия Kultur, Bildung, Geist, Weltanschauung, существует большая литература. См.: *Elias N.* Über den Prozess der Zivilisation. Frankfurt a.M., 1976. Bd.I; *Bollenbeck G.* Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmuster. Frankfurt a. M.; Leipzig, 1994.

<sup>32</sup> *Ringer F.* The Decline of German Mandarines. The German Academic Community 1890 – 1933. N.Y., 1968. P. 80.

<sup>33</sup> *Sombart W.* Die drei Nationalökonomien. Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft. München; Leipzig, 1930.

<sup>34</sup> *Honneth A., Joas H.* Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften, Campus. Frankfurt a.M.; N.Y., 1980. S.52.

<sup>35</sup> *Sombart W.* Vom Menschen, 2.Aufl. B., 1956. S.276.

<sup>36</sup> За исключением похвал Гитлеру в предисловиях его книг 30-х годов, мы не найдем в его учении прямых переключений с расовой биологией или мифологией “земли и крови”. Политически Ротхакер принадлежал, скорее, к тем консерваторам, которые пошли на союз с нацистами ради уничтожения Веймарской республики и “угрозы слева”. У Ротхакера имеется целый ряд положений, которые прямо переключаются с трудами идеологов “консервативной революции”, но его антропология или философия истории все же никак не сводятся к его политическим убеждениям или членству в НСДАП.

<sup>37</sup> *Rothacker E.* Probleme der Kulturanthropologie. 2.Aufl. Bonn, 1965. S. 8.

<sup>38</sup> *Landmann M.* Fundamental-Anthropologie, 2 Aufl. Bonn, 1984. S. 46.

<sup>39</sup> Ibid. S. 51.

<sup>40</sup> *Rothacker E.* Philosophische Anthropologie. 2 Aufl. Bonn, 1966. S. 68.

<sup>41</sup> См.: *Rothacker E.* Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn, 1965. § 11: Wirklichkeit und Welt.

<sup>42</sup> *Rothacker E.* Philosophische Anthropologie. S. 150.

<sup>43</sup> Ibid. S. 165.

<sup>44</sup> Ibid. S. 199. Говоря о смертности и конечности человека как условиях его свободы, Ротхакер близок не столько к Хайдеггеру, сколько к Зиммелю, статью которого “Трансцендентность жизни” он повторяет чуть ли не дословно.

<sup>45</sup> *Rothacker E.* Probleme der Kulturanthropologie. S. 103.

<sup>46</sup> См.: *Rothacker E.* Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins: 2 Aufl. Bonn, 1952. § 12: Drei Grundsätze; Geschichtsphilosophie.

<sup>47</sup> *Rothacker E.* Zur Genealogie. S. 29.

<sup>48</sup> Апель и Хабермас были студентами Ротхакера в Бонне в начале 50-х годов, а у Хабермаса он был и Doktorvater при написании докторской диссертации. Хотя Хабермас ни разу не ссылается на Ротхакера в работе “Познание и интерес”, сходство основных положений не вызывает сомнений. См.: *Dahms H.-I.* Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem

amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus. Frankfurt a.M., 1994. S. 364–373.

<sup>49</sup> *Landmann M.* Fundamental-Anthropologie, S. 75.

<sup>50</sup> *Ibid.* S. 76.

<sup>51</sup> *Ibid.* S. 83.

<sup>52</sup> Наряду с трудами Кассирера в связи с этим нужно отметить влияние американской социологии, социальной психологии, культурной антропологии (cultural anthropology М.Мид, Р.Бенедикт и др.). Особенно сильным было влияние символического интеракционизма Г.Мидса (и связанного с ним прагматизма). Культурная антропология последних десятилетий представляет собой не столько философское учение, сколько особого рода эмпирическую дисциплину. См.: *Kulturanthropologie*/Hrsg. v. W.E.Muhlmann, E.W.Muller. Köln; B., 1966; *Bohne G.* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Frankfurt a.M., 1985. То же самое можно сказать о многих работах представителей “исторической антропологии”, которая оказывается дисциплиной, сочетающей методы этнографии, социологии, психологии и собственно истории.

<sup>53</sup> См.: *Honneth A. H. Joas: Soziales Handeln und menschliche Natur.* Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften. Frankfurt a.M.; N.Y., 1980. Kap. III.

<sup>54</sup> См.: *Neue Anthropologie: In 7 Bd./Hrsg. v. H.-G. Gadamer, P. Vogler.* В 1972–1973 Гадамер написал большое предисловие к этой серии, включающей в себя тома по биологической, социальной, культурной, психологической и философской антропологии. *Gadamer H.-G.* Theorie, Technik, Praxis — die Aufgabe neuen Anthropologie. Bd. I.

<sup>55</sup> *Hans-Eduard Hengstenberg: Philosophische Anthropologie: 2 Aufl.* Stuttgart, 1957. S. 13.

<sup>56</sup> *Ibid.* S. 18–19. <sup>57</sup> *Ibid.* S. 42. <sup>58</sup> *Ibid.* S. 81. <sup>59</sup> *Ibid.* S. 87.

<sup>60</sup> *Ibid.* S. 96. <sup>61</sup> *Ibid.* S. 223. <sup>62</sup> *Ibid.* S. 363.

<sup>63</sup> В Польше такого рода философская антропология получила широкое распространение в 60–70-е годы. Крупнейшим ее представителем является Кронпец (см.: *Krapiec M.* Zarys antropologii filozoficznej. Lublin, 1974).

## Глава 4

# РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ В XX ВЕКЕ

## ВВЕДЕНИЕ

По самой своей сущности религиозная мысль и связанная с ней философия принадлежат к традиционалистскому типу культуры. Это ни в какой мере не означает, что внутри религиозной мысли не рождаются новые философские учения, оказывающие большое влияние на человеческий дух. Выражая устремления религиозного сознания той или иной эпохи, вооружая его идеями, аргументами, ценностными представлениями, философы православия, католичества, протестантизма, иудаизма, ислама, буддизма и других вероисповеданий в истории мысли нередко становились влиятельными мыслителями — примером могут служить Августин и Фома Аквинский.

Но, может быть, это относится только к эпохам, когда религия была доминирующей идейной силой? Отнюдь нет. И в XX в. к “классикам” философии по праву причисляют немало представителей религиозной мысли. Это католические философы **Ж. Маритен, Э. Жильсон, Г. Марсель, Тейяр де Шарден**, философ иудаизма **Мартин Бубер**, протестантские авторы **Карл Барт, Пауль Тиллих, Рейнгольд Нибур, Альберт Швейцер**. В исламском мире хорошо известны имена **Джемала ад-Дина ал-Афгани**, поэта и философа **Мухаммада Икбала**. Русская религиозная философия конца XIX — первой половины XX столетия связана со славными именами **В. Соловьева, Н. Бердяева, П. Флоренского, С. Булгакова, С. Франка** и многих других (о них речь шла в третьей книге этого учебника).

В данном разделе, который посвящен философии Запада, естественно обращение к христианству, ибо в Европе или Америке господствующими религиозными доктринами являются христианские. А среди них ведущая роль принадлежит католичеству. Примером может служить философия **неотомизма**. Неотомизм как направление — детище официального католичества. Зародилось оно еще в 70-х годах XIX в. под влиянием решений Первого ватиканского собора (1869 — 1870). В 1879 г. в энциклике папы Льва XIII “*Aeterni patris*” философия Аквината была объявлена единственно истинной. Так возникла и начала свое развитие философия неотомизма.

Не удивительно, что в рамках этой построенной на почитании официальных авторитетов системе идей большую роль играют докумен-

ты, подготовленные теми папами, которые были склонны и способны к философским размышлениям. Так, папа Пий X опубликовал в 1914 г. “24 томистских тезиса”, охватывавших проблемы онтологии, космологии, антропологии и собственно теологии. (Нынешний папа **Иоанн Павел II**, имеющий основательное философское образование, последовал традиции и в 80-х годах опубликовал ряд энциклик философского характера.) Ведущими мыслителями официального католицизма были, например, **Й. Клойтген**, кардинал **Д. Мерсье**, **Ф. Ван Стеенберген**, **Ф. Сертийанж**, **Й. Бохеньский** и др.

Однако официальные философы, философские доктринеры тех или иных религий в XX в., как правило, не выбивались в когорту действительно крупных мыслителей. И наоборот, воздействие религиозных философов на человеческую культуру, их известность в мире были тем большими, чем смелее они выходили за рамки официальных установлений, догматов, ограничений соответствующих религий. Добавим также — чем решительнее включались в обсуждение реальных противоречий эпохи, ломали привычную иерархию проблем религиозной философии, меняли веками складывавшийся назидательно-покровительственный стиль разговора с читателем и слушателем, чем меньше держались за “чистоту” религиозного философствования. О религиозной философии в куда большей степени, чем о собственно теологических доктринах, можно сказать, что наиболее известные ее представители в XX в. постоянно стремились преобразовывать ее, соотносясь с духом времени, с проблемами, трудностями, запросами человеческого бытия.

А вот официальные философы, продолжая за эту “чистоту” бороться, нередко одергивали философов-“бунтарей”, не считаясь с их мировой славой. Так в конце 40 — начале 50-х годов католическая церковь осудила экзистенциализм Г. Марселя. Тот согласился не называть созданное им учение “экзистенциализмом”, но от своих основных идей не отказался. Преследованиям официальных кругов католицизма подвергался также член ордена иезуитов, видный ученый Тейяр де Шарден, один из известных мыслителей XX в., пытавшихся “модернизировать” христианство. Его воззрения — из-за “слишком большой близости” к естествознанию, к светской гуманитарной культуре — были осуждены, а книги запрещены для использования в католических учебных заведениях. Характерно, что подобные меры только увеличивали известность неортодоксальных философов. И некоторые их идеи впоследствии все же вливались даже в официальную религиозную мысль, о чем будет рассказано далее.

В нашем веке широкие круги людей, интересующихся философией, в том числе и верующих, сочувственно встречали попытки обновления, и порой достаточно кардинальные, религиозной мысли. **Поворот к новому, неортодоксальному — одна из причин, объясняющих то, что перечисленные религиозные мыслители входят в когорту ведущих философов XX в.**

Надо учесть и другое немаловажное обстоятельство: это были вы-

сокопрофессиональные философы, знатоки истории философии, талантливые авторы. К тому же, почти все они — яркие социальные критики. Их усилиями в религиозной мысли нашего столетия был осуществлен — опять-таки при упорном сопротивлении ортодоксов — “антропологический поворот”, т. е. превращение проблемы человека в главнейшую проблему философии.

Религиозная философия XX в. (даже взятая здесь, в соответствии с общей темой раздела, в основном в ее христианских вариантах) — весьма обширный конгломерат принципов, идей, концепций. Они отличаются не только от не- или антирелигиозных философских идей — внутри религиозной мысли также сталкиваются, а подчас упорно борются, разные подходы и ориентации. Однако в этом введении проблема эволюции и сегодняшнего состояния религиозной мысли будет рассмотрена обобщенно; будет выделено для анализа лишь то, что представляется в ней самым главным и характерным с философской точки зрения.

Анализ религиозной философии XX в. в ее целостности затруднен не только из-за ограниченности объема данной книги. Есть и другая, вряд ли преодолимая трудность ее изложения. Многие выдающиеся мыслители нашего столетия, о которых уже шла или пойдет речь в этом томе учебника, мыслители, ставшие основателями различных направлений, — религиозные философы. Это, например, М. Шелер, К. Ясперс, Э. Мунье, П. Рикер и многие другие. А потому их учения в принципе можно было бы рассматривать в разделе, посвященном религиозной философии. (Однако без них были бы обескровлены разделы, посвященные соответствующим направлениям.) И наоборот: о Габриэле Марселе, например, вполне можно было бы говорить в главе об экзистенциализме, ибо его концепция — это религиозный экзистенциализм. Таким образом, “размещение” названных и других сходных концепций в данном учебнике (в согласии с другими учебными пособиями или в отличие от них) достаточно условно.

Далее будут обобщенно рассмотрены две проблемы — пути обновления религиозной философии, связанные с подходом к самой философии, и суть осуществляемого религиозными мыслителями XX в. упомянутого ранее “поворота к человеку”.

### **Ориентации и переориентации религиозной философии**

По каким линиям осуществлялась переориентация религиозной философской мысли, получившая название **аджорнаменто**? Ограничимся при дальнейшем рассмотрении этого вопроса важнейшими аспектами — пониманием задач, предмета, главных тем философии.

**При традиционной религиозной ориентации** философия понимается как подчиненная богословию (теологии, учению о Боге), ибо считается, что вера, на которой зиждется теология, выше разума, на котором основываются философские дисциплины. Это относится не толь-

ко к католицизму: другие христианские вероисповедания в общем придерживались и придерживаются догмы о первенстве и главенстве теологии над философией. **Переориентация** в этом пункте, в сущности, не была официальным пересмотром догмы. Но неортодоксальные религиозные философы “явочным порядком” как бы обособляли философию от теологии и в своих философских занятиях не всегда “оглядывались” на теологические установки.

Правда, и в официальном неотомизме происходили определенные сдвиги в понимании соотношения философии и теологии, о которых можно судить, взяв в качестве примера обсуждение Трёмонтаном, Жильсоном и другими представителями этого направления давней формулы томистов: “философия — служанка богословия”. С одной стороны, они выступали против “фидеизма” (крайне консервативного, догматического течения, осужденного католической церковью еще в 1838 г., но по существу не исчезнувшего и в наши дни). Сторонники фидеизма были склонны совсем “уволить” былую “служанку”, философию, из “дома” католической веры — за ее непослушание, т.е. за дерзкие идеи и деяния, которые привели к подрыву основ религиозного мировоззрения. Неотомисты, противники и критики фидеизма, считали подобное решение непрактичным: ведь философия только тогда сможет остаться служанкой теологии, если она попросту не будет уничтожена, не перестанет существовать для теологии, писал Жильсон. И пусть служанка — не госпожа. Но ведь она принадлежит к “дому”, является его частью<sup>1</sup>.

С другой стороны, неотомисты подвергали критике такой философский рационализм, который полностью освобождал философию от ее прежней обязанности служить в доме веры. Философия, согласно Трёмонтану, была, есть и должна оставаться “служанкой” веры и теологии<sup>2</sup>. При этом неотомистские философы даже были готовы признать за философией известную автономию в ее собственной области, но отказывались предоставить ей полную независимость от теологии. (Впрочем, неотомисты понимали и признавали, что философия давно уже отвоевала себе эту независимость. Однако они утверждали, что для философского мышления независимость обернулась деградацией. Как обосновывается подобная позиция, мы увидим далее на примере философии Э. Жильсона).

Следовательно, в официальном неотомизме в вопросе о соотношении философии и теологии сохранялась — с некоторыми модификациями — традиционная ориентация.

Соответственно этому трактуется и предмет философии. **Традиционная ориентация**, которой придерживается и сегодня официальная религиозная философия, — это **теоцентризм**. Все, что религиозным мыслителем говорится о мире или человеке, все этические проблемы должны быть сосредоточены вокруг проблемы Бога, доказательства его существования, его мудрости, вокруг идеи божественного блага. **Переориентация** состоит в том, что религиозные философы XX в., по большей части не посягая на пересмотр традиционной “иерар-

хии проблем”, в то же время **фактически выдвигают в центр философии социальные, этические проблемы или вопрос о человеке.**

Пожалуй, в наибольшей степени скорректированы представления о взаимоотношениях религии, религиозной философии и науки. Если Фома Аквинский и другие классики религиозной мысли ранних этапов ее развития стремились превратить не только философию, но и науку в знание, строго подчиненное теологии, то в новейшее время реализация этой установки столкнулась с серьезными трудностями. В нашу эпоху религиозные мыслители, как никогда прежде, вынуждены считаться с мощью и самостоятельностью науки. Новый, более гибкий подход к проблеме науки и религии выражен, например, в принятом Вторым ватиканским собором (1965) документе (конституции) “Церковь в современном мире”, а также в последующих работах католических авторов. Суть обновленного подхода к вопросу о науке и разуме, их роли в современном мире можно кратко сформулировать следующим образом. С одной стороны, признается, что благодаря науке и технике уже осуществлены и еще будут осуществлены коренные преобразования. Религиозные философы, занимающиеся проблемами естествознания, в существенной мере ушли от традиционного цензорского тона по отношению к науке. Науке и разуму даже льстят, научные открытия используют для “модернизации” религиозных воззрений. С другой стороны, в документах и произведениях, о которых идет речь, большое место занимает критика науки, в ряде моментов вполне обоснованная, обнаруживающая реальную противоречивость научно-технического прогресса. Эта критика бывает довольно убедительной, причем нередко говорится и о существенных издержках негуманного использования достижений науки и техники. Однако главная цель критических рассуждений о науке просвечивает вполне определенно: все беды, утверждают религиозные авторы, проистекают из того, что современный мир “забыл Бога” или во всяком случае вспоминает о Нем не так часто, как следовало бы.

И вместе с тем **религиозная философия все шире и все активнее вовлекает в орбиту своего рассмотрения проблемы общества, человека, науки.** Это одна из примет обновления религиозной мысли. Но, выходя к этим проблемам, религиозная мысль делает себя более уязвимой, более открытой для критики — как извне, так и изнутри. Извне — когда нерелигиозные философы и ученые обнаруживают несоответствие между проблемами современного мира и предлагаемым религиозной мыслью пониманием их сути и путей решения. Изнутри — когда верующие, теологи, религиозные философы раскалываются на два борющихся лагеря: догматиков и “обновленцев”. Одни не желают никаких перемен и приходят в ужас от любой попытки идейной переориентации, видя опасность в том, что церковь якобы слишком “открывает себя” миру. Другие, напротив, недовольны все еще сохраняющейся догматичностью, робостью предпринимаемых те-



оретических реформ. В таком напряженном состоянии идейного противоборства — сопротивляясь переменам и все же идя на них; обновляясь, но сохраняя традиционалистско-догматические основы — религиозная философия и подходит к концу XX в. В каких именно направлениях обновляет себя религиозная философская мысль XX в. — это и есть, по существу, предмет анализа данного раздела. В частности, одно из таких направлений — это “новый поворот” к человеку.

### **“Поворот к человеку”: классическое и неклассическое в религиозной философии**

Проблема человека играла заметную роль в классической религиозной философии. Августин, Фома Аквинский и другие классики религиозной философии неизменно включали в свои философские системы раздел о человеке. Вместе с тем догматически установленная религиозной идеологией иерархия ценностей (запечатленная в различных “священных” текстах и документах христианских церквей) никогда не отводила антропологической проблематике первое место в теологии и даже в философии. Теологи и философы христианства издавна объявляли проблему человека второстепенной по сравнению с вопросами о Боге, его существовании, богопознании.

Что касается неотомизма наших дней, то в нем тенденции антропологизации получили довольно широкое распространение и пользуются поддержкой папы Иоанна Павла II, который в 70-е годы, еще будучи кардиналом К. Войтылой, написал книгу “Личность и действие”. В свою очередь антропологическая линия религиозной философии обновленческой ориентации покоится на тех формах отчасти реформированной религиозной философии, которые зародились в первой половине нашего столетия, а сейчас уже стали своего рода “классикой”. Если в свое время антропологические учения М. Шелера, Ж. Маритена, Г. Марсея, П. Тиллиха, Э. Мунье, Тейяра де Шардена принимались ортодоксами с опаской, а то и просто осуждались, то сегодня многие идеи названных философов широко используются сторонниками “антропологического поворота” внутри религиозной мысли и вне ее.

***“Антропологический поворот” связан с решимостью философов-реформаторов в определенном смысле пересмотреть традиционную иерархию ценностей и проблем религиозной философии<sup>3</sup>.***

Если традиционная религиозная философия сводила все вопросы философии, включая и вопрос о человеке, к проблеме Бога, то религиозная философская антропология XX в. ставит в центр именно широко понятую проблему человека<sup>4</sup>. И хотя отношение человека к Богу философы этого направления считают необходимым также “подтянуть к центру”, все же происходит заметная и немаловажная переориентация по сравнению с религиозной классикой.

Происходят перемены и в том, как именно анализируется вопрос о

человеке, какие ценности жизни и поведения людей выдвигаются на первый план. Меняется сам стиль обращения религиозных мыслителей к человеку. Правда, довольно часто они предпочитают — в соответствии с духом традиционалистического мышления — приглушать свое новаторство и делать вид, что только извлекают из теолого-философских традиций христианства заключенную в нем гуманистическую ориентацию. Для такого подхода есть определенные основания: за фасадом теоцентризма постоянно скрывался интерес к человеку, его жизни, поведению, нравственности. Особенно характерен в этом отношении пример Августина, и не удивительно, что “ренессанс Августина” в XX в. стал мощным стимулом для переориентации в направлении философской антропологии.

И все же в понимании человека неортодоксальными религиозными философами есть немало идей и подходов, с которыми вряд ли согласились бы классики религиозной мысли и которые встречают в штыки современные ревнители “чистоты” веры. Эти новые идеи и подходы сказываются уже в самом духе, стиле произведений наиболее известных религиозных антропологов. Можно перечитывать десятки страниц их сочинений и не находить традиционных опознавательных знаков религиозной мысли. Правда, отыскиваются все же “нужные” слова о Боге, религии, но где-то на обочине анализа, и без них читатель, если он хочет, может вполне обойтись.

Специальные вопросы философской антропологии рассматриваются в особой главе данного тома учебника, где речь идет также и о религиозных мыслителях.

Высказанные ранее общие положения о развитии религиозной философии, о решении ею центральных философских проблем далее будут раскрыты и конкретизированы на материале концепций наиболее известных и продуктивных религиозных философов, внесших большой вклад в философию XX в. и ставших ее классиками.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Gilson E.* La philosophie et la théologie. P., 1960. P. 113.

<sup>2</sup> *Tremontant Cl.* Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne. P., 1962. P. 99, 93, 204.

<sup>3</sup> См.: *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 53.

<sup>4</sup> Там же. С. 60.

## КАТОЛИЧЕСКИЕ ФИЛОСОФЫ

### Этьен Жильсон

**Этьен Жильсон** — видный представитель неомизма, крупнейший в XX в. специалист по истории средневековой философии, превосходный ее знаток и интерпретатор. С 1922 г. он издавал высокопрофессиональный журнал “*Études de philosophie médiévale*”. Жильсон был профессором Коллеж де Франс и других французских университетов, читал лекции в Гарвардском университете, возглавлял Институт средних веков в Торонто. Жильсон — автор книг, многие из которых приобрели широкую известность и стали классическими пособиями по истории средневековой философии и неомизма<sup>1</sup>: “Философия св. Бонавентуры” (1924); “Св. Фома Аквинский” (1925); “Методический реализм”; “Бог и философия” (1941); “Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского” (1942); “Философия средних веков” (2 тома, 1944); “Дух средневековой философии” (1948); “Христианский экзистенциализм” (1948); “Христианство и философия” (1949); “Дунс Скот, введение в его основополагающие тезисы” (1952); “Метаморфозы града Божьего” (1953); “Данте и философия” (1953); “Церковь обращается к современному миру” (1954); “История христианской философии в средние века” (1955); “Живопись и реальность” (1958); “Философия и теология” (1960); “Массовое общество и его культура” (1967); “Трудный атеизм” (1979).

Как уже говорилось, неомизм есть возрождение и преобразование в новых исторических условиях наследия Фомы Аквинского и других классиков средневековой теологии и философии. Толкование их концепций и идей становится главным средством обоснования самой неомистской философии. Так, в учении Фомы Аквинского (1225 — 1274) Жильсон выдвигает на передний план универсальный замысел, давшуюся, как он полагает, попытку гармонического объединения религии и философии, веры и разума<sup>2</sup>. Другой вершиной католической мысли средневековья Жильсон считает философию св. Бонавентуры (1221 — 1274), представителя поздней схоластики, одного из великих Учителей Церкви, главу ордена францисканцев. В его учении особо подчеркивается значимость метафизики, тесно объединенной с христианской мистикой. Бонавентура — в толковании Жильсона (несколько отличающемся от подхода ортодоксального томизма) — признает существенные различия между верой и теологией, с одной стороны, и разумом и философией, с другой стороны. Но следуя традициям католической философии, он отказывает философии в какой бы то ни было автономии. Если бы философия исходила только из разума, она вела бы к заблуждениям. И потому истинную философию может создать только разум, озаренный божественным светом<sup>3</sup>.

В философии Бонавентуры Жильсона привлекает также удачный, по его суждению, синтез томистской и августинистской традиций. Сам Жильсон предпринимает современную интерпретаторскую попытку объединить учения Фомы Аквинского и Бонавентуры, хотя он и признает всю глубину различий между философскими идеями этих двух католических мыслителей.

Характерно, что Жильсон, для которого подлинная религиозная философия есть не что иное, как следование Фоме Аквинскому, уделил немалое внимание истолкованию философии главного оппонента Фомы в эпоху поздней схоластики, Дунса Скота (1266—1308). В его философии Жильсон прежде всего выделил тезис о существовании бесконечного бытия. При этом, как считает Жильсон, теология хотя и опирается на философско-метафизические идеи относительно бытия, но не выводит теологическое понятие бытия из философского. Более того, как только теолог “прикасается” к метафизике, она меняет свой облик, поднимаясь выше “к метафизическому небу сущностей”<sup>5</sup>. Теология ищет бесконечный источник бытия и, естественно, находит его во всемогуществе христианского Бога. Уникальность Бога Дунс Скот видит в том, что его сущность сливается с бесконечностью.

Обсуждая вопрос об очевидных различиях философских позиций выдающихся католических мыслителей, Жильсон высказывается в пользу плюрализма именно философских идей и взглядов. Если основополагающие “истины веры” объединяют и должны объединять католических теологов, то разъединяющие их расхождения по частным, в том числе философским, вопросам вполне допустимы и даже неизбежны. Церковь не случайно не осудила учение Дунса Скота, направленное — по ряду философских параметров — против установок классического томизма. Ибо в философии главные орудия — теоретические доводы, доказательства. Всякие запреты и директивные рекомендации в философии бессмысленны. Итак, теологи, замечает Жильсон, не должны надеяться на то, что люди, направляющие свой умственный взор на проблему бытия, придут к согласию. Тем самым становится ясно, что теология должна представить философии большую свободу исследования. Однако и философы должны, согласно Жильсону, в конечном счете признать преимущество веры, откровения перед разумом.

Особые требования предъявляются к философствующим теологам, к религиозным, тем более католическим, философам. “Мы не принимаем философию, когда предпочитаем ей Откровение как источник согласия в достоверности. Вот, наверное, почему Церковь позволяет теологам, под надзором своего учительства, свободно исследовать тайну Бытия, в единении веры, мир которой не нарушается их благородным соревнованием. А сами они должны не покладая рук трудиться, чтобы лучше узнать — с целью лучше понять — друг друга; и они заранее объединяются между собой в изначальном свете, если верно, что никакое слово человеческое не посмеет разъединить тех, кого соединило слово Божье”<sup>6</sup>.

Важнейший для неотомиста Жильсона предмет исследования — существенное различие между христианским Богом как Богом религии и “философским богом”, т.е. образом и понятием бога в нерелигиозной философии. В книге “Бог и философия” в свете этой проблемы последовательно анализируются главные исторические стадии европейской философии.

В Древней Греции утверждаются, и прежде всего благодаря поэтической мифологии, особые представления о божествах. Боги греков мыслятся и как личности (Зевс, Гера, Аполлон, Афина и др.), и как стороны физической реальности, природные стихии (Океан, Земля, Небо). Они уподоблены человеку: боги любят и ненавидят, испытывают и другие эмоции, желания; они наделены и сверхчеловеческой силой, и поистине человеческими слабостями. Для греческой политеистической религии характерна иерархическая субординация богов. Что касается древнегреческой философии, то Жильсон оспаривает распространенную в антиковедении мысль о том, что философия возникла из мифологии и на ее основе. Философия рождается из решительного отрицания мифологии. Вот почему различные образы первоначала, предложенные древнегреческими философами, не только не подчинены божеству, но поставлены выше него. Так, в представлении Платона боги ставятся ниже Идеи, которая — парадоксальным образом — объявляется “более божественной, чем сами боги”. Вместе с тем Жильсон придает большое значение несомненному факту преклонения Платона перед религиозным началом, как бы напоминая, что вера в богов древнее философии. В становлении новых представлений о боге Жильсон отводит особую роль встрече греческой философии с христианской верой. Когда молодой Августин начал читать “Энеиды” неоплатоника Плотина, то его захватила задача: выразить христианского Бога в терминах платиновской (а значит, и платоновской) философии. Через несколько столетий после Августина новый синтез античной философии, а именно философии Аристотеля, и христианства осуществил Фома Аквинский. Возникшая в результате этого синтеза метафизика св. Фомы стала, согласно Жильсону, кульминацией религиозной метафизики. В эпоху нового времени метафизическую мысль, стремившуюся избавиться от опеки теологии, именно по этой причине ожидал упадок — и прежде всего в той области, где она пыталась самостоятельно обосновать философскую идею бога.

“Бог и философия нового времени” — тема, весьма важная как для Жильсона, так и для всей философии неотомизма. К ней в разных связях и аспектах обращались и религиозные философы других христианских конфессий — протестантизма, православия. В чем же особенность позиции Жильсона, одного из самых яростных критиков тенденций и традиций нерелигиозной философии нового времени?

Жильсон подробно исследует пути и методы конструирования “философского бога”, например, в учении Декарта. Как обычный человек, Декарт принимал христианскую веру. Вот слова Декарта, о которых напоминает Жильсон: “Я благоговел перед нашим богословием и

не менее всякого другого чаял достичь Царства Небесного”<sup>8</sup>. Однако в качестве философа Декарт, по справедливому замечанию Жильсона, принизил роль теологии. Если Фома Аквинский различил философию и теологию с целью затем объединить их, то Декарт воспользовался различием веры и знания, теологии и философии, религии и науки для их взаимообособления. Поэтому Бог Фомы Аквинского и “философский бог” Декарта так отличаются друг от друга. Начав с бога как абстрактной высшей причины всех вещей, Декарт создал механистическую картину мира, т.е. такое научно-философское его объяснение, которое более не нуждается в Боге. Бог Декарта, заявляет Жильсон, был “мертворожденным”; он превратился в нежизнеспособный гибрид рационалистического мышления и религиозной веры. Бог стал своего рода “Автором природы”, о котором при ее научном и философском исследовании вспоминают все реже. Между тем христианский Бог, напоминает Жильсон, не сводим к каким-либо ограниченным функциям, подобным роли “Автора природы”.

Обычные для религиозных философских систем претензии к кантовской “религии в пределах только разума” дополняются и подкрепляются у Жильсона рядом тонких и интересных аргументов. Кант в “Критике чистого разума” высказал идею о том, что существование Бога не может быть однозначно доказано с помощью рациональных доводов. В какой-то мере Жильсон с этим соглашается: поскольку Бог не принадлежит к числу эмпирических явлений, вопрос о Боге действительно выходит за пределы компетенции рационалистического научного и философского познания. К признанию существования Бога, каким он предстает в христианской религии, человека толкает (скорее) не разум, а собственный многообразный жизненный опыт “контакта” с божеством. Ведь почти каждый мыслящий и чувствующий человек задается вопросом о том, существует ли в самом деле “нечто”, называемое Богом. Когда перед нами расстилаются громады океана, высятся горные вершины, когда мы размышляем о тайне жизни, — мы мыслью и сердцем неизбежно обращаемся к Богу. И даже сами философы-рационалисты, утвердив идею философского бога, в других теоретических и жизненных ситуациях поворачиваются скорее к Богу религии. Не в силах справиться с тайнами познания Бога, Декарт объявил идею Бога врожденной. Кант в “Критике практического разума” по существу сохраняет Бога религии и делает его опорой всей системы нравственности.

Из всех этих историко-философских размышлений Жильсон делает следующие выводы. Естественная теология должна опираться в первую очередь не на позитивную науку и не на рационалистическую философию, а на религиозно-экзистенциальную метафизику, т.е. метафизику, обращенную к личности, к ее существованию и опыту, особенно связанному с “откровением” Бога, его “явлением” человеку. Согласно Жильсону, *христианская мысль по самой своей сути является экзистенциальной* и, быть может, “самой экзистенци-

альной” среди других форм философии, претендующих на решение экзистенциальных проблем личности<sup>9</sup>.

Размышления Жильсона, опрокинутые на историю мысли, тем не менее были подчинены современным, до сих пор актуальным задачам неотомистской философии и главной из них — обновлению идеи христианского Бога в условиях, когда вера в него оказалась подорванной. Жильсон увидел аналогию между XX в. и греческой древностью. В наше столетие люди, отвергшие христианского Бога, начали суевенно обожествлять то слепую Эволюцию, то якобы благодетельный Прогресс, то Равенство и Демократию. Разуверившись и в них, безверие изобретает все новые и новые божества. Особая опасность для культуры, религии, философии исходит скорее не от неверующих (“агностиков”, по обычной западной терминологии), а от “псевдоагностиков”, которые владеют научными знаниями, но проявляют полное бессилие в вопросах, ответы на которые можно дать лишь обладая философской и теологической культурой.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Главные сочинения: *La philosophie de Saint Bonaventure*. P., 1924; *Saint Thomas d'Aquin*. P., 1925; *Le réalisme méthodique*. P., 1932; *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. P., 1942; *La philosophie au moyenâge*. P., 1944. Vol. 1—2; *L'esprit de la philosophie médiévale*. P., 1948; *Existentialisme chrétien*. P., 1948; *Christianisme et philosophie*. P., 1949; *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. P., 1952; *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. P., 1953; *Church speaks to the modern world*. N.Y., 1954; *Peinture et réalité...* P., 1958; *La philosophie et la théologie*. P., 1960; *La société de masse et sa culture*. P., 1967. О жизни, сочинениях, идеях Э. Жильсона см.: *Maritain J.* [а. о.] *Gilson, philosophie de la chrétienté*. P., 1949; *Сахарова Т.* Жильсон // *Философская энциклопедия*. М., 1962. Т. 2. С. 137—138.

<sup>2</sup> См.: *Gilson E.* *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. P., 1942.

<sup>3</sup> См.: *Gilson E.* *La philosophie de Saint Bonaventure*. P., 1943.

<sup>4</sup> См.: *Gilson E.* *Jean Duns Scot. Introduction...*

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 195—196.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 668—669.

<sup>7</sup> См.: *Gilson E.* *God and philosophy*. New Haven, 1960.

<sup>8</sup> *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 264.

<sup>9</sup> *Gilson E.* *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*. N.Y., 1965. P. 368.

## Жак Маритен

### Жизнь и сочинения. Антиномии бытия и свободы человеческой личности

**Жак Маритен**<sup>1</sup> родился в Париже в 1882 г. В детстве и юности, в соответствии с традициями семьи, Маритен был протестантом. В 1906 г. он принял католическое вероисповедание. В студенческие годы его интересовали естественные науки и философия. Он учился в Сорбонне, а в 1907 — 1908 гг. изучал биологию в Гейдельберге у неовиталиста Г. Дриша. Одновременно пришло увлечение работами Фомы Аквинского. Маритен рано испытал влияние также и философии Бергсона. С 1914 г. Маритен начал читать лекции по современной философии в Католическом институте в Париже. С 1940 по 1945 г. Маритен жил и работал в США; он преподавал в католических учебных заведениях в Торонто, в Колумбийском и Принстонском университетах. С 1960 г. Маритен жил во Франции. Умер он в Париже в 1973 г. Основные работы Маритена: “Бергсоновская философия” (1914); “Искусство и схоластика” (1920); “Элементы философии”, 2 тома (1920; 1923); “Введение в философию” (1925); “Антимодерн” (1922); “Три реформатора” (о Лютере, Декарте, Руссо) (1925); “Первенство духовного” (1927); “Ангельский доктор” (о Фоме Аквинском) (1929); “О христианской философии” (1933); “Философия природы” (1935); “Наука и мудрость” (1935); “Интегральный гуманизм” (1936); “Права человека и естественные законы” (1942); “Христианство и демократия” (1943); “Принципы гуманистической политики” (1945); “Религия и культура” (1947); “Человек и государство” (1951); “О философии истории” (1957); “Размышления об Америке” (1958); “Философия морали” (1960); “Философ во граде” (1960); “Крестьянин с Гаронны” (1966); “О церкви христовой” (1970).

В основе концепции, ведущей к понятию человеческой свободы, у томиста Маритена, как некогда и у Фомы Аквинского, лежит понятие божественного творения. Но оно — в чем заметное новшество — толкуется как “мягкое”, “предельно либеральное” изначально действие Бога, оставляющее значительный простор для саморазвития всего существующего. “Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать”<sup>2</sup>. Бог, несколько туманно выражается Маритен, творит только “существующие субъекты, или основания”, а уж “реальность индивидуального существования” складывается спонтанно. “Вот почему этот мир есть природа и приключения, мир, в котором происходят случайные и внезапные события и в котором поток событий гибок и изменчив, в то время как законы сущностного порядка необходимы”<sup>3</sup>. По мере продвижения по лестнице существ, которые в традициях Фомы Аквинского поименованы “субъектами существования”, одновременно нарас-



тают, согласно Маритену, и сложность, и “все более совершенная спонтанность” сущего. Человеческая свобода есть продолжение и высшее завершение Богом сотворенного, но “в себе” спонтанного мира. “... С появлением человека свобода спонтанности становится свободой автономии, становится — целым, которое бытийствует и существует в силу самого бытия и существования души, само дает себе цель, является самостоятельным универсумом... Только личность свободна, только у нее одной есть в полном смысле слова внутренний мир и субъективность, поскольку она движется и развивается в себе”. Маритен добавляет: “Личность, по словам Фомы Аквинского, наиболее благородна и наиболее возвышенна среди всей природы”<sup>4</sup>.

Однако познание, осознание, признание свободы личности — как собственной, так и других людей — встречаются, как показывает далее Маритен, с огромными трудностями. Когда мы наблюдаем за другим человеком, осмысливаем его жизнедеятельность, то уникальный субъект неминуемо превращается для нас в объект среди объектов. А это существенно осложняет коммуникацию человеческих душ. Что касается самопознания, то и оно неадекватно, ибо протекает в неясных, “сопутствующих”, спонтанно-хаотических актах чувствования и мысли. В плен подобных неадекватных способов познания человека и его свободы попадает, по Маритену, философия, в чем ее ущербность по сравнению с религией. “Непреодолимое препятствие, на которое наталкивается философия, состоит в том, что она, конечно, познает субъекты, но она объясняет их как объекты, всецело вписываясь в отношение интеллекта к объекту, в то время как религия входит в отношение субъекта к субъекту. Вот почему каждая философская религия или каждая философия, которая, подобно гегелевской, претендует на поглощение и интеграцию религии, в конечном счете представляет собой мистификацию”<sup>5</sup>. Только религия, утверждает Маритен, способна принять в расчет отношение личности к личности “со всем заключенным в нем риском, тайной, страхом, доверием, восхищением и томлением”<sup>6</sup>.

Начав с постулирования свободы человека как автономной личности, Маритен затем напоминает человеку, что он не должен мнить себя центром мира. Философ рассуждает так. Я свободен и уникален. Но каждому из нас известно, что мир был до нас и пребудет после нас. “Я хорошо знаю, что подобен всем другим, я не лучше всех других и не более ценен, нежели они; Я — лишь маленький завиток пены на гребне волны, уходящей в мгновение ока в безбрежность природы и человечества”<sup>7</sup>. Две указанные стороны человеческого бытия для самого человека — это полоса неснимаемой антиномии, между которыми человек колеблется, подобно маятнику. Переживание антиномичности трагично. “Эта антиномия разрешается только свыше”<sup>8</sup>. Стоит только признать, что существует Бог, и обе антиномично связанные ориентации наполняются смыслом. Не Я, а Бог — в центре всего, и к его “трансцендентной субъективности” должны быть отнесены все другие субъективности. Тогда находится место и идее человеческой

уникальности, не перерастающей в эгоизм, самомнение и гордыню. Только Богу под силу преодолеть объективизацию при познании человека. “Я ведом Богу. Он знает все обо мне как о субъекте. Я являюсь ему в моей субъективности, и ему нет нужды объективировать меня с целью познания”<sup>9</sup>. “Обезбоженный” же человек обречен на одиночество.

Но субъективность, свобода человеческой личности в тесном единстве с Богом, как подчеркивает Маритен, “является сама себе не через иррациональный прорыв — каким бы глубоким и плодотворным он ни был — в иррациональный поток психологических и моральных феноменов, снов, автоматизма, побуждений и образов, возникающих из бессознательного; это также не тоска выбора, скорее овладение собой благодаря собственному дару”<sup>10</sup>. Всякое подобное иррациональное сознание не только смутно — оно принципиально эгоистично, сконцентрировано вокруг себялюбивых побуждений человека. Высший вид познания всего, включая субъективность и свободу, — познание “онтологическое”, т.е. восходящее к бытию. «Когда человек истинно пробуждается в постижении смысла бытия, интуитивно схватывая туманную и живую глубину “Я” и субъективности»<sup>11</sup>, то познание мобилизует и интеллект, и волю, и любовь, приводя их к единству и тем самым “открывая” духовность человеческого существования. А в онтологическом познании главным, разумеется, является вдохновенное любовью восхождение к высшему бытию — Богу. Так начало концепции Маритена смыкается с концом; теологическая предпосылка становится и основным выводом.

В рассуждениях Маритена, непосредственно посвященных онтологическим и антропологическим проблемам, т.е. вопросам о бытии и человеке, всегда присутствует — что типично для религиозной философии — нравственно-этическое измерение.

### **“Интегральный гуманизм” Ж. Маритена**

Философия человеческой личности и свободы Ж. Маритена — это часть его концепции, тесно связанная с философией истории. В свою очередь философия истории Маритена играла значительную роль в предпринятых философом попытках обновления католической мысли, которые вначале были приняты в штывы богословами-догматиками. Но впоследствии, уже в 50–60-х годах, созданная Маритеном программа “интегрального гуманизма” была встречена с сочувствием. “Линия “обновления” Иоанна XXIII и Павла VI по своей направленности совпадала с общим духом исканий этого католического философа, что нашло свое отражение и в документах Второго ватиканского собора. Не случайно “Обращение Вселенского собора к мыслителям и ученым” было вручено Павлом VI именно Маритену. В 1967 г. в энциклике “О прогрессе народов” Павел VI писал о стремлении католической церкви к реализации идеала “интегрального гуманизма”<sup>12</sup>. И сегодня взгляды Маритена на перспективы эволюции европейской

истории разделяются очень многими католическими философами, находят ревностных сторонников”<sup>13</sup>.

Но продолжались и споры между католическими авторами по вопросу о том, какую роль сыграли церковь и религиозная мысль в развитии европейского гуманизма. Мыслители-традиционалисты старались, соблюдая “чистоту” католической доктрины, подчеркнуть уникальность именно христианского гуманизма. Маритен же стремился “интегрировать” именно изначальные религиозные, как он полагал, основания (“трансцендентные основания”) и многообразные феномены европейского гуманизма. Вместе с тем, он отмечал, что интеграция не предполагает некритического отношения к традициям гуманистической мысли и культуры. Маритен высоко оценивал реабилитацию личностного начала, “естественных законов” в жизнедеятельности человека, как они были заданы гуманистической культурой со времени Ренессанса. Но откровенный индивидуализм и “антропоцентризм” европейского гуманизма Маритен объявил неприемлемыми. Главное было в том, что светский, т.е. **“антропоцентрический гуманизм”**, смещал акценты — о “трансцендентных основаниях” забывали или принижали их; на первый план выступали наука, техника, которым придавалось самостоятельное значение. На начальном этапе развития антропоцентризма, в XVI — XVII вв. начался, а на втором этапе, в XVIII — XIX столетиях, завершился процесс оттеснения на задний план или перечеркивания религиозных оснований европейского гуманизма. Плата за это — всесторонний кризис, который в XX в. (в третьем периоде развития истории нового времени) охватил бытие и культуру человечества. Выход Маритен видел в утверждении **теоцентрического гуманизма**.

Маритен призывал современников и потомков глубоко, ответственно осмыслить разрушительные последствия гуманизма без Бога и с помощью специальных мер терпеливо двигаться к “интегральному гуманизму”, восстанавливая или вновь закладывая “трансцендентные основания” жизни и культуры<sup>14</sup>. Он призывал преодолеть “злопамятство против христианского мира”, которое связано с противоречиями христианской истории, а не с самим христианским идеалом<sup>15</sup>.

Концепция интегрального гуманизма Маритена органично вплетена в ткань более широкого религиозно-философского видения культуры и целостной философии истории. Культура понимается как одна из вершин, достигаемых человеком на пути его совершенствования. Творческая деятельность, воплощающаяся в творении культуры, носит на себе отпечаток “трансценденталий божественного бытия — Истины, Красоты и Блага”<sup>16</sup>.

Как отмечают исследователи, Маритен был одним из первых неомистских авторов, осознавших “необходимость поворота к реалиям культурно-исторического мира. При этом, на его взгляд, необходимо было избежать крайностей, представленных протестантской либеральной теологией, растворившей “сакральное” в феномене мирской истории, и неортодоксального бартианства, утверждавшего полную несо-

измеримость Бога и культуры. Для осуществления намеченной программы Маритену пришлось не только прислушаться к голосам представителей светской мысли Запада, но и внимательно отнестись к философии тех представителей католического модернизма, чья социокультурная ангажированность вызывала его симпатии. Так сложился его плодотворный контакт с Э. Мунье и другими деятелями персоналистского движения. Нельзя не учитывать и того влияния, которое оказало на динамику становления его взглядов общение с Н. А. Бердяевым, предложившим оригинальный вариант христианско-гуманистического видения истории»<sup>17</sup>.

Одним из важных элементов гуманистической доктрины Маритена явилась ее антифашистская направленность. Фашизм точно анализировался Маритеном как деградация культуры, цивилизации европейского человечества, как тяжкая плата и кара за присущую им противоречивость, двойственность, внутреннюю надломленность<sup>18</sup>.

В своей антифашистской борьбе Ж. Маритен был не одинок. К чести многих религиозных институтов и наиболее известных религиозных мыслителей надо отметить, что они мужественно и достойно пронесли ценности христианства через исторические испытания 30–40-х годов. В фашистской Германии мощный удар национал-социализма приняло на себя католичество. Примером того, как католические мыслители боролись с фашизмом, может служить деятельность в 30–40-х годах католического философа и писателя-публициста (итальянца по происхождению, жившего и работавшего в Германии) **Романо Гвардини** (1885–1968), который вообще представляет интерес как оригинальный мыслитель. (Об антифашистской деятельности протестантских мыслителей будет сказано в разделе, посвященном философии протестантизма.)

Романо Гвардини родился в 1885 г. в Вероне, в 1886 г. с семьей переселился в Германию, в Майнц. Учился Гвардини в Тюбингене, Мюнхене, Берлине — сначала химии, потом экономическим наукам; в конце концов он решил заняться теологией и стать пастором. Теологию он постигал во Фрайбурге и Тюбингене. После защиты диссертации в 1915 г. во Фрайбурге Гвардини вернулся в Майнц, где был капелланом. С 1923 г. Гвардини стал профессором религиозной философии и католического мировоззрения в Бреслау, с обязанностью читать лекции и вести занятия в Берлинском университете. Из первых публикаций Гвардини выросло сочинение, опубликованное в 1925 г.: «Противоположность. Опыт философии жизненно-конкретного». Гвардини занимался теологией Бонавентуры, которой были посвящены обе его диссертации. В 1932 г. Гвардини опубликовал книгу, посвященную Достоевскому. Будучи профессором Берлинского университета, Гвардини в 20-х и начале 30-х годов собрал вокруг себя интеллектуальную молодежь католического вероисповедания. Так был образован один из немецких духовных центров — объединение «Квикборн» («Живой родник»). О прогрессивности идей движения «Квикборн» и резком неприятии им национал-социалистской идеологии свидетельствует,

например, книга Гвардини "Христианин перед лицом нацизма". Она была издана в 1939 г. Хотя философ выпустил ее под псевдонимом, то был смелый шаг, ибо раскрыть авторство Гвардини для нацистов не составляло труда. Гитлеровцы отстранили популярного профессора от преподавания, запретили ему публиковать книги и осуществлять какую бы то ни было общественную деятельность. После разгрома гитлеризма Гвардини стал одним из наиболее известных и высокочтимых католических авторов. Его книга 1950 г. "Конец нового времени. Попытка ориентирования" имела большое влияние. В ней католический философ размышляет над важнейшим вопросом о судьбах человеческих ценностей, об их историческом, переменчивом характере, о крахе многих символов веры, прежде казавшихся такими устойчивыми, — и о влиянии всего этого на судьбы человечества. Гвардини призвал создать новую ценностно-нравственную систему, которая и положила бы в основу свободы права отдельной личности, и в то же время позволила бы превратить человечество в "товарищество по существованию".

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Основные сочинения Ж. Маритена: *Maritain J. Antimoderne*. P., 1922; *La philosophie bergsonienne*: 2 éd. P., 1930; *De la philosophie chrétienne*. P., 1933; *La philosophie de la nature*. P., 1935; *Science et la sagesse*. P., 1935; *Humanisme intégral*. P., 1936; *Éléments de philosophie*. P., 1939; *Christianisme et démocratie*. N.Y., 1943; *De Bergson à Thomas d'Aquin*. P., 1947; *La philosophie morale*. P., 1960; *La philosophie dans la cité*. P., 1960; *Dieu et la permission du mal*. P., 1963.

О жизни, сочинениях и идеях Маритена см.: *Bars H. Maritain en notre temps*. P., 1959; *Fecher C. A. The Philosophy of Jacques Maritain*. Westminster; Maryland, 1953; *Michener N. W. Maritain on the Nature of Man in a Christian Democracy*. Hull, 1955; *Coplestone Fr. A History of Philosophy*. L., 1975. Vol. IX. P. 254 — 260.

<sup>2</sup> *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. С. 231.

<sup>3</sup> Там же. С. 231 — 232. <sup>4</sup> Там же. С. 232. <sup>5</sup> Там же. С. 235.

<sup>6</sup> Там же. С. 236. <sup>7</sup> Там же, с. 237. <sup>8</sup> Там же. <sup>9</sup> Там же, с. 238.

<sup>10</sup> Там же, с. 242. <sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> *Paul VI. Encyclique Populorum progressio sur le développement des peuples*. P., 1967. P. 69.

<sup>13</sup> *Губман Б.* Современная католическая философия. С. 131.

<sup>14</sup> *Maritain J. Humanisme intégral*. P., 1968.

<sup>15</sup> *Маритен Ж.* Философ в мире. М., 1994. С. 79 — 81.

<sup>16</sup> *Губман Б. Л.* Символ веры Ж. Маритена // Там же. С. 165.

<sup>17</sup> Там же. С. 164.

<sup>18</sup> *Maritain J. The Twilight of Civilisation*. N.Y., 1944.

## Габриэль Марсель

### “Экзистенциальный поворот” и критика научно-технической цивилизации

**Габриэль Марсель**<sup>1</sup>, выдающийся французский философ и литератор, родился 7 декабря 1889 г. в Париже. В 1906—1910 гг. он учился в лицее Карно в Сорбонне, где испытал влияние гегелевского и шеллинговского идеализма, неокантианства, а с 1908 г. — философии Бергсона, лекции которого он слушал в Collège de France. Бергсонизм привлекло внимание молодого Марселя к проблемам интуиции. Но в отличие от Бергсона, разъединившего интеллект и инстинкт, интеллект и интуицию, Марсель возвратился к идеям *интеллектуальной интуиции*, что снова обратило его взоры к позднему Шеллингу. Испытав воздействие английских неогегельянцев Ф. Бредли и Б. Бозанкета, а также американских персоналистов Дж. Ройса и У. Хокинса, Марсель начал развивать экзистенциально-персоналистскую философию, в которой центральную роль играла “метафизика участия и верности”; в ней все более отчетливо проступали религиозные черты. Еще в студенческие годы Марсель сотрудничал с группой А. Жида и журналом “Nouvel Revue Française”, оказавшими большое влияние на формирование французской литературы XX в. После окончания Сорбонны Марсель некоторое время был доцентом философии в лицеях. Он активно сотрудничал с различными литературными и философскими журналами. Мыслитель с литературным даром, Марсель писал философские драмы, эссе, придавал философским сочинениям форму дневников, искренних исповедей. В 1927 г. был опубликован написанный в 1914—1923 гг. “Метафизический дневник” — работа, которая в немалой степени способствовала развитию экзистенциалистской и персоналистской мысли во Франции. (Правда, Марсель не соглашался называть свою философию “христианским экзистенциализмом”, ибо опасался, что его сочтут последователем Сартра, к которому он относился критически.)

В 1929 г. Марсель, который и раньше склонялся к христианству, принял католическую веру. Однако в своих сочинениях он так или иначе дистанцировался от официальных доктрин католичества, от неомистической философии. Основные философские произведения Г. Марселя: “Бытие и обладание” (Être et avoir), 1935; “Конкретные позиции и подходы к онтологической тайне”, 1933; “Homo viator. Прологомены к метафизике надежды”, 1944; “Таинство бытия”, 2 тома, 1951 (работа написана на основе лекций, прочитанных в Англии); “Люди против человеческого”, 1951; “Человек, ставший проблемой”, 1955; “Современность и бессмертие”, 1959; “Философские фрагменты. 1909-1914”, 1962. Благодаря литературным и философским сочинениям, которые были удостоены самых высоких премий во Франции и за рубежом, Марсель после второй мировой войны стал одним из власти-

телей дум, мыслителем и литератором с мировым именем. Он читал лекции и выступал с докладами во многих университетах. Прочитанный им в 1961 г. в Гарвардском университете курс лекций был опубликован (в США и затем во Франции) под примечательным заголовком “Экзистенциальные основы человеческого достоинства”. Умер Г. Марсель в 1973 г.

Главным методом философствования Г. Марселя было описание опыта переживаний личности. Некоторые исследователи считают, что Марсель примыкал также к традициям христианской метафизики, к традициям онтологии. Действительно, вопрос о бытии — об “утрате” бытия, об отчуждении от него — Габриель Марсель поместил в центр философствования, что объективно сближает его с экзистенциалистско-персоналистской мыслью. Но нельзя не заметить, что в противовес рационалистическим “прояснениям бытия” (например, у Ясперса), Марсель подчеркивает: **вопрос о бытии — не философская проблема, а тайна**, мистерия, которая всегда останется тайной. Единственное, что доступно человеку, — **причастность, приобщение** (participation) к бытию, благодаря которому постепенно наполняется смыслом человеческая экзистенция. “Причастность к бытию не является чем-то внечеловеческим, абстрактным. Напротив, причастность к бытию — полностью в смысле христианского социального учения — реализуется как причастность к жизни Другого. Причастность к бытию есть причастность к Ты (Toi). Бытие, поставленное в распоряжение другого (disponibilité), делает изолированного индивидуума существом, живущим социальной жизнью, и таким образом снимает отчуждение. Социальная **верность** базируется на **любви**, и она есть прообраз отношения человека к божественному Ты”<sup>2</sup>.

“Вопрос о бытии в творчестве Марселя, — отмечает Г. Тавризян, — не лежит в области философии (это не онтология в традиционном смысле), как не лежит и в области теологии. Бытие в контексте марселевского творчества — это основание таких ценностей как верность, любовь, братство человеческое, основание, в котором отношения смертных как бы заимствуют нечто от вечности. Это надежда, которую обрела экзистенция; прямо говорить о бессмертии души здесь невозможно, экзистенциализм тем самым перестал бы быть самим собой...”. Бытие у Марселя — “то, что не может обмануть”.

Это верно. И однако в философии Марселя основной проблемой, как и в онтологии в целом, становится тема бытия, а центральной антиномией — антитеза “бытия” и “обладания”. “Бытие” — главная характеристика присутствия человека в мире, зависящего в конечном счете от Бога и Его промысла, от обеспечиваемого Богом единства тела и духа индивидов. “Обладание” — категория, с помощью которой католический философ пытается зафиксировать черты “неподлинности”, обусловленные неумеренными желаниями (они предшествуют стадии обладания), гипертрофированной “волей к власти” и т. д.<sup>3</sup>

Итак, Габриель Марсель одним из первых осуществил новый, и именно “экзистенциальный поворот” в философской антропологии ка-

толицизма, и притом уже в сочинении 1914 г. "Экзистенция и объективность". О первопричинах, побудивших философа к переосмыслению проблемы человека, связанному с трагическими переживаниями предвоенного и военного времени, сам он впоследствии писал, что никто не подозревал, какой хрупкой и ненадежной была цивилизация; толща веков цивилизации, как казалось, сообщала ей такую прочность, что было бы безрассудно ставить ее под сомнение. Но пришлось во весь голос заговорить о кризисе цивилизации.

Крупнейшим религиозным мыслителям нашего столетия, и среди них Габриелю Марселю, принадлежит несомненная заслуга: они были яркими критиками той формы, которую человеческая цивилизация приняла в XX в. Они с тревогой заходя указывали человечеству на возможные опасные последствия бездумного научно-технического роста, которые, к сожалению, оказались реальностью. В наше время тезисы критической "философии кризиса" стали столь известными и столь распространенными, что о "первоисточниках" ее перестали вспоминать. Между тем у истоков — вместе со светскими философскими учениями — стоит и концепция Марселя. В первые десятилетия XX в. экзистенциально-антропологический подход Марселя был большим новшеством и для религиозной философии. Обратим внимание и на то, что поворот Марселя к экзистенциальным проблемам произошел раньше, нежели возник и оформился собственно экзистенциализм как направление в западной философской мысли.

"Мир объективности" — представленный прежде всего наукой и "ускоряющимся, гиперболическим развитием техники", пагубной "механизацией мысли" ("Метафизический дневник"), а также хозяйством, политикой и их институтами — согласно Марселю, оказался сосредоточием хищнических, господских устремлений и действий человека, утрачивающего свою сущность перед лицом бюрократических инстанций и всей "искусственной среды" социального бытия. Главная причина такой ситуации, по Марселю: люди роковым образом превращают общество в некое лицо, в какого-то помимо них самих действующего субъекта. Но на деле "... на какие бы технические усовершенствования ни оказалось способным общество, оно всегда будет лишь квазисущностью, псевдосубъектом"<sup>4</sup>. Потому-то и требуется, настаивал Марсель, и в центр жизнедеятельности общества, и в центр философии поставить именно человека, единственно способного быть действительным субъектом действия и познания.

"Конкретная философия" — так назвал свою философскую доктрину Г. Марсель — полностью сосредоточена вокруг проблематики "экзистенциального мира" человека. Прославление человека и осмысление его бытия рассматриваются как задача, разрешить которую под силу только религиозной экзистенциальной философии. Мир "разбит" ("Разбитый мир" — название одного из драматических произведений Марселя); в нем превалирует не бытие, а обладание. Ранее упомянутое "Бытие и обладание" — выдающееся философское сочинение Г. Марселя. Из "сферы обладания", — где мы охвачены "поток



опасностей, тревог и разных техник”, — человек должен прорваться к “самому бытию”.

Одна из центральных идей Марселя — необходимость “тотальной евангелизации души” перед лицом современного социального и нравственного кризиса. Нельзя, утверждает он, представить себе спасения человека и человечества от обрушившихся на них в XX в. бед, страхов, угроз, потрясений, если не признать “сверхземной (сверхъестественный) порядок”. Есть все основания отнести концепцию Марселя к религиозной философии. Но в его сочинениях в религиозную форму заключено нетрадиционное философское содержание. В сочинениях Марселя преимущественное внимание уделено человеку, а традиционные сюжеты — Бог, Его бытие и т. д. — явно отодвинуты на задний план. Далее, ответим на вопрос: что Марсель считает главным в человеке? Традиционная ориентация полагает наиважнейшим делом и делом человека богопослушание. Марсель и другие современные религиозные мыслители на первый план выдвигают поиски человеком своего Я, своей неповторимой духовности. В этой духовности чувствам, эмоциям, интуиции человека придано не меньшее значение, чем разуму. “Исправляя”, расшифровывая Декарта, Марсель формулирует тезис: “Я чувствую, следовательно, я существую”<sup>5</sup>. Ничто не утешает человека; ему не гарантируется ничего, кроме постоянного поиска пути к духовному совершенству. *Ното viator (человек-пилигрим, вечный путешественник) — вот, согласно Марселю, наилучший образ человеческой сущности*<sup>6</sup>. В отличие от традиционалистов, которые более склонны говорить о “попечении” Бога над судьбами человеческими, Марсель — в унисон с экзистенциалистами — подчеркивает и драматизирует моменты жизни человека в современном мире, такие как страх, отчаяние, покинутость, отчужденность. Отсюда понятно, почему хранители “чистоты” религиозных традиций рьяно выступили против ранней концепции Марселя.

### **Проблема добра и зла, общечеловеческих ценностей в католической мысли и философия Г. Марселя**

История религиозной мысли накопила множество ответов на трудный для нее вопрос: если мир сотворен и управляем мудрым и благим Богом, то как это согласуется с бедствиями и злом? Или: как оправдать Бога, если существует зло? Со времени Лейбница часть теологии, посвященная таким вопросам и ответам на них, называлась “теодицеей” (от греч. слов “Бог” и “справедливость, право”). Как обстоит дело с современными теодицеями? Повысившаяся в XX в. мера зла, человеческих страданий осложнила положение религиозных мыслителей, взявших на себя задачу создания новой теодицеи. Как понимают религиозные философы задачи философии в постановке и решении этических проблем, в частности такой важной и “вечной” как добро и зло? Какие изменения вносятся ими в традиционное понимание добра и зла?

В религиозной этике XX столетия имеется масса оттенков: католическая этика отличается от протестантской; существуют ортодоксаль-

ные решения и, напротив, подходы, критически относящиеся к христианской (католической, протестантской, православной) этической ортодоксии. Но при всех различиях подходов религиозных философов к проблеме добра и зла, к пониманию этических проблем философии и ее нравственных задач в этих подходах есть общие черты.

Традиционалисты-католики (вслед за Фомой Аквинским) продолжают повторять “классические” аргументы. Да, говорят они, в мире много зла — потому что много греха. На вопрос, почему же Бог допускает умножение зла, дается ответ: зло пронстекает из того, как человек и человечество пользуются дарованной им свободой. Человечество в наши дни, рассуждал неотомист К. Тремонтан, как и всегда, творит свое несчастье, результат человеческой свободы. Но кто, даже принимая в расчет все издержки, откажется от свободы? Кто не возблагодарит за нее Бога? Итак, не Бог, а человек ответствен за зло, особенно за большое зло. Но, признавая это, все же надлежит — чтобы не отпала необходимость в Боге — верить, что Бог “нужен”, чтобы наказывать человека за зло и грехи, возникшие как результат злоупотребления свободой. Если снова спросят: а почему Бог позволяет человеку и человечеству так злоупотреблять свободой? — надлежит ответить: даже самые большие испытания — когда человек должен испытать чашу самим себе причиненного страдания — посланы Богом во имя человека, чтобы в конце концов повернуть его к добру.

Значит ли это, что с точки зрения религиозной философии стерты границы добра и зла, что с человека снимается ответственность за зло и страдания? Нет, не значит. В последние десятилетия в религиозной философии значительно усилились голоса, призывающие к утверждению добрых начал человеческой сущности, выражающие тревогу за сохранение мира и выживание всего человечества. Тема добра и зла тем самым перерастает в проблематику общечеловеческих ценностей.

Приверженность “абсолютным”, общечеловеческим ценностям добра и гуманизма — сильная сторона христианства. Собственно, исторически случилось так, что именно христианством уже на заре нашего тысячелетия была поставлена никогда не утрачивавшая своего смысла задача — формулировать и защищать общечеловеческие ценности. И не случайно сегодня все чаще вспоминают о библейских заповедях и исконной христианской мудрости — причем вспоминают не только верующие христиане, но и все те люди, которые признают за христианством непреходящее духовно-нравственное и историко-культурное значение. (Разумеется, в истории христианства его деятели и его институты далеко не всегда подавали примеры следования общечеловеческим ценностям, поэтому на протяжении всего тысячелетия не прекращалась и не прекращается сегодня антиклерикальная критика.) Наиболее глубокие и искренние религиозные мыслители, тонко чувствуя подспудные изменения истории, вместе с тем умели выбрать исторические ситуации, когда обновление и защита общечеловеческих ценностей становились особенно необходимыми. Это можно проиллюстрировать на примере философии Габриэля Марселя.

В 1968 г. он опубликовал книгу “К трагической мудрости и за ее пределы”<sup>7</sup>, главной темой которой стала защита общечеловеческих норм и принципов. Следует призвать, говорит Марсель, к ясному осознанию безусловных ценностей, созданных в великие периоды цивилизации, их инвариантного характера. Понятие “мудрость” всегда играло немалую роль в философии Г. Марселя. Но если в 1954 г. в книге “Упадок мудрости” он, скорее, констатировал распад “духовного наследия”, бесформенность перспектив, ожидающих человечество, то в своих последних работах, написанных в конце 60-х и начале 70-х годов, философ страстно, горячо призвал к “защите трагической мудрости”. Из сказанного ранее о философии Марселя следует, что его христианский экзистенциализм погружает читателя в глубины действительно трагических коллизий нашего времени — и сталкивает с весьма важной проблемой обретения человеком и человечеством той новой мудрости, которая должна впитать в себя все ценное и гуманное из мудрости прошлых веков.

Но не пришло ли время, спрашивает Марсель, вообще отказаться от как будто бы устаревших понятий “мудрость” и “мудрец”? Не следует ли “рассредоточить” мудрость индивидов и вверить ее некоему коллективному, общественному разуму? “Действительно, туманная идея подобного переворота, — пишет Марсель, — давно уже витает в умах догматиков социалистической мысли, и началось это, наверное, еще с утопистов первой половины XIX в. По-моему, однако, надо без колебаний ответить им, что идея подобного переворота покоится на иллюзии, граничащей с бредом”<sup>8</sup>. Это — иллюзия, ибо место отдельного человека как субъекта познания и действия в принципе не может занять, по мнению Марселя, никакой коллективный субъект: ведь реально мыслит и действует только индивид. Вред же такой иллюзии очевиден, ибо идея подчинения мифическому коллективному разуму дезинформирует индивида, лишает его активности и ответственности. А между тем накапливаются “жгучие вопросы”, требующие от человека и человечества мудрого подхода. Таков, например, вопрос о технике, который Марсель — в связи с ядерной угрозой — считает проблемой всех проблем.

### **Споры вокруг сущности и судеб науки и техники (Тейяр де Шарден, Габриель Марсель)**

Г. Марсель обсуждает самые различные проекты возрождения мудрости индивида перед лицом вырвавшегося из-под контроля научно-технического прогресса.

С одной стороны, обсуждается — и отвергается как нереальная и опасная — пессимистическая позиция отказа, остранения и бегства от технического мира. С другой стороны, Марсель анализирует идею “планетарного оптимизма”, обоснованную другим видным представителем философии католицизма, отцом Тейяром де Шарденом (1881 — 1955). Прежде чем обратиться к этому спору, кратко охарактеризуем его учение.

Тейяр де Шарден — ученый-палеонтолог, создатель нового и нетрадиционного для религиозной мысли варианта эволюционной натурфилософии. Церковными властями он был лишен права преподавания и публикации своих сочинений. Он вынужден был уехать из Франции и 20 лет прожил в Китае. Его учение встретило резкий отпор не только со стороны официальных хранителей томистских устоев. Даже Г. Марсель и Ж. Маритен резко критиковали тейярдизм. Маритен квалифицировал его как опасную ересь. Причина была в том, что масштабная натурфилософская концепция отца Тейяра во многом обновляла томистское учение, в частности, предлагая новые подходы к решению важных проблем, таких как универсум, космос, жизнь, единство природы и человека, науки и техники, научно-технический прогресс.

Основные историко-философские истоки тейярдизма — гностицизм, философия Платона и Аристотеля, неотомизм, диалектика Гегеля, учение Бергсона о длительности и творческой эволюции. Основные работы Тейяра де Шардена — “Феномен человека”, “Божественная среда. Очерки о внутренней жизни”, “Направления будущего” и др. Главные понятия и идеи философии Тейяра следующие:

1. Понятие “**материя**”, которое трактуется нетрадиционно — не как нечто низшее, презренное, но как сопричастное божественному, а потому заслуживающее “оправдания” как “святая материя”<sup>9</sup>.

2. Тейяр пользуется также понятием “**энергия**”, которое толкуется специфически. Энергия — свойство материи, а одновременно и стимул движения, развития универсума. Согласно Тейяру, энергия может быть подразделена на **тангенциальную** (которая связывает данный элемент с другим элементом того же порядка) и **радиальную** (которая обуславливает более сложные связи неоднородных элементов). Тангенциальная энергия подчиняется закону энтропии (убывания), тогда как радиальная энергия — закону возрастания в ходе эволюции. Двойственное толкование энергии — как свойства материи и как внутреннего стимула эволюции — позволяет Тейяру заявить, что энергия по сути служит “психическим источником” и тем самым объясняет **всеединство мира** — единство природного и божественного начал, единство космоса и человека<sup>10</sup>.

3. В трактовке эволюции Тейяр использует конкретные естественнаучные знания для утверждения религиозного, более того, религиозно-мистического принципа. Если научные концепции эволюции часто исходят из “природы самой по себе”, то тейярдизм “дополняет” их христологией. «... Тейяр делает вывод, что мистическое начало в конечном итоге призвано восторжествовать над рациональной цепью выкладок о внешней, событийной цепи космической эволюции. “История царства божьего, — пишет он, — тождественна объединению. Целостность божественной среды создается путем объединения всех избранных духов в Иисусе Христе”»<sup>11</sup>. К этой цели, согласно католическому философу, и движется универсум. Христос предстает в качестве финальной цели космогенеза и именуется им “точка Омега”. Более того, Тейяр провозглашает, что Христос и есть то «начальное космическое

“всеединство”, сообщающее постоянно “духовный импульс” многообразным феноменам развивающейся Вселенной»<sup>12</sup>.

4. Тейяр различил три стадии эволюции. Первые две — это “преджизнь” (литосфера) и “жизнь” (биосфера). Третью стадию эволюции природы (в направлении человека и его разума) Тейяр обозначал термином “**ноосфера**”, подразумевающая сложную совокупность влияний, оказываемых на биосферу человеком, его деятельностью (и результатами этой деятельности — техникой, наукой), человеческим разумом. Главные отличия трактовки ноосферы — в том, что Тейяр, во-первых, утверждает понятие и принцип **человеческой планетарности**. Во-вторых, он исследует влияние **ускоренного движения человечества** к “сверхчеловеческому, космическому состоянию”. В-третьих, Тейяр защищает **принцип планетарного оптимизма**. Это значит, что — даже при учете негативных последствий вмешательства человека в развитие природы, а также “враждебных сил” космоса, минимизирующих разумные силы и намерения человека, — упор делается на оправдание науки, технического прогресса, единства и интеграции человечества.

Против подобной трактовки и возражал Г. Марсель, к философии которого мы снова возвращаемся.

“Прогресс, в котором отец Тейяр не сомневается, — писал Марсель, — может осуществляться двумя путями. Один — мобилизация путем внешнего принуждения, искусственное давление, оказываемое более сильной группировкой людей на более слабых, — вдобавок к естественному гнету природных обстоятельств. Другой способ состоит в том, чтобы пробудить среди людей подспудную силу взаимной связи, единодушие, порождающее начало которого может заключаться по существу только в том всеобщем тяготении, чей источник — одна и та же личность”<sup>13</sup>. Тейяр де Шарден, не впадая в технократический оптимизм, тем не менее возлагал надежды на внутреннюю “мудрость” непреодолимого научно-технического прогресса — настаивая, однако, на том, что “гигантское развитие”, ход которого никто не в силах остановить, достигает своей цели лишь через христианизацию. Габриель Марсель, при всех оговорках в адрес высокочтимого Тейяра, не согласен с его позицией.

Надежды на “собственную мудрость” чисто научного и технического прогресса Марсель считает беспочвенными. И хотя он не собирается впадать в “упрямую подозрительность по отношению к науке и технике”, но и не соглашается с тем, что наука и техника сами по себе могут наделить нашу жизнь мудростью и смыслом. Марсель подвергает критике подход, широко распространившийся в XX в., принявший самые различные формы и претендовавший на быстрое решение всех социальных проблем, — его Марсель называет “практическим антропоцентризмом”. Несмотря на мудреное философское название, речь идет о тех умонастроениях и духовно-мировоззренческих принципах, которые нам хорошо известны, ибо в нашей стране они особенно глубоко укоренились и воплотились в желании “менять течение рек”, “сдвигать высокие горы”, “не ждать милостей от природы...” Марсель — в присущей ему мягкой дискуссионной манере, но тем не ме-

нее вполне твердо и ясно — отвергает “наивную дерзость”, “самонадеянность” подобной позиции. И не случайно он иллюстрирует суть практического антропоцентризма следующими словами Максима Горького: “Для меня нет другой идеи, кроме идеи человека: человек, и только человек, на мой взгляд, — творец всех вещей. Это он творит чудеса, а в будущем он овладеет силами природы”<sup>14</sup>.

Но если ложен, лишен истинной мудрости новейший антропоцентризм, то в чем она, истинная мудрость, состоит? “Без колебаний скажу, — отвечает Марсель, — что с отречения от Эго, Я, и начинается мудрость, как она должна определяться сегодня. Речь идет о смирении, основанном на разуме и как бы дополняющем собой то озарение, которым сопровождается всякий акт подлинного понимания”<sup>15</sup>. Таким образом, философ видит начало и исток мудрости прежде всего в преодолении “опасности самоутверждения, сосредоточенности на Я”, а также и в поиске приобщения к Бытию, к “умопостигаемому свету”, значит, к Богу<sup>16</sup>. Обратная сторона освобождения человека от гордыни, от самонадеянности — единение с природой, универсумом. И как раз в споре с Горьким выражая свое кредо, Марсель с сочувствием цитирует “Золотые стихи” французского поэта XIX в. Жерара де Нерваля:

Ты думал, человек, что мыслишь только ты,  
Свободомыслящий, в кипящем жизнью мире?  
Над силой собственной ты властен в общем пире,  
Но в помыслах твоих вселенной нет, увы.  
Вглядишься в зверя: жив дух деятельный в нем;  
В любом цветке — душа, открытая Природе;  
Металл в себе любви влечение находит.  
Все дышит. И твоим все правит естеством.  
Знай: на тебя глядит незрячая стена.  
Материя сама глагол в себе хранит...  
Нечестью твоему не служит пусть она.  
В смиренном существе нередко Бог сокрыт,  
И, словно вешее под век покровом око,  
Жив в камне чистый дух под короною жестокой<sup>17</sup>.

В поэзии и литературе Марсель находит поистине чудодейственное царство духа, где накапливается лишь требующая перевода на философский язык трепетная человеческая мудрость. (Потому толкование поэзии, например “орфизма” Рильке, выдающегося немецкого поэта XX в., занимает заметное место в творчестве философа, писателя, драматурга Марселя.) Освободившись от эгоцентризма, человек способен на истинно духовную коммуникацию с другими людьми. Тогда он открыт и нетленным общечеловеческим ценностям. “В этой перспективе — пишет Марсель, — может проясниться, что истинная мудрость нашего века, века абсолютной небеспечности, заключается в том, чтобы с необходимым благоразумием, но и не без трепетного восторга искателей пуститься по тропам, ведущим, не скажу за пределы времени, но за пределы нашего времени — туда, где технократы и

статистики, с одной стороны, инквизиторы и палачи — с другой, не только теряют почву под ногами, но исчезают, как туман на заре прекрасного дня”<sup>18</sup>. Прорыв в какой-то новый, пока неведомый мир человеческого бытия невозможен без собственных усилий индивидов. Здесь — призвание каждого человека, причем, готов признать Марсель, даже независимо от его отношения к вере. А поскольку каждый из нас призван прояснить очертания нового мира, взглянуть в него и открыть его многомерность, то и самому простому, неподготовленному человеку предопределены философские дерзания. “Дерзание в метафизике” — так называлась статья Марселя, написанная после освобождения Франции от фашизма, и не случайно, что он снова подтвердил ее идеи в поздних работах, в переломный и поворотный для духа период.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Основные сочинения Г. Марселя*: Journal métaphysique. P., 1927; Positions et approches concrètes du mystère ontologique // Le monde cassé. P., 1933; Homo viator. P., 1944; Le mystère de l'être. P., 1951. Vol. 1—2; Les hommes contre l'humaine. P., 1951; L'homme problématique. P., 1959; Présence et immortalité. P., 1959; Pour une sagesse tragique et son au-delà. P., 1968.

О жизни, сочинениях и идеях Г. Марселя см.: Cain S. Gabriel Marcel. L., 1963; Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel // Ed. E. Gilson. P., 1947; Ricoeur P. Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. P., 1947; Troisfontaines R. De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel: 2 Bd. P., 1953; Zur Geschichte der Philosophie: 2 Bd. / Hrsg. v. K. Bärthlein. Würzburg, 1983, S. 296—298; Тауризян Г. М. Габриэль Марсель: философский опыт о человеческом достоинстве // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 6—48.

<sup>2</sup> Zur Geschichte der Philosophie / Hrsg. v. K. Bärthlein. Bd. 2. S. 298.

<sup>3</sup> Marcel G. La mystère de l'être. Réflexion et mystère. P., 1951. P. 195, 38.

<sup>4</sup> Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 406.

<sup>5</sup> Marcel G. La mystère de l'être. Vol. 1. P. 105.

<sup>6</sup> Marcel G. Homo viator.

<sup>7</sup> Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-delà.

<sup>8</sup> Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы. С. 406.

<sup>9</sup> Teilhard de Chardin P. Le milieu divin. Essai de la vie intérieure. P., 1964. P. 121.

<sup>10</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965.

<sup>11</sup> Teilhard de Chardin P. Le milieu divin. P. 187.

<sup>12</sup> Губман Б. Современная католическая философия: человек и история. М., 1988. С. 97.

<sup>13</sup> Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы. С. 409.

<sup>14</sup> Там же. С. 413. <sup>15</sup> Там же. С. 417. <sup>16</sup> Там же. С. 415.

<sup>17</sup> Там же. С. 413. <sup>18</sup> Там же. С. 419.

### Пуллахская школа

Выдающиеся мыслители католицизма, о которых ранее шла речь, немало сделали для обновления христианской мысли. И тем не менее в 60—70-х годах споры о модернизации доктрин католической церкви разгорелись с новой силой. В нем приняли активное участие и религиозные философы.

Сигнал к обновлению был дан католикам из самого центра — от римского папы Иоанна XXIII, энциклики которого *“Mater et magistra”* (1961), *“Pacem in terris”* (1963) ориентировали на преодоление вновь наметившегося отчуждения между католической церковью, ее учением и светской жизнедеятельностью и культурой. Была обоснована позиция, согласно которой католическая церковь должна больше “открывать себя миру”, отзываться на боли и заботы обычных людей. На некоторое время католический престол стал снова поощрять усилия реформаторов, в том числе и в философии. (Мы показали это на примере Ж. Маритена.)

Как менялась христианская философия в 50—70-х годах, видно также на примере двух видных философов католичества послевоенного периода — теолога иезуитов К. Раннера (род. в 1904 г.) и швейцарского мыслителя Г. Кюнга (род. в 1928 г.).

**К. Раннер** примыкал к так называемой пуллахской школе и, подобно другим ее представителям (это Г. Зиверт, Э. Корет, М. Мюллер, Й. де Фриз и др.), еще в 50-х годах пытался обновить теологические и философские традиции христианства. Раннер сконцентрировал свои усилия вокруг реформирования томистского варианта философствования. Он подчеркивал, что учение Фомы Аквинского оказалось созвучным нашей эпохе с ее потребностью в комплексном, системном философском подходе. Преимущество томизма в его классическом варианте Раннер усматривал в постоянном и плодотворном интересе к проблеме целостности бытия. Провозглашенная Фомой Аквинским и Августином идея универсального миро- и Богопознания, по Раннеру, актуальна и сегодня. Вопрос о бытии в целом Раннер и другие пуллахцы считали главным для человека, способного восходить к мировоззренческим размышлениям.

Вместе с тем попытки обновления католической философии основывались в учении Раннера на признании ряда существенных недостатков томизма и неотомизма. Их раннеровская критика — а значит, самокритика томизма была в немалой степени инициирована экзистенциальной философией нашего века. Сочинения К. Раннера (не в меньшей мере чем, скажем, работы Г. Марселя, Э. Мунье и других христианских авторов) свидетельствуют о глубоком воздействии экзистенциального философствования на религиозную мысль.

Некоторые пассажи из сочинений Раннера, где речь идет об отчужденном существовании человека в мире, о “трагичности” человеческого удела и одиночестве индивида перед лицом смерти, о бездушном всевластии техники и науки, очень напоминают рассуждения экзистенциалистов. Подобно С. Кьеркегору и М. Хайдеггеру, влияние которых он испытал, Раннер объявляет человеческое существование



непостижимо таинственным, а потому глубоко трагическим. “Человек, — рассуждает Раннер, — ощущает себя как тайну, как вопрос, не имеющий ответа. Он ощущает свое бытие как непроницаемое, не находящее ответа не потому, что в действительности оно есть пустота или за ним нет ничего, а потому, что его содержание превосходит то, на что возможен ответ”<sup>1</sup>. Не менее трагично, по Раннеру, и отношение человека к миру: сколь бы ни увеличивалась власть людей над миром, их то и дело охватывает чувство бессилия и перед необозримым универсумом, и перед неведомым “темным будущим”. Главный недостаток католичества и в классическом томистском, и в теперь уже ставшем классическим неотомистском вариантах Раннер как раз и усматривает в долгом пренебрежении коренными экзистенциальными вопросами.

Теолог-иезуит, однако, не готов принять и экзистенциалистское философствование, в том числе и адаптированное католическими мыслителями к христианскому вероучению. В отличие от экзистенциалистов-атеистов, утверждавших, что бытие-в-мире беспросветно обрекает человека на заброшенность и одиночество, Раннер утверждает: даже и трагическое бытие-в-мире может оказаться способом одухотворенного спасения — при условии, что человек научится верно “вопрошадь о бытии”, что он будет находиться “в мире и на пути к Богу, ибо одно невозможно без другого”<sup>2</sup>. Но если надежда на обновление религиозной философии не дается экзистенциальной мыслью, то на что тут можно надеяться? Ответ, который по существу дает Раннер: двигаться вперед можно, лишь... возвращаясь назад — к учению Игнатия Лойолы (1491—1556), основателя иезуитского ордена. В отличие от Фомы Аквинского, который тяготел к теологической рациональности, Лойола акцентировал внимание на “таинствах” созерцания и переживаний — на мистике “духовных упражнений”, поэтического благоговения, поиске Бога в мире и глубоко личном постижении Библии, на настроениях тоски и беспоконья и т. д. Но поскольку Бог, которого тщится постигнуть человек, остается чем-то недоступным, “невыразимым” даже и для мистического опыта, верующему необходимо, как требовал Лойола, научиться “чувствовать Бога в себе”. Сопричастность человека “мистерии бытия” Раннер считает изначальной целью верующего. Он подчеркивает особое значение духовных актов, которые еще не дают ясного знания о бытии, являясь скорее предпонятием, дополняемым его схватыванием-предвосхищением. Не нацеленные специально на бытие, они толкают к “освоению” Бытия как таинственного и безграничного целого.

Неудовлетворенный тем обликом, который католическая теология приобрела в наши дни, Раннер набрасывает проект “теологии будущего”, которой уверяет пока неисполненную задачу возрождения “абсолютного гуманизма” христианства, и тем самым “абсолютного божественного будущего”<sup>3</sup>. Цель новой теологии — навести мосты между исходными и бессмертными принципами христианства, воплощенными в Евангелии и в личности Христа, и конкретно-историческими условиями, в которых христианству приходится развиваться. Теология будущего, по Раннеру, должна охватить главные измерения человеческой жизнедеятельности, создав теологию истории, политики, труда, любви. Но теология, как ее ни обновляй, не сможет обеспечить христианству

подлинного возрождения, подчеркивает Раннер, если не произойдет коренная перестройка церковной практики: центр тяжести должен быть перемещен от застывших институтов, ритуалов, обрядов, установленных догм к живой личности, к вере и любви, к общению христиан. Таким образом, Раннер выступал за максимальную открытость католической церкви миру, за упреждающее приспособление ее к будущему, в котором, как предсказывал философ, должно действительно утвердиться "открытое общество" плюралистического типа.

Позже, уже в 70-х годах, попытка обновления теологии католичества была предпринята одним из самых авторитетных религиозных философов швейцарцем Г. Кюнгом. Но как раз в 70-х и отчасти в 80-х годах официальные идеологи церкви усилили гонения на новаторов. Широко известные на Западе книги Г. Кюнга (например, "Церковь", "Непогрешим?", "Быть христианином") стали предметом тщательного идеологического расследования со стороны Ватиканской конгрегации. Свою "лепту" внесло и Объединение немецких епископов. В результате Кюнг было предложено пересмотреть и исправить ряд положений, которые были объявлены противоречащими католической вере. В 1980 г. последовало официальное решение Ватикана, в соответствии с которым "мятежный" профессор теологии был отстранен от преподавания в католических учебных заведениях, а книги его осуждены. Кюнг со своей стороны неуступчиво подверг критике решение конгрегации. Чем же провинился перед официальными идеологами видный католический теолог и философ?

Да именно тем, что он настаивал на большей, чем допускал тогдашний Ватикан, открытости миру.

К внутреннему кризису католической мысли Кюнг относился бескомпромиссно, будучи сторонником ее радикального обновления. Размышляя над этой проблемой, он акцентировал два главных ее аспекта. Во-первых, был поставлен вопрос: какие из коренных проблем католической теории и практики следует выдвинуть на передний план? Ответ Кюнга был недвусмысленным: "Вопрос о Боге важнее, чем вопрос о церкви. Но последний нередко воздвигается на пути к первому. А этого быть не должно"<sup>4</sup>. Во-вторых, Кюнг задался вопросом: каковы должны быть тенденции обновления в христологии? В противовес ритуально-догматической ориентации официального католичества Кюнг утверждал: "Постоянным отличительным признаком христианства, "душой" церкви являются не идея, принцип, аксиома, положение, а то, что может быть выражено одним словом — личность, именно личность Самого Иисуса Христа"<sup>5</sup>.

Спор об открытости миру церкви и религии христианства продолжался. Из Европы и Северной Америки он перекинулся в Южную Америку.

#### ЛИТЕРАТУРА

- <sup>1</sup> *Ranner K. Experiment Mensch. Hamburg, 1973. S. 132.*
- <sup>2</sup> *Ranner K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquinas. München, 1957. S. 406.*
- <sup>3</sup> *Ranner K. Zur Theologie der Zukunft. München, 1971. S. 140.*
- <sup>4</sup> *Küng G. Die Kirche. Freiburg, 1973. S. 7.*
- <sup>5</sup> *Theologische Meditationen. Zürich, 1973. Bd. 30. S. 25.*

### **Католическая мысль Латинской Америки о путях “освобождения”**

Латиноамериканская религиозно-философская мысль, конечно, не оторвана от традиционных и обновленных вариантов католичества как такового. Но она вносит в современное христианство целый ряд важных акцентов и нюансов.

Латиноамериканская “теология освобождения” тяготеет к общепhilosophическим размышлениям о свободе, но особенно — к социально-philosophическим идеям труда, освобождения от эксплуатации, социальной справедливости, к темам отчуждения и гуманизма. И, конечно, все это густо замешено на проблемах антиколониальной борьбы, критике империализма, потребностях и трудностях развивающихся стран. Едва “теология освобождения” сделалась заметным явлением, как ее радикализм был осужден Ватиканом. В 1968 г. папа Павел VI критически высказался по поводу этой концепции. В конце 70-х, а также в середине 80-х годов латиноамериканские радикальные теологи и поддерживающие их идеи священнослужители не раз осуждались папской конгрегацией. К началу 90-х годов гибкая социальная политика Иоанна Павла II в определенной мере смягчила, хотя, видимо, не устранила конфликт официальной и “леворадикальной” линий в рамках католической идеологии.

Наиболее известные католические мыслители, которых называют “теологами освобождения”, — это латиноамериканцы **У. Ассмах**, **Г. Гутьеррес**, **Ж. Миранда**, **Ж. Л. Сегундо** и др. Несмотря на различия оттенков их философских позиций, у них есть сходные положения. Ж. Л. Сегундо в книге “Теология освобождения” (Нью-Йорк, 1979) излагает их кредо следующим образом. Давнее повышенное внимание к индивидуальному спасению в мире ином представляет собой искажение Учения Христа. Христос был заинтересован в полном и целостном освобождении, процесс которого уже вершится в истории при использовании исторических средств. Нет двух разделенных сфер — сверхъестественного порядка вне истории и естественного порядка в истории. Одна и та же благодать поднимает людей до сверхъестественного и обеспечивает необходимые им средства для достижения их подлинной судьбы в одном и том же историческом процессе.

В числе идейно-теоретических источников латиноамериканской теологии освобождения и “обновляющие” тенденции внутри католической мысли — от энциклик Иоанна XXIII и Павла VI, решений Второго ватиканского собора до идей “интегрального гуманизма” Маритена, Мунье, Тейяра де Шардена, — и особым, критическим образом истолкованный марксизм, и западная “философия кризиса”, например философия франкфуртской школы (впрочем, все это тоже подвергается критике). Однако главную роль играют все-таки большие и коренные проблемы Латинской Америки и других развивающихся

стран, страстное переживание трудностей и противоречий процесса их освобождения от наследия колониализма. Свою задачу теологи освобождения видят в “исторической конкретизации” христианства, в создании социальной философии, способной ответить на запросы сегодняшней практики. Отсюда критическое отношение к тем философам католичества и протестантизма, которые, как считает, например, Сегундо, неоправданно ставят во главу угла абстрактно-всеобщие ценности, пренебрегая фактом сугубой конкретности социальных конфликтов и жестокостью человеческих страданий.

В социально-философских исканиях теологии освобождения на первый план также выдвигается критика империализма и колониализма, обличение буржуазного либерализма и обоснование специфических вариантов христианского социализма. Теологи освобождения — например, Гутиеррес или Миранда — считают, что утопия играет в процессах радикальных изменений позитивную мобилизующую роль. Правда, теологи освобождения — особенно в последнее десятилетие — все чаще отмежевываются от “ошибок мирового социализма”, видя в христианском социализме скорее идею и идеал, чем конкретную социально-экономическую и политическую модель. Подобным же образом они все решительнее требуют освободить идеи Маркса, которым следуют, от “искажающего” влияния современного марксизма. (Наиболее показательны в этом отношении работы Э. Дюсселя.) Большую роль в теологии играют такие (в наибольшей степени заимствуемые из марксизма) понятия как “социалистическая революция” и “классовая борьба”.

Христианским философам наших дней принадлежит ряд инициатив в отстаивании общечеловеческих ценностей, в борьбе против ядерной опасности. Они считают необходимым вести полезный диалог по этим проблемам с верующими всех конфессий и с атеистами. Ибо сохранение дара жизни, цивилизации, планеты Земля — задача, которая не может быть решена без сотрудничества людей разных убеждений.

## ПРОТЕСТАНТСКИЕ МЫСЛИТЕЛИ: ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И ИДЕИ

### Карл Барт

Швейцарский теолог Карл Барт<sup>1</sup> родился 10 мая 1886 г. в Базеле. С 1904 г. он изучал теологию в Берне, Берлине, Тюбингене и Марбурге. Философии он обучался у марбургских неокантианцев Г. Когена и П. Наторпа. С 1909 по 1911 г. Барт был викарием в Женеве, с 1911 по 1921 г. — пастором в горном местечке Сафенвил. Свою академическую деятельность Барт начал в Германии, в качестве профессора Геттингенского университета. Потом был профессором в Мюнстере (1925) и Бонне (1930). Когда Барт, будучи профессором в Бонне, в 1933 г. отказался принести присягу на верность Гитлеру, его лишили права преподавания. И только в 1962 г. он возобновил преподавательскую деятельность — на этот раз в Швейцарии, в Базеле, в качестве профессора систематической теологии. Умер К. Барт 10 декабря 1968 г. в Базеле.

Этапы жизни Барта связаны с решением тех или иных теологических, духовно-нравственных и социально-политических задач. Так, будучи пастором в Сафенвиле, он включился в политические споры — и тогда начал разрабатывать социальные аспекты своего учения. А когда во время первой мировой войны многие немецкие профессора подписали своего рода манифест, поддерживавший милитаристскую политику правящих кругов, Барт счел это “черным днем” для немецкой культуры и высказал решительное “Нет!” против такого рода акций.

Его протест, в частности, нашел выражение в Комментарий к “Римским письмам” Апостола Павла (первое издание — 1919 г.; второе, полностью переработанное издание — 1922 г.). Этот Комментарий вообще стал основным теоретическим сочинением К. Барта, в котором воплотились радикально-критические идеи его “**диалектической теологии**”. Для создания диалектической теологии Барт воспользовался некоторыми идеями датского философа Сёрена Кьеркегора (например, из его сочинения “Или—или”). Барт также подверг серьезному пересмотру тогдашнюю протестантскую теологию, в особенности широко распространенные в ней конформистские умонастроения.

Позднее, после прихода нацистов к власти, Барт навлек на себя вражду и преследования со стороны фашистских идеологов и некоторых послушных им теологов, которые пытались создать вариант “немецкого христианства” и начертать образ Христа, отвечающий идеям национал-социализма. Барт четко и решительно отвергал подобные националистические устремления, доказывая, что есть “одно и единое” слово и дело Иисуса Христа и что нет и не может быть “немецко-

го" (или какого-либо иного сугубо "национального") Христа. Барт был основным автором теологического документа (*Barmer Theologische Erklärung*, 1934), в котором были ясно выражены эти и другие идеи, относящиеся к истории и политике протестантской церкви.

После того, как в Германии Барта отлучили от преподавания, он продолжил написание фундаментального теологического труда "Церковная догматика" (1932—1967), который разросся до 13 томов, но так и остался незавершенным.

К. Барт — по преимуществу теолог. Его философские идеи тесно сплетены с теологическими. Барт подверг ревизии теологию, какой она сложилась в истории и какой она предстала в XX в. Центральным пунктом этого пересмотра явился вопрос о том, как Бог одних людей предназначает к добру и святости, а других — к мукам ада (*Erwählung durch Gott*). Человек, согласно Барту, не заслужил одобрения Бога. Напротив, Бог по праву дистанцируется от человека. Но в лице Иисуса Христа Бог берет на себя это неодобрение, в силу чего для всех людей все-таки открывается милость Божья. В ранний период творчества Барт акцентирует идею Бога-судьи. Отсюда — радикальное "Нет!" как главная идея его ранней теологии. В поздний период творчества Барт выдвигает на первый план идею милостивого, прощающего Бога. Отсюда — радикальное "Да!" в его поздней теологии. Но в обоих случаях решающая роль принадлежит суверенности Бога. Соответственно в ранний период творчества в диалектике Барта преобладает методология противопоставления, в поздний — методология примирения, опирающаяся на поиски соответствия между Богом и человеком.

В целом Барта считают "эксклюзивным" теологом Откровения. Это значит, что человек, согласно Барту, исключен из дела Бога. Отсюда — отрицание Бартом всякой "натуральной теологии". Она — ничтожное творение человека. Подобную же негативную оценку Барт дает философии, что не мешает ему пользоваться философскими понятиями, например, понятием "аналогия" — с тем, чтобы на место *analogia entis*, аналогии бытия, идущей от мира, поставить *analogia fidei*, или *relationis*, т.е. аналогию веры и отношения, исходящую от Бога.

### **Философские аспекты диалектической теологии К. Барта**

Как уже отмечалось, Барт отделяет человека от Бога. Основная исходная позиция его диалектической (в ранний период — отрицающей) теологии выражена понятием "бесконечная качественная дистанция" (*der unendliche qualitative Abstand*) между человеком и Богом.

В отличие от тех теологов и религиозных философов, которые сетуют на отчуждение человека от Бога, на неизмеримость разделяющей их дистанции, Барт — мыслитель, любящий парадоксы, — именно в непреодолимости "интервала" между человеком и Богом, в божественном строге "Нет!", в высшем отрицании, предьявленном индивиду и

человечеству, видит смысл отношения человеческого и божественного. Человеку надлежит лишь смиренно, без гордыни и бесплодных надежд, признать это и перестать обожествлять самого себя, свои деяния, ибо мир человеческой истории бесконечно далек от всякой божественности. Только так — через “радикальное отдаление” — человек, по Барту, способен приблизиться к Богу. И еще одно принципиальное отличие концепции диалектической теологии Барта: вопреки традициям религиозного мышления, для которого вера — по большей части нечто светлое, а религия подобна “благодатной музыке”, Барт остро и парадоксально рисует истинную веру как падение, прыжок в некую пустоту, в “безвоздушное пространство” духа, где нет и не может быть ни утешения, ни надежды, ни воздаяния. А религия, которую обычно берут в виде “бессмертных” образов, заданных деятельностью и мыслью ветхозаветных пророков или Лютера и Кальвина, меньше всего напоминает Барту благостную святочную картинку.

Путь к Богу протестантский теолог (особенно, как уже говорилось, в ранний период своего творчества) мыслит не как последовательное и спокойное продвижение по доступным человеку ступеням совершенствования и богопознания, а как резкий, мучительный, исполненный страдания акт отрицания, “снятия” человеческого, прозрения несоизмеримости божественно-абсолютного с тем, что есть “свет, сила и добро” для нас. Бог, который способен “открыться” человеку в результате такого поистине опустошающего прыжка-отрицания, не имеет ничего общего с добрым и снисходительным отцом-попечителем. Но почему Бог в изображении Барта так строг, грозен по отношению к человеку? Да потому, что Барт видит даже в верующем человеке... изначального врага Бога. Ибо ведь безвозвратно погрязший в грехе человек создает “мир власти, тронов и насилия”<sup>2</sup> и сам становится его пленником. Марксистские критики имели обыкновение упрекать Барта в безбрежном пессимизме, даже в клевете на человека и человеческое общество. Однако те резко критические характеристики, которые Барт дал человеческим деяниям, часто получают горькое подтверждение.

Но хотя Человек, согласно Барту, — исполненное зла и потерянное существо, он не окончательно безнадежен. Два момента протестантский теолог считает особенно важными. Во-первых, человек наделен духом и тем самым объективно приобщен к Богу. Во-вторых, само по себе тяготение к поискам Бога, в какие бы неадекватные формы оно ни выливалось, выделяет человека из тварного мира.

Резкая и парадоксальная концепция Барта пробудила к себе интерес, но, естественно, вызвала и критику.

Характерна та оценка теологии Барта, которую дал выдающийся русский мыслитель Николай Бердяев. С одной стороны, он назвал Барта инициатором последней и “наиболее интересной манифестации протестантизма в Европе”, поддержав бартовскую критику традиционной религии как одного из средств закрепления “царства необходимости”. С другой стороны, Бердяев как ревностный защитник фило-

софии свободы верно усмотрел противоречие в этих как будто бы “освободительных” устремлениях Барта. Ведь утверждая первичность и обособленность Бога, Барт прибегает к таким категориям как “Господин, господство, сила, подчинение, послушание”, которые, согласно Бердяеву, носят “рабский характер”<sup>3</sup>. Понимание Бога и человека, которого придерживался сам Бердяев в своей “философии свободы”, существенно отличалось от концепции Барта. Бердяев называл “идолатрией” веру в Бога без веры в человека. Идея откровения Бога, утверждал Бердяев, теряет всякий смысл, если тот, кому Бог открывается, есть “полное ничто”.

И даже видные философы протестантизма, испытывавшие определенное влияние Барта, позднее возражали против его ранней концепции. Так, П. Тиллих и Р. Нибур, о которых далее еще пойдет речь, не согласились со столь категорическим противопоставлением-разрывом человеческого и божественного, попытавшись смягчить жесткость “падения на человека”, которое Барт вменил в обязанность именно протестантскому богословию и философии протестантизма. “Диалектическую теологию” Барта протестантские авторы критиковали как раз... за забвение диалектики.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Сочинения К. Барта: Barth K. Der Römerbrief. München, 1919, 2-е изд. — München, 1922); Die Kirchliche Dogmatik: 13 Bd. München, 1932 — 1967; Dogmatik in Grundriß. Zürich, 1947.*

*Работы о К. Барте: Balthasar H. U. v. Karl Barth — Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln, 1951; Busch E. Karl Barths Lebenslauf. München, 1975; Frey Chr. Die Theologie Karl Barths. Frankfurt a. M., 1988.*

<sup>2</sup> *Barth K. Der Römerbrief. München, 1922. S. 52.*

<sup>3</sup> *См.: Dietrich W. Provokation der Person. Nikolai Berdjaev in den Impulsen seines Denkens. Gelnhausen; B., 1975. S. 165, 166.*



## Рудольф Бультман

**Рудольф Бультман**<sup>1</sup> родился 20 августа 1884 г. в Вифельстеде (Ольденбург). С 1903 по 1907 г. он изучал теологию и философию в Тюбингене, Берлине и Марбурге. В 1912 г. Бультман защитил теологическую диссертацию, посвященную проблемам Нового завета. Преподавательская деятельность Бультмана началась в Бреслау (1916 – 1920), продолжилась в Гиссене. С 1921 по 1951 г. он был профессором теологии в Марбургском университете, снискав себе славу одного из наиболее известных философски мыслящих протестантских теологов.

Бультман испытал влияние так называемой либеральной теологии — теологического направления, представители которого стремились истолковать Библию со своего рода научно-рационалистических позиций. Основной теологический труд Бультмана, принесший ему широкую известность и выдержавший множество изданий — “История синоптической традиции” (1921). (Синоптическая традиция — это особый способ одновременного, параллельного опубликования и комментирования трех Евангелий — от Марка, от Матвея и от Луки.) Для философии существенно то, что в этой работе Бультман применил разработанный им оригинальный метод изложения и интерпретации текстов, в данном случае библейских. Суть этого метода (*die formgeschichtliche Methode*) — в том, что тексты Нового завета исследовались с исторической и социальной точек зрения: где именно, в каких христианских общинах они возникли и возымели свое действие, каково, следовательно, было их “место в гуще жизни” (*Sitz im Leben*).

К области специальной теологической интерпретации (экзегетики) относятся и более поздние произведения Бультмана — его комментарии к Евангелию от Иоанна (1941), а также сочинение “Теология Нового завета” (1953). Его путь в теологии можно проследить по четырём томам сборника его статей под заголовком “Верить и понимать” (1933 – 1965). Примером “практической теологии” (т.е. теологии, обращенной к непосредственной жизни верующих) могут служить “Марбургские проповеди” Бультмана.

Определенный интерес для философии представляет обращение Бультмана в 20-х годах (вслед за К. Бартом) к диалектической теологии. Но наиболее знаменательной страницей в истории западной философии, связанной с творчеством Бультмана, стало его общение с М. Хайдеггером (во время, когда тот пребывал в Марбурге).

Исходные позиции обоих мыслителей существенно различались. Тем не менее экзистенциализм М. Хайдеггера, особенно представленный в его работе “Бытие и время”, повлиял на идеи Бультмана. У Хайдеггера Бультман перенимает анализ *Dasein* (здесь-бытия). Бультман признает, что человек определен заботой, смертью и совестью, зовущей перейти от неподлинности к подлинности. Но он иначе чем Хайдеггер отвечает на вопрос о ситуации человека — и ищет ответ не

в философии, а в христианском откровении. Откровение возвещает о себе в “керигме” (Kerygma), т.е. в проповеди Евангелия. Через “керигму” Иисус Христос дает человеку шанс — возможность снова стать понятым Богом. Человек, однако, вносит в важнейшие для себя вопросы “пред-понимание”. Философия оказывает неоценимую помощь в разъяснении пред-понимания, свойственного человеку.

Из сказанного ранее ясно, что решающее значение для понимания веры Бульман придает интерпретации послания, содержащегося в Новом завете. В философском отношении особенно интересна разработанная Бульманом (опять-таки под влиянием Хайдеггера) концепция “экзистенциальной (existential) интерпретации”. Суть ее можно выразить следующим образом. Библейские тексты для Бульмана — не нейтральная информация, не сухой исторический и литературный документ. Они содержат в себе вызов, обращенный к человеческой экзистенции. Отсюда особое требование к их истолкованию: следует постоянно иметь в виду и эксплицировать, раскрывать экзистенциальные моменты, заключенные в тексте. Так, притчи о Христе важны не только в историческом и литературном отношении. Главное в них — “зов любви”, именно экзистенциальные порывы Бога как личности, требующие личностно-экзистенциального ответа от верующих. Бульман развивает интересные герменевтические идеи. Когда человек озадачивает себя вопросом относительно текста, то он — именно благодаря тексту — как бы позволяет поставить вопрос о самом себе и дает вырваться на волю своим притязаниям. Человек вновь и вновь призван принимать решение, причем решение о самом смысле, заключенном в зове любви. А зов любви, по Бульману, — главное в послании Нового завета, то, что уже не зависит от картины мира, которая обусловлена каким-либо историческим временем. Этот зов человек слышал в давние времена, он слышит его и сегодня, хотя современный человек и не может принять мистическую картину библейского мира. Такова диалектика воззрений Бульмана: с одной стороны, он раскрывает социально-историческую и экзистенциальную обусловленность библейских текстов; с другой стороны, стремится выяснить вневременное их значение и содержание. В первом случае Бульман в наибольшей степени развивает традиции либеральной теологии. Во втором, т.е. при разборе “решения веры”, — чувствуется параллель с “диалектической теологией” К. Барта.

С этим также связана бульмановская концепция “демифологизации” библейских текстов, которую он изложил в широко известном докладе “Новый завет и мифология” (1941). Бульман стремился “освободить” Новый завет от наслоений античного воззрения на мир, которые, по его мнению, во многом препятствуют пониманию истинного смысла библейских текстов и могут вести к ложным толкованиям. Тот же подход воплотился в теологическом сочинении Бульмана “Христианство в рамках античности”, где христианство было противопоставлено иудаизму, древнегреческому наследию, эллинизму и гнозису.

## ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Сочинения Р. Бульмана: Bultmann R.* Glauben und Verstehen: 4 Bd. Tübingen, 1933–1964; Das Evangelium des Johannes. Göttingen, 1941; Theologie des neuen Testaments. Tübingen, 1948–1953.

*Работы о Р. Бульмане: Ittel G. W.* Der Einfluß der Philosophie Martin Heideggers auf die Theologie Rudolf Bultmanns // Kerygma und Dogma. Göttingen, 1956; *Noller G.* Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt–Objektschemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung // Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. München, 1962; *Schmithals W.* Die Theologie Rudolf Bultmanns. Tübingen, 1966.

### Дитрих Бонхоффер

Теолог и философ **Дитрих Бонхоффер** (Bonhoeffer) родился в 1906 г. в Бреслау. Он изучал теологию в Тюбингене (1923) и Берлине (с 1924 г.). Очень молодым он защитил две диссертации по теологии (1927, 1930 гг.). Бонхоффер был викарием в одной из протестантских общин Барселоны. Потом он продолжил обучение в Теологическом семинаре Нью-Йорка, был секретарем молодежного экуменистического движения. С 1931 г. он стал доцентом Берлинского университета, сочетая педагогическую работу с деятельностью священника университетской церкви и городского викария. Бонхоффер организовывал различные экуменические конференции.

Между тем наступило время тяжелых испытаний. После прихода фашистов к власти Бонхоффер неоднократно высказывал свое несогласие с нацистским режимом и господствующей идеологией, выступал против пронизывавшего эту идеологию антисемитизма. Бонхоффер — соавтор важнейшего документа протестантской церкви начала 30-х годов (Betheler Bekenntnisses), в котором отстаивались антифашистская и антимилитаристская ориентация. Позднее Бонхоффер развернул в Лондоне широкую и инициативную экуменическую деятельность. С 1935 г. то в одной, то в другой церкви Германии он проводил семинары для проповедников, помогая им осуществлять свою деятельность в труднейших условиях многочисленных ограничений и запретов, исходивших от нацистского режима и направленных против христианства и христиан.

5 апреля 1943 г. Бонхоффера арестовали. Его держали в разных местах заключения. А 9 апреля 1945 г. — незадолго до окончания войны — нацисты приговорили его к смерти через повешение и привели приговор в исполнение. На все страдания Бонхоффер шел сознательно. Поэтому его и называют теологом-страдальцем.

За свою короткую жизнь, исполненную драматизма, Бонхоффер успел создать ряд значительных произведений. Уже сами их названия — своеобразное обозначение станций на пути его становления как протестантского теолога и философа. “Наследование” (Nachfolge, 1937), считающееся главным трудом жизни Бонхоффера, выдвигает строгие нравственные духовные требования к верующим: надо строить жизнь в соответствии с главной ценностью, наследуемой христианами, — с Нагорной проповедью Иисуса Христа. Необходимо придерживаться такого порядка жизни, который отвечает ценностям ответственности и самоотверженности. Жизнь самого Бонхоффера — пример следования этим духовно-нравственным принципам. “Творение и грехопадение” (1933) — сочинение, в котором Бонхоффер (на основе толкования первых трех глав Библии) защищает сходные теологические и этические ценности и нормы. “Совместная жизнь” (1933) — последняя книга, опубликованная самим Бонхоффером. Она относится к

области так называемой практической теологии и отстаивает мысль о том, что “живая церковь” всегда имеет преимущество перед теоретической теологией.

В 1949 г., уже посмертно, были опубликованы фрагменты “Этики” Бонхоффера. Своеобразным завещанием этого мыслителя можно считать его “Письма и заметки из заключения” (в 1951 г. их опубликовал Эберхард Бетге, которому они и были адресованы, под названием “Соппротивление и покорность”).

Короткой была жизнь Бонхоффера. Немногочисленны его труды. Но они содержат в себе творческие импульсы. Бонхоффер выступал против узкоцерковных подходов. Он понимал и принимал действительный мир как целое. Будучи “земным”, мир предполагает путь антиномий. Но и в этом “земном” мире Бонхоффер придает вере новое значение. Бог — это не некая духовная сила, с которой человек сталкивается где-то на краю жизни; Он ожидает признания и сохранения веры в Него также и в полноте жизни, в самом ее разгаре. Получивший хорошее музыкальное образование Бонхоффер прибегал к таким образам: Бог — это лейтмотив, *cantus firmus*, а человек — это контрапункт. И где *cantus firmus* звучит ясно и отчетливо, там контрапункт развит особенно сильно. Отсюда возникает “полифония жизни”.

Вера, согласно Бонхофферу, имеет “мирской” (*weltlich*) характер и обращена к “посюстороннему”. Мышление выбирает для своей ориентации такие понятия, как “человечность, терпимость, мера”. Этика вызывает к таким понятиям как “естественное”, “отвечающее сути дела” (*Sachgemäßheit*), “представительство” (*Stellvertretung*), “принятие вины” (*Schuldübernahme*), а такие понятия как “труд”, “брак”, “власти” (*Obrigkeit*), “церковь” направлены на упорядочивание жизни. В тенденции пробивает себе дорогу “мышление, ориентированное на другого”. Церковь лишь тогда становится церковью в христианском смысле, когда она есть “церковь для другого”. “Ближний” — это трансцендентное. Испытав страдания, Бонхоффер утвердился в мысли, что Бог принимает на себя также и страдания этого мира.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Сочинения Д. Бонхоффера: Bonhoeffer D. Gesammelte Schriften: 6 Bd. München, 1965 — 1974; Ethik. München, 1949; Widerstand und Ergebung. München, 1951.*

*Работы о Д. Бонхоффере: Bethge E. Dietrich Bonhoeffer — Theologe / Christ / Zeitgenosse — Eine Biographie. München, 1967; Dumas A. Une Théologie de la réalité — Dietrich Bonhoeffer. Gent, 1968; Feil E. Die Theologie Dietrich Bonhoeffers — Hermeneutik / Christologie / Weltverständnis. München, 1971 (Literatur).*

## Пауль Тиллих

### Жизнь и сочинения Тиллиха

Пауль Тиллих<sup>1</sup> родился 28 августа 1886 г. в местечке Штарцеддель (Бранденбург). С 1904 г. он изучал теологию в Берлине, Тюбингене и Галле. После защиты в 1910 г. теологической докторской диссертации он стал помощником пастора в Берлине-Моабит. С 1914 по 1918 г. участвовал в первой мировой войне в качестве пастора. Еще во время войны, в 1916 г., он защитил докторскую диссертацию. С 1919 г. началась преподавательская деятельность приват-доцента Тиллиха в Берлине. С 1924 г. он был экстраординарным профессором систематической теологии в Марбурге, с 1925 — 1926 гг. — ординарным профессором в Дрездене. Параллельно Тиллих преподавал в Лейпциге. С 1929 г. он получил ту кафедру философии и социологии Франкфуртского университета, которую до него занимал Макс Шелер. Ее руководителем Тиллих оставался до 1933 г. Пауль Тиллих был известным в довоенной Германии протестантским философом, теоретиком культуры, создателем концепции христианского социализма. Приход фашистов к власти означал для него потерю работы, преследования. Тиллих эмигрировал в США. В Нью-Йорке, при Теологическом семинаре, для него была создана кафедра философской теологии, которую он занимал с 1940 до 1955 г. После он стал профессором Гарвардского университета, а затем получил профессуру в Чикаго. П. Тиллих умер в Чикаго 22 октября 1965 г.

П. Тиллих (о чем свидетельствует название его автобиографии, опубликованной в 1978 г.) вел жизнь “На пограничье”. Идея “пограничной ситуации” подтверждается самой его жизнью. Его мысль тоже движется в пограничной области между религией и культурой: религия истолковывается им как субстанция культуры, а культура — как выражение религии. Тиллих испытал влияние и идеализма, и марксизма. Он начал свою творческую деятельность с исследования философии Шеллинга, а потом стал известным представителем “религиозного социализма”, в духе которого написана его книга “Социалистическое решение” (1933). С родины его изгнали. Потом он время от времени возвращался в Германию, где выступал с лекциями и докладами. Тиллих формировался под влиянием немецкой культуры. Во время эмиграции он обрел значительное духовное влияние в США. Мысль Тиллиха также двигалась на пограничье между теологией и философией. Поэтому кафедру, которую он занимал в США, верно назвали кафедрой философской теологии.

Тиллих дает такое философское описание Бога: “то, что меня безусловно касается” (unconditional concern). Позднее, в своем главном труде “Систематическая теология” (3 тома, 1955) он говорит о Боге как “Бытии-самости” (Sein-selbst). Христос — спаситель, освободитель, целитель — затем будет обозначен как “новое бытие”. Об этом

новом Бытии узнают, когда ставят его в “коррелятивную связь” (Korellation) с человеческой ситуацией. А последнюю Тиллих описывает благодаря понятию “отчуждение”. Человеческую ситуацию пропевают и еѹ движут “полярности”. Жизнь открыта по отношению к “кайросу” — что означает “наполненное, исполненное время” в отличие от линейного времени природы. Несмотря на страх, неотделимый от жизни, она способна обретать “мужество по отношению к бытию”. (Об этом понятии далее будет рассказано подробнее.) Постоянным шансом остается также “вечное, заключенное в теперь” (Ewige in Jetzt). С помощью мирских слов-“символов”, выражающих жизнь, “просто жизнь”, Тиллих стремится понять и истолковать истину, которая “скрыта в глубине”.

Тиллих пытался по-новому подойти к вопросу об “оправдании, исходя из веры” (Rechtfertigung aus Glauben). Оправдать, исходя из веры, можно и то, что заключено в сомнении. “Оправдание сомневающегося” особенно важно для интеллектуальной сферы.

#### Пауль Тиллих: онтологические и экзистенциальные мотивы философии протестантизма

В рамках протестантской философии Тиллих отвел важное место онтологии, т. е. учению о бытии, и онтологическим категориям. Вместе с тем в его теологически ориентированной философии немало экзистенциально-персоналистских мотивов. Переживший две мировые войны, философ был уверен, что центральной категорией онтологии должно стать понятие “**Mut zum Sein**”, т. е. “**мужество (по отношению) к бытию**”. Протестантский теолог задался вопросом: может ли и как может человек сохранить себя, свои идеалы и свою веру перед лицом войн, катастроф, организованных массовых убийств? Современная эпоха, согласно Тиллиху, обнаруживает “власть ничто”, более страшную и интенсивную, чем в прежние столетия. Человек лицом к лицу соприкасается с бездной Не-бытия. Снова и снова возникает вопрос: “Как возможно мужество по отношению к Бытию, когда из-за опыта его недостижимости закрыты все подходы к нему?”<sup>2</sup>

В своем ответе на этот вопрос Тиллих принимает в расчет экзистенциалистскую философию (исток которой он усматривает еще у Шеллинга, Кьеркегора, молодого Маркса, Ницше). Однако он выступает с критикой экзистенциализма — например, положения Сартра: человек **обречен** на свободу. Если бы это было так, у человека не было бы никаких шансов на спасение. И хотя Тиллих соглашается с тем, что отчуждение неустранимо из человеческой жизни, он считает, что **мужество по отношению к бытию спасительно, ибо его суть — в свободном самоутверждении человека вопреки всему**. “**Trotzdem**” — несмотря ни на что, вопреки всему — своеобразная категория философии Тиллиха.

Диалектику бытия Тиллих обрисовывает следующим образом. Первый экзистенциальный момент — это **бытие-в-себе, само по себе**. Из

бытия выступает, от него отделяется, отчуждается **экзистенция**. Это второй момент. Третий момент: отделившаяся экзистенция объединяется с бытием — через **“новое Бытие”**, под которым Тиллих разумеет Иисуса Христа. Наступает “новое примирение” (reconciliation, Wieder-versöhnung).

Итак, в этой религиозной философии самоутверждение человека, способного найти “подходы” к Бытию, возводится к Богу. Отношение между Богом и человеком Тиллих понимает иначе чем Барт. И хотя Тиллих поддерживает критические идеи Барта, он строит не эксклюзивную (т.е. исключающую), а **инклюзивную теологию**, основанием которой является мысль о **корреляции** (тесной взаимосвязи) между божественным откровением и человеческой ситуацией. В моем самоутверждении, говорит Тиллих, Бог также утверждает себя<sup>3</sup>. Человеку же необходимо преобразовать мужество сомнения, страха и т. д. в мужество (по отношению) к самому бытию.

В философии Тиллиха детально разработаны некоторые религиозно-экзистенциальные аспекты, касающиеся человеческих чувств и переживаний. Экзистенциалисты (в частности, Хайдеггер) различали просто страх (Angst) и глубокий страх (Furcht) (это различие, кстати, встречалось уже в “Феноменологии духа” Гегеля). Тиллих также обсуждает данную проблему и даже создает оригинальную “онтологию страха”. Страх — не только психологическое определение, что хорошо показал Кьеркегор. Страх (как Angst) человек испытывает перед тем, что ему чуждо, незнакомо; страх — экзистенциальный опознавательный знак Ничто. Страх как Angst не имеет предмета. И страх и мужество имеют онтологические корни. “Глубокий страх (Furcht) возникает вместе с мужеством, любовью и участием (Partizipation); поэтому люди пытаются преобразовать просто страх в глубокий страх. Но поскольку страх (как Angst) и смерть, следовательно, Небытие, тесно взаимосвязаны, основополагающий страх перед Небытием непреодолим для конечного существа, каким является человек; страх этот принадлежит человеческой экзистенции”<sup>4</sup>. В различные исторические эпохи страх приобретает различные характеристики: в зрелую эпоху античности то был “онтический страх” перед судьбой и смертью; на исходе средневековья — “моральный страх” перед виной и проклятием; для нового времени — страх перед пустотой и бессмысленностью жизни. Однако страх, представляющий собой негативное начало, человек способен преобразовывать в начало позитивное: тогда Ничто побеждается Бытием — благодаря **Бытию-Самости** (Sein-Selbst), т. е. Богу.

Тиллих обсуждает и те проблемы, которые стали центральными для психоанализа: вопрос о страхе перемещается здесь в плоскость психопатологии. И хотя с помощью психоанализа, признает Тиллих, можно лечить патологический страх, такое лечение еще не есть мужество по отношению к Бытию. Экзистенциальный же страх не поддается лечению, ибо он неустраним и по-своему необходим человеку.

В своей концепции Тиллих уделил немалое внимание проблемам



общества и культуры. Сформировавшись в качестве самостоятельного мыслителя в 20—30-е годы, когда было сильно влияние социалистических идей, он отстаивал идеи **религиозного социализма**. Вместе с тем его понимание социализма резко отличалось от ортодоксально-марксистского. “Ситуацию пролетариата”, которую выдвинули на первый план марксисты, Тиллих истолковывал как типичную для человечества и “не снимаемую” ни в каком предполагаемом обществе будущего. Однако в социалистическом движении ценно то, что оно опирается на веру в будущее и в человека. Дело лишь за тем, чтобы “осмыслить веру, действующую в рамках социализма”<sup>5</sup>, и преобразовать ее в веру христианскую. В этом — суть так называемого **протестантского принципа Тиллиха**. Он сочувственно относился к критической теории общества Макса Хоркхаймера, ибо идея критической “негации” внутренне свойственна концепции Тиллиха. Бытие следует мыслить как отрицание отрицания бытия, считал он.

Культура, согласно Тиллиху, включает в себе религиозный принцип. Но это отнюдь не означает, что она тождественна религиозному принципу. Хотя культура как духовное бытие есть “форма выражения религии, а религия — содержание культуры”, ни одна религия, ни одна церковная организация, ни одна доктрина церкви не должны выдвигать никаких претензий на господство над культурой. В своем учении о религии и Боге Тиллих выступал против и атеизма и “теизма”. Под последним он понимал доктрины церкви, делающие из Бога не основу, а часть мира, часть действительности. Теизм, согласно Тиллиху, причастен к кризису религии и религиозности, в котором заключен корень общего кризиса Запада. Опровержение теизма и атеизма, принятие тезиса о Боге как первооснове мира может, по Тиллиху, стать платформой для объединения всех конфессий, религий и культур.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Сочинения П. Тиллиха: Tillich P. Religiöse Verwirklichung. B., 1930; The Protestant Era. Chicago, 1948; Gesammelte Werke: 14 Bd. u. 6. Ergänzungsbände. Stuttgart, 1959—1983.*

*Работы о П. Тиллихе: Pauck W. M. Paul Tillich — sein Leben und Denken. Stuttgart; Frankfurt a. M., 1978; Hartmann W. Die Methode der Korrelation von philosophischen Fragen und theologischen Antworten bei Paul Tillich. Göttingen, 1954; Rhein Chr. Paul Tillich — Philosoph und Theologe — eine Einführung in sein Denken. Frankfurt a. M., 1957 (Literatur); Adams J. L. Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion. N.Y., 1965; Martin B. The Existentialist Theology of Paul Tillich. New Haven, 1971; Wehr G. Paul Tillich. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Hamburg, 1979.*

<sup>2</sup> *Tillich P. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1982. Bd. 11. S. 129.*

<sup>3</sup> *Tillich P. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1970. Bd. 8. S. 69.*

<sup>4</sup> *Grundprobleme der Großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart VI. Göttingen, 1984. S. 168—169.*

<sup>5</sup> *Tillich P. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1960. Bd. 2. S. 285.*

### Рейнгольд Нибур

Американский теолог Рейнгольд Нибур<sup>1</sup> родился 21 июня 1892 г. в штате Миссури. В 1915 г. в Йельском университете он защитил магистерскую диссертацию по теологии. И в том же году прервал свою академическую деятельность, став пастором в одной из рабочих общин. Этот опыт он использовал, когда затем, в 1928—1960 гг., развернул преподавательскую деятельность в Теологической семинарии Нью-Йорка (Union Theological Seminary). Она была сконцентрирована вокруг так называемой социальной этики и именовалась “прикладным христианством”.

Нибур развил идеи “христианского социализма”, или “социалистического христианства” (1930). Он создал два журнала “Радикальная религия” (1935) и “Христианство [в эпоху] кризиса” (1941). Названия журналов — это и обозначение главных тем, вокруг которых концентрировалась творческая деятельность Нибура. Он принимал активное участие в экуменическом движении — в “Оксфордской конференции” (1937) и в Амстердамской встрече мировых церквей (1948). Умер Рейнгольд Нибур 1 июня 1971 г. в Стокбридже (Массачусетс).

В философском отношении наиболее интересна постановка вопроса о человеке, предложенная Нибуром. Что такое человек — если учитывать его греховность? И чем человек может стать — если учесть, что на него распространяется милость Бога? В главном труде Нибура “Природа и судьба человека” (1941—1943) запечатлена эта двойственная постановка вопроса о человеке. Нибур опирался на традиции Августина, Лютера, Паскаля, Кьеркегора. Он высказал диалектические идеи о человеке и его природе, о человеке и его отношении к обществу.

При этом в теологии Нибура в гораздо большей степени, чем в европейской теологии, принимается в расчет обусловленность жизнедеятельности человека социальными структурами. Показательно уже само название другого, более раннего его труда — “Нравственный человек и безнравственное общество” (1932). Тенденция социально-философской и этической мысли Нибура состояла в том, чтобы с помощью критической рефлексии и с энергией проповедника преодолеть издавна возникшую разделенность церкви и других областей социального мира, веры и науки. В связи с этим Нибур призывает к “синтезу Реформации и Ренессанса”.

Первый период жизни и творчества Нибура можно назвать оптимистическим. Мыслитель ориентировался на христианское движение под названием “Социальное Евангелие” (Social Gospel Movement), возникшее в Америке. С надеждой на “будущее царство Бога” он разрабатывал этику любви. Во второй, более пессимистический период — после экономических потрясений конца 20-х — начала 30-х годов — на первый план все более выступает тема греха, “коренной испорчен-

ности" личной души человека. Обе расходящиеся линии своей мысли Нибуэр попытается объединить, предложив философию истории, тесно связанную с актуальными событиями (книги "Вера и история", 1949; "Ирония американской истории", 1952).

Особое философское значение в творчестве Нибуэра имеет понятие "мифический парадокс". С его помощью фиксируются известные исторически значимые феномены — такие как "крест Христа". С точки зрения Нибуэра, они не поддаются чисто рационалистическому выведению и в то же время не могут быть адекватно истолкованы с позиций какого угодно религиозного фундаментализма. Другой философский интересный момент у Нибуэра — осмысление напряженного отношения между любовью и справедливостью, соответственно — несправедливостью. Власть не может не порождать различные формы несправедливости. Любовь же стремится утвердить себя в качестве основополагающей нормы и высшего "закона жизни". Вот почему при всех реалистических акцентах, при всем радикальном критицизме в адрес "человека-гибрида" (греховного существа и одновременно Божьего творения), руководящим началом в мысли Нибуэра остается надежда. В отличие от европейской теологии Нибуэр испытал сильное влияние прагматических установок. В последний период его творчества диалектика (связанная с влиянием К. Барта) переходит в диалогизм (что говорит о влиянии М. Бубера). Благодаря диалогу человек, говоря с Богом, обращается к самому себе и к другим людям. Нибуэр пытался вывести социальное послание евангелизма (Social Gospel) из мыслительных традиций XIX в., переводя его на язык категорий XX столетия, постоянно воспринимая и осмысливая современный опыт.

#### ЛИТЕРАТУРА

*Сочинения Р. Нибуэра: Niebuhr R. Moral Man an Immoral Society — A Study in Ethics and Politics. N.Y., 1932; Beyond Tragedy — Essays on the Christian Interpretations of History. N.Y., 1937; The Nature and Destiny of Man — A Christian Interpretation. N.Y., 1941.*

*Работы о Р. Нибуэре: Bingham J. Courage to Change — An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr. N.Y., 1961; Lange D. Christlicher Glaube und soziale Probleme — Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs. Gütersloh, 1964; Reinhold Niebuhr — His Religious, Social and Political Thought / Э. Ч. В. Кеглей, Р. В. Бреталл. N.Y., 1956 (Lit.).*

### Альберт Швейцер

**Альберт Швейцер** (1875 — 1965) занимает в культуре XX в. особое место — он принадлежит одновременно и интеллектуально-философской традиции и традиции социально-нравственного реформаторства. Он как бы возвращает нас ко временам древних мудрецов и пророков, когда закладывались духовные основы цивилизаций, когда слово сливалось с поступком, знания воспринимались в их нравственно обязывающем значении, достойный образ жизни рассматривался как продолжение правильного образа мыслей. Основное внимание А.Швейцера направлено на критику ценностных оснований современной европейской культуры. Он считал, что европейская культура потеряла смысл, цель, пошла по ложному, гибельному пути, и свою задачу он видел в том, чтобы дать ей новые духовно-нравственные перспективы. В этом желании остановить гибельное развитие человечества, вернуть его к чистым религиозно-нравственным истокам Швейцер был редкостен, но не одинок; он находился в ряду таких людей как Л.Н.Толстой, М.Ганди, М.-Л.Кинг.

А.Швейцер разрабатывал разнообразные теологические и философские проблемы. Ему принадлежат такие фундаментальные труды как “От Реймаруса до Вреде. История исследований жизни Иисуса” (Von Reimarus zu Wrede-Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 1906); “Мистицизм Апостола Павла” (Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen, 1930); “Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика” (Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik, 1935). Основное свое дело мыслитель видел во всестороннем обосновании нового жизнеучения, которое он назвал этикой благоговения перед жизнью. Этому посвящена большая часть сочинений А.Швейцера, центральное место среди которых занимает “Философия культуры”, состоящая из двух частей: “Упадок и возрождение культуры” (Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie. Erster Teil, 1923); “Культура и этика” (Kultur und Ethik. Kulturphilosophie. Zweiter Teil, 1923).

Учение и биография Швейцера неразрывно связаны. Он стремился придать своей жизни достоинство этического аргумента и воплотить идеал человечности, который он теоретически обосновывал.

Альберт Швейцер родился в 1875 г. вторым ребенком в семье священника Людвиг Швейцера в небольшом городке Кайзерберге в Верхнем Эльзасе. Его мать также была дочерью священника. Вскоре после рождения сына семья переехала в расположенный неподалеку городок Гюнсбах, где, как пишет Швейцер, он вместе со своими тремя сестрами и братом счастливо провел юношеские годы. Он рос в скромном достатке, в заботах любящих, хотя и строгих, родителей. Альберта отличали нравственная впечатлительность и сила воли.

Жизнь Альберта Швейцера и далее складывалась вполне благополучно. У него рано обнаружились разнообразные дарования, которые в сочетании с приобретенными в ходе семейного воспитания протестантскими добродетелями — трудолюбием, упорством и методичностью — предопределили успешную карьеру. Он закончил гимназию, затем Страсбургский университет, где изучал теологию и философию. Продолжил обучение философии и музыке в Париже. К 30-ти годам Альберт Швейцер был уже признанным теологом, многообещающим философом, органистом, мастером органостроения, музыковедом. Его книга о Бахе принесла ему европейскую известность. Он был удачлив в службе, имел широкий круг друзей. На подходе к вершинам славы он решает все разом поменять: Европу — на Африку, профессиональный труд — на служение страждущим, поприще ученого и музыканта — на скромную долю врача, ясное благополучное будущее — на неопределенную жизненную перспективу, сопряженную с неимоверными трудностями и непредсказуемыми опасностями. Почему он так поступил? Ни сам Швейцер, ни его исследователи не смогли ответить на этот вопрос сколько-нибудь убедительно.

Рассмотрим прежде всего фактическую сторону дела. Вот как описывает сам Швейцер историю этого растянувшегося на многие годы решения: «Однажды солнечным летним утром, когда — а это было в 1896 г. — я проснулся в Гюнсбахе во время каникул на Троицын день, мне в голову пришла мысль, что я не смею рассматривать это счастье как нечто само собою разумеющееся, а должен за него чем-то отплатить. Раздумывая над этим, лежа еще в постели, в то время, когда за окном пели птицы, я пришел к выводу, что было бы оправданным до тридцати лет жить ради наук и искусств, чтобы затем посвятить себя непосредственному служению человеку»<sup>1</sup>. Вопрос о том, чем и как он конкретно будет заниматься после тридцати лет, Швейцер тогда оставил открытым, доверившись обстоятельствам. Годы шли, приближаясь к обозначенному рубежу. И однажды, осенью 1904 г., он увидел на своем столе среди почты зеленую брошюру ежегодного отчета Парижского миссионерского общества. Откладывая ее в сторону, чтобы приступить к работе, он вдруг задержался взглядом на статье «В чем испытывает острую нужду миссия в Конго?» и стал читать. В ней содержалась жалоба на нехватку людей с медицинским образованием для миссионерской работы в Габоне, северной провинции Конго, и призыв о помощи. «Закончив чтение, — вспоминает Швейцер, — я спокойно принялся за работу. Поиски завершились»<sup>2</sup>. Однако прошел еще год, прежде чем он объявил о своем решении родным и друзьям (до этого он поделился своими мыслями лишь с одним не названным им близким другом). Это был год раздумий, взвешивания своих сил и возможностей, строгой рациональной проверки намерения на осуществимость. И он пришел к заключению, что способен поднять намеченное дело, что для этого у него хватит здоровья, энергии, поддержки, здравого смысла, и в случае неудачи — стойкости, чтобы

пережить крах. Теперь оставалось только легализовать принятое решение. 13 октября 1905 г., будучи в Париже, он опустил в почтовый ящик письма, в одном из которых снимал с себя обязанности по руководству семинарией св. Фомы в Страсбурге, а в остальных извещал родителей и ближайших знакомых о том, что, начиная с зимнего семестра, он становится студентом медицинского факультета и намерен по окончании его поехать врачом в Экваториальную Африку. Примечательно, что швейцеровская трехступенчатая модель принятия решения воспроизводит выявленную еще Аристотелем схему морального выбора: а) общая ценностная ориентация воли; б) конкретное намерение, состоящее в рациональной калькуляции противоборствующих мотивов, выборе средств; в) решение.

Решение Швейцера вызвало среди родных и друзей настоящий переполох. Недоумение и непонимание переходило в активное противодействие. Но никакие эмоциональные оценки и благоразумные доводы не могли его поколебать. Ведь принятое решение было не началом, а итогом почти десятилетних раздумий. Швейцер лишь еще более укрепился в уверенности, что нельзя навязывать другим людям своих мнений и оценок, живо почувствовал безнравственность любых попыток вторжения в чужую душу. Много раз повторит он в своих произведениях и свято будет всю жизнь блюсти заповедь: "Не судите других".

Альберт Швейцер закончил медицинский факультет, занялся врачебной практикой, защитил диссертацию по медицине и в 1913 г. вместе с Еленой Бреслау, на которой женился за год до этого, отправился в Африку, в ставшее с тех пор знаменитым местечко Ламбарене. Там он сразу же приступил к врачебной деятельности и начал строить больницу, средства на которую были собраны им заблаговременно. Швейцер остался верен избранному пути до конца своей долгой жизни. Он много раз приезжал в Европу, оставаясь в ней иногда по несколько лет, среди прочего и даже в первую очередь для того, чтобы добыть деньги для своей больницы, которая со временем разрослась в небольшой медицинский городок. Однако основным его делом было лечение больных в Африке.

Как известно, Швейцер не раз пытался реализовать свой принцип служения человеку: в студенческие годы он хотел принять участие в попечении о беспризорных детях, позже занимался устройством жизни бродяг и людей, отбывших тюремное заключение. Однако эта деятельность не удовлетворяла его, ибо ставила в зависимость от филантропических организаций, далеко не всегда безупречных. Да и общая атмосфера благотворительной деятельности, которая во многих случаях оборачивается самообманом нечистой совести, не могла удовлетворить остро ощущавшего любую фальшь Швейцера. Работа в Африке привлекала его именно независимостью от официальной благотворительности. При этом вначале он намерен был поехать туда миссионером, но с удивлением обнаружил, что для руководителей Парижского миссионерского общества тонкости теологических убеждений имели

куда более важное значение, чем готовность к христианскому служению. И тогда он решает работать только врачом, чтобы свести к минимуму зависимость от Миссионерского общества.

Конкретная форма служения человеку, избранная Швейцером, была, можно сказать, самой подвижнической: врач не навязывает свои услуги другим (иначе всегда остается сомнение в чистоте мотивов), а наоборот, другие, нуждающиеся, сами ищут помощи у него. Как врач, Швейцер мог поставить себя на службу людям практически везде, в том числе и в экваториальной Африке, в любых обстоятельствах, даже в лагере, куда он был интернирован во время первой мировой войны. Врачебная деятельность почти идеально подходила для индивидуалиста, ревниво ограничивающего свою активность пределами личной ответственности — здесь эти пределы задаются физическими возможностями самого врача.

А.Швейцер был очень организованным человеком и обладал поразительной работоспособностью. Занимаясь больницей — и как врач, и как директор, и как строитель, и как экономист, — он находил еще время для музыкальных опытов. И он не прекращал научных занятий. Начиная с первой диссертации “Философия религии И.Канта” (1899) и до конца жизни он вел исследования в области философии, этики, теологии.

В 50-е годы он включился в борьбу за мир, точнее, за запрещение атомного оружия. В 1952 г. ему была присуждена Нобелевская премия мира.

О Швейцере обычно говорят, что он отказался от судьбы процветающего европейца, блестящей карьеры ученого, педагога, музыканта и посвятил себя лечению негров никому дотоле неведомого местечка Ламбарене. Но в том-то и дело, что он не отказался. Он состоялся и как выдающийся мыслитель, деятель культуры и как рыцарь милосердия. Самое поразительное в нем — сочетание того и другого. Дилемму цивилизации и милосердной любви к человеку он снял самым продуктивным образом. Предлагаемое им решение можно резюмировать словами: цивилизацию — на службу милосердной любви. Швейцер в опыте своей жизни соединил вещи, которые считались и считаются несоединимыми: самоутверждение и самоотречение, индивидуальное благо и нравственные обязанности. Первую половину жизни он посвятил самоутверждению, вторую — самоотречению, первую — себе, вторую — другим. Соотношение этих двух моментов он понимал как иерархию и практиковал служение людям в такой форме, которая позволяла ему действовать как носителю духа цивилизации и даже продолжать (уже, конечно, в качестве побочной) свою деятельность философа и музыканта.

Умер Альберт Швейцер в Ламбарене в 1965 г. Там же он похоронен. Медицинский комплекс в Ламбарене продолжает полноценно функционировать благодаря усилиям друзей и последователей выдающегося гуманиста и мыслителя XX в.

### Этика — основа культуры

Европейская культура, по мнению А. Швейцера, находится в глубоком кризисе. Основные формы проявления этого кризиса — господство материального над духовным, общества над индивидом. Материальный прогресс, считает Швейцер, не вдохновляется более идеалами разума, а общество обезличивающим, деморализующим образом подчинило индивида своим целям и институтам.

Кризис культуры в конечном счете обусловлен кризисом мировоззрения. Европейцам кажется, замечает Швейцер, что стремление к прогрессу — это нечто естественное и само собой разумеющееся. А между тем это не так. До того и для того чтобы в людях пробудилась жажда деятельности, в них должен сформироваться оптимистический взгляд на мир. Народы, находящиеся на примитивной стадии развития и не выработавшие цельного мировоззрения, не обнаруживают ясно выраженной воли к прогрессу. Кроме того, существуют мировоззрения, утверждающие отрицательное отношение к миру: так, индийская мысль ориентировала людей на практическую бездеятельность, жизненную пассивность. Пессимизм мышления закрывает путь оптимизму действия. Да и в истории европейской культуры миро- и жизнеутверждающее мировоззрение возникает в новое время, во времена античности и средневековья оно существует в лучшем случае в зачаточном виде. Только Возрождение окончательно повернулось к миро- и жизнеутверждению, и, что особенно важно, оплодотворило его христианской этикой любви, освободившейся от пессимистического мировоззрения. Так возникает идеал преобразования действительности на этических началах. Проснувшийся в людях нового времени дух преобразования, воля к прогрессу восходят именно к этому миро- и жизнеутверждающему мировоззрению. Только новое отношение к человеку и к миру порождает потребность в создании материальной и духовной реальности, отвечающей высокому назначению человека и человечества. Оптимистическое мировоззрение трансформируется в волю к прогрессу. Это и порождает культуру нового времени.

Однако судьба европейского мышления сложилась трагически. Суть трагедии Швейцер видит в утрате первоначальной связи миро- и жизнеутверждения с этическими идеалами. В результате этого воля к прогрессу ограничилась стремлением лишь к внешним успехам, росту благосостояния, простому накоплению знаний и умений. Культура лишилась своего истинного и самого глубокого предназначения — способствовать духовному и нравственному возвышению человека и человечества. Это очень важный момент в философии культуры Швейцера: мировоззрение миро- и жизнеутверждения только тогда становится подлинной культуротворящей силой, когда оно соединено с этикой.

Оптимистическое мировоззрение европейского человека потеряло связь с этикой, лишилось смысла. Почему это произошло? Основная причина, по мнению Швейцера, состоит в том, что этический идеал не был глубоко обоснован. В новое время он был усвоен поверхностно. Задача состоит в том, чтобы преодолеть этот недостаток — обосновать



зависимость мировоззрения от этики. Швейцер это сделал. Вот собственный неторопливый рассказ самого Швейцера о том, как произошло открытие, составившее основу его учения.

“Решаемо ли вообще то, что до сих пор не удавалось решить? Или, быть может, мировоззрение, благодаря которому только и возможна культура, следует рассматривать как иллюзию, никогда не оставляющую нас, но и никогда не получающую действительного господства?

Предлагать его нашему поколению в качестве предмета веры казалось мне делом бессмысленным и безнадежным. Оно может стать его духовной собственностью только тогда, когда явится перед ним как нечто, приистекающее из мышления.

В глубине души я был убежден в истинности того, что миро- и жизнеутверждение соотносено с этикой и именно это является мировоззрением культуры. И стоило предпринять попытку, чтобы в новом, безыскусственном и истинном мышлении с необходимостью постичь эту истину, которая до сих пор оставалась предметом веры и предчувствия, хотя часто и выдавалась за доказанную.

В этом деле я был подобен тому, кто на место прогнившей лодки, в которой он больше не может выходить в море, должен построить новую, лучшую, но не знает, с чего начать.

Месяцами находился я в постоянном внутреннем напряжении. Без всякого успеха концентрировал я свою мысль на сущности миро- и жизнеутверждения и на том общем, что они имеют между собой, и даже ежедневная работа в госпитале не могла меня отвлечь. Я блуждал в чаще, не находя дорогу. Я упирался в железную дверь, которая не поддавалась моим усилиям.

Все знания по этике, какими вооружила меня философия, представления о добре оказались непригодными. Выработанные ею представления о добре были столь нежизненны, неэлементарны, столь узки, бессодержательны, что их невозможно было привести в соответствие с миро- и жизнеутверждением. Она, в сущности, вовсе не затрагивала проблему связи между культурой и мировоззрением. Миро- и жизнеутверждение нового времени было для нее настолько самоочевидными, что у нее не возникало никакой потребности составить себе о нем ясное представление.

К своему удивлению, я должен был констатировать, что та область философии, куда завели меня размышления о культуре и мировоззрении, оставалась неведомой страной. То с одной, то с другой стороны пытался я проникнуть внутрь нее. И каждый раз вынужден был отступать. Я уже потерял мужество и был измотан. Пожалуй, я уже видел перед собой то самое знание, о котором идет речь, но не мог схватить его и выразить.

В этом состоянии я предпринимал длительную поездку по реке. По пути в Карл-Лопес на море, куда я в сентябре 1915 года отправился вместе с женой, обеспокоенный состоянием ее здоровья, меня пригласили к больной даме из миссии госпоже Пелот в местечко Нкомо, находившееся в двухстах километрах вверх по течению. Единствен-

ным средством передвижения оказался готовый к отправлению пароход, тащивший на буксире перегруженную баржу. Кроме меня на борту были только негры. Среди них также мой друг из Ламбарене Эмиль Огома. Поскольку я в спешке не запасся достаточным количеством провианта, они позволили мне есть из их котелка. Медленно продвигались мы против течения, с трудом лавируя между песчаными отмелями — то было сухое время года. Углубившись в себя, сидел я на палубе баржи, размышляя о проблеме элементарного и универсального этического, которого я не нашел ни в одной философии. Страницу за страницей исписывал я бессвязными фразами только для того, чтобы сосредоточиться на проблеме. Вечером третьего дня, когда на заходе солнца мы проезжали сквозь стадо бегемотов, передо мной мгновенно возникло слово, которого я в тот момент не искал и не ждал — “благоговение перед жизнью”. Железная дверь подалась, тропинка в чаще обозначилась. И вот я пришел к идее, содержащей вместе миропознание и жизнеутверждение и этику! Теперь я знал, что мировоззрение этического миропознания и жизнеутверждения и его идеалы культуры обоснованы в мышлении»<sup>3</sup>.

Что за необычная сила сокрыта в этих трех словах: “благоговение перед жизнью”? Почему они стали решением мучившей Швейцера загадки мировоззрения и этики? Последуем за ходом его мысли.

Сознательное, или, как говорит Швейцер, “мыслящее”, мировоззрение характеризуется тем, что дает себе ясный отчет о своей собственной исходной точке и элементарной основе. Мыслящим можно считать лишь то мировоззрение, которое способно выдержать проверку мыслью, является своего рода мыслью о мысли. Как здание долговечно тогда, когда возведено на фундаменте более прочном, чем все другие используемые при его строительстве материалы, так и мировоззрение, чтобы приобрести необходимую устойчивость, должно покоиться на мысли, которая является мыслью в большей мере, чем все прочие входящие в его состав мыслительные конструкции.

Размышляя над аксиоматическим основанием научного метода, обозначая “фундамент”, на котором можно возвести здание мировоззрения, Декарт сформулировал свой знаменитый тезис “Я мыслю, следовательно, существую”. Такое начало, считает Швейцер, обрекает Декарта на то, чтобы оставаться пленником царства абстракций. И в самом деле, все, что следует из этого “я мыслю”, не выводит человека за пределы самой мысли. Декартово решение проблемы не удовлетворяет Швейцера. Мысль всегда есть мысль о чем-то. И Швейцер пытается выявить первичную и постоянную определенность мысли, ее специфическую объектность. Таким элементарным, непосредственным, постоянно пребывающим фактом является воля к жизни. Швейцер формулирует свою аксиому: “Я — жизнь, которая хочет жить, я — жизнь среди жизни, которая хочет жить”<sup>4</sup>. Всегда, когда человек думает о себе и своем месте в мире, он утверждает себя как волю к жизни среди таких же волей к жизни. В сущности Швейцер перевернул формулу Декарта, положив в основу самоидентификации челове-

ка не факт мысли, в факт существования. Его принцип, если пользоваться терминами Декарта, можно было бы выразить так: "Я существую, следовательно, мыслю". Существование, выраженное в воле к жизни и утверждающее себя положительно как удовольствие и отрицательно как страдание, он рассматривает в качестве последней реальности и действительного предмета мысли. Когда человек мыслит в чистом виде, он находит в себе не мысль, а волю к жизни, выраженную в мысли.

Воля к жизни в учении Швейцера — в отличие от "я мыслю" Декарта — говорит о том, что делать, позволяет, и более того, требует от человека выявить отношение к себе и к окружающему миру. Воля к жизни приводит человека в деятельное состояние, вынуждает его тем или иным образом к ней отнестись. Это отношение может быть негативно с позиции отрицания воли к жизни, как, скажем, у Шопенгауэра. И тогда мысль не может состояться, развернуть себя с логической необходимостью, ибо она приходит в противоречие сама с собой. Последовательное отрицание воли к жизни не может окончиться ничем иным, кроме как ее фактическим уничтожением. Самоубийство оказывается той точкой, которая логически завершает предложение, формулирующее отрицание воли к жизни. Отрицание воли к жизни противоестественно и — самое главное — не может быть обосновано в логически последовательном мышлении. Человек действует естественно и истинно только тогда, когда он утверждает волю к жизни. Жизнеспособна только мысль, утверждающая волю к жизни. Человек не просто осознает то, что движет им инстинктивно, неосознанно. Он вместе с тем выявляет особое, сугубо человеческое — благоговейное! — отношение к жизни.

Адекватное познание воли к жизни есть вместе с тем ее углубление и возвышение. Воля к жизни утверждает себя как таковая и становится началом мышления, лишь осознавая свою идентичность во всех своих многообразных проявлениях. В мыслящем человеке воля к жизни приходит в согласие с собой и такое согласие достигается деятельностью, направляемой благоговением перед жизнью. Тогда мыслящий человек становится этической личностью, а утверждение его воли к жизни перерастает в нравственную задачу. "Этика заключается, следовательно, в том, что я испытываю побуждение высказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой. В этом и состоит основной принцип нравственного. Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей" (с. 218).

### Этика и мистика

Мировоззрение, а вслед за ним и вся культура начинаются с этики. Этика предшествует гносеологии, она не выводится из окружающего мира.

Откуда же она берется? Этика, считает Швейцер, должна родить-

ся из мистики. При этом мистику он определяет как прорыв земного в неземное, временного в вечное. Мистика бывает наивной и завершенной; наивная мистика достигает приобщения к неземному и вечному путем мистерии, магического акта, завершенная — путем умозрения. Тем самым проблема возможности этики приобретает еще большую остроту, ибо неземное и вечное не может быть выражено в языке. Язык способен охватить лишь земную и конечную реальность. Эту неразрешимую проблему Альберт Швейцер решил с такой же простотой, с какой Александр Македонский разрубил гордиев узел. Этика возможна не как знание, а как действие, индивидуальный выбор, поведение.

“Истинная этика начинается там, где перестают пользоваться словами” (с. 221). Это высказывание Швейцера нельзя рассматривать только в педагогическом аспекте — как утверждение первостепенной роли личного примера в нравственном воспитании. Гораздо важнее его теоретическое содержание. Поскольку этика есть бытие, данное как воля к жизни, то и разворачиваться она может в бытийной плоскости. Она совпадает с волей к жизни, которая утверждает себя солидарно с любой другой волей к жизни. Этика существует как этическое действие, соединяющее индивида со всеми другими живыми существами и выводящее его в ту область неземного и вечного, которая закрыта для языка и логически упорядоченного знания. Вчитаемся внимательно в необычные слова Швейцера, смысл которых не уместается в предзаданные им масштабы, как если бы великан натягивал на себя детскую распашонку: “Воля к жизни проявляется во мне как воля к жизни, стремящаяся соединиться с другой волей к жизни. Этот факт — мой свет в темноте. Я свободен от того незнания, в котором пребывает мир. Я избавлен от мира. Благоговение перед жизнью наполнило меня таким беспокойством, которого мне не может дать мир, которого мир не знает. Я черпаю в нем блаженство. И когда в этом ином, чем мир, бытии некто другой и я понимаем друг друга и охотно помогаем друг другу там, где одна воля мучила бы другую, то это означает, что раздвоенность воли к жизни ликвидирована” (с. 219–220). Только через волю к жизни, через деятельное возвышение и утверждение жизни осуществляется “мистика этического единения с бытием” (с. 217).

Этика, как ее понимает Швейцер, и научное знание — разнородные явления: этика есть приобщение к вечному, абсолютному, а научное знание всегда конечно, относительно, этика творит бытие, а научное знание описывает его. Этика умирает в словах, застывая в них, словно магма в горных породах, а научное знание только через язык и рождается. Но из этого было бы неверным делать вывод, будто этика может осуществиться вне мышления. Этика есть особый способ бытия в мире, живое отношение к живой жизни, которое может, однако, обрести бытийную устойчивость только как сознательное, укорененное в мышлении.

Дело в том, что воля к жизни раздвояна, раздвояна опасным образом. Одна жизнь утверждает себя за счет другой. Поэтому самоутвер-

ждение воли к жизни в ее стремлении к солидарному слиянию с любовью другой волей к жизни, не может протекать стихийно. Только в человеке как сознательном существе воля к жизни проистекает из мышления, которое доказывает, что этика содержит свою необходимость в себе и что индивид должен “повиноваться высшему откровению воли к жизни” (с. 220) в себе. И ничему больше! Жизнеутверждающее начало воли к жизни находит свое продолжение и выражение в этическом мышлении. Мышление дает индивиду силу противостоять жизнеотрицанию каждый раз, когда его жизнь сталкивается с другой жизнью. “Сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию” (с. 203). Здесь развивается единственная в своем роде диалектика мистики и рациональности, столь характерная для этического мировоззрения Швейцера. Последовательная рациональность, не находя “вещества” этики в эмпирическом мире, постулирует ее мистическую сущность. Мистическая природа этики реализуется в рационально осмысленных и санкционированных разумом действиях человека.

#### **“Чистая совесть” — изобретение дьявола**

Оригинально и поразительно ясно решает Швейцер самый, пожалуй, трудный для этики вопрос о путях ее соединения с жизнью.

Этика в ее практическом выражении совпадает со следованием основному принципу нравственного, с благоговением перед жизнью. Любое отступление от этого принципа — моральное зло. Этический принцип Швейцера существенно отличается от аналогичных принципов или законов, которые формулировались в истории этики. Он составляет не просто основное, но единственное и исчерпывающее содержание нормативной модели нравственно достойного поведения. Этика Швейцера не содержит системы норм, она предлагает и предписывает единственное правило — благоговейное отношение к жизни всюду и всегда, когда индивид встречается с другими проявлениями воли к жизни. Вместе с тем этический принцип Швейцера содержательно определен и, что особенно важно, самоочевиден. Чтобы установить соответствие своих действий данному принципу, индивиду не требуется прибегать к каким-либо дополнительным логическим процедурам. Сделать это для него так же просто, как выяснить, светит ли на небе солнце или нет. Принцип благоговения перед жизнью является законом прямого действия: для того чтобы он стал мотивирующей основой индивидуальной деятельности не требуется никаких посредствующих звеньев — ни конкретизирующих норм, ни учителей-наставников.

Мыслители древности выдвигали нравственные требования (пифагорейский запрет употребления в пищу бобов или ветхозаветное “не убий”), идентификация которых не представляла никакой трудности. Однако в дальнейшем философы все более стали склоняться к обобщенным принципам, имевшим вид сложных научных формул. Их

применение часто становилось головоломной задачей. Скажем, понять логику категорического императива Канта и установить меру соответствия ему какого-либо поступка — дело отнюдь не легкое. К тому же, следует учесть, что человек психологически более склонен к моральной софистике, чем к беспристрастному моральному анализу своих поступков. Императив Швейцера блокирует софистику морального сознания. Во внимание принимаются только прямые действия, направленные на утверждение воли к жизни. А здесь при всем желании обмануться достаточно трудно. Срывая цветок, человек совершает зло, спасая раненое животное, — творит добро. Это так просто, так элементарно. И эту элементарность, узнаваемость в каждом акте человеческого поведения Швейцер считал важнейшим достоинством открытой им моральной истины. Одно из важнейших условий возвращения этической мысли на трудный путь истины — не предаваться абстракциям, а оставаться элементарной.

Реальность, в границах которой действует индивид, такова, что созидательная воля к жизни неизбежно оказывается также разрушающей. “Мир представляет собой жестокую драму раздвоения воли к жизни” (с. 209). Одно живое существо утверждает себя в нем за счет другого. Жестокая проза жизни противоречит требованиям нравственного принципа. Этика и необходимость жизни находятся в непримиримом напряженном противостоянии. Человеку не дано вырваться из этой ситуации раздвоенности. Как же ему вести себя? Швейцер отвечает: принять ситуацию такой, какова она есть, иметь мужество и мудрость видеть белое белым, а черное черным и не пытаться смешивать их в серую массу. Человек — не ангел, и как существо земное, плотское он не может не наносить вреда другим живым. Однако человек (и именно это делает его поведение этическим, нравственным) может сознательно следовать в своих действиях принципу благоговения перед жизнью, способствуя ее утверждению всюду, где это возможно, и сводя к минимуму вред, сопряженный с его существованием и деятельностью.

В мире, где жизнеутверждение неразрывно переплетено с жизнеотрицанием, нравственный человек сознательно, целенаправленно и непоколебимо берет курс на жизнеутверждение. Любое (даже и минимально необходимое) принижение и уничтожение жизни он воспринимает как зло. В этике Швейцера понятия добра и зла четко отделены друг от друга. Добро есть добро. Его не может быть много или мало. Оно есть или его нет. Точно так же и зло остается злом даже тогда, когда оно абсолютно неизбежно. Поэтому человек обречен жить с нечистой совестью. Швейцер, подобно Канту, придает концептуальный смысл утверждению: чистая совесть — изобретение дьявола.

Этика противоречит целесообразности и именно это позволяет ей оставаться в высшей степени целесообразной; она возвышается над обстоятельствами и тем дает возможность максимально сообразовываться с ними. Этика говорит лишь одно: добро — это сохранение и развитие жизни, зло — уничтожение и принижение ее. И все. А кон-

кретные способы осуществления этого зависят от обстоятельств, умения, силы воли, практической смекалки и т.п. индивида. И при этом этика ясно сознает, что зло можно уменьшить, но избежать его полностью невозможно. Поэтому она не выдвигает абсолютного запрета на уничтожение и принижение жизни, она только обязывает всегда считать такое уничтожение и принижение злом.

Этика благоговения перед жизнью есть этика личности, она может реализоваться только в индивидуальном выборе. Швейцер считает, что этика перестает быть этикой, как только начинает выступать от имени общества. Выдвигаемые им аргументы достаточно убедительны. Общество не может не относиться к человеку как к средству, не может не рассматривать людей в качестве своих исполнительных органов: оно неизбежно оказывается в ситуации, вынуждающей оплачивать так называемое общее благо ценой счастья отдельных индивидов. Моральные апелляции и регламенты, которыми оперирует общество, по существу, оборачиваются хитростью, предназначенной для того, чтобы добиться мытьем того, чего не удастся добиться катаньем — принуждением и законом. Поэтому этика личности должна быть начеку и испытывать постоянное недоверие к идеалам общества. И уж что ни в коем случае нельзя передоверять обществу, так это роль этического воспитателя. В этической критике общества Швейцер бескомпромиссен. Он говорит: "Тибель культуры происходит вследствие того, что создание этики перепоручается государству" (с. 229).

#### ЛИТЕРАТУРА

*Schweitzer A.* Ausgewählte Werke in fünf Bänden. В., 1971.

*Швейцер А.* Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть первая // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. Там же полная библиография трудов А.Швейцера и работ о нем.

*Швейцер А.* Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

*Швейцер А.* Христианство и мировые религии // Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996.

*Гусейнов А. А.* Благоговение перед жизнью: евангелие от Швейцера // Там же. С. 522—548.

<sup>1</sup> *Schweitzer A.* Aus meinem Leben und Denken // Ausgewählte Werke... Bd. 1. S. 98—99.

<sup>2</sup> Ibid. S. 102.

<sup>3</sup> *Schweitzer A.* Aus meinem Leben... S. 167—169.

<sup>4</sup> *Швейцер А.* Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. С. 217. Далее ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием страниц в скобках.

## Мартин Бубер

Еврейский философ **Мартин Бубер** (1878—1965) — один из самых значительных и оригинальных религиозных мыслителей XX в. Мартин (его еврейское имя Мордехай) родился в Вене. Детство он провел в Галиции, где в то время большое влияние имело учение хасидов. Бубер учился в Австрии, Германии, Швейцарии (Лейпциге, Цюрихе, Берлине). Его первые исследования посвящены истории христианской мистики эпохи Возрождения и Реформации. Бубер — исследователь, глубоко освоивший христианские традиции, по своей вере и личным ориентациям принадлежал к иудаизму. Его развитие как мыслителя определялось также приобщением к немецкой культуре. Основные произведения М. Бубера<sup>1</sup> — книги “Я и Ты” (1923), “Речи о воспитании” (*Rede über das Erzieherische*, 1926), “Хасидские книги” (1927), “Царство Божие” (1932), “Диалог” (1932), “Речи об Иудаизме” (1932), “Проблема человека” (1947), “Два образа веры” (1951), “Образы добра и зла” (1952), “Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии” (1952). Уже названия сочинений Бубера хорошо очерчивают основные задачи и проблемы его философии. Взятые в целом, эти проблемные задачи вряд ли оригинальны: Бог, Его утрата и обретение, Бог и мир, Бог и человек. Однако способы их решения и стиль сочинений Бубера весьма специфичны. Характерна (и отчасти напоминает о Кьеркегоре) искренняя исповедальная форма его лучших работ “Я и Ты”, “Диалог”.

“Диалог” начинается с описания время от времени возвращающегося сна: “Каждый раз это один и тот же зов, не артикулированный, не строго ритмический... зов длительный и протяжный... зов — песня — когда он замирает, у меня останавливается сердце”. Сон — и зов, и ответ — повторялись, пока однажды, во сне же, не пришел совсем особый ответ. “Я воспринял его с такой же полнотой, как звучащий ответ в моих прошлых снах. Если бы мне потребовалось сказать, чем же я его воспринял, я бы сказал: всеми порами моего тела... Перестав его воспринимать, я вновь, более чем когда-либо, ощутил звучащую, как колокольчики, уверенность: свершилось”<sup>2</sup>. Сон глубоко символичен для всей философии Бубера: он, действительно, всем своим существом — экзистенциально и искренне — “пережил” созданную им философию диалога, которую и можно было бы назвать философией зова и ответа, посланных и принятых всем существом человека, “всеми порами” его тела и духа.

О многих философских учениях XX в., которые разбираются в этом учебнике, говорилось, что они выразили дух времени — эпохи беспрецедентных свершений науки, техники, разума, но и эпохи невиданных угроз для человечества, эпохи отчуждения и отчаяния. Философия Бубера не составляет здесь исключения. Двойственность чело-



века и его бытия получила в ней метафизическое, онтологическое, словом сущностное, воплощение.

Блестящая ранняя работа Бубера "Я и Ты" строится в манере сменяющих друг друга афористических текстов (напоминающих о Ницше) и диалогов, где автор ставит перед собой и читателем, и без того озадаченным афоризмами-шифрами, череду еще более озадачивающих его вопросов. Бубер так начинает "Я и Ты": "Мир двойствен для человека в силу двойственности основных слов, которые он может сказать.

Основные слова суть не отдельные слова, но пары слов.

Одно основное слово — это сочетание Я — Ты.

Другое основное слово — это сочетание Я — Оно; причем, не меняя основного слова, на место Оно может встать одно из слов Он и Она. Таким образом, двойственно также и Я человека. Ибо Я основного слова Я — Ты отлично от Я основного слова Я — Оно"<sup>3</sup>.

Бубер не скрывает того, что основная цель его философии — подробнейшим образом разобрать и утвердить в ее фундаментальном философском праве "двойственность" оппозиции Я и Ты, т. е., собственно, раскрыть во всех его оттенках опыт межличностного диалога. Важность диалога (как для Бубера, так и для других философий диалога XX в. — от Г. Марселя, М. Бахтина до Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля) вряд ли нуждается в оправдании и ничем так не подтверждается, как дефицитом цивилизованного общения, доверительного диалога в век мировых войн, кровавых этнических, религиозных и всяких иных конфликтов. Анализу Бубера свойственны особая теплота разговора с читателями, умение вести диалог именно с теми, кому он решительно возражает, философская и психологическая глубина анализа и препятствий к диалогу, и глубоко укорененных в бытии и человеческой сущности оснований, предпосылок диалога.

Препятствия анализируются через неразрывную двойственность Я и Оно. Оно (Es) напоминает о Мап Хайдеггера. Но надо учесть, что **Бубер одним из первых в европейской культуре начал анализировать безличные и обезличивающие аспекты бытия-вместе-с-другими** и что Хайдеггер, Сартр этот анализ по существу продолжили. Тем не менее и после этого позиция Бубера сохранила свою оригинальность. Правда, Бубер тоже подчеркнул неизбежность обезличивающих по отношению к Я отношений, связывающих Я и Оно. "Развитие функциональной способности к приобретению опыта и к его использованию обычно достигается через ослабление человеческой силы отношения. Тому, кто препарирует дух, превращая его в средство наслаждения, есть ли дело до существ, живущих рядом с ним? Подчиняясь основному слову разделения, которое создает дистанцию между Я и Оно, он делит свою жизнь среди людей, которые его окружают, на две аккуратно очерченные сферы: социальные институты и чувства, сферу Оно и сферу Я"<sup>4</sup>. Однако, согласно Буберу, не само по себе Оно и не "основное слово" Я — Оно виновны в разрастании зла. Лишь "когда человек попустительствует этому, постепенно разрастающийся мир Оно подавляет его, собственное Я теряет для него дей-

ствительность, пока наконец удушливый кошмар, нависший над ним, и призрак в нем не поведают тайно друг другу о своей неизбежности<sup>5</sup>. В целом же в буберовском рассмотрении позиции одинокого, обезличенного, страдающего, хрупкого Я, правда, есть нотки сочувствия. Но преобладают тона доверия и требовательности. «... Бубер никогда не написал бы, что “существование другого — недопустимый скандал”. Он не верил в бытийственную глубину отчуждения. Он верил в любовь, и опыт любви просвечивает на многих его страницах... Бубер — один из сильнейших критиков мирозерцания одиночки, не способного выйти за пределы своей обособленности. Это сближает его с русской философией. Интеллектуальная дружба связывала его с Бердяевым; Бахтин признавал, что испытал влияние буберовской философии диалога»<sup>6</sup>. Но отношение Я к другому человеку — не единственная сфера отношений, анализируемых Бубером. **Он выделяет три сферы, в пределах которых строится “мир отношений”, в свою очередь создаваемый “основным словом” Я — Ты.**

“Первая: жизнь с природой. Здесь отношение колеблется, не достигая уровня речи. Творения движутся перед нами, но не могут подойти, и наше Ты, обращенное к ним, застывает на пороге речи.

Вторая: жизнь с людьми. Здесь отношение открыто и оно оформлено в речи. Мы можем давать и принимать Ты.

Третья: жизнь с духовными сущностями. Здесь отношение окутано облаком, но открывает себя, оно не обладает речью, однако порождает ее, Мы не слышим Ты и все же чувствуем, что нас окликнули, мы отвечаем создавая, думая, действуя...”<sup>7</sup>.

Важный, если не центральный, элемент философии диалога Бубера — выяснение отношения мира и Бога, человека и Бога. Сложный оттенок этой концепции связан с отношением к христианству и с утверждением существенно обновленного иудаизма, в частности, через истолкование хасидских текстов. Русский религиозный философ Н. Бердяев отмечал, что в философской теологии Бубера (как и в хасидизме) заключены христианские элементы — такие как Богочеловечность, “преодоление абсолютной трансценденции Бога”, т.е. его отдаления от мира и человека. (Любопытно, что Бубер, высоко ценивший творчество Бердяева, находил в его христианстве элементы, родственные иудаизму<sup>8</sup>.) Бубер отважился на то, чтобы сделать — вместе с Францем Розенцвейгом — новый немецкий перевод Ветхого завета (по признанию специалистов, обладающий многими достоинствами). Ряд идей и образов произведений Бубера связан с истолкованием библейских текстов. В некоторых работах Бубер ставит вопрос о “затмении Бога”, “помрачении веры” и высказывает уверенность в том, что человек вернется к Богу. К какому именно богу — вопрос непростой. Бог философа, идея бога — это одна из существенных тем философии Бубера. Но “интеллектуальной” вере Мартин Бубер противопоставил непосредственный, неповторимый диалог человека с Богом, подобно

тому как религиозность он отличил от религий. И все-таки центральный вопрос философии Бубера — вопрос о человеке.

Главный вывод философской антропологии Бубера: ответ на вопрос “Что такое человек?” нельзя получить из анализа его “наличного бытия”, “но только путем рассмотрения сущностной связи человеческой личности со всем бытием и ее отношения ко всему бытию... Духовное существо находится в человеке, живет его жизнью и отчитывается в этом перед собой, но оно все же не человек, а наш вопрос — вопрос о человеке. Пытаясь постичь человека по ту сторону его сущностных связей с остальным бытием, мы либо увидим в нем, вслед за Ницше, деградировавшее животное, либо, вслед за Хайдеггером, изолированную духовную сущность. И только в попытке постичь человеческую личность в ее целостной ситуации и в потенциальном отношении ко всему, что не есть она сама, мы постигаем и человека. Человек должен быть осмыслен как существо, наделенное тройным жизненным отношением и способным возвышать каждую форму этого отношения до сущностного”<sup>9</sup>.

Такова обширная программа философской антропологии, и она была частично реализована самим ее автором, выдающимся религиозным философом нашего века Мартином Бубером.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Сочинения М. Бубера: Buber M. Ereignisse und Begegnungen. B., 1914; Drei Reden über das Judentum. Frankfurt a. M., 1920; Das verborgene Licht. Frankfurt a. M., 1924; Die Frage an den Einzelnen. B., 1936; Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze. 1933—1935. B., 1936; Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften. Zürich, 1947; Urdistanz und Beziehung. Heidelberg, 1951; Zwischen Gesellschaft und Staat. Heidelberg, 1952; Schuld und Schuldgefühle. Heidelberg, 1958.*

*О жизни, сочинениях и идеях М. Бубера см.: Casper B. Das dialogische Denken. Freiburg, 1967; Malkolm L. D. Martin Buber, Jewish Existentialist. N.Y., 1960; Theunissen M. Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. B., 1965; Martin Buber / Hg. P. A. Schilp, A. Friedman. Stuttgart, 1963.*

<sup>2</sup> *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 94, 95.

<sup>3</sup> Там же. С. 16. <sup>4</sup> Там же. С. 39. <sup>5</sup> Там же. С. 41.

<sup>6</sup> *Померанц Г.* // Там же. С. 7.

<sup>7</sup> Там же. С. 18.

<sup>8</sup> См.: *Dietrich W. Provokation der Person. B., 1979. Bd. 5: Gelnhausen.*

<sup>9</sup> *Бубер М.* Два образа веры. С. 212.

## Глава 5

# ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

## ПРЕДЫСТОРИЯ

Исторические корни философской герменевтики, построенной вокруг категорий “истолкование” (*Auslegung, Deutung*), интерпретация и “понимание” (*Verstehen*), уходят в глубь веков. Их возводят еще к сочинениям Аристотеля, Августина, к толкованиям Библии и других древнейших текстов. Достаточно развитые герменевтические концепции обнаруживают у философа и теолога XVII в. И. К. Даннхауэра, у Х. Вольфа, Ф. Шлегеля, И. Г. Гердера, В. фон Гумбольдта и особенно у Ф. Шлейермахера, которого называют “отцом герменевтики” — благодаря его сочинениям, таким как, например, “Герменевтика и критика”. “Под герменевтикой, — резюмирует немецкий философ О. Ф. Больнов, — понимают искусство истолкования письменно зафиксированных в языке жизненных объективаций; она основана уже в классической древности, и прежде всего начиная с эпохи Ренессанса была развита систематически. И развита в трех формах — как философская герменевтика, состоявшая в истолковании классических текстов, как теологическая герменевтика, т.е. истолкование Библии и как юридическая герменевтика, или истолкование законодательств”.

Во второй половине XX в. толчок философско-герменевтическим исследованиям был дан выдающимся немецким философом В. Дильтеем (1833—1911), чье влияние на герменевтику до сих пор весьма значительно. О Дильтее шла речь в третьей книге этого учебника. Здесь будет кратко рассказано о вкладе Дильтея в развитие философской герменевтики.

Задачи “истолкования” (текстов, понятий, смыслов, замыслов, концепций и т.д.) были включены Дильтеем в более обширный комплекс теоретико-методологических проблем “наук о духе” (исторические, правовые, филологические, философские, этические и эстетические дисциплины). Их Дильтей стремился тесно увязать с идеей историзма. Под историзмом же Дильтей в первую очередь подразумевал “высвечивание” того значения, которое непосредственный, всегда конкретно-исторический опыт индивида имеет для наук о духе. Далее должны быть исторически исследованы, согласно Дильтею, “формы выражения”, постижения, понимания, которые в каждой отдельной ситуации и на каждом крупном этапе истории укореняются в человеческой культуре и, конечно, влияют на науки о духе. Как и во всей “философии жизни”, в основу наук о духе положено также и понятие “жизнь”.

Вместе с тем отличие дильтеевской позиции в том, что наибольший интерес Дильтея вызывает всегда опосредованная духом жизнь человека, его способность непосредственно переживать ту духовную реальность, которую он хочет или должен истолковать. Такое понимание жизни индивида, согласно Дильтею, и первичнее и богаче, чем их воплощение, фиксирование в каких-либо объективированных результатах — например, в виде знания, в том числе знания научного. Одновременно Дильтея как философ рационалистической школы придавал большое значение созданию научной методологии наук о духе, прояснению их специфической, но достаточно строгой логики. Размышления, касающиеся роли истолкования и понимания в науках о духе, переплетались в сочинениях Дильтея с глубоким и ярким герменевтическим анализом искусства, культуры, в частности, немецкой литературы нового времени.

Если у Дильтея герменевтическая проблематика сначала была частью и стороной наук о духе и их методологии, то в более поздних его работах, а особенно в последующем развитии герменевтики (что отмечают критики и что явствует из сочинений самих выдающихся мыслителей данного направления) возобладали “универалистский” подход: герменевтика уже не толковалась как одна из философских дисциплин наряду с другими — философия в целом рассматривалась на основе методов, развитых в филологической герменевтике.

В историю герменевтики обычно включают Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Поскольку их учения уже разбирались ранее под другими углами зрения, идеи герменевтики будут разъяснены далее в контексте учений выдающихся современных мыслителей герменевтического направления, патриархов философской мысли XX в. Г. Г. Гадамера и П. Рикёра.

## Г. Г. ГАДАМЕР

Г. Г. Гадамер родился 11 февраля 1900 г. в Бреслау. Он учился философии в Марбургском университете; его учителями были Николай Гартман, Рудольф Бультман, Пуаль Тиллих. Кандидатскую диссертацию Гадамер защитил в 1922 г. в Марбурге, у Пауля Наторпа. Затем Гадамер увлекся философией Гуссерля и раннего Хайдеггера, к которым он и приехал во Фрайбург. В 1928 г. Гадамер защитил докторскую диссертацию. Во время нацизма Гадамер ушел в своего рода внутреннюю эмиграцию. Он занимался античной философией, а также философией Канта, Гегеля, Гуссерля. В 1946—1947 гг. Гадамер преподавал в Лейпцигском университете. В 1947 г. он переселился в Гейдельберг, где занимал кафедру, которую прежде возглавлял Карл Ясперс. С тех пор жизнь Гадамера связана с Гейдельбергским университетом.

Главные сочинения Гадамера: “Диалектическая этика Платона” (1931) (Первое издание — 1931, 2-е расширенное издание с присоединением других работ о платоновской философии — 1968; 3-е издание с новым предисловием — 1983); “Истина и метод” (1960), “Идея добра между Платоном и Аристотелем” (1978). Другие книги, изданные Гадамером, это сборники статей, докладов, лекций. Это — “Ге-

гель. Гуссерль. Хайдеггер”, “Диалектика Гегеля” (1971), “Путь Хайдеггера” (1983), четырехтомник “Малых работ” (1967 – 1977) и др.

Гадамер ушел в отставку в 1968 г. Но и не имея официального поста, он остается одним из патриархов европейской философии, живым классиком философской мысли XX в. Гадамер оказывал и продолжает оказывать глубокое влияние на развитие человеческого духа, на развитие и изменение ценностей, парадигм культуры.

### **Исследования античности и поиски новых герменевтических парадигм**

Стиль историко-философских работ Гадамера — это уникальное сочетание конкретного анализа с новаторскими концептуальными обобщениями. Так, “Диалектическая этика Платона”<sup>1</sup> включает в себя подробный разбор платоновского диалога “Филеб”. Уверенный в том, что центральное для Платона учение об идеях — через обоснование всеобщей онтологической идеи добра — ведет к созданию “диалектической этики”, Гадамер черпает из анализа “имманентного смыслосохранения” (S.11) платоновского сочинения тот образ диалектики, который он противопоставляет распространенному объективистско-сциентистскому ее толкованию. Последнее скорее ориентировано не на платоновские диалоги, а на результаты интерпретации Аристотеля. “...Аристотелевскую науку отличает то, что она не нуждается в четко выраженном согласии партнеров; она есть указание на необходимость, не озабоченную проблемой фактического согласия других людей. Напротив, диалектика живет исходя из силы диалогического взаимопонимания, из понимающего сопровождения (Mitgehen) со стороны другого человека; и в каждом шаге этого движения его носителем является [потребность] убедиться в согласии партнера” (S.13).

Итак, признавая многообразие форм диалектики у греков (S.14), вскрывая отличия диалектики Сократа, Платона, софистов, Аристотеля, — Гадамер особое внимание уделяет именно **диалектике диалога**, а в более широком смысле — **диалектике языка** как речи, “разговора”, спора и взаимопонимания. В разбираемой книге Гадамер так обозначает одну из своих главных целей: “понять происхождение того греческого понятия науки, которое достигло своего выражения в аристотелевской аподейтике, — происхождение его из платоновской диалектики, показывая, что содержательным истоком этого понятия является **специфическая** форма сократического ведения беседы” (S.16).

Сосредоточение внимания на языке, беседе в анализе греческой философии отнюдь не является искусственным. Действительно, понятие “логос”, ставшее символом разума, познания, означало у греков также и “слово”, “язык”. В свете логических работ Аристотеля не выглядит насилием над греческой мыслью и концентрирование анализа на структуре высказываний. Да и подчеркивание диалогичности как важнейшей стороны греческой диалектики вполне уместно, особенно если тщательно разбирается именно платоновский диалог. Талант Гадамера, его вы-

сочайший авторитет знатока и современного хранителя традиций греческой мудрости способствуют иллюзии аутентичности герменевтического истолкования текстов Платона и Аристотеля. В самом деле, Гадамер толкует платоновский “Филеб” строчку за строчкой, в той почти комментаторской манере, которая широко распространена в антиковедении. На первый план выдвигаются анализ “бытия” и “блага”, а также форм и видов “истинного” и “ложного” желания. Гадамер так описывает ориентиры своего анализа: «Платон в “Филебе” говорит, собственно, не просто о “добром”, но о “добром” в человеческой жизни. Вся постановка вопроса в “Филебе” основывается на предпосылке, согласно которой мы не божественные существа, а люди. Именно поэтому в центре дискуссии оказываются аффекты. Несмотря на все ссылки на лишнюю аффектов благодать божественного существования исследование полностью сконцентрировано на проблематике, проистекающей из герменевтики человеческого бытия» (S.176). И вот тут в самую ткань гадамеровского антиковедческого анализа вплетаются те нити, которые позволяют вспомнить о наиболее важных для Гадамера философских идеях XX в. Это, прежде всего, некоторые установки феноменологии Гуссерля, которая всегда высоко оценивалась и интересно разбиралась Гадамером. (Книга, содержащая эссе о трех философах “Гегель. Гуссерль. Хайдеггер” — одна из лучших в философском наследии Гадамера.) Установки феноменологии приняты и проведены в этой (и других гадамеровских работах) в той мере, в какой из пестрой ткани платоновских диалогов вычлениаются четкие, далее разветвляющиеся феноменальные структуры (например, желание в его феноменологических разновидностях — чистое и смешанное, истинное и ложное желание). Каждое из них Гадамер делает особым феноменом в гуссерлевском смысле. И тогда справедливость или несправедливость платоновских суждений о структурах этих разнообразных феноменов проходит свою проверку по правилам и процедурам, известным из гуссерлевской феноменологии.

Вторая современная ориентация, оказывающая особое, если не главное влияние на гадамеровскую антиковедческую герменевтику, — аналитика здесь-бытия Хайдеггера, как она представлена в “Бытии и времени”, вышедшем за четыре года до “Диалектической этики Платона”. Гадамер не скрывает этого. В § 1 своей книги он предупреждает читателя: «Последующая интерпретация характеризуется именно этим возвратом к первоначальному мотиву человеческого здесь-бытия как бытия “феноменологического”. В самой своей основополагающей возможности она покоится на предпосылке, согласно которой человеческое здесь-бытие должно быть источником всякого бытия и потому должно быть основоположением для всякого философского осмысления. Речь идет о предпосылке, которая включает в себя дело Хайдеггера как в его онтологически-обосновывающем, так и в исторически-герменевтическом значении» (S.16).

Третья основополагающая современная ориентация принадлежит

самому Гадамеру, поскольку он постепенно становится одним из создателей герменевтики XX в. Не забудем, что пока речь шла о работе, опубликованной в самом начале 30-х годов. К материалу антиковедения Гадамер применил формирующуюся концепцию понимания как интерпретации, познания как диалога, поиска и нахождения согласия, диалектики как спора, диалога, взаимопонимания, которая имеет решающее значение не только для герменевтики, но и для других направлений и мыслителей XX в. Ибо речь идет об идеях, приобретших значение парадигм для философии и других гуманитарных дисциплин. Самому Гадамеру предстояло поработать над уже найденными им концептуальными структурами и интуитивными прозрениями, пока они приобрели форму единой концепции. В наиболее полном виде она была впервые изложена в “Истине и методе”, работе, которая признана одной из самых значительных философских книг второй половины XX в.

### **Основные идеи и понятия герменевтики Гадамера**

Сам Гадамер намеренно избегал привычного для философской классики системного изложения своего учения, ибо отвергал “дух системы” вместе с другими жесткими установлениями традиционного рационализма. Тем не менее анализ “Истины и метода” и ряда других более поздних сочинений Гадамера позволяет выделить несколько принципов и понятий, которые в гадамеровском варианте герменевтики приобретают фундаментальное значение.

Отправным пунктом гадамеровской герменевтики становится критическая оценка традиции европейского рационализма в его попытке развить далее основания греческой мысли, выраженные понятиями “логос” и “нус”. При этом под эгидой “логоса” как бы объединяются те направления мышления, которые, с одной стороны, подразумевают исследование чисел, пропорций, соотношений, а с другой стороны, приписывают некие свойства логоса самому миру и его динамическому началу, подразумевая “то, благодаря чему все происходит” (Гераклит). Понятие “нус” начинает многовековую череду размышлений о соотношении бытия и мысли. “Это мышление... эта греческая рациональность, которая передала нам логику и диалектику и в определенном смысле подготовила начало современной науки, — больше чем методологическая процедура. Это было ухватывание рациональности бытия и принятие его как божественного дара, второго прометеева огня”<sup>2</sup>.

Кантовская философия толкуется у Гадамера интересно и оригинально. С одной стороны, Кант ориентировался на научную рациональность нового времени, что охотно подчеркивают современные критики классической мысли. С другой стороны, он поставил задачу объединить разум как таковой, ибо хорошо видел наметившийся разрыв между научной рациональностью и жизнью. Однако впоследствии тонкости философии нового времени были отставлены в стороне, а рациональность стала все больше сводиться к рациональности средств, тогда как цели представлялись ясными, самоочевидными. Это была одновре-



менно и редукция целостности разума лишь к некоторым его проявлениям, и невиданная экспансия разума с его поистине универсалистскими претензиями. Обратной стороной медали стало широкое распространение иррационализма в обыденной жизни и культуре (там же, с. 8, 9). Вот почему вновь и вновь поднимается вопрос о Логосе, снова и снова дискутируется тема рациональности и бытия. Подход самого Гадамера к этому вековечному и в то же время весьма актуальному спору он резюмирует в следующих утверждениях. «Между рациональностью науки и той задачей мышления, которую мы называем “философией”, или “метафизикой”, существует непрерывное взаимодействие... Но оно не должно вести философию к отрицанию специфического характера ее миссии. А она состоит отнюдь не в превращении науки в чистую науку разума. Человеческий разум проявляется во множестве форм — они и бросают вызов нашему мышлению. Наш опыт относительно мира мы артикулируем с помощью языка; мы общаемся с помощью языка, мы держим открытым окно в целостность мира: Хайдеггер и Витгенштейн заставили нас вновь осознать это. Всякий опыт, который прорывает эгоцентрический горизонт индивидуального признания, всякие солидарность или любовь расположены в том широком пространстве, оправдать которое и оправдать себя перед лицом которого — задача мышления» (р.13–14). Речь идет о рациональности, как она находит проявление в искусстве и его восприятии, в религии и других формах, несводимых к научной рациональности. Философия должна участвовать в осмыслении “различных форм рационального творчества”, не прибегая к “деспотизму системы понятий”» (р.14).

Тем не менее для осмысления тех проблем, которые стоят в центре герменевтики, Гадамер вводит, разъясняет и приводит в определенную целостность ряд понятий, придавая им фундаментальное, т.е. категориальное, значение. Акцентирование этих понятий связано с исходным замыслом его герменевтики.

Значительную роль в герменевтике Гадамера занимает полемика с “идеализмом сознания”, приверженность которому он находит не только у трансценденталистов, но и у философов, пытавшихся преодолеть философский субъективизм. Идеализм сознания — детище нового времени, отмечает Гадамер. Древние по существу не знали таких понятий как сознание и субъективность, хотя со времени Гераклита они размышляли о различных их формах, особенно о таких как сон, экстаз, вдохновение. В новое время к сознанию и его исследованию было привлечено пристальное внимание. Но скоро сознание как бы заслонило собой мир, бытие. В этой своей критике Гадамер идет по пути Хайдеггера и попадает, как и тот, в плен труднейших проблем и противоречий.

Одна сторона дела: Гадамер, как и Гуссерль и Хайдеггер, хочет оставить в стороне, “заключить в скобки” многие интерпретации человека, мира, познания, которые предложила традиционная философия. Поэтому Гадамер одобряет гуссерлевский метод феноменологической редукции и пользуется им. Но пользуется скорее по-хайдеггеровски: **он пытается пробиться “к самим вещам”, под которыми,**

**однако, понимает специфический сплав переживания, “экзистирования”, пребывания внутри события и истолкование языковых данностей, выступающих в виде текстов.** Казалось бы, переживания и интерпретация принадлежат к числу наиболее “субъективных” продуктов человеческого духа. Если начинать именно с них, то не усугубляется ли опасность снова впасть в тот же самый резко критикуемый идеализм сознания? Вопрос весьма непростой. Гадамер, несомненно, вслед за Хайдеггером, ищет выход философии в “само бытие”, для чего он специально и обстоятельно исследует бытийные основания, объективные социально-исторические предпосылки, казалось бы, чисто субъективных и неповторимых процедур интерпретации. Как это ни парадоксально, но именно неповторимость, уникальность ситуации “текст — интерпретация” становится для Гадамера залогом ее бытийной укорененности.

Так, мы имеем перед собой Текст. Обращение к тексту — традиция герменевтики, на которую опирается и Гадамер. Но в процедуры истолкования текста, которые и находятся в центре его внимания, Гадамер вносит важные новшества. В некоторых традиционных и современных герменевтических концепциях обосновывалась идея о том, что истолкование должно стать максимальным “приобщением” к миру, замыслам, личности творца (или творцов) текстов, как бы “перевоплощением” в давно умерших авторов. Тем самым гарантировались глубина и объективность интерпретации, реконструкция заложенного в тексте смысла. Гадамер существенно модифицирует герменевтический подход. Настаивая на **непреодолимой уникальности** бытийной исторической ситуации, в которой был создан текст, и ситуации его интерпретатора, Гадамер делает вывод: “проникновение”, “перевоплощение” невозможно, да и нежелательно. Раз **дистанция** между прошлым и настоящим, текстом и интерпретатором все равно существует, раз реконструкция нереальна и все равно имеет место **конструкция смысла** (текста и ситуации), то следует тщательно продумать процессы и процедуры герменевтики именно в этих, ранее упускавшихся из виду или подвергаемых отрицанию аспектах.

При объяснении уникальности экзистенциальной ситуации, в которой оказался создатель текста, Гадамер прежде всего отстаивает тезис об определенной самостоятельности смысла текста по отношению к его творцу: обыкновенно в тексте “сказывается” многое из того, чего непосредственно не имел в виду автор. «...Понимание может выходить за пределы субъективного замысла автора, более того, оно всегда и неизбежно выходит за эти рамки. Герменевтика на ранних стадиях своего развития — пока не произошел психологический поворот, называемый теперь историзмом, — это сознавала, да и каждый из нас сам приходит к такому сознанию, стоит лишь поставить перед мысленным взором некоторую знакомую нам модель понимания (скажем, понимание исторических фактов или, что то же самое, понимание исторических событий). Никто не станет утверждать, что историческое значение действия или события измеряется субъективным сознанием

вовлеченных в него лиц. Чтобы понять историческое значение некоторого действия, нельзя ставить его в зависимость от субъективных планов, идей и замыслов его агентов. Это очевидно. По меньшей мере со времен Гегеля ясно: история так устроена, что прокладывает себе путь вовне, за пределы знания единичных субъектов о самих себе. В полной мере это относится и к опыту искусства. Я полагаю, что мысль эту надлежит применить и к сфере интерпретации текстов, хотя смысловое содержание последних и не допускает той неопределенности в истолковании, какая возможна с произведениями искусства. “Подразумеваемое” в этой области тоже не является элементом субъективного внутреннего мира, что убедительно продемонстрировал своей критикой психологизма Гуссерль»<sup>3</sup>. Текст становится, таким образом, относительно самостоятельной, объективной бытийной данностью со сложным переплетением смыслов. В немалой степени благодаря этому язык толкуется как своего рода реальность, которая есть важнейшая сторона человеческой рациональности, также существенная сторона жизни, бытия. “Мы понимаем язык постольку, поскольку мы в нем живем... Герменевтическая проблема состоит, таким образом, вовсе не в правильном пользовании языком, но в истинном взаимопонимании по тому или иному поводу, осуществляемом в среде языка»<sup>4</sup>. Тема языка и мира, “жизненного мира”, очень важна для Гадамера. Исследователи справедливо отмечают, что у Гадамера, с одной стороны, встречаются высказывания в духе языкового солипсизма («Языковой опыт мира “абсолютен”»<sup>5</sup>), но что, с другой стороны, “абсолютизация” языка объясняется онтологической исследовательской установкой, согласно которой мир, действия человека, события выражаются в языке, превращающемся в “самостоятельное инобытие”<sup>6</sup>.

Развивая идеи Дильтея, Гуссерля, Хайдеггера, Гадамер<sup>7</sup> возводит герменевтику как философское учение к истокам человеческой жизни, к самой человеческой сущности. Можно по-разному отличать человека от животных, рассуждает Гадамер, но сам человек выделяет себя из животного мира главным образом благодаря “свободному выбору” (еще древние греки, напоминает философ, ввели для его обозначения понятие “прохерезис”). Но едва зафиксировав это качество человеческой сущности, о котором издревле размышляли философы, Гадамер истолковывает его нетрадиционно. О свободе философы имели обыкновение повествовать в торжественно-приподнятых тонах, отмечая, правда, что свободный выбор дается трудно и требует от человека особых практических и духовно-нравственных усилий. Гадамер же с самого начала расшифровывает свободный выбор через понятия *Vorurteil*, *Vor-verständnis*, благодаря которым свобода сразу предстает в диалектическом единстве с не-свободой.

Привычный перевод немецкого слова *Vorurteil* на русский язык — “предрассудок”. Гадамер дает этому слову более широкое толкование. *Vor-urteil* (от: “*vor*” — *перед чем-то* и “*Urteil*” — *суждение*) в контексте гадамеровской герменевтики означает сложный духовный комплекс “преднастроенности” по отношению к любому предмету, делу,

явлению, человеку, о которых мы выносим какое бы то ни было суждение. Классическая традиция признавала это, но сводила все именно к предрассудкам, “идолам”, ложным понятиям, от которых можно и необходимо избавиться. По мысли Гадамера, простое “отбрасывание” *Vor-urteil* совершенно невозможно, ибо в их наличии и власти над человеком проявляется социально-исторический характер жизни индивида. Неверно сводить пред-суждение и пред-понимание к простейшим интуициям, чисто индивидуальным переживаниям. “Задолго до того, как мы осуществляем рефлексивное самоосмысление, мы само собой разумеющимся образом понимаем самих себя как живущих в семье, обществе, государстве... Вот почему пред-суждения индивида — в куда большей мере чем суждения — выступают как историческая действительность человеческого бытия”.

Аналогичным образом обстоит дело с пред-пониманием (*Vor-verständnis*). Еще до того, как человек рационально, рефлексивно, более или менее отчетливо понимает что-то, он — часто незаметно для себя — именно истолковывает подлежащее пониманию, придает понимаемому совершенно особый смысл. Гадамер считал все это важным не только для обычного, повседневного человеческого сознания, для коммуникации индивидов, но и для культуры, в исследовании которой на первый план выступают такие формы и структуры как “текст”, “традиция” и их истолкование. Гадамер любит опираться на такие примеры как, скажем, толкование Библии (и других религиозных текстов) и интерпретация законов. Если издавна предполагалось, что для наилучшего понимания текстов, традиций, преданий всего лучше “вжиться” в них, “слиться” с ними, то Гадамер, напротив, рекомендует всегда сохранять “дистанцию” по отношению к истолковываемому письменному тексту или историческому событию. В наиболее успешных случаях герменевтике удастся достигнуть “сплава горизонтов”: далекое становится близким, сегодняшнее укореняется во вчерашнем, и взаимопонимание людей разных эпох, стран, поколений неизмеримо расширяется. Этому способствует такое толкование соответствующего текста, при котором он берется не изолированно, а в контексте “истории воздействия”, влияния его.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Gadamer H.-G. Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretation zum Philebos. Hamburg, 1983.* Далее при цитировании в тексте главы указываются страницы по этому изданию.

<sup>2</sup> *Gadamer H.-G. Historical Transformation of Reason // Rationality today. Ottawa, 1973. P. 6.* Далее при цитировании в тексте главы указываются страницы по этому изданию.

<sup>3</sup> *Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 19.*

<sup>4</sup> *Гадамер Г. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 448.*

<sup>5</sup> Там же. С. 520.

<sup>6</sup> *Портнов А. Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX — XX вв. Иваново, 1994. С. 213, 215.*

<sup>7</sup> См.: *Гадамер Г. Г. Истина и метод.*

## ПОЛЬ РИКЁР

Поль Рикёр (р. 27 февраля 1913 г.) — один из самых значительных философов XX в. Его перу принадлежат труды: “Карл Ясперс и философия существования” (1947, в соавторстве с М. Дюфреном), “Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса” (1948), “История и истина” (1955, 1964), “Философия воли” (1955—1960), “Об интерпретации. Очерки о Фрейте” (1965), “Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике” (1969), “Живая метафора” (1975), “Время и повествование” (т. I—III, 1983—1985), “От текста к действию. Очерки по герменевтике—II” (1986), “В школе феноменологии” (1986), “Я как другой” (1990), “Книга для чтения—1: О политике” (1991), “Книга для чтения—2: Страна философов” (1992), “Книга для чтения—3: На гранях философии” (1994), “Критика и убежденность” (1995), “Интеллектуальная автобиография” (1995).

Задача, которую поставил перед собой мыслитель Поль Рикёр, колоссальна: разработать своего рода обобщающую концепцию целого века XX в. Свой вклад в построение такой концепции внесли феноменология, философия жизни, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, структурализм, аналитическая философия, моральная философия, философия политики и др., словом, все главные течения и направления философии XX столетия, имеющие глубокие истоки, заложенные античностью, а еще ранее — мифологическим мышлением, и опирающиеся на идеи своих непосредственных предшественников: Канта, Гегеля, Фихте. Рикёр стремится определить исследовательские возможности каждого из этих учений и согласовать их в единой — многоплановой и многогранной концепции — феноменологической герменевтике.

В отличие от Ф. Шлейермахера и В. Дильтея, первыми в истории философии разрабатывавшими герменевтику как философскую дисциплину и трактовавшими ее в духе психологизма, Рикёр переносит вопрос о герменевтике в онтологическую плоскость: отказавшись от разработки герменевтики как метода познания, он занимается построением ее как способа бытия. Основную свою задачу философ видит в том, чтобы, создавая философию жизни, воспользоваться всеми ресурсами гегелевской философии духа. С точки зрения методологической это, по его словам, означает “привить проблему герменевтики к феноменологическому методу”<sup>1</sup>. Идя таким путем, философ намеревается преодолеть крайности объективизма и субъективизма, натурализма и антропологизма, сциентизма и антисциентизма, противоречия между которыми привели современную философию к глубокому кризису.

Поль Рикёр начал свою философскую деятельность в конце 30-х годов. Получив, по его словам, “обычное классическое образование” (лицей в г. Ренне, в Бретани, затем Сорбонна), в течение пяти лет

преподавал философию в лицее. В начале второй мировой войны стал солдатом французской армии, попал в плен, находился в лагере под Щецином. И здесь философ не оставил своих занятий, однако единственное, что он тогда мог делать, так это читать работы немецких мыслителей. “Кого-то из них перечитывал, но многих и открывал для себя. Прежде всего Хайдеггера”<sup>2</sup>. Написал работу “Волевое и произвольное”, ставшую его докторской диссертацией, перевел на французский язык “Идеи-1” Гуссерля.

После войны Рикёр продолжил преподавательскую деятельность: в течение 12 лет преподавал историю философии в университете Страсбурга, затем читал общий курс философии в Сорбонне; в 1967 — 1970 гг. работал в университете Нантера и параллельно преподавал в Чикагском университете, на кафедре, которой в свое время руководил Пауль Тиллих. В настоящее время читает лекции в университетах Франции, США, Швейцарии, Бельгии, во Французском университетском колледже в Москве.

Своими учителями Рикёр считает Э. Гуссерля, Г. Марселя, К. Ясперса. В то же время, по признанию самого философа, он испытал большое влияние персоналистских идей Э. Мунье (П. Рикёр — член директората персоналистского журнала “Esprit” и его постоянный автор). Интерес к персонализму привел Рикёра к изучению русской философии, в частности концепций С. Булгакова и Н. Бердяева. С Бердяевым Рикёр был знаком лично, слушал его лекции в Париже. Величайшим русским философом Рикёр считает Ф. М. Достоевского, одновременно признавая его и Шекспира гениями мировой литературы.

Гуссерль является для Рикёра ярким представителем рефлексивной философии, идеи которой он сам разделяет. В центре внимания рефлексивной философии — вопрос о самопонимании субъекта, обладающего волей и способностью к познанию; Гуссерль благодаря методу редукции, “вынесению за скобки”, “выключению из обращения” естественной установки, сумел представить сознание как неестественный, немирской феномен, вносящий в мир значения и смыслы.

“У Габриэля Марселя (Рикёр был учеником Марселя в Сорбонне — И.В.), — отмечает мыслитель, — я заимствую способ обращения к философским проблемам, исходя из живых индивидов”<sup>3</sup>. Вслед за Марселем Рикёр считает предметом философского анализа человека, укорененного (по Марселю — “воплощенного”) в жизненном мире, его индивидуальный, эмоционально-рефлексивный опыт.

Среди философов, оказавших и оказывающих влияние на Рикёра, можно также назвать Канта, Гегеля, Мэн де Бирана, Набера и др.

Одна из задач первой самостоятельной работы Рикёра — доклада 1939 г. на тему “Феноменологическое исследование внимания и его философские связи” — заключается в сопоставлении феноменологически трактуемого внимания с проблемами истины и свободы. Феноменология здесь представлена позицией раннего Гуссерля, истина и свобода берутся в их экзистенциалистской трактовке, принадлежащей Марселю. Так Рикёр начинает “соединение” феноменологии и экзис-

тенциализма, заимствуя у первой метод анализа, у второй — смысл “воплощенного существования”. В итоге Рикёр обнаруживает кардинальную двойственность человеческого опыта: будучи восприятием, он связан с объектом, но одновременно опыт — это активность, поскольку он свойствен свободно ориентирующемуся вниманию. Мысль о многосложности человеческого опыта станет руководящей нитью всех исследований философа и поможет ему устоять перед соблазном объявить ту или иную способность человека основополагающей, господствующей над всеми другими и подавляющей их.

В это время, собственно, начинает складываться тот метод, который Рикёр будет использовать в своих исследованиях и которому он дал название регрессивно-прогрессивного. С помощью этого метода философ предполагает диалектически осмысливать явления в единстве трех временных измерений: прошлого, настоящего и будущего. Применяя регрессивно-прогрессивный метод в анализе человеческой субъективности, Рикёр ставит задачей высветить “археологию” (*archē*) субъекта, т.е. его укорененность в бытии, и найти доступ к его “телеологии” (*telos*), к движению в будущее.

В 50-е годы Рикёр тщательно анализирует идеи позднего Гуссерля, сформулированные им, в частности, в “Кризисе европейских наук”; особое его внимание привлекает трактовка немецким философом жизненного мира как пласта опыта, предшествующего субъект-объектным отношениям. Эта идея, как известно, послужила отправным моментом экзистенциалистского философствования, трансформировавшего классическое понимание человека как сознания, превратив его в существование. Соглашаясь в целом с экзистенциалистской трактовкой человека, Рикёр вместе с тем критикует ее за монизм, допускающий только одно толкование существования — воображение, эмоции, переживания и т.п. Рикёр находит возможным “перевернуть” перспективу экзистенциалистского анализа и исследовать не только то, что следует за экзистенциалистской изначальностью, но и саму экзистенциальную ситуацию, способ существования, в котором укоренен субъект. В результате этой операции Рикёр обнаруживает область бессознательного, то, что принимается субъектом как необходимость и преобразуется им в практическую категорию.

Хотя Рикёр в своем учении широко опирается на идеи Фрейда, его трактовка бессознательного ближе к позиции Гуссерля или Хайдеггера, нежели к точке зрения основоположника психоанализа. Рикёр не считает бессознательное чем-то принципиально недоступным сознанию. Оно — скорее “нетематическое” Гуссерля, переведенное на язык “волюнтаривной” теории (Шелер, Дильтей, Хайдеггер), согласно которой реальность открывается субъекту не в созерцании и мышлении, а в акте воли. Понимая интенциональность как изначальную открытость субъекта миру, Рикёр, вслед за Хайдеггером, дополняет ее практическим намерением и волевым действием, стремясь превратить из формального момента субъективности в момент активный, действенный, конституирующий.

Понятие воли (способности к деятельности) — одно из центральных в концепции Рикёра. Конституирующая воля отождествляется им с понятием собственно человеческого опыта; она — первоначальный акт сознания и человека вообще. Принятая в качестве “предельной изначальности” субъекта, воля служит Рикёру и точкой отсчета, от которой можно идти в двух направлениях: одно из них — исследование движения сознания, открывающего будущее (трансцендирование); другое — обращение к археологии субъекта, к его изначальным влечениям, далее не редуцируемым и обнаруживаемым только в сопоставлении с небытием. Так феноменологический дескриптивный анализ с его принципом редукции дает Рикёру возможность открыть область неволевого, которое, как он считает, не принималось в расчет классической психологией и философией. По его замечанию, последние строили человека, как дом: внизу — элементарные функции, сверху — дополнительные этажи волевого, и, следовательно, упускали из виду, что воля включает в себя также и неволеное. Согласно Рикёру, потребности, желания, привычки человека приобретают подлинный смысл только по отношению к воле, которую они вызывают, мотивируют; воля же завершает их смысл, она детерминирует их своим выбором. “Не существует собственно интеллигибельности неволевого как бессознательного; интеллигибельно только живое отношение волевого и неволевого”<sup>4</sup>. Понимание диалектического единства волевого и неволевого дает Рикёру возможность представить волевое (собственно человеческое) как дающее смысл.

Очевидно, что и здесь Рикёр идет по пути Хайдеггера, намереваясь подвести под свою теорию онтологический фундамент. Так, область неволевого (бессознательного), взятая в качестве момента диалектического единства волевого и неволевого, отождествляется им с понятием “жизненного мира”, “бытия”, включение которых в анализ ставит, по его мнению, феноменологию “на порог онтологии” и тем самым превращает ее в онтологическую феноменологию.

При разработке методологии феноменологической онтологии Рикёр опирается также и на психоаналитический метод истолкования, выделяя в нем следующие моменты. Во-первых, психоанализ идет к онтологии путем критики сознания: “интерпретации снов, фантазмов, мифов, символов, какие предлагает психоанализ, суть своего рода оспаривание претензий сознания быть источником смысла”; психоанализ говорит об “утраченных объектах, которые надлежит отыскать символически”<sup>5</sup>; что, по мысли Рикёра, является условием для создания герменевтики, освобожденной от предрассудков Его, где проблематика рефлексии преодолевается в проблематике существования. И второе, на что обращает внимание Рикёр, осмысливая психоаналитическую методологию: только в интерпретации и при ее помощи возможно движение к онтологии. “Расшифровывая тайны желания быть, — пишет он, — мы раскрываем само желание, лежащее в основании смысла и рефлексии; Cogito путем интерпретации открывает за самим собой то, что называют археологией субъекта; в этой археологии мож-



но различить существование, но оно остается включенным в деятельность расшифровки”<sup>6</sup>.

При анализе движения сознания вперед (“профетии сознания”), когда каждый образ находит свой смысл не в том, что ему предшествует, а в том, что последует за ним, Рикёр использует “прогрессивный” метод: сознание извлекается из самого себя и устремляется вперед, к смыслу, источник которого находится впереди субъекта. Известно, что такой способ интерпретации сознания был разработан Гегелем, и он на первый взгляд прямо противоположен фрейдовскому методу: в гегелевской феноменологии “истина каждого образа проявляется в образах, следующих за ним”<sup>7</sup>. Однако для Рикёра здесь важно не различие, а возможность синтеза. И Гегель и Фрейд в равной мере говорят об ограниченном характере “философии сознания”. Фрейдовское описание бессознательного есть “онтогенез” сознания; гегелевский анализ сознания приводит к понятию “эпигенеза”: он имеет иную направленность — за пределы сознания, в область духа. Однако только в единстве этих двух герменевтик — гегелевской и фрейдовской — Рикёр видит залог подлинной интерпретации того или иного явления. В интерпретации, считает философ, всегда присутствуют две герменевтики, воспроизводящие дуализм символов, которые имеют два разнонаправленных вектора: один — в сторону архаических образов, другой — в направлении возможного будущего. *Archē* с необходимостью сопряжено с *telos*, поскольку “присвоение смысла, конституированного до Я, предполагает движение субъекта вперед, за пределы самого себя”<sup>8</sup>. Эти разнонаправленные интерпретации человеческого сознания объединяются Рикёром через эсхатологию. На место гегелевского абсолютного знания, выступающего целью перед развертывающимся сознанием, он ставит Священное, являющееся, по его словам, абсолютom и для сознания, и для существования и имеющее эсхатологическое значение.

Рикёр отдает себе отчет в том, что выделенные им методологии — археология, телеология, эсхатология — и соответствующие им дисциплины — психоанализ, феноменология духа и феноменология религии — различные, если не противоположные, способы интерпретации. Тем не менее три методологии, использованные в психоанализе, феноменологии духа и феноменологии религии, по убеждению Рикёра, вполне совместимы, так как все они, каждая на свой манер, движутся в направлении онтологических корней понимания и выражают собственную зависимость от существования: “психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа — в телеологии образов сознания, феноменология религии — в знаках Священного”<sup>9</sup>. Более того, каждая из них имеет право на существование, если только дополняется двумя другими и взаимодействует с ними. Философии как герменевтике надлежит соединить эти, как говорит Рикёр, расходящиеся в разные стороны интерпретации и стать экзегезой всех значений, существующих в мире культуры.

Символическая функция, выделенная Рикёром в качестве основ-

ной характеристики человеческого феномена, ведет к перетолкованию гуссерлевского понимания редукции, чтобы как можно теснее связать ее с теорией значений, которую французский философ называет “осевой позицией современной феноменологии”<sup>10</sup>. Гуссерль, как считает Рикёр, заставлял феноменологическую позицию вытекать из естественной и тем самым отрывал сознание от бытия. Рикёр предлагает определять редукцию как условие возможности значащего отношения, символической функции как таковой. При этом условии, считает он, редукция перестает быть фантастической операцией и становится “трансцендентальным” языка, возможностью человека быть чем-то иным, нежели природным существом, соотносясь с реальностью при помощи знаков. Именно здесь Рикёр видит поворот философии к субъекту, понимаемому как начало “означивающей жизни”, и зарождение бытия, говорящего о мире и общающегося с другими субъектами.

Для Рикёра слово, изречение очевидно обладают символической функцией. При этом он четко отличает философию языка от науки о языке. Основу этого отличия он видит в том, что науку о языке интересует замкнутая система знаков, философия же языка “прорывает” эту замкнутость в направлении бытия и исследует феномен языка как элемент обмена между структурой и событием; ведущая роль в этом обмене принадлежит живому слову.

Впервые, считает Рикёр, философская проблема языка была поставлена Гуссерлем как некий парадокс языка: язык есть вторичное выражение понимания реальности, но только в языке его зависимость от того, что ему предшествует, может быть выговорена. Особую заслугу Гуссерля Рикёр видит в том, что он обосновал символическую функцию языка, которая понимается, исходя из двойственного требования: логичности, идущего от *telos*, и допредикативного обоснования, идущего от *arché*. Это “предшествующее” обоснование Гуссерль назвал *Lebenswelt*, которое в свою очередь обнаруживается в операции, осуществляемой в языке и по отношению к языку; такая операция есть “движение вспять”, “возвратное вопрошание”, посредством которого язык видит собственное обоснование в том, что не является языком; он сам обозначает свою зависимость от того, что делает его возможным со стороны мира. Так язык указывает на возможность символической функции и определяет логику герменевтики как логику двойного смысла. Семантически символ образован таким образом, что он дает смысл при помощи смысла, в нем изначальный, буквальный, иногда физический смысл отсылает к смыслу иносказательному, экзистенциальному, духовному. Таким образом, символ зовет к интерпретации и к говорению.

В 70-е годы Рикёр переосмысливает проблематику символа при помощи, как он сам говорит, “более подходящего инструментария”, каковым философ считает метафору<sup>11</sup>. Метафорические выражения, перемещающие анализ из сферы слова в сферу фразы, дают Рикёру возможность вплотную подойти к проблеме инновации. Метафора не заключена ни в одном из отдельно взятых слов, она рождается из

конфликта, из той напряженности, которая возникает в результате соединения слов в фразе. Метафора наиболее очевидно демонстрирует символическую функцию языка: когда язык пользуется метафорой, буквальный смысл отступает перед метафорическим смыслом, однако тем самым усиливается соотносительность слова с реальностью и углубляется эвристическая деятельность субъекта. В метафорическом выражении, нарушающем семантическую правильность фразы и несовместимым с ее буквальным прочтением, Рикёр обнаруживает осуществление человеческой способности к творчеству.

Начатое Рикёром в 80-е годы осмысление повествовательной функции культуры и предпринимаемые в связи с этим попытки соединить феноменологию с лингвистическим анализом, герменевтику — с аналитической философией позволяют мыслителю перейти от анализа фрагментов культуры, запечатленных в слове или фразе, к анализу текстов культуры, в конечном итоге — к бытию культуры как исторической целостности. Одной из главных проблем феноменологической герменевтики становится вопрос о человеке как субъекте интерпретации и об истолковании как преимущественном способе включения индивида в целостный контекст культуры.

Рикёр преобразует регрессивно-прогрессивный метод в метод исторической эпистемологии, основанный на диалектическом понимании времени. Все здание герменевтической философии Рикёра пронизывает теперь принцип деятельностного подхода, в центре ее — человек как субъект культурно-исторического творчества (реализующий себя *l'homme capable*, т.е. человек, обладающий способностями), в котором и благодаря которому осуществляется связь времен. Именно этой проблеме посвящено трехтомное произведение философа “Время и повествование”<sup>12</sup>. Под углом зрения повествовательности Рикёр осмысливает философское понимание субъекта. Целостность, автономность, творческая сущность человека рассматриваются им как “повествовательная идентичность”, без которой, по мнению философа, проблема личной идентичности обречена на антиномичность: либо мы полагаем субъекта постоянно идентичным самому себе, либо считаем самоидентичного субъекта субстанциалистской иллюзией. Человеческая самость может избежать этой дилеммы, если ее идентичность будет основана на временной структуре, соответствующей модели динамической идентичности, которую содержит в себе поэтика повествовательного текста. Рикёровское повествование, справедливо отмечает О. Монжен, выступает как то, что “связывает индивида с самим собой, вписывает его в память и проецирует вперед”<sup>13</sup>.

Вместе с тем в своей концепции нарративности Рикёр остро ставит вопрос о диалектическом взаимодействии между философско-герменевтическим и научным подходами в постижении человека и мира культуры. Философ выступает против подчинения эпистемологической теории онтологическому пониманию, за которое ратует хайдеггеровско-гадамеровская герменевтика. “Я, — пишет он, — не хочу ни предавать забвению эпистемологическую фазу с ее ставкой на диалог между философией и науками о человеке, ни проходить мимо герме-

невтической проблематики, где делается акцент на бытии-в-мире, предшествующем всякому отношению, противопоставляющему субъект и объект”<sup>14</sup>. Сравнивая повествовательное понимание, свойственное художнику, и объяснение, характерное для научной деятельности, он утверждает, что понимание без объяснения слепо, а объяснение без понимания пусто, так что “чем больше объяснено, тем лучше рассказано”<sup>15</sup>.

В 90-х годах П. Рикёр выступил в России с циклом лекций<sup>16</sup>, содержание которых позволяет судить о том, что волнует мыслителя на исходе XX в.: целостность человеческой личности, целостность культуры, ответственность человека перед историей, наука и идеология, идеология и утопия, техника, политика, этика. В своих последних работах Рикёр делает акцент на проблеме взаимодействия и взаимопонимания людей — их общении, их совместном бытии: в центре внимания мыслителя вопросы этики и политики и особенно — проблема ответственности: люди должны чрезвычайно внимательно следить за тем, чтобы между этикой и политикой существовала тесная связь, чтобы политика научилась говорить на языке морали, — в противном случае победит политический цинизм, смертельно опасный для всего человечества.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Ricœur P.* Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. P., 1969. P. 7.

<sup>2</sup> Известия. 1993, 23 октября.

<sup>3</sup> France catholique. 1992. № 2338. P. 16.

<sup>4</sup> *Ricœur P.* Méthode et tâche d'une Phénoménologie de la volonté // Problèmes actuels de la Phénoménologie. P., 1952. P. 119.

<sup>5</sup> *Ricœur P.* Le conflit des interprétations. P. 25.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> *Ricœur P.* Autobiographie intellectuelle. P., 1995. P. 36.

<sup>8</sup> *Ricœur P.* Le conflit des interprétations. P. 25.

<sup>9</sup> Ibid. P. 26.

<sup>10</sup> Ibid. P. 253.

<sup>11</sup> *Ricœur P.* La métaphore vive. P., 1975.

<sup>12</sup> *Ricœur P.* Temps et Récit. P., 1983. Vol. 1. P. 61.

<sup>13</sup> *Mongin O.* Face à l'éclipse du Récit // Esprit, 1986. № 8/9, P. 225.

<sup>14</sup> *Ricœur P.* Ce qui me préoccupe depuis 30 ans // Ibid. P. 241.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Первый цикл лекций, прочитанных в Институте философии РАН в сентябре 1993 г., см.: Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.

## Глава 6

### ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ XX в.

В современную эпоху изучение универсального воздействия технического прогресса на общество, культуру, индивида, мировоззренческий подход ко всему комплексу проблем, которые ставит перед цивилизацией развитие техники, стали неотъемлемой частью философского знания. На решение этих проблем претендуют все сколько-нибудь значительные школы и направления. Философия техники так или иначе является обязательным компонентом саморефлексии любого развитого общества, важнейшей частью нашего отношения к миру. В связи с этим встает задача уточнения объема понятия “философия техники”.

Может создаться впечатление, что это прежде всего проблемы, относящиеся к области технического знания, инженерной деятельности. В действительности же рефлексия о технике выходит далеко за эти рамки. Ведь мысли о технике таких далеких от профессионального занятия техническими дисциплинами философов XX в. как М. Хайдеггер или Г. Маркузе произвели буквально революцию в умах, оказав огромное воздействие на мировоззрение (в чем сказывается традиционная функция философии) многих современников, в том числе и деятелей науки.

Что же привнесла философия в понимание связанных с технической цивилизацией проблем — в прошлом и в настоящем?

Философия техники, — которую, как было сказано, неправомерно сводить к проблемам технических наук, их методологии, — выступила со своим собственным опытом осмысления феномена техники и технического прогресса, со своим “спекулятивным” мышлением и языком, со своим нетехническим подходом к проблемам техники и, конечно, с неизбежно критическим обобщением исторического опыта развития и использования техники обществом.

Техника привлекала внимание философов с давних времен — как момент человеческой деятельности, как искусство (τέχνη) или как фактор производства. Однако великой философской проблемой феномен техники стал лишь тогда, когда общество начало осознавать собственное развитие как движение по пути к “технической”, технизированной цивилизации. К этому добавилось ощущение детерминированности и необратимости этого движения.

В качестве специальной дисциплины “философия техники” возникла в Германии в последней трети прошлого столетия. Ее сначала разрабатывали ученые: в конце XIX в. это Э. Капп, в XX в. — ведущие представители “Союза немецких инженеров” (VDI) Ф. Дессауэр, К. Тухель и другие специалисты. С 70-х годов, в эпоху “компьютерной революции”, философия техники, базирующаяся на специализи-

рованных теоретических дисциплинах, переживает полосу интенсивного развития. Между тем “философия техники” как конструктивно ориентированная специальная отрасль знания отнюдь не вобрала в себя весь совокупный опыт философского, мировоззренческого осмысления сущности техники нового времени, тенденций ее развития. Значительно полнее и многообразнее этот опыт отражен в ряде крупнейших философских систем XX в., где он чаще всего образует единый сплав с философией истории, социальной теорией, антропологией, философией культуры той или иной философской системы или направления; именно в этом контексте философская рефлексия о технике получает свое наиболее завершенное выражение.

Философия техники предполагает осмысление проблемы техники — как продукта человеческой цивилизации — во всемирно-историческом масштабе. Именно в этом русле развивались взгляды на технику, на технический прогресс О. Шпенглера, Л. Мамфорда, К. Ясперса, М. Хайдеггера, Г. Маркузе, Э. Блоха и других мыслителей XX в. Первые десятилетия нашего века отмечены возникновением учений, создатели которых стремились осознать свое время в наиболее универсальном ключе: это О. Шпенглер, А. Тойнби, Л. Мамфорд. Для европейской философии эти тенденции усугубляются обострением проблем, связанных с техникой: историческая ситуация начала века — это военная конкуренция, колониалистская экспансия, экспансия по отношению к природе, социальные бедствия, безработица (позже признаки наступающей “великой депрессии”) Шпенглер охарактеризует в присущей ему обобщенно-символической форме как “усталость” Запада, “белого человека” от техники). Одновременно обостряется тема кризиса западной культуры. (Более подробно о Шпенглере см. в третьей книге данного учебника.)

В осмыслении самого феномена техники и последствий глобальной технизации жизни О. Шпенглер далеко опережал современников. В его работе “Человек и техника”<sup>1</sup> обобщены тенденции, многие из которых представляют непосредственную угрозу жизни человечества. Шпенглер едва ли не первый представил планетарный масштаб связанных с техникой проблем.

В отличие от распространенных в научной литературе взглядов на современную технику как на нейтральное явление, “добавившееся” к истории главным образом в последние столетия, Шпенглер настаивает на универсальном характере техники, обращается к ее истокам, видя в ней не орудие, не средство, а тактику всего живого<sup>2</sup>. Впервые в истории рассмотрения техники он стремится выявить как антропологические, так и метафизические основания технической деятельности человека, ставит вопросы, впоследствии обретающие огромное значение: что такое техника? Каков ее моральный или метафизический статус? Типичные для его эпохи рассуждения разного рода позитивистов, исповедующих веру в прогресс и полагающих, что техника это лишь средство, которое надлежит “поставить на службу” обществу, Шпенглер расценивает как абсолютное непонимание ее сущности.

Здесь Шпенглер отходит от концепции развития, представленной в “Закате Европы”, фактически обращаясь к идее единого всемирно-исторического процесса. Это вполне объяснимо: задавшись целью определить роль техники в истории, Шпенглер не мог обойти тему единого антропо- и социогенеза. Между тем идея неповторимости культур всегда делала Шпенглера особенно внимательным к их исторической индивидуальности; пристальное всматривание в исторически особенное в культуре Западной Европы ярко сказалось и в работе “Человек и техника”.

По Шпенглеру, отличительными чертами западноевропейской техники (как и науки, еще со времен готики движимой жадной жаждой знаний с целью господства над природой и людьми) являются: стремление не только использовать природу в ее материалах, сырье, но и поставить себе на службу ее энергию; сказавшаяся уже в мечтах средневековых монахов о *perpetuum mobile* идея автоматизма техники; еще одна характерная черта западной цивилизации — безразличие науки к приложению ее открытий. Тезис о “целесообразности” технического прогресса Шпенглер считает обманом, ибо из подъема техники, утверждает он не без оснований, не следует экономии труда (“роскошь машины превосходит все другие виды роскоши...”). Выделяя в развитии техники императив *perpetuum mobile*, имманентной логики вещей (впоследствии — важнейший аргумент технократии), Шпенглер обосновывает тезис о собственных закономерностях развития техники.

Современную эпоху Шпенглер расценивает как приближение “времени последних катастроф”: “механизация мира, — подчеркивает он, — вступила в стадию опаснейшего перенапряжения”, — так, все органическое становится жертвой экспансии организации, искусственный мир вытесняет и отравляет мир естественный и т. д. Эти положения, высказанные Шпенглером в предельно драматическом тоне, дали повод некоторым современным исследователям видеть в нем пионера сегодняшней глобальной проблематики, ставившего проблемы экологического кризиса и т. п. Однако в то же время Шпенглер глубоко верит в творческий гений европейца, человека “фаустовской культуры”: философ убежден, что еще долгое время будут изыскиваться возможности возобновлять природные ресурсы или замещать их. Западный мир погубит им же развязанная гонка вооружений: военный крах “американо-западноевропейской техники” значительно ближе, чем экологический кризис в его необратимости.

В трактовке происхождения техники Шпенглер абсолютизирует биологический — привнося в него, как это часто бывает в философии жизни, мистико-волевой момент; человек — “хищник-изобретатель”, техника — тактика всего живого. Вся история человечества — это упорное насилие “врожденного хищника” над другим, над массой, над природой. И все же Шпенглер отнюдь не довольствуется отсылками к биологии. Многие в его интерпретации техники можно квалифицировать как ценностный подход, а именно утверждение “трансцендентного”, духовного характера цели, не содержащей в себе, согласно Шпенглеру, ничего прагматического, “необходимого для жизни”, ха-

рактеристику самой технической деятельности как самозабвенного подвижничества духа и т. п. Наряду с проникновением в творческую природу человека здесь сказались и апологетическое отношение Шпенглера к “сверхчеловеку” эпохи индустриализма, империалистической экспансии, героизация времени упадка (“подозрительный цивилизаторский пафос”, по меткому выражению Н. Бердяева, приходит вразрез с горьким скепсисом историка культуры), романтическая перелицовка им же развенчанной абсурдности капиталистического перепроизводства. В свое время работа Шпенглера вызвала самые противоречивые оценки из-за “брутальной” манеры письма, не имевшей ничего общего с тонким эстетизмом “Заката Европы”, из-за гротескности, жесткого схематизма ряда положений, основанных на идеях вульгаризированного нищезанства и социал-дарвинизма. Тем не менее в ней поставлены многие важнейшие проблемы философии техники нашего столетия, что обусловило более проницательную оценку книги в дальнейшем.

По масштабности видения места и роли техники во всемирно-исторической перспективе рядом со Шпенглером может быть поставлен американский социолог и философ, историк культуры **Льюис Мамфорд**, в середине 30-х годов опубликовавший фундаментальное исследование “Техника и цивилизация”<sup>3</sup>. В нем нашли свое выражение гуманистические идеи и идеалы ученого: в эти годы он верил в реализацию их в близком будущем благодаря радикальному обновлению направления технического прогресса, — на этот путь, полагал Мамфорд, общество подтолкнут сами достижения научно-технической революции.

Мамфорд, исходя из предпосылки единства исторического процесса, в качестве критерия периодизации развития выделяет исторически оформившиеся технологические комплексы, в основе которых лежит тот или иной вид используемой энергии. Взяв за точку отсчета истории современной техники начало нашего тысячелетия, Мамфорд насчитывает **три** таких периода: **эотехнический, палеотехнический** и наступающий **неотехнический**. Экологически чистая, естественная энергетика ранней, эотехнической фазы — сила воды и ветра — обусловила длительное (до середины XVII в.) гармоническое взаимодействие общества с природой. Палеотехническую эру, основу которой составляли комплекс угля и железа, горнодобывающая промышленность, приходящиеся на период интенсивного развертывания капиталистического способа производства (вторая половина XVII — XIX вв.), Мамфорд саркастически определяет как “рудниковую цивилизацию”, эру “нового варварства”, способствовавшую разрушению природы, отчуждению и угнетению человека, извращению представлений общества о жизненных ценностях. Использование того или другого вида энергии он рассматривает с точки зрения его цивилизационной роли. Промышленный капитализм расценивается Мамфордом как стадия паразитически расточительного существования цивилизации. Здесь много от Марксовой критики обезчеловечивающих черт капиталистического машинно-фабричного производства; при этом многие из нега-



тивных черт этой эпохи Мамфорд возводит к сформировавшемуся ранее стилю жизни, приоритетам экономики, новому типу личности: все это подготовило век капиталистической индустриализации. В эти годы Мамфорд был убежден, что в нынешней ситуации, когда общество “уперлось в тупики машинизма”, можно возлагать большие надежды на саморефлексию науки и, в итоге, на поворот всего социально-культурного комплекса к человеку.

Понятие “машина” у Мамфорда как бы объединяет и средства труда, и организацию производства в условиях машинно-фабричной капиталистической индустрии, и технические устройства вообще. Однако, акцентируя главным образом роль идеологических, психологических, нравственных факторов, Мамфорд при этом уделяет явно недостаточно внимания закономерностям развития техники, связанным с потребностями производства. В истории западной цивилизации предпосылки к начавшемуся с XVII—XVIII вв. интенсивному техническому развитию Мамфорд усматривает в предшествовавшей идеологической и социальной подготовке общества; эти предпосылки — рациональность, тенденция к организации жизни в “механическом режиме” (армия, монастырь). Мамфорд прослеживает сущностную связь техники с обществом потребления (прообраз которого видит в Телемском аббатстве Рабле). Анализ Мамфордом западной цивилизации оказал большое влияние на критику капитализма в социальных теориях Г. Маркузе, Э. Фромма и других представителей франкфуртской школы в 50—60-е годы.

Из логики исторического развития техники, как она намечена в работе “Техника и цивилизация”, следует, что научно-техническая революция могла стать реальностью нашего времени и без материальной базы — машинной техники, созданной в ходе капиталистической индустриализации. Мамфорд склоняется к выводу о неперекрещивающемся развитии техники и капитализма, об их автономности. Он придерживается идеи нейтральности техники. Однако такую идею трудно проводить последовательно, и многие высказывания Мамфорда в эти годы свидетельствуют о другом: так, “машина экономит человеческие усилия и при этом плохо их направляет”; она “благородно служила человеческим целям — и она же их исказила и предала”; более того, предлагаемая им установка на “технический консерватизм” в ближайшем будущем, на сворачивание “машин” явно говорит о том, что последняя для Мамфорда заключает в себе опасность. В перспективе развития общества машина, по словам самого же Мамфорда, оказалась извращающим фактором.

Надежды на “поворот к человеку” в наступающую неотехническую эру Мамфорд связывает с лидерством биологических наук, которое утвердится после долгого господства физики, механики, математики, с новым “интересом техники к человеку”, к его физиологии, анатомии (подтверждением чего служат великие открытия: электроцентральный, автомобиль и самолет, телеграф и кинематограф). Важных изменений он ждет от полного перевода хозяйствования на новую энер-

гетическую базу, отказа от хаотической “палеотехнической” индустриальной цивилизации. Светлый техницистский оптимизм Мамфорда этих лет сказался в его иллюзиях: он полагал, что достижения биологических наук станут использоваться в принципиально иных целях, нежели до сих пор использовались достижения механики. Он не учитывал и обусловленного интенсивным развитием биологии опасностей, связанных с наличием биологически активных веществ, с вмешательством в генетический код человека и т. п., — порожденных наукой проблем, подобных которым не знала история. И все же Мамфорд вынужден констатировать, что пока еще (речь идет о 30-х годах) существующая научно-техническая мощь используется обществом лишь для воспроизводства феноменов, которые возникли под эгидой капиталистических и милитаристских структур: вновь созданные средства, обладающие огромным гуманистическим потенциалом, продолжают служить прежним бесчеловечным целям<sup>4</sup>.

Начиная с 30-х годов все более распространяются различные течения экзистенциализма. Здесь “техническая цивилизация”, предмет систематического исторического исследования в трудах О. Шпенглера и Л. Мамфорда, рассматривается как бы изнутри, в повседневном, будничном соприкосновении с ней отдельного человека. Именно от лица индивида, растерянного, одинокого, экзистенциализм обрушивается на современное бюрократическое общество, с пронизавшей социальное бытие затехнизированнойностью всех сфер человеческих отношений, — общество, в котором технбюрократические структуры представляются действующими автономно, всемогущими: вся философия экзистенциализма (как и экзистенциалистски настроенная мировая художественная литература) свидетельствует об этом.

В отличие от представителей французского экзистенциализма, **Карл Ясперс** отводит в своих трудах много места проблемам самой техники, ее развития. (Подробнее о философии К. Ясперса см. главу 1 данного тома учебника.) Взгляды Ясперса на технику, на ее функции и перспективы, на двоякую роль, которую она способна сыграть в судьбах общества, довольно традиционны для либерально-гуманистической мысли (идея техники как средства, смысл которому должен быть сообщен извне, переосмысление целей с нетехнических позиций и т. д.). Общая гуманистическая ориентация на разум, утверждение принципиальной возможности управления техническими средствами выступают у Ясперса на фоне трагически обрисованной общей картины и глубоко пессимистических оценок современных процессов. В целом взгляд на философию Ясперса подтверждает, что сделанное экзистенциализмом в плане критики духовной ситуации современного западного общества, в плане социокультурной диагностики, значительнее того, что представителями этой философии написано собственно о технике (исключение здесь составляет философия техники М. Хайдеггера). На примере многих работ К. Ясперса (“Духовная ситуация эпохи”, 1931; “Об истоках и цели истории”, 1949; “Атомная бомба и будущее человека”, 1958 и др.) можно убедиться, что сам феномен техники привлекает внимание философа в меньшей степени; главное в

его произведениях — это критика “бытия-в-массе”, организации, аппарата, механического, обезличенного характера индивидуального существования и труда. Для всего этого техника, по Ясперсу, является ключевым понятием; возникновение техники и обезличенных “масс” взаимообусловлено. Очевидно, что в этих социальных формах и зависимостях (согласно Ясперсу, “всеобщих”, неизбежных, извечно свойственных технике и “организации”) сконденсированы в первую очередь те отличительные черты, которые в 30-е годы — в канун прихода к власти фашизма — характеризовали исторически особый “союз” техники с политикой и идеологией, повсеместное внедрение автоматизма и обезличения как режима человеческого существования.

**Онтологическое обоснование сущности техники М. Хайдеггером** — безусловно, одно из наиболее влиятельных учений современности. М. Хайдеггер занял особую позицию по отношению к традиции европейского культуркритицизма, сделав технику, ее сущность и специфику, а также особенности технической деятельности в разные исторические эпохи, предметом позитивного философского анализа<sup>5</sup>. (Подробнее о философии М. Хайдеггера см. главу 1 данного учебника.)

Прежде всего, Хайдеггер — принципиальный противник широко распространенной “инструментально-антропологической” интерпретации техники (анализируя ее, он имеет в виду работы К. Ясперса; этой же точки зрения на технику придерживались и М. Шелер, и А. Гелен, и, позже, Ю. Хабермас, и др.), хотя и признает понимание техники как средства, инструмента “формально верным”. Техника, согласно Хайдеггеру, это нечто несравненно большее чем только средство практической деятельности человека, технология; она — одна из форм явления истины. В данном вопросе предшественником М. Хайдеггера был философ-неотомист **Ф. Дессауэр**, согласно которому техника — это реализация человеком преднаходимой божественной идеи, но реализация активная, личностная, с ярко подчеркнутым моментом творчества<sup>6</sup>. У Хайдеггера, однако, момент индивидуального в логике реализации технического развития совершенно отсутствует: развитие техники — это становление высших возможностей бытия через человеческий род.

Задача, которую ставит перед собой Хайдеггер, — дать технике нетехническое обоснование, выявить связь технического начала с бытием — поистине глубока и масштабна. Философ выдвигает ряд объемлющих характеристик исторических этапов функционирования и развития техники в тесной взаимообусловленности с отношением человека к бытию, с жизненными целями общества. В основе технической деятельности Хайдеггер видит присущее людям стремление к познанию, к обнаружению истины (через обнаружение “сокрытого”). Но начиная с нового времени, давшего импульс квантитативному, исчисляющему освоению мира и отсюда — экспериментальной физике, это направленное на бытие *обнаружение* (Entbergen) впервые обретает совсем иной характер. Из поиска истины оно превращается в агрессивно-принуждающее отношение к природе, “затребование” ее (Нег-

ausfordern) со всеми ресурсами, с заключенной в ней энергией, с учетом наперед всей основанной на ней перерабатывающей индустрии и готового продукта. Таково нынешнее отношение человечества к миру; такова — в определенном смысле — *истина* сегодняшнего дня. Именно подобное мировоззрение неизбежно стало причиной того, что человек, не замечая этого, оказался сам “затребован” в это всеобъемлющее состояние, он в порочном кругу: полагая, что вся природа, мир в виде запасов, “наличного состояния” (Bestand) полностью находится в его распоряжении, человек, его сущность оказались сейчас в ситуации крайней опасности. В конечном счете, по убеждению Хайдеггера, техника на современном этапе гораздо более непосредственно угрожает сущности человека, — все усилия которого направлены на то, чтобы извлекать, добывать насильственно, управлять и т. д., — чем его существованию.

Собственно основа критики эпохи в философии Хайдеггера, а именно характеристика эпохи “добывающей” и вырабатывающей соответствующий взгляд на мир — это отражение тех черт времени, которые в той или иной форме фиксировались О. Шпенглером, Л. Мамфордом и многими другими. Однако Хайдеггер сумел увидеть в технике также *способ познания*, форму *обнаружения истины*, углубления в бытие. В отличие от многих, он руководствовался в своем историческом анализе не статичным представлением о некоей “единой” технике, изменяющейся лишь в направлении совершенствования, а вывел ряд радикально меняющихся парадигм, в которых отражен глубокий смысл происходивших перемен, — прежде всего в характере связи человека с бытием. В этом плане его понимание техники выделяется историчностью, многомерностью; и то, что можно назвать типично хайдеггеровской недоговоренностью, “профетической” многозначностью, неопределенностью, — в данном случае очевидно объясняется тем, что философ избегает давать однозначные ответы на вопросы, на которые не существует простых ответов, запечатлевая в художественно-метафорическом выражении амбивалентность самих проблем. (Прежде всего это касается вопроса о “нейтральности” техники, что вообще можно назвать нервом всей философии техники. На первый взгляд техника как средство безусловно нейтральна: тем не менее совершенно справедливо замечание одного из лидеров “новой волны” философии техники в Германии, Ф. Раппа в связи с традиционной в этом вопросе позицией К. Ясперса: техника в себе у Ясперса, пишет он, ни благо, ни зло, она нейтральна; но стоит Ясперсу обратиться к истории, как оказывается, что техника — это “всегда плохо”. Прав и Г. Маркузе, подчеркивавший, что при разговоре о технике нельзя абстрагироваться от ее прошлого, надо постоянно иметь в виду историю, а именно, то обстоятельство, что негативная сторона технических открытий всегда реализовалась, раньше или позже.)

Видит ли Хайдеггер выход из сегодняшней ситуации с техникой, приведшей человека на грань “срыва”? Да, выход — в известной (хотя, разумеется, весьма неопределенной) идее “поворота” (Kehre).

Начало другой линии критики современного техницизма положили в 30-е годы, особенно развернув ее в 40—60-х годах, ведущие представители франкфуртской школы социальных исследований. Это критика западного общества как политически и идеологически репрессивного, рассматривающая в качестве важнейшего организационного принципа господства “научно-техническую рациональность”. С наибольшей силой этот тезис прозвучал в работах Г. Маркузе, выдвинувшего идею политической интенциональности западной техники. Разумеется, пишет Маркузе, рациональность чистой науки “нейтральна” в отношении навязываемых ей целей; однако в действительности эта нейтральность ориентирована совершенно определенным образом, как об этом свидетельствует история: она способствует становлению особой социальной организации. В ряде вопросов Маркузе близок Мамфорд, прежде всего во взгляде на европейскую науку как на исторически особый, субъективный, политически ориентированный способ организации мира; критика рациональности, научно-технического, “инструментального” разума сродни идеям, выраженным в 30-е годы в трудах М. Хоркхаймера и Т. Адорно.

Представитель “второго поколения” франкфуртской школы, Юрген Хабермас, в работах конца 60—70-х годов оспаривает ряд положений Маркузе, в частности, идею о возможности “альтернативных” науки и техники. (Подробнее о философии Хабермаса см. главу 8 данного тома учебника.) Выступая с тезисом о стабилизации капитализма, Хабермас единственной действительно кризисной сферой современного западного общества объявляет социокультурную сферу; кризис возник вследствие неправомерной экспансии государства в независимую, неподвластную ему сферу культурных традиций. Основным рычагом антидемократизма в настоящем Хабермас усматривает — в отличие от прошлого этапа развития капитализма — не в политических и экономических интересах монополий, а в той политической и идеологической силе, которую представляют сейчас *институционализированные* (и здесь Хабермас полностью поддерживает идею Маркузе) *наука и техника*<sup>1</sup>. Научно-технический прогресс вылился в автономное, легитимирующее само себя движение; он поставил под угрозу те эмансипационные возможности, которые исторически заключало в себе буржуазное общество. Этот новый могущественный антиэмансипационный фактор обладает значительно большей универсальностью, чем почти полностью утратившая свой эксплуататорский характер система капитализма. По мнению Хабермаса, особую сложность для преодоления такой ситуации создает идеологическая тенденция современного государства к стиранию различий между **техническим** и **практическим** (т. е. политическим, социальным, правовым). Государство, опираясь на технократическую идеологию, стремится любые проблемы представить в качестве “технических”.

В разработанной им в эти годы критической теории общества Хабермас настаивает на четком разграничении технического и практического аспектов жизнедеятельности общества, считая такое разграни-

чение жизненно важным для нормального функционирования социокультурной сферы. Для этого он предлагает выделить в системе общества два уровня: 1) институциональную структуру общества (или, иначе, **сферу интеракции**) и 2) подсистему целерационального действия, или, иначе, **сферу инструментального действия**. Конечно, в подходе Хабермаса есть изрядная доля схематизма, обусловленная в том числе и недостатками интерпретации им самого феномена техники, — техника выглядит в его концепции пассивным материалом, довольно инертной совокупностью могущественных средств, что делает его позицию уязвимой в глазах оппонентов (Н. Лумана, Х. Шельски, А. Гелена и др.). Однако было бы большой ошибкой недооценивать важность четко поставленного Хабермасом вопроса, широко проработанного им в различных аспектах: о специфическом характере институционализации научно-технического прогресса в современном обществе, о превращении его в средство поддержания и идеологического обоснования господства — причем аппарат управления заимствует аргументацию у технократии, ссылаясь на нужды самого научно-технического прогресса. Критика “технократического сознания” в работах Ю. Хабермаса непосредственно связана с мощной волной технократической идеологии в 60-е годы.

Среди оппонентов Ю. Хабермаса — крупнейший западногерманский социолог технократической ориентации Хельмут Шельски, автор теории развития государства в условиях научно-технической цивилизации, многочисленных исследований по социологии труда, автоматизации, образования, религии, досуга и др.

Как считает Х. Шельски, драма, которую переживает сегодня западный мир, вызвана в первую очередь тщетностью и бессмысленностью стремления сохранить историческую преемственность сложившегося много веков назад типа культуры, узнавать прежние ценности и идеалы в мире, творимом соответственно новым закономерностям. Он считает необходимым разрубить этот гордиев узел; наша эпоха, пишет Шельски, требует “тотального разрыва с историей”, поскольку именно продолжающаяся самоидентификация общества со своим прошлым не позволяет постичь уже существующую реальность в качестве новой социально-культурной целостности. Между тем конец истории уже наступил; истории, как ее понимали, больше нет<sup>8</sup>. Соединенные Штаты, оторвавшиеся от истории Западной Европы, и Советский Союз (напомним, что Шельски пишет это в 60-е годы) уже пребывают во внеисторическом времени: передовые в индустриальном и научно-техническом отношении страны вступили в единое постиндустриальное будущее. В то же время приверженность культурно-историческим традициям, сам неотъемлемый от европейской культуры исторический подход парализуют обновление общественных наук. (Хотя именно социологии удается быть ориентиром в современном мире, ей принадлежит заслуга “рационализации исторической растерянности” перед не имеющими в прошлом прецедента феноменами техники и индустрии.) Необходимо выработать монистический взгляд на действитель-

ность, к которой мы должны адаптироваться<sup>9</sup>: для этого нужно создать новую методологию, разработать новую концепцию человека.

В самом деле, невозможно, пишет Х. Шельски в работе "Человек в научной цивилизации" (1961), говоря о месте и функциях человека в условиях научно-технической революции (НТР), продолжать апеллировать к образу человека, созданному некогда спекулятивной идеалистической философией: сегодня составить о нем представление можно лишь исследовав его положение в производственно-технической сфере, особенно, в условиях автоматизации, опираясь на весь комплекс изменений в сфере производства, в социальной и индивидуальной жизни.

Необходимо отметить, что посредством своего анализа Х. Шельски стремится вернуть человеку осознание человеческого содержания технического прогресса (в то время как последний все больше воспринимали как развертывание абсолютно автономных, чуждых человеку сил, давно уже следующих нечеловеческой инерции). Человеку, настаивает Шельски, технический мир вовсе не "противостоит" как нечто чуждое, внешнее: уже очень давно человек имеет дело исключительно с собственным творением — миром вторичным, искусственным. В отличие от господства над преднаходимым природным миром в прошлом, сейчас впервые сфера господства создается самим господствующим. Выражение "мы находимся во власти техники" неверно; техника — это сам человек, ибо это наука и труд.

Однако человек высвободился из-под власти природных сил, чтобы подпасть под принуждение закономерностей собственного производства, необходимости, которую продуцирует сам в качестве своего мира и своей сущности. "Закономерность, отправленная в мир самим человеком, встает затем перед ним в качестве социальной, духовной проблемы, которая в свою очередь не поддается иному решению, кроме технического, конструктивного, запланированного человеком"<sup>10</sup>.

Законом "производства" (т. е. универсального, непрерывного творения неприродного мира), законом научно-технической цивилизации является, подчеркивает Х. Шельски, техническая эффективность. Она в действительности не имеет ничего общего с провозглашаемым тем или иным обществом принципом экономической или социальной полезности или благополучия; подобные лозунги, утверждает Х. Шельски, служат лишь "идейно-теоретической маскировкой истинной максимы технической цивилизации: наивысшей степени технической эффективности". Технологический аргумент расчищает себе путь в современном обществе невзирая ни на что; всевозможные же мировоззренческие спекуляции при этом играют лишь роль дополнительных мотиваций к тому, что должно произойти так или иначе.

Поскольку же речь идет о постоянной реконструкции самого человека, то очевидно, что никакое человеческое мышление не может предшествовать этому процессу в виде плана или познания того, как он протекает. "Круговорот обуславливающего самого себя производства, — пишет Х. Шельски, — составляет внутренний закон научной цивилизации; при этом, как это совершенно очевидно, *отпадает вопрос о смысле целого*"<sup>11</sup>.

Нет ничего удивительного в том, что подобная модель неизбежного будущего (“техническое государство” — это государство будущего, но мы “продвинулись на пути к нему значительно дальше, чем нам кажется”), тщательно продуманная, демонстрирующая единство посылок во взгляде на эту *новую реальность* — научно-техническую цивилизацию, произвела на широкие круги общественности впечатлительные разорвавшейся бомбы; вокруг этого незаурядного труда Х. Шельски долгое время не смолкала полемика. Один из ведущих представителей индустриальной социологии, Х. Барт, назвал “техническое государство” Х. Шельски “монолитом-монстром”. Но, разумеется, самый энергичный протест общественности вызвал тезис Х. Шельски о том, что “отпадает” и надобность в демократии, поскольку место демократии в классическом смысле — как волеизъявления народа — занимает *логика вещей*, необходимость, производимая самим человеком в виде науки и труда.

“Технократическое будущее”, наступление которого предрекали теоретики 60-х, не наступило — во всяком случае, не реализовалась созданная ими всеобъемлющая модель. Тем не менее мир сегодня переживает этап быстрого повсеместного вхождения в эпоху микроэлектроники, автоматизации, компьютерной и робототехники. Между тем попытки масштабного теоретического осмысления происходящего сменились преимущественно исследованиями специалистов, касающимися конкретных областей техники, опытами аналитической философии. По этому поводу Х. Сколимовски убедительно пишет: “...Необходимо прежде всего помнить о том, что философия техники возникла как результат критической оценки нашей цивилизации. Она развивается не для того, чтобы предоставить аналитически мыслящим философам арену, где они могли бы совершать свои изумительно успешные аналитические пируэты. Наша цивилизация произвела уже чрезмерно много техников... Наш долг — философов, мыслителей, историков, инженеров и просвещенных граждан — ответить на те проблемы, которые мы, как цивилизация, породили”<sup>12</sup>.

Все это вновь и вновь ставит перед социальной, философской мыслью трудноразрешимые проблемы. Так, например, в условиях научно-технического прогресса многое свидетельствует о пассивной, “потребительской” функции широких слоев общества, что неизбежно придает самому техническому развитию оттенок чего-то фатального, детерминирующего жизнь людей помимо их сознания и воли, поскольку значительная часть населения остается в неведении относительно организационных и технических основ этих всеохватывающих нововведений. Угрозу представляет противоречие между демократией и централизованной информатикой: постоянно встают проблемы социально-правовых отношений, которые должны обеспечить внедрение и использование информационно-коммуникативных сетей. В новых процессах многое воспринимается как угроза естественным правам человека и его правам гражданина. Процессы эти упираются и в очевидные трудности адаптации человека как биологического существа к новой



технологии. Особенно важно отметить, что на новейшей стадии своего развития техника нацелена не только на облегчение труда, физического и интеллектуального, но и претендует уже на выполнение, — в масштабе всего общества, культурных, коммуникативных и многих других исконно человеческих функций.

Сохраняет значение идея Ю. Хабермаса о том, что общество, общественное сознание должны поддерживать и укреплять структуры, способные препятствовать полной “апроприации”, поглощению практического (социального, правового, социокультурного, духовного) “техническим”. А последнее в настоящее время более, чем какая-либо другая сила в истории, посягает, говоря словами Ю. Хабермаса, на общий эмансипационный интерес *человечества*.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Spengler O. Der Mensch und die Technik: Beiträge zu einer Philosophie des Lebens. München, 1932. Рус. пер.: Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.*

<sup>2</sup> Шпенглеровскую концепцию техники как тактики всего живого разделяет в наши дни, в частности, известный американский философ Х. Сколимовски.

<sup>3</sup> *Mumford L. Technics and civilization. N.Y., 1934.*

<sup>4</sup> Действительно глубоким разочарованием, горьким скепсисом проникнуты поздние работы Л. Мамфорда и в первую очередь “Миф машины” (*Mumford L. The myth of the machine: Technics and human development. N.Y., 1967*).

<sup>5</sup> Это прежде всего: *Heidegger M. Über den Humanismus. Frankfurt a. M., 1947; Idem. Die Technik und die Kehre. Pfullingen, 1962. Рус. пер.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме: Вопрос о технике. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.*

<sup>6</sup> *Dessauer F. Philosophie der Technik. B., 1926—1927.*

<sup>7</sup> *Habermas J. Technik und Wissenschaft als “Ideologie”. Frankfurt a.M., 1968; Idem. Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes // Gesellschaft, Recht und Politik. Neuwied; B., 1968.*

<sup>8</sup> Взгляд на конец истории (фактически опередивший дискуссии последних лет) Х. Шельски изложил, в частности, в остроумном и метком ответе на статью К. Ясперса “Где мы в настоящий момент находимся?” (*Jaspers K. “Wo stehen wir heute?” См.: Schelsky H. Zur Standortbestimmung der Gegenwart // Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf; Köln, 1965*).

<sup>9</sup> Между тем это вполне реально, отмечает автор: подтверждение этого — в той легкости, в том числе психологической, с какой молодежь адаптируется к новой технике, новым условиям жизни.

<sup>10</sup> *Schelsky H. Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation // Auf der Suche nach Wirklichkeit. S. 449.*

<sup>11</sup> *Ibid. S. 443.*

<sup>12</sup> *Сколимовски Х. Философия техники как философия человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 243.*

## Глава 7

### НЕОМАРКСИЗМ

#### ДЬЕРДЬ (ГЕОРГ) ЛУКАЧ

Философские взгляды известного венгерского мыслителя Дьердя Лукача<sup>1</sup> (1885–1971) были органическим продолжением в XX в. традиций немецкой классической философии и социальной философии Маркса. Развитие этих традиций у Лукача основывалось на радикальном неприятии существующих общественных отношений, мира отчуждения, обеспокоенности судьбами культуры. Поэтому центральными проблемами всего его творчества и становятся проблемы отчуждения, кризиса культуры.

Сын крупного будапештского банкира, Лукач получает образование сначала в университете Будапешта, а затем Берлина, где знакомится с Дильтеем и Зиммелем. С 1912 по 1915 г. он живет в Гейдельберге и близок кружку М. Вебера. Здесь были написаны рукописи, позднее получившие название “Гейдельбергской эстетики”. Вернувшись в Венгрию, Лукач примыкает к антимилитаристскому движению, а в 1918 г. вступает в ряды компартии Венгрии, становится членом ее ЦК, и в ходе венгерской революции 1919 г. — народным комиссаром по делам культуры. После подавления революции эмигрирует в Вену, Берлин, а в 1930 г. переезжает в Москву, где принимает активное участие в литературной и философской жизни. После поражения фашизма в 1945 г. возвращается в Венгрию, где и остается до конца своей жизни. В эти годы вышли в свет такие его работы, как “Разрушение разума”, “Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества”, “Своеобразие эстетического”, “К онтологии общественного бытия”<sup>2</sup>.

#### Взгляды раннего Лукача (10–20-е годы)

Формирование взглядов молодого Лукача происходило в атмосфере разочарования и сомнения в основополагающих ценностях, в предчувствии надвигающегося катаклизма, что было обусловлено первой мировой войной и распадом Австро-Венгерской монархии. В 10–20-е годы Лукач равно не приемлет ни феодально-клерикальные традиции венгерского общества, ни западный мир с его отчуждением, овеществлением, смертельно угрожавшим, по его словам, основной ценности — культуре. Вслед за Зиммелем он считает, что в современном мире

все лишено формы, расплывчато, неустойчиво, и лишь искусство может восстановить гармонию формы и содержания. Во имя спасения культуры выносятся приговор современному буржуазному обществу. Состояние этого общества Лукач определяет как состояние “абсолютной греховности”, абсолютной виновности. Это мир “экономики”, под давлением которой гибнут культура, человеческое в человеке. Как и у Вебера, мир капитала предстает как “железная клетка рационализации”. И всему этому Лукач противопоставляет гуманизм, нравственность как основополагающее начало. Отсюда его интерес к Достоевскому и его трактовке нравственности. Лукач утверждает, что сущему как абсолютной виновности уже не может быть противопоставлено должностное, оно исчезло как возможность даже теоретически. Такой подход выражал собой форму романтического антикапитализма с его глобальным неприятием мира экзистенциального отчуждения и с жадной немедленной радикальной переустройкой общества.

Лукач считает, что отчуждение имеет поистине “космический размах”, объясняя его прежде всего состоянием человеческого духа и применяя при этом элементы социально-классового подхода. Снятие отчуждения он уже в предвоенные годы связывает с социализмом, который предстает в его глазах чуть ли не как религиозное самопожертвование ради великой цели единения, как нравственное преобразование людей, когда все подчинено освобождению человека от отчуждения. Все это предопределило отношение Лукача к Октябрьской революции. Как и многие представители левой интеллигенции Запада, Лукач усматривает в ней “страшный суд” над миром “экономики”, капитала, великую очищающую силу, призванную смести с лица земли ненавистный мир отчуждения, овеществления. Он переходит на сторону коммунистического движения и вручает судьбу человечества в руки мессиански толкуемого пролетариата, призванного освободить человечество от мира отчуждения. И как только пролетариат осознает свою историческую миссию, на земле наступит царство свободы и счастья. “Ведь от самосознания пролетариата, от его духовной и моральной непоколебимости, от его разумности и жертвенности зависит, в каком направлении пойдет общественное развитие”<sup>3</sup>.

В 1923 г. выходит в свет наиболее известная работа Лукача “История и классовое сознание”, в которой он стремится с позиций гегелевской и Марксовой диалектики осмыслить сущность революционных событий тех лет и представить рабочее движение как наследника немецкой классической философии. Особый акцент сделан на выявлении связи Марксовой диалектики с гегелевской, на том, что у Маркса диалектика становится “алгеброй революции”. Призыв Маркса не третировать Гегеля многими теоретиками рабочего движения остался непонятым. Считалось, что Маркс “кокетничал” характерной для Гегеля манерой выражения, диалектика у Маркса трактовалась всего лишь как стилистическая манера изложения. По Лукачу же диалектика, взаимодействие субъекта и объекта равнозначны истории — этой универсальной науке, которая одна дает возможность постичь современ-

ность. Сам ход истории предстает у Лукача как становление общественного самопознания человека, постигающего историю в становлении. “Пока человек направляет свой интерес чисто созерцательно на прошлое и будущее, и то и другое застывает в какое-то чуждое бытие и между субъектом и объектом ложится непроходимое “вредное пространство настоящего”. Только для того, кто способен понять настоящее как становление, открыв в нем те тенденции, из диалектического антагонизма которых он способен творить будущее, — только для того настоящее становится его настоящим”<sup>4</sup>.

Для самопознания и овладения историей важнейшее значение приобретает категория тотальности, предполагающая познание исторического момента как целого, выявление всех отношений и опосредований. Чтобы постигнуть тотальность, важно установить не только всевозможные взаимосвязи, но и отношение к целому. Речь идет о всестороннем, определяющем господстве целого над частью. В этом сущность того, что Маркс перенял у Гегеля и на свой лад положил в основу совершенно нового учения. По Лукачу, сущность метода Маркса заключается в том, что проблемы капиталистического общества рассматриваются в их целостности. Именно всеобщность, тотальность означает выход за пределы эмпирического, дает возможность постичь отдельные моменты как точку перехода к целому. Овеществленное буржуазное сознание создает фетиш из фактов, и только пролетариат способен понять до конца формы овещствления, ибо он мыслит диалектически. Вульгарный марксизм, против которого Лукач выступал на протяжении всей своей жизни, застревает на простом и непосредственном отражении фактов общественной жизни, тогда как для Маркса методологически исходным пунктом является рассмотрение общества через производственные отношения, образующие единое целое. Неразрывно с категорией тотальности у Лукача выступает и категория опосредования. Чтобы выйти за пределы эмпирической непосредственности, необходимо восприятие действительности как результата сложных опосредований.

Все названные методологические установки нужны Лукачу прежде всего для поиска тождественного субъекта-объекта истории. Это методологический ключ для понимания истории. Для решения проблемы тождества в данном аспекте необходимо понимание общества с его товарным фетишизмом, с его отчуждением человека. Ведь в таком обществе человек остается только объектом, но не субъектом, его мышление не в силах преодолеть узкий горизонт эмпирического понимания. В таком обществе деятельность человека сведена к осознанию действия используемых им законов и своих реакций на совершающееся. При диалектическом понимании субъект уже не выступает как посторонний зритель, уничтожается дуализм субъекта и объекта, что и выступает у Лукача как условие преодоления отчуждения.

Как и Гегель, Лукач отождествляет отчуждение с овещствлением, с опредмечиванием. Выступая против всякой объективизации, он связывает отчуждение с таким сознанием, которое исключает субъекта из

практического процесса и конструирует разум как все просчитывающий, калькулирующий расчет, с сознанием, берущим человека не в целостности, а в раздробленности. Преодоление отчуждения оказывается равнозначным преодолению предметности. Поэтому все институциональные формы общества подвергаются Лукачем критике как формы отчуждения. "Вещность" выступает как нечто чуждое, не соответствующее самой сущности человека, и увязывается со специализацией труда. Труд не выступает у него как посредник между природой и обществом. Лукач связывает анализ экономических явлений прежде всего с разделением труда. Поэтому и природа у него трактуется только как очеловеченная природа, она выступает как общественная категория. Речь идет о природе на стадии производящего свою жизнь человека. При такой трактовке природы для Лукача оказывается ненужной и теория отражения. Он считает, что в ней теоретически объективируется непреодоленная для овеществленного сознания двойственность бытия и мышления, действительности и сознания. Упор делается исключительно на активности сознания, соответственно этому марксистская философия трактуется не как чисто научное познание мира, а как "сама деятельность".

Субъектом же деятельности у Лукача выступает пролетариат, а точнее, самопознание пролетариата, обладающее способностью рассматривать общество как конкретно-историческое целое, постигать сущность отчуждения, овеществления. Как и Маркс, он исходит из того, что в условиях деятельности пролетариата все жизненные условия общества достигли высшей точки бесчеловечности. Но в этой бесчеловечности пролетариат не только не потерял себя, но и приобрел теоретическое сознание потери, поэтому он в состоянии и должен освободить себя: уничтожить все бесчеловечные условия такого общества, отчуждение человека от своей родовой сущности и создать свободное от всего этого общество. Пролетарская мысль из теории практики превращается в практическую теорию, направленную на преобразование действительности. Тема истории заканчивается утопией; ход истории, выступающий как восходящий процесс самопознания, завершается классовым сознанием пролетариата, субъектом-объектом истории.

Концепция отчуждения, овеществления для молодого Лукача оказалась не только основой полного неприятия существующего строя, но и обоснованием ультрасубъективистской активности. В творчестве молодого Лукача как марксиста были поставлены многие животрепещущие вопросы, над которыми бились многие философские направления XX в. Не случайно Бердяев назвал Лукача "самым умным коммунистическим писателем".

### **Воззрения Лукача 30—60-х годов**

В 1930 г. в Москве Лукач знакомится с "Экономически-философскими рукописями 1844" Маркса. Они оказывают решающее воздействие на его дальнейшее развитие, и Лукач окончательно переходит

на марксистские позиции. Впоследствии Лукач писал о том разрушительно-революционном впечатлении, которое на него оказали слова Маркса, характеризующие опредмечивание как процесс, в котором человеческие способности воплощаются в предмете. Лукач приходит к пониманию того, что опредмечивание (позитивное или негативное в зависимости от обстоятельств) — это естественный для человека способ овладения миром, в то время как отчуждение есть его особая разновидность, проявляющаяся при особых обстоятельствах. Окончательный переход на марксистские позиции произошел под знаком неприятия вульгаризированного марксизма, столь распространенного среди теоретиков рабочего движения, под знаком гегелевского прочтения Маркса и выявления гуманистической сущности его учения.

Именно поэтому Лукач придает большое значение исследованию философии Гегеля и его роли в истории философии. В своей работе “Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества” (1938) он ставит перед собой четко обозначенную цель — показать, как и почему Гегеля стали рассматривать как предшественника Маркса, делая при этом акцент на общественно-исторической стороне вопроса. Немецкая классическая философия, и прежде всего гегелевская, анализируется им как “многоголосое эхо Французской революции, промышленной революции в Англии, прозвучавшее в экономически и политически отсталой Германии”. Под воздействием работ молодого Маркса Лукач показывает, сколь важное значение для Гегеля приобрела сфера политической экономии и практической философии, хотя изучение Гегелем политэкономии было отрывочным, ограниченным, да и не могло быть иным в силу отсталости экономических отношений в Германии. Он показывает, сколь важную роль играл труд, процесс труда в философии Гегеля: труд предстает у него как самопорождение человека, как способ человеческой деятельности. Гегель делает все возможные философские выводы из экономического учения А. Смита. Совершенно абстрактные отношения между в-себе-бытием, инобытием и для-себя-бытием у Гегеля являются, по Лукачу, трактовкой феноменологической диалектики товарных отношений, конкретным раскрытием смысла диалектического единства вещи и Я. И хотя Лукач в определенном смысле переоценивает понимание Гегелем товарных отношений, тем не менее он говорит о том, что экономические отношения у Гегеля растворяются в чисто философском подходе к освещению этих проблем, что основу гегелевских социальных исследований составляет не экономический, а философско-правовой подход.

Лукач был среди первых, кто показал, что Гегель является одним из немногих философов послекантовского периода, оригинально подошедших к проблемам своей эпохи и пытавшихся разобраться в экономической структуре современного общества. Общественные отношения он описывает с такой искренностью и бесстрашием, которые были свойственны великим классикам политической экономии. А величие самого Гегеля проявилось в том, что он не связал себя отсталы-

ми экономическими отношениями в Германии, а стремился философски обосновать экономическое развитие Англии, обнаружить таящуюся в экономических категориях диалектику. В трактовке Гегеля власть экономики, по Лукачу, выступает как нечто негативное, ее слепая сила в обществе определяется собственными стихийными законами. Обуздать эту стихию может только право. И Гегель ставит право выше экономики. Понятия труда, собственности, сословия, их отношения рассматриваются Гегелем в рамках широко трактуемой философии права, которая и составляет основу его социальных исследований.

Лукач тонко прослеживает все нюансы отношения Гегеля к капиталистическому обществу, которое он, подобно английской политэкономии, трактует как окончательную форму исторического развития. Гегель углубляется и в понимание всего негативного, что несет с собой капитализм, и прежде всего в понимание отчуждения. Лукач подчеркивает, что гуманистическая тенденция Гегеля проявляется в неприятии бесчеловечности, бездушия общества, в глубоком протесте против деградирования и развращения человека. При этом исходным пунктом гегелевской философии, согласно Лукачу, является признание неотвратимости и прогрессивности капиталистического развития, а все негативное, что оно несет с собой, считалось преодолемым в рамках самого этого развития. Идея примирения с действительностью отражала, по Лукачу, и реализм гегелевского понимания действительности, и мистификацию противоречий этого общества.

Особое внимание Лукач обращает на осознание Гегелем проблемы отчуждения. Объективный мир у Гегеля выступает как “мертвый” “внешний”, чуждый человеку, противостоящий его моральному сознанию, живой субъективности, позитивности. У молодого Гегеля позитивность выступает как определенное свойство общественных образований, под отчуждением же он понимает и объективизацию, и отношение человека к созданной им реальности. Плодотворность самой идеи отчуждения связана у Гегеля не только с пониманием труда как творца человека, но и с превращением творений труда в отчужденный от него, противостоящий ему мир. Такая трактовка развития взглядов молодого Гегеля, оценка Лукачем методологии “Феноменологии духа” не как некоей выдуманной конструкции, а как своеобразного знамения своего времени, получила в дальнейшем широкое распространение в гегелеведении.

В поздний период творчества Лукач стремился осмыслить суть новых процессов, происходивших в мире, показать их воздействие на процессы отчуждения. Он исходит из того, что капитализм 60-х годов XX в. претерпел значительные изменения. Крупная промышленность охватила не только сферу производства, но и потребления и, что особенно значимо, культуру. Но несмотря на эти изменения, несмотря на то что не только не произошло абсолютного обнищания пролетариата, о котором писал Маркс, а, напротив, жизненный уровень рабочего класса в развитых капиталистических странах поднялся, суть капитализма, согласно Лукачу, не изменилась. Более того, процессы отчуж-

дения не только не ослабли, но усилились, приняв более тонко завуалированные формы. Объясняется это новыми условиями, которые способствовали невиданному расширению возможностей манипулирования общественным сознанием, взглядами людей. Он трактует различные формы недовольства существующим обществом, имевшие место в 60-е годы (молодежное, женское, антивоенное движения), как начальные формы протеста против отчуждения. Этот протест может объединить самые различные слои современного общества в борьбе против отчуждения. Но прежде всего важно понять механизмы, которые помогают сохранению капиталистического общества, постичь онтологию общественного бытия. Поэтому его последний большой труд получает название "К онтологии общественного бытия" (опубликован в 1976 г.).

Отчуждение рассматривается в нем в экономическом и в идеологическом планах. Не находя в современном ему обществе реальных возможностей преодоления отчуждения, Лукач пишет о том, что это преодоление должно совершаться не только в социальном плане, но и на уровне отдельной личности, ибо отчуждение проявляется и в субъективном переживании краха автономии отдельной личности. В отчуждении объективное и субъективное, массовое и индивидуальное переплетены исключительно тесно. И на этапе посткапиталистического развития каждому предстоит пройти свой личный путь от стихийности к сознательности, от отчужденных форм поведения к свободе. Анализ сознания, форм поведения человека занимает очень важное место в творчестве Лукача. Он постоянно выступает против стремления представить сознание как нечто второстепенное, лишь сопутствующее общественному бытию. У него сознание есть не только и не просто духовная сфера, но и вторичная объективация, являющаяся составной частью общественного бытия, общественной практики. Сознание людей, идеи — это определенный факт жизни общества. Заданная человеку историческая ситуация таит в себе множество тенденций, и какая из них реализуется — во многом зависит от принимаемых людьми решений, от их замыслов. Историческая тенденция также складывается под влиянием принимаемых решений. Она постоянно ставит перед людьми вопрос: как поступить, какое принять решение? В связи с этим Лукач дает определение человека: человек есть существо, отвечающее на стоящие перед ним вопросы, делающее выбор из альтернативных возможностей. Принимая определенные решения, делая свой выбор, человек порождает все новые и новые альтернативы; происходит наложение одних решений на другие. Общественное бытие оказывается альтернативным по своей сути, по своей организации, а сознание — встроенным в него.

Выступает Лукач и против упрощенного толкования соотношения свободы и необходимости, состоящее в том, что сначала происходит осознание необходимости, а затем, претворяясь в действие, оно дает свободу. Лукач рассматривает свободу не просто как познанную необходимость, а как бытийно заданное поле деятельности, в пределах



которого человек волен принимать решения. Человек, несомненно, подчинен необходимости, но его специфика заключается в выявлении и создании наиболее приемлемых для него возможностей освобождения от отчужденных сил, властвующих над ним. Лукач считает неприемлемым механическое разграничение в общественном бытии материальных и духовных процессов.

Верный гуманистическим традициям философии XIX в. с их верой в разум и прогресс, Лукач не приемлет иррационалистические направления западноевропейской философии, декаданс в искусстве, которые придают иррационалистическим моментам в жизни человека первостепенное значение. Во них он усматривает бунт против существующих общественных отношений, против морали, религии. Но, по его мнению, такого рода бунт не дает решения этих проблем, не способствует преодолению кризиса, порождает лишь иллюзию такого решения. Ведь в иррационализме и декадансе кризис культуры, нравственности предстает как нечто внесоциальное, извечно присущее человеку, а следовательно, и непреодолимое. В своей работе "Разрушение разума"<sup>5</sup> (1954) он оценивает выступления Шопенгауэра, Ницше против классического гуманизма, за переоценку всех ценностей как способствовавшие нравственному разложению общества. Именно в связи с положением Ницше "Бог умер" Лукач впервые в литературе вводит понятие "религиозного атеизма", под которым он понимает такую критику религии, которая сама основана на мифотворчестве и сохраняет суть религиозного восприятия мира. Иррационализм, считает он, низводит разум с того трона, на который он был возведен веком Просвещения и классической немецкой философией.

Анализ Лукача направлен не столько на саму философию иррационализма, сколько на те социальные функции, которыми стремились ее наделить фашистские идеологи. В основе его исследования стоит заданный им же вопрос — как могла возникнуть в Германии такая духовная атмосфера, при которой идеология фашизма получила столь широкое распространение? Ведь это идеология варварства, отказа от всего, что накопила культура человечества. Идеология фашизма, подчеркивает Лукач, противопоставила разуму мятежные инстинкты, иррациональные настроения, в том числе и агрессивность. Фашизм наделял иррационализм социальными функциями пробуждения наихудших инстинктов масс. Это был намеренно односторонний, предвзятый подход к иррационализму и декадансу, целью которого было разоблачение фашизма и защита гуманистических ценностей. Эта жесткая прямолинейность предопределила непонимание Лукачем роли иррационализма в истории философии.

Место Лукача в философии XX в. определяется тем, что своей постановкой проблем он предвосхитил пути, по которым пошли многие философские направления XX в., особенно экзистенциализм. Встав на позиции К. Маркса, Лукач сумел постичь и развить гуманистические традиции его философии. Мифологичность ряда теоретических конструкций Лукача была связана с тем, что он не находил в действи-

тельности реальных сил, которые могли бы претворить эти традиции в жизнь и освободить мир от отчуждения.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> О жизни и творчестве Д. Лукача см.: Бессонов Б.Н., Нарский И.С. Дьердь Лукач. М., 1989 // *Вопр. философии*, 1985. №10; Долгов К.М. Эстетика Лукача. М., 1988; Хевеши М.А. Из истории критики философских догм II Интернационала. М., 1977; Beyer W.R. Vier Kritiker: Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács. Köln, 1970; Festschrift zum 80 Geburtstag von Georg Lukács. Neuwied; B., 1965; Goldman L. Lukács Today. Edited by Tom Rockmore. Holland, 1988; Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P., 1955.

<sup>2</sup> На русском языке изданы следующие работы Д. Лукача: Лукач Г. Материалистическое сознание // *Вестник Социалистической Академии*. 1923. № 4–6; Он же. Своеобразие эстетического: В 4 т. М., 1985–1987; Он же. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987; Он же. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М., 1991

<sup>3</sup> Lukács G. Geschichte und Klassenbewußtsein. Neuwied; B., 1968.

<sup>4</sup> *Вестник Социалистической Академии*. 1923. № 6. С. 180.

<sup>5</sup> В переводе с венгерского название книги “Низвержение разума”.

## ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА

Среди центров и школ западной философии, которые на протяжении целых десятилетий сохраняли и до сих пор еще сохраняют заметное влияние на философию, социальную мысль всего мира, надо особо выделить так называемую франкфуртскую школу<sup>1</sup>. Группа талантливых, а в политическом отношении радикально-критически настроенных философов, социологов, экономистов, историков, литераторов объединилась вокруг основанного в 1923 г. при Франкфуртском университете Института социальных исследований. Франкфуртская школа начала активно формироваться после того, как **Макс Хоркхаймер** (1895 — 1973) в 1931 г. возглавил Институт. С 1928 г. **Теодор Адорно** (1903 — 1969) фактически принимал участие в формировании идей, определивших лицо франкфуртской школы.

Наиболее известными из философов и социологов до второй мировой войны или после нее сотрудничавших с Институтом, были **В. Бен-ьямин**, **Г. Маркузе**, **Э. Фромм**, **П. Лазарсфельд**, **Ф. Поллок** и др. В более позднее время влияние франкфуртской школы испытали, критически переработав ее идеи, выдающиеся мыслители наших дней **Ю. Хабермас** и **К.-О. Апель**. Необходимо отметить, что термин “франкфуртская школа” критики стали использовать после 1950 г. Сами Хоркхаймер и Адорно прибегали к нему крайне редко<sup>2</sup>. Тем не менее в литературе термин закрепился и теперь широко употребляется.

«Названиями “критическая теория” и “франкфуртская школа” обозначается значительное социально-философское направление нашего века. В работах их основателей (прежде всего Хоркхаймера, Адорно, Бенджамина, Маркузе) отражается судьба целой эпохи. Находясь в оппозиции к научным институтам истеблишмента, эти философы и теоретики общества отважились перешагнуть границы, поставленные официальной наукой. Они сделали это также и под сильным политическим влиянием: из-за прихода к власти национал-социализма они были вынуждены эмигрировать. Остановками в изгнании были Женева, Париж, Лондон, затем Нью-Йорк и, наконец, Лос-Анджелес. Европа, погружившаяся в пучину фашизма и мировой войны, снова продуывала новые следствия великой западной философии. Несмотря на глубокие сомнения относительно духа Просвещения, франкфуртцы сохранили верность идеалу гуманистического общества. Они предприняли анализ нашего мышления и действия, ориентированный на конкретные общественные феномены»<sup>3</sup>. После второй мировой войны ведущие представители Института социальных исследований возвратились на родину, и с 1950 г. Институт снова стал функционировать во Франкфурте. В 40 — 50 годах — во время наиболее интенсивного влияния франкфуртской школы — ее приверженцы стали авторами многих работ, которые в значительной степени определяли дискуссии в западной философской и особенно социально-философской мысли.

Самыми крупными и влиятельными мыслителями первых периодов развития франкфуртской школы были, несомненно, М. Хоркхаймер и Т. Адорно.

**М. Хоркхаймер** (1895—1973) родился в 1895 г. в Штутгарте, в семье фабриканта. В 1919 г., после попыток продолжить дело отца, Хоркхаймер выбрал свой путь: он стал студентом Мюнхенского университета, а затем продолжил и завершил учебу в университетах Фрейбурга и Франкфурта. Его специальностью была гештальтпсихология, в частности, проблема зрительных восприятий, которой была посвящена защищенная в 1922 г. во Франкфурте кандидатская диссертация. Одновременно Хоркхаймер занимался философией Гуссерля и молодого Хайдеггера. В 1925 г. Хоркхаймер защитил докторскую диссертацию на тему “Кантовская критика способности суждения как связующее звено между теоретической и практической философией”. В 1926 г. он стал приват-доцентом Франкфуртского университета.

В 20-х годах большое влияние на становление Хоркхаймера как мыслителя оказал марксизм — в той его форме, которая получила широкое распространение в тогдашней Европе. Это были работы Георга Лукача, Антонио Грамши, Карла Корша. «Влияние “западного марксизма” (термин Мерло-Понти) Лукача и Корша на франкфуртских теоретиков отрицать невозможно, но отношение здесь весьма сложное, и природу его объяснить непросто»<sup>4</sup>. Хоркхаймер с самого начала отвергал претензии догматического марксизма на роль абсолютной истины, выступал (вместе с Лукачем) против натуралистического догматизма во взглядах Энгельса.

В 1930 г. во Франкфуртском университете специально для Хоркхаймера была учреждена кафедра социальной философии. С 1931 г. (по 1965 г.) он был директором упомянутого выше Института социальных исследований, издавал весьма влиятельный “Журнал социального исследования”. Промарксистски настроенные европейские интеллектуалы искали свой путь, указывая на угрозу фашизма, с одной стороны, и сталинизма, — с другой. “Хоркхаймер ... пытался найти средний путь между официальным марксизмом и идеями неангажированных леволиберальных буржуазных интеллектуалов. Он надеялся спасти философско-теоретическое наследие марксизма, соединив его с другими элементами европейской буржуазной мысли...”<sup>5</sup>.

Первоначальная философская программа Хоркхаймера была тесно связана с идеями Маркса и предусматривала максимально глубокое и конкретное исследование связи между экономическими структурами общества, духовно-психическим развитием индивида и феноменами культуры<sup>6</sup>. В результате и возникла **критическая теория общества**. Она была детищем М. Хоркхаймера, Т. Адорно и других философов. Эта теория создавалась уже не в Германии, а в Америке — в 30—40-х годах. Решающая фаза ее разработки — написанная вместе с Т. Адорно в 1942—1944 гг. “Диалектика Просвещения” (опубликована в 1947 г., об этой работе будет рассказано далее).

Вклад М. Хоркхаймера в создание критической теории объяснялся его широкой философской, социально-философской, социологической эрудицией. Кроме марксизма в хоркхаймеровской критической теории общества заметно влияние самых разных философских, психологических, социологических концепций — критической философии Канта, учений Гегеля, Шопенгауэра, гештальтпсихологии.

В 1943—1949 гг. Хоркхаймер был также директором научного отдела Американского еврейского комитета. Он руководил многочисленными проектами, посвященными исследованиям антисемитизма. В 1949 г. после возвращения в Германию Хоркхаймер был избран профессором социальной философии Франкфуртского университета. В 1959 г. на немецкой почве был вновь возрожден Институт социальных исследований. В 1959 г. Хоркхаймер ушел в отставку с поста профессора, продолжая оставаться директором Института. Умер Хоркхаймер в Нюрнберге в 1973 г.

Из работ М. Хоркхаймера (кроме “Диалектики Просвещения”) следует назвать: “Истоки буржуазной философии истории” (1930), лекции и эссе “К критике инструментального разума” (расширенное издание лекций 1944 г., появившихся в книге “Затмение разума”, 1947), “Заметки 1949—1965” (6-й том Собрания сочинений Хоркхаймера). Прежде чем конкретно проанализировать основные идеи критической теории общества, как она запечатлена в “Диалектике Просвещения”, необходимо рассмотреть основные вехи духовного развития второго автора этой знаменитой книги, Теодора Адорно.

**Теодор Визенгрунд-Адорно** (1903—1969) родился во Франкфурте-на-Майне в семье вино торговца. В 1922—1923 гг. он изучал философию, социологию, психологию и теорию музыки во Франкфуртском университете. Во время одного из семинаров, посвященных Гуссерлю, Адорно познакомился с Хоркхаймером и Поллоком. В 1924 г. Адорно защитил кандидатскую диссертацию на тему “Трансценденция вещественного и нозматического в феноменологии Гуссерля”. Музыкально одаренный, Адорно в 1925 г. учился в Вене у композитора Шёнберга. В 1927 г. была написана докторская диссертация на тему “Понятие бессознательного в трансцендентальном учении о душе”. Защищена она была в 1930 г. у Пауля Тиллиха.

В 1928 г. Адорно познакомился с Э. Блохом, чьи работы оказывали на него сильное влияние. В это время заметное воздействие на Адорно оказало творчество Вальтера Бенямина. 30 января 1933 г., в дни прихода Гитлера к власти, вышла из печати работа Адорно “Кьеркегор, конструкция эстетического”. В 1934 г. он эмигрировал в Оксфорд. К этому времени относится разрыв Адорно с феноменологическим идеализмом, что было впоследствии зафиксировано в книге “Метакритика теории познания”. С 1938 г. эмигрантская жизнь продолжилась в США, где Адорно начал работать в Институте социальных исследований, с которым он был связан с 1928 г. В Америке Теодор Визенгрунд окончательно принял свое авторское имя — Адорно<sup>7</sup>. В 1941 г. он переселился в Калифорнию и там вместе с М. Хоркхайме-

ром начал работу над “Диалектикой Просвещения”. В 1949 г. Адорно возвратился в Германию. С 1953 г. философ был содиректором, а с 1958 г. — директором Института социальных исследований и одновременно, с 1956 г., профессором философии и социологии во Франкфуртском университете. В 1966 г. была опубликована “Негативная диалектика”. В 1969 г. Т. Адорно скончался в Швейцарии. Собрание сочинений Адорно в 20 томах выходит с 1973 г. Из других работ Адорно следует упомянуть “Новую теорию музыки” (1949).

### **Основные идеи и этапы развития критической теории общества Хоркхаймера, Адорно, Маркузе**

Предыстория критической теории общества прежде всего связана с марксистской духовной родословной главных ее создателей, а также с тем обстоятельством, что объединявший их Институт социальных исследований возник на волне кризисных социальных процессов 20—30-х годов нашего столетия. Германия не случайно оказалась в их эпицентре. Молодая демократия Веймарской республики не могла справиться с углублявшимися противоречиями, обернувшимися коричневой чумой фашизма, а потом и второй мировой войной. Становление виднейших мыслителей франкфуртской школы в значительной степени определялось необходимостью откликаться на социальные проблемы, что, впрочем, облегчалось их увлеченностью марксизмом, всегда ориентировавшим философию на осмысление общественной практики.

Обращение к анализу истоков, причин фашизма, к исследованию национал-социалистической идеологии — одна из заслуг Института социальных исследований. В начале 30-х годов франкфуртцы принадлежали к числу тех сравнительно немногих европейских интеллектуалов, которые почувствовали всю глубину опасности, исходящей от национал-социалистического движения. Они предупреждали о возможности прихода к власти Гитлера и его партии, причем делали это на основе экономических, социологических, культурологических исследований состояния дел в Веймарской республике, осуществленных на рубеже 20-х и 30-х годов. Поначалу Институт социальных исследований концентрировался на политэкономических проблемах. Это были прежде всего две темы: теория кризиса капитализма и теория планового хозяйства. Дискуссии велись о том, способен ли капитализм преодолеть кризис самостоятельно или такое преодоление возможно лишь путем насильственной социальной революции. В политэкономических вопросах главным авторитетом в Институте был **Фридрих Поллок**.

После вступления на пост директора Института Макса Хоркхаймера экономические и социологические исследования не прекратились. Однако произошел решительный поворот к особому жанру работ, характерных именно для франкфуртской школы. Речь идет о своеобразном сплаве философии (особенно учений о разуме, деятельности, сво-

боде), психологии, социальной философии, социологии, политэкономии. При этом преимущественное внимание уделялось той проблематике, которая была задана Марксом, а потом развита социологией знания и познания — вопросам о связи между развитием общества, истории (в том числе социально-экономическим развитием) и духовной культурой, т. е. идеями, идеалами, ценностями тех или иных исторических эпох. Характерно, что целый ряд животрепещущих, требующих безотлагательного осмысления и решения проблем — и прежде всего вопрос о фашизме и национал-социализме — франкфуртцы начинали обсуждать в этой весьма сложной и широкой теоретической перспективе.

Если экономисты и социологи (Ф. Поллок, Ф. Нейман, Т. Гайгер и др.) считали главным в фашизме его связь с капиталистическими отношениями (Ф. Поллок говорил о “позднем капитализме”, Ф. Нейман о “тоталитарном монополистическом капитализме”), — то философы видели главное в прочерчивании связи между злостью “европейского духа” и логически из них вытекающими фашистскими идеями и умонастроениями.

Критики не без оснований подчеркивают, что социально-политическая сторона реальных процессов и событий, приведших к фашизму в Европе, франкфуртцев интересовала очень мало<sup>8</sup>. Вместе с тем было бы неверно не признать особых заслуг франкфуртской школы в острой постановке и тщательном анализе проблематики авторитаризма и тоталитаризма, которой сотрудники Института уделили особое внимание уже в эмиграции. Результатом стала объемистая, в 1000 страниц, работа “Авторитарная личность”, издателем которой был Адорно. Важнейший и до сих пор актуальный замысел книги состоял в том, чтобы с помощью методов философии, социологии, психологии изучить тип личности, ставшей или могущей стать питательной средой для фашизма или другого вида тоталитаризма — словом, исследовать “тип ментальности”, сознание, ценности, психологию “потенциально фашистской личности, одна из структур которой состоит в ее особой подвластности антидемократической пропаганде”<sup>9</sup>. Наряду с антидемократизмом ориентаций исследованию были подвергнуты и структуры сознания и действия авторитарной личности, такие как крайний “этноцентризм” (национализм), неизменно включающий вражду к другим нациям (например, антисемитизм); агрессивность и постоянное тяготение к применению силы; жажда кровопролитий и презрение к человеческой жизни; деструктивность и цинизм и т. д. Теоретические выводы опирались на конкретные социологические исследования. Широко использовались приемы психоанализа (например, специальное внимание было уделено исследованию детского опыта “потенциально фашистской личности”). Под несомненным влиянием франкфуртцев тема авторитаризма, тоталитаризма широко вошла в философию и социологию XX в. (хотя их воздействие на других выдающихся исследователей этой проблематики, например Ханну Арендт, никак не следует преувеличивать).

И все-таки главной теоретической сферой, где критическая теория общества нарабатывала свои главные идеи, оказалась критика **духа, культуры, философии**. Эта критика отнюдь не была изобретением франкфуртцев, что признавали они сами, возводя традиции своей теории к критической философии Канта. Критику цивилизации и культуры можно найти в работах Шопенгауэра, Ницше, Шпенглера, Гуссерля, Хайдеггера и ряда других философов. Необходимо подчеркнуть, что “критика культуры” (Kulturkritik) вообще стала в высшей степени популярной в европейской, особенно немецкой, литературе после первой мировой войны. Такие понятия и выражения как “упадок”, “закат”, “кризис”, “отчуждение”, “разрушение” применительно к европейской культуре и цивилизации были более чем обычными. Философия франкфуртской школы, впитав идеи прежней “философии кризиса”, философской критики европейской культуры и цивилизации, придала им обобщенное и весьма радикальное выражение.

Франкфуртцы многому научились у Маркса. Его критика капитализма считалась непревзойденной, во-первых, потому что опиралась на экономические, социально-философские, политологические исследования, и, во-вторых, потому что Маркс, обладавший несомненным литературным талантом, создал целый арсенал обличительных понятий и характеристик капитализма как системы, а также “буржуазной мысли”, “буржуазной культуры” и т.д. (Они и сейчас продолжают оказывать влияние на европейскую мысль, причем не только на мысль марксистскую или промарксистскую.) И как бы ни менялось потом отношение франкфуртцев к Марксу и марксизму, резкость их критики в адрес европейской цивилизации и практическое отождествление эпохи нового и новейшего времени с капиталистической цивилизацией показывают, что в этих существенных пунктах они оставались последователями Маркса. Правда, перемещение внимания с социально-экономических на духовные, культурные процессы все же отличало франкфуртцев и от марксистов-ортодоксов, и от самого Маркса.

Книга Хоркхаймера и Адорно “Диалектика Просвещения”<sup>10</sup> была первой систематизацией главных идей критической теории общества. Каковы же эти идеи?

1. В книге Хоркхаймера и Адорно Просвещение толкуется в расширительном смысле. Имеется в виду не только и даже не столько исторически конкретная философия Просвещения XVIII в., а скорее совокупность идей, идеалов, принципов, ценностей европейской культуры нового и новейшего времени. Авторы “Диалектики Просвещения” исходят из того, что просветительская мысль как бы резюмировала те идеи, нормы и принципы, благодаря которым европейское человечество на протяжении веков мыслило создать цивилизацию и освободиться от варварства. Как же оценивают Хоркхаймер и Адорно результаты многовекового развития человечества, подытоженные широко понятым Просвещением? Эта оценка в целом негативна. Поистине разгромная критика европейской цивилизации, критика Просвещения и послужила одним из оснований критической теории общества



франкфуртской школы. Критика у Хоркхаймера и Адорно “духа Просвещения”, философии Просвещения весьма многомерна, богата яркими характеристиками и тонкими наблюдениями. Однако это исследование просветительских философских традиций пронизывает не дух спокойного критического анализа, а страстное, категорическое “великое отрицание” классической мысли.

2. Хоркхаймер и Адорно — под влиянием молодого Маркса, а также упомянутых критических тенденций философии прошлого и XX в. — акцентировали идеи универсального отчуждения, “овеществления” человеческой личности, товарного фетишизма как основных черт деятельности и культуры цивилизации нового времени. Они особо подчеркивали опасность коммерциализации культуры, которая оборачивалась ее деградацией.

3. Эти многообразные негативные характеристики Хоркхаймер и Адорно как бы подводят к единому пункту, или общему знаменателю. Им они считают принцип господства, доминирования, который культура, философия нового времени поместили во главу угла. В этом они были продолжателями “самосознания” европейской культуры с того далекого времени, когда люди поставили перед собой цель — освободиться из-под власти природы и подчинить природу через познание ее законов. Итог оказался прямо противоположным: используя природу, человечество как бы восстановило ее против себя. Отчуждение от природы — вот парадоксальный результат намерения господствовать над природой, который красноречиво свидетельствует о крахе идеологии доминирования. Это — лишь одно из проявлений неожиданной и трагической “диалектики просвещения”.

4. Рассуждения о диалектике Просвещения Хоркхаймера и Адорно достаточно оригинальны. Ранее господствовала точка зрения, что просветительская мысль еще не доросла до разработки теории диалектики. Но отнюдь не эта тема интересует Хоркхаймера и Адорно. Они имеют в виду диалектические процессы, в которые была объективно втянута идеология Просвещения (не забудем, понятого в расширительном смысле). Цели и намерения философов, писателей, деятелей культуры и искусства (сумевших внедрить свои идеи в умы многих поколений людей) вызывали прямо противоположный эффект. Отчуждение от природы, которую люди намеревались покорить, а главное, подчинение человека человеку, господство над себе подобными вместо господства над природой — вот основные проявления диалектики Просвещения.

5. Другая черта этой трагической диалектики: человечество с помощью просветительства намеревалось устранить мифы, сделать ясным и доступным знание; **но** в результате оно создало новые мифы. К таким новым мифам причисляются абсолютный рационализм и сциентизм, т.е. мифология разума и науки. И здесь снова сказывается парадоксальная диалектика Просвещения. Ибо Просвещение намеревалось именно с помощью разума и науки освободить, осчастливить человека и человечество. Между тем результат снова оказался трагико-

диалектическим, причем в отношении и разума и человечества. Из якобы “великого и свободного” разум на деле стал **инструментальным разумом**, его понятия, концепции, нормы оказались не способами освобождения, а **инструментами господства**, причем не столько над природой, сколько над другими людьми. В итоге начало складываться **отчуждение человека и человечества от разума и науки**. Хоркхаймер и Адорно формулируют и более общий тезис: “Люди оплачивают расширение своей власти отчуждением от того, над чем властвуют”<sup>11</sup>.

6. В “Диалектике Просвещения” дана подробная критика научного и философского разума нового времени. Хоркхаймер и Адорно называют идеологию Просвещения “тоталитарной системой” (но такова, впрочем, всякая целостная система идей, возводящая в абсолют некие абстрактные принципы). Логика критики такова. Наука и философия Просвещения интересуются не одноразовыми, непосредственными, неповторимыми процессами, а лишь общим, повторяющимся — тем самым осуществляется “негация непосредственного”, вводится “принцип повторения”. Приведение к абстрактным, лучше всего к математическим, стандартам — другой принцип просветительской науки. Мир как бы упаковывается в систему понятий, категорий логики. Несмотря на то что все эти занятия кажутся весьма далекими от жизни, они служат вполне конкретной социальной цели. Ибо универсализация идей, их доминирование в концептуальной сфере вырастают на основе действительного “актуального господства” в реальной жизни человека и человечества. Математические процедуры становятся, так сказать, ритуалом мышления и превращают живые мыслительные процессы в “вещественные” инструменты. Создается математическая, сциентистская мифология, за фасадом которой скрывается то же самое усиливающееся господство одних людей над другими.

7. **Разрушение, закат, затмение разума** находят специфическое проявление в философии — в частности, в том, что позитивистская, прагматическая, словом утилитаристская, инструментализация разума не только констатируется, но возводится в особую заслугу современной научной мысли. Критикуя инструментализацию разума, его “затмение”, Хоркхаймер и Адорно отнюдь не отказываются от рационализма. Напротив, критику и “самокритику” разума они расценивают как необходимую предпосылку его спасения от всех и всяческих угроз, как поворот от господства-подчинения с помощью инструментального разума к действительному освобождению человека и человечества. Но в ближайшей перспективе не приходится ожидать ни отмены глубоко укоренившихся отношений господства-подчинения, ни изменения веками доминировавших идей и принципов. Тем не менее критика общества и критика разума остаются первостепенной задачей философии, а также задачей литературы и искусства.

Такими были основные принципы критической теории общества, как она была обоснована в “Диалектике Просвещения” и других работах франкфуртцев 30—40-х годов.

В дальнейшем, в послевоенный период (и даже перед лицом не-

сомненных успехов Западной Европы в экономической области и в создании правового государства) франкфуртцы не смягчили свою критику западной цивилизации и ее культуры. Теория общества сохранила и даже усилила свои критические импульсы. Наиболее влиятельными из произведений представителей франкфуртской школы стали: работа Т. Адорно "Негативная диалектика" (1966) и Г. Маркузе "Одномерный человек" (1964). Но это произошло уже в новой исторической ситуации.

В конце 50 — начале 60-х годов государства Западной Европы и США вступили в полосу относительной стабилизации, благоприятной экономической конъюнктуры, быстрой демократизации. В то время там закладывались — разумеется, через трудности и противоречия, не снятые и сегодня, — основы правовых государств современного типа, создавались предпосылки для мощного научно-технического рывка. На этой волне родились апологетические концепции "государства всеобщего благосостояния", "общества всеобщего изобилия" и т.д. Франкфуртцы, основываясь на критической теории общества, решительно выступили против подобного апологетического сознания и против социальных и духовных бед, таких как потребительство, рост во имя роста, духовное опустошение личности и т.д.

Хоркхаймер в 1962 г. так говорил о надеждах на общество всеобщего процветания: "Такие разумные речи-обещания не выполнены. Какими бы верными они ни были, все это звучит как мечта. Люди — несмотря на весь официальный оптимизм — подвергнуты гонениям; они живут в постоянном страхе за себя, своих детей, свой народ. Сегодня, когда производство, дело достигло такого развития, когда процветает тщательная работа самых разных видов, когда для правильного формирования человеческих отношений открыты новые возможности — сегодня же возникает растущая угроза своего рода душевной апатии..."<sup>12</sup>.

"Негативная диалектика" Адорно снова возвращала читателя к размежеванию франкфуртцев с философией нового времени. И не только с просветительской мыслью, а со всей философией, которая достигла своей кульминации в немецкой классике. Три критические идеи, пожалуй, наиболее существенны и актуальны сегодня.

Во-первых, философскую классику Адорно обвинял в том, что понятиям-принципам единства, целостности, тотальности придавался самодовлеющий характер. И это было совсем не невинное философское "творчество": когда тотальности строго подчиняли отдельные части и элементы, усматривая в такой подчиненности ни много ни мало как саму истину, то отсюда, считал Адорно, было рукой подать до тоталитарных социальных "экспериментов". Идея Адорно, которую сегодня разделяют многие мыслители, состоит в том, что нужна новая диалектика, устанавливающая принципиальное равноправие целого и составляющих его элементов, "справедливое" отношение единичного-особенного-всеобщего, а не господство всеобщего над единичным и особенным.

Во-вторых, классической диалектике вменялось в вину злоупотребление категориями “тождество” и “отождествление” — в чем опять-таки усматривались философские и идейные истоки нивелирования личностей, конформизма. Истинно диалектическое мышление, согласно Адорно, требует, чтобы именно уникальность, неповторяемость, “инаковость” моей и всякой другой личности — их “нетождественность” друг другу — были прежде всего приняты в расчет, для чего требуется отличная от классики категориальная диалектика.

Подобным образом, в-третьих, обстоит дело с противоположностью субъекта—объекта, столь существенной для философии. Философская классика, при всем разнообразии ее оттенков, в новое время стала отдавать предпочтение субъекту. Дело новой, “негативной” диалектики, согласно Адорно, — вернуть философию к простой и неопровержимой идее, согласно которой объект, пусть он мыслится только субъектом, всегда преддан субъекту в своей “инаковости”. Первенство объекта, предупреждает Адорно, не следует толковать в смысле марксистского материализма, неминуче ведущего к упрощенному “экономическому материализму”<sup>13</sup>.

Адорно, Хоркхаймер, Маркузе, более молодые франкфуртцы всегда стремились соединить диалектические философские рассуждения с анализом общественных отношений и реалий, с воспитанием критического, неконформистского сознания. Влияние франкфуртской школы не ограничивалось философией и социологией. Адорно, к примеру, был известнейшим музыковедом, создателем оригинальной философии музыки. Влияние Адорно, Хоркхаймера и других франкфуртцев на культуру подтверждается целым рядом свидетельств. Б. Брехт, например, в 40-х годах участвовал в дискуссиях франкфуртцев в Калифорнии и даже замышлял написать пьесу, так или иначе связанную с историей Института. Томас Манн в 1948 г. писал: «Адорно — один из тончайших, острейших и критически глубочайших умов, которые сегодня имеются. Сам будучи творческим музыкантом, он одновременно одарен такой аналитической способностью и таким даром выразительности, которые по точности и вразумляющей силе не имеют себе равных... Я очень хорошо знаю его произведение (“Философия новой музыки”): оно в известной степени давало мне стимулы и было поучительным при написании “Доктора Фаустуса”, моего романа о музыканте»<sup>14</sup>.

Франкфуртская философия глубоко повлияла на сознание бунтующей молодежи, которая в конце 60 — начале 70-х годов оказалась в центре социальных движений протеста на Западе. Наиболее популярными их идеологами стали **Герберт Маркузе** (1898 — 1979) и **Э. Фромм** (1900 — 1980), чьи учения уже были результатом объединения ряда исходных идей франкфуртской школы со специфическим образом переработанным фрейдизмом.

Путь Маркузе от его самых ранних разработок до наиболее известной его книги “Одномерный человек” (1964) был характерен для представителей франкфуртской школы его поколения, да и для нема-

лого числа тех, кого на Западе относили также и к марксистскому крылу философии.

С молодых лет испытывший влияние революционаристских идеалов, Маркузе болезненно пережил поражение революции 1918 г. в Германии. Уже в 20-х годах усилился интерес Маркузе к философии. Немалое влияние на него оказали работы венгерских марксистов Лукача "История и классовое сознание" и Корша "Марксизм и философия". После выхода в свет "Бытия и времени" Хайдеггера и до 1932 г. Маркузе испытал увлечение хайдеггеровской философией, которая — благодаря категориям "существование", "смерть", "забота" — казалась близкой конкретному бытию отдельного человека. Однако потом пришло разочарование. Как сказал Маркузе в 1977 г. в беседе с Ю. Хабермасом: «По видимости столь конкретные понятия как существование, забота снова обратились в дурные абстрактные понятия. Всё это время я читал и продолжал читать Маркса. И вот вышли из печати "Экономическо-философские рукописи" Маркса. Тогда, вероятно, и произошел поворот»<sup>15</sup>. В 1932 г. Маркузе стал работать во Франкфуртском институте социальных исследований. В этот период, как отмечал сам Маркузе, три основных момента определяли и его собственные исследования, и сотрудничество с другими франкфуртцами. Во-первых, это было углубленное исследование марксизма, марксистской теории. Во-вторых, вместе с другими франкфуртцами, Маркузе пытался раскрыть истоки и суть фашизма. В-третьих, Маркузе увлекся психоанализом. Результатом явились работы Маркузе "Новые источники к обоснованию исторического материализма", «Комментарий к "Экономическо-философским рукописям"» (1932).

Особенно глубокое воздействие идей Маркузе приходится на 60-е годы. В это время студенческие волнения в США, майские события 1968 г. во Франции, выступления молодежи в странах Востока имели своей первопричиной целый ряд социальных проблем, не снятых и сегодня в динамично развивающихся государствах Запада и Востока. Бунтующее молодое поколение имело обыкновение воспринимать социальные проблемы сквозь призму нравственных, духовных, культурных утрат, в связи с отношением "отцов-детей", со смысложизненными вопросами о смерти, грехе, покаянии, вине, ответственности, достоинстве личности. Вот почему к числу главных идейных источников их борьбы и протеста, наряду с экзистенциализмом и фрейдизмом, можно отнести и идеи франкфуртцев. Правда, тут была своего рода сложность. Студенты Парижа на своих демонстрациях несли плакат, на котором были написаны три заглавных буквы "М" — и мало кто из демонстрантов не знал, что это значит: Маркс, Мао, Маркузе были их кумирами. А вот Маркузе заявил в интервью журналу "Экспресс": "Я ощущаю свою солидарность с движением возмущенных студентов, но я ни в коей мере не являюсь их рупором. Это пресса и реклама присвоили мне такой титул и превратили мои идеи в ходкий товар... Но, как я полагаю, лишь очень немногие студенты

читали хоть что-нибудь из мною написанного”<sup>16</sup>. В чем-то Маркузе был, несомненно, прав: идеология студенческого, молодежного движения протеста включала в себя такое множество элементов, что “привязывать” ее именно к опубликованным работам Маркузе вряд ли справедливо. А все-таки книгу Маркузе “Одномерный человек”, опубликованную в 1964 г., но приобретшую особую популярность в мятежном и тревожном 1968 г., с восторгом прочитало немалое число тех, кто строил баррикады на улицах Парижа, кто боролся против вьетнамской войны.

Каковы же изложенные в этой книге основные идеи Маркузе? Прежде всего, он широко использовал и далее развил критические идеи, критическую теорию франкфуртцев. Он собрал воедино все, в сущности, основные обвинения, которые со времени Маркса и до 60-х годов нашего века были брошены в адрес системы капитализма, эксплуатации, “принципа производительности”, “технической рациональности” с ее тенденцией деперсонализации, т.е. обезличения производства и общения, и т.д. Общество и системы высокой производительности труда, правовое государство, демократические процедуры — все было подвергнуто решительной критике. “Великий Отказ” должен стать, согласно Маркузе, главным нравственно оправданным способом отношения к такому обществу. Кстати, Маркузе считал, что дело не только в капиталистической системе — и социалистические страны приходят или придут к подобным социальным и духовным формам, структурам жизни. **Общий вывод Маркузе: индустриально развитое общество нашей эпохи по природе своей “одномерно”** — в экономике в нем все приводится к мотивам прибыли, экономической рациональности, потребления, в политике — к “репрессивной терпимости”, униформизму, манипуляторству, в культуре — к коммерциализации, выхолащиванию духовного и нравственного начал. “Общество производительности разрушает, — писал Маркузе, — свободное развитие человеческих потребностей и задатков; мир в нем поддерживается постоянной угрозой войны; его рост зависит от подавления тех реальных возможностей, которые — на индивидуальном, национальном и международном уровнях — способствовали бы освобождению от борьбы за существование”<sup>17</sup>. Соответственно формируется “одномерный человек” как продукт и одновременно предпосылка “одномерного общества”.

Всем нам не составит труда, рассуждает Маркузе, “опознать” в самих себе “одномерных” людей. Мы подавлены, подчинены внешними экономическими и политическими силами — и послушно “строим” себя по их образу и подобию. Мы — конформисты. Мы поддерживаем то “примирение противоположностей”, в котором заинтересованы власти предрержащие. Мы устремляемся в погоню за материальными благами. Наши мысли и наши чувства — это либо “счастливое сознание” обладателей вещественных благ, либо “несчастное сознание” тех, кто устремлен в погоню за благами, услугами, престижем. В “прометеевской” погоне за эффективностью мы потеряли непосредственную

“дионисийскую” радость жизни, общения, наслаждения искусством. Нас обуревают подавленные комплексы и прорывающиеся наружу индивидуальные и коллективные психозы. Таким был начертанный Маркузе образ общества и индивида нашего времени.

Естественно, что в адрес критической теории общества Маркузе и других франкфуртцев неоднократно высказывались резкие и нередко оправданные замечания. Они, как правило, формулировались в форме вопросов. Если современное развитое индустриальное общество одномерно, если человек лишен индивидуальности и духовности, есть ли у человечества какие-то гуманные, нравственные перспективы? Да и действительно ли критична критическая теория общества, если она под флагом уничтожающей критики нивелирует разнонаправленные социально-исторические тенденции, делает из потенциально свободного человека раба, уже безнадежно закованного в цепи нового рабства? Что же тогда остается — стихийный бунт неподчинившегося меньшинства? Все это очень нелегкие и до сих пор не разрешенные вопросы. Вот один из ответов Маркузе на вопросы журнала “Экспресс”: “Нет, я не анархист, потому что я не могу себе представить, как можно победить общество, которое мобилизовано и организовано в борьбе против всякого революционного движения, против всякой эффективной оппозиции; я не вижу, как можно без всякой организации бороться против такого общества, с его столь концентрированной властью, включая военную и полицейскую”<sup>18</sup>.

Поставив немало острых, актуальных и сегодня вопросов, франкфуртская школа и до сих пор зримо присутствует в панораме философских дискуссий. Но, конечно, всего определеннее влияние ее идей сказывается в работе тех современных мыслителей, которые первое время развивались под ее непосредственным воздействием. Это — уже упомянутые Ю. Хабермас и К.-О. Апель, а также А. Шмидт, К. Оффе и др. О них речь в данной книге учебника пойдет позже.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> О франкфуртской школе, Институте социальных исследований и критической теории общества см.: *Wellmes A. Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt a.M., 1969; *Tar Z. The Frankfurt School. The critical theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*. N. Y., 1977; *Jay M. Dialektische Fantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*. Frankfurt a.M., 1981; *Foundation of the Frankfurt School of Social Research*. New Brunswick, 1984; *Vollrath E. Metapolis und Apolitie // Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 1989. Bd. 15; *Grand Hotel Abgrund, Eine Photobiographie der Frankfurter Schule*. Hamburg, 1990; *Asbach O. Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklung der kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930–1942/43*. Frankfurt a.M., 1997.

<sup>2</sup> *Tar Z.* The Frankfurt School. P. 4

<sup>3</sup> *Reijen W. v., Schmid G., Noerr Sch.* Kritische Theorie — am Abgrund // Grand Hotel Abgrund. S. 7.

<sup>4</sup> *Tar Z.* Op. cit. P. 23.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 25.

<sup>6</sup> *Horkheimer M.* Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. Frankfurter Universitätsreden, 1931. P. 3—16.

<sup>7</sup> Grand Hotel Abgrund. S. 20.

<sup>8</sup> *Vollrath E.* Metapolis und Apolitie // Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, 1989. Bd. 15.

<sup>9</sup> *Adorno Th.* The Authoritarian Personality. N.Y., 1950. P.1.

<sup>10</sup> *Horkheimer M., Adorno Th.* Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1947.

<sup>11</sup> *Ibid.* S. 25.

<sup>12</sup> *Horkheimer M.* Gesammelte Schriften. Nachgelassene Schriften. 1934—1972. Frankfurt a.M., 1989. Bd. 13. S. 50.

<sup>13</sup> *Adorno Th.* Gesammelte Schriften. Frankfurt a.M., 1972. Bd. 8.

<sup>14</sup> *Adorno Th.* Gesammelte Schriften. Dossier. Suhrkamp. Frankfurt a.M., 1978.

<sup>15</sup> *См.: Habermas J.* Philosophisch-politische Profil. Frankfurt a.M., 1987. S. 267.

<sup>16</sup> L'Express, 1968. 23—29 Sept. P. 54.

<sup>17</sup> *Marcuse H.* Der eindimensionale Mensch. Neuwied; (West) B., 1967. S. 11—12.

<sup>18</sup> L'Express, 1968. 23—29 Sept. P. 56.



## Глава 8

# КОММУНИКАТИВНЫЕ ТЕОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Ю. ХАБЕРМАС

### Жизненный путь и сочинения. “Феномен” Хабермаса

Юрген Хабермас<sup>1</sup>, один из самых значительных философов современности, родился в Дюссельдорфе в 1929 г. В конце 40 — начале 50-х годов он учился в Гёттингене, Цюрихе и Бонне, причем специально изучал не только философию, но и психологию, историю, немецкую литературу, экономические науки. Кандидатская диссертация была написана и защищена Хабермасом в Боннском университете, у известного философа Эриха Ротхакера. Опубликованная на ее основе книга называлась “Абсолютное в истории. О двойственности мысли Шеллинга” (1954). Вскоре Хабермас начал работать во Франкфурте, в Институте социальных исследований, в качестве ассистента Теодора Адорно. Важно принять в расчет особенности исторического периода, в который происходило формирование Хабермаса как оригинального мыслителя. Он принадлежал к тем представителям молодого поколения послевоенной Германии, которые болезненно переживали позор фашизма, требовали от своей нации признания и осознания вины, покаяния, самоанализа. Они вошли в философскую мысль, движимые очистительными идейно-нравственными импульсами. Их ненависть к любым формам тоталитаризма, антидемократизма, националистического шовинизма, человеконенавистничества, их постоянная готовность к критике каких бы то ни было нарушений прав человека и процедур демократического действия сыграли немалую роль в возрождении лежавшей в руинах Германии и ее освобождении от наследия гитлеризма.

Наряду с немецкой классической философией решающее влияние на становление Хабермаса как мыслителя оказали некоторые идеи Маркса и марксизма, а также философские и социологические концепции основателей франкфуртской школы. У Хоркхаймера и Адорно Хабермас многому научился и впоследствии неоднократно воздавал им должное. Однако скоро обнаружилось, что Хабермас и другие

молодые франкфуртцы ищут свой путь в философии. Одним из пунктов размежевания был вопрос о степени близости или, наоборот, взаимоотношения философии и политики. Лидеры Института социальных исследований, на себе испытывавшие последствия беспрецедентных социальных и политических потрясений, считали необходимым дистанцироваться от политики. С этим не соглашались молодые франкфуртцы, в частности и в особенности Юрген Хабермас. Он полагал, что философия не только может, но должна участвовать в политических дискуссиях, именно философски осмысливая политические процессы. Но дело было не только в отношении к политике. Хабермас вступил на путь, который все более уводил его от того понимания философии модерна, философии Просвещения, которое предложили основатели франкфуртской школы. Адорно скорее помогал Хабермасу двигаться по собственному пути. Но Хоркхаймеру устремления молодого философа казались слишком политизированными<sup>2</sup>. (Более подробно об отношении Хабермаса к франкфуртской школе — далее.)

В результате докторскую диссертацию — а ею стала программная работа “Структурные изменения общественности” — Хабермасу пришлось защищать не во Франкфурте, а в Марбурге, куда его для этой цели пригласил влиятельный тогда социальный философ марксистской ориентации В.Абендрот. В 1961 г. диссертация была защищена. С тех пор книга Хабермаса “Структурные изменения общественности” посвященная Абендроту, выдержала около 20 изданий и была переведена на многие языки мира. (В предисловии к вышедшему в 1990 г. 17-му изданию Хабермас подробно высказался о том, какие идеи этой книги близки ему и сегодня, а какие оказались между тем пересмотренными.) После защиты докторской диссертации Хабермас стал экстраординарным профессором в Гейдельбергском университете, причем его приглашению способствовали К.Левит и Г.Г.Гадамер. Критическое осмысление экзистенциализма и герменевтики тоже было важным источником становления и изменения учения Хабермаса. В 1964 г. он возвратился во Франкфурт, заняв кафедру, которую прежде возглавлял Хоркхаймер. С 1971 по 1980 г. Хабермас был одним из директоров Института исследования жизненных условий научно-технического мира (Институт был расположен в Штарнберге, близ Мюнхена, и принадлежал к системе институтов им.Макса Планка), а позднее, с 1980 по 1982 г., работал в Институте социальных наук им.Макса Планка. Преподавания во Франкфурте он не прерывал. С 1983 по 1994 г. Хабермас был профессором Университета во Франкфурте-на-Майне. Он постоянно читал курсы лекций, выступал с докладами в США, странах Европы и Азии. В 1989 г. Хабермас впервые прочитал серию докладов в Москве, в Институте философии Российской академии наук.

Произведения Хабермаса весьма многочисленны. Основные сочинения “Структурные изменения общественности” (1962); “Теория и практика” (1963); “Техника и наука как идеология” (1968); “Познание и интерес” (1968); “Труд, познание, прогресс”. Статьи 1954 —

1979 г. (1973); "Культура и критика" (1973); "К вопросу о логике социальных наук" (1977); "Политика, искусство, религия" (1978); "Теория коммуникативного действия" 2 тома (1981); Небольшие политические сочинения, т.1—4 (1981); "Моральное сознание и коммуникативное действие" (1983); "Новая необозримость. Небольшие политические сочинения, т.5 (1985); "Постметафизическое мышление" (1988); "Запоздавшая революция" (1990); "Прошлое в качестве будущего" (1990); "Разъяснения к этике дискурса" (1991); Тексты и контексты" (1991); "Фактичность и значимость" (1992); "Включение Другого. Очерки политической теории" (1997).

В 1994 г. Хабермас (в 65 лет, как это полагается в Германии ушел в отставку с поста профессора Франкфуртского университета. Но философ сейчас — в расцвете творческих сил. Он и в последние годы пишет книгу за книгой, выступает с лекциями и докладами в разных странах мира. Своих современников Хабермас и сегодня удивляет тем, что постоянно пребывает в творческом поиске, рождает новые идеи и концепции, уточняет прежние позиции.

О "феномене Хабермаса" много спорили и продолжают спорить. Его философии посвящена огромная литература. Став — вместе с представителями старшего поколения Г.Г.Гадамером, П.Рикером — одним из живых классиков современной философии, Хабермас постоянно держит руку на пульсе современного дискурса, причем не только в философии, но и в социологии, психологии, философии политики и права. Можно согласиться также и со следующим объяснением "феномена Хабермаса", которое дал американский исследователь критической теории общества М.Джей: «Из многих аспектов примечательной карьеры Хабермаса ничто, вероятно, не является столь же удивительным как его постоянная готовность включиться в конструктивные дебаты с широким кругом критически настроенных собеседников. Есть лишь немного мыслителей, чье теоретическое развитие было бы в столь же сильной степени определено публичными дискуссиями с оппонентами — и это происходило на протяжении всей жизни философа, заполненной интенсивными интеллектуальными взаимодействиями. Начиная с его ранних дебатов с немецким студенческим движением в 60-х годах и с его участия в "диспутах о позитивизме", когда он спорил с последователями Карла Поппера, затем в его спорах с Г.Г.Гадамером о герменевтике и Никласом Луманом о теории систем и вплоть до современных контrovers относительно постмодернизма и "нормализации" ситуации в Германии... — Хабермас зарекомендовал себя как смелый и ответственный, известный в обществе интеллект. Однако он проявляет терпеливую склонность учиться у других»<sup>3</sup>.

М.Джей справедливо считает деятельность самого Хабермаса одним из наиболее убедительных примеров силы той "коммуникативной рациональности", исследованию которой и оказалась посвященной его жизнь. По существу идеи и концепции Хабермаса могут быть охарактеризованы как результаты дискурса, как форма полемики именно с теми теориями и учениями, которые оказали на него наибольшее влия-

яние. Они являются также во многом удавшимися попытками синтеза тех тенденций и направлений мысли, которые обычно противостоят друг другу. Прежде чем перейти к характеристике идей, концепций, произведений Хабермаса и поля дискурса, в котором они возникали и эволюционировали, надо сделать замечание о восприятии их именно в нашей стране. В 60—70-х годах о Хабермесе писали главным образом те советские авторы, которые стремились разоблачить его как вреднейшего “ревизиониста” в марксистском лагере. Для подозрения в “ревизионизме” у марксистских ортодоксов были свои основания: Хабермас, как мы увидим, по мере своего творческого развития все дальше удалялся и от учения Маркса, и от идей того философского марксизма, который имел на Западе немалое влияние в 20—30-х, сохраняя его еще и в 50—60-х годы. Речь идет о марксизме, связанном с именами Лукача, Корша, Маркузе, Хоркхаймера и Адорно. Наступивший к началу 80-х годов новый и весьма плодотворный этап в творческом развитии Хабермаса, отмеченный созданием коммуникативной теории действия, этики дискурса и оригинальной философии права, почти не известен широкому кругу читателей. Ибо произведения Хабермаса, за редчайшими исключениями, не были переведены на русский язык и не получили в нашей литературе сколько-нибудь обстоятельного осмысления, что составляет зримый контраст с популярностью Хабермаса в современной мысли Запада, Востока, Латинской Америки.

### **Отношение Хабермаса к критической теории общества и марксизму**

Вопрос этот очень сложен. С одной стороны, и почитатели, и критики Хабермаса нередко считают его последователем идей франкфуртской школы и ее представителем во втором поколении<sup>4</sup>. С другой стороны, сам Хабермас отрицательно относится к попыткам объединить весьма различных мыслителей в одну школу и считать всех их сторонниками одной теории. Чего-то подобного “критической теории” никогда не существовало и не существует ныне, заявил Хабермас. Тем не менее связь между учениями Хоркхаймера, Адорно, Маркузе и некоторыми идеями Хабермаса, несомненно, есть, по крайней мере в “генетическом” смысле. Да и сам мыслитель нередко высказывается по этому вопросу. В чем же именно проявляются и преемственность по отношению к критической теории общества и размежевания с нею в учении Ю. Хабермаса?

Сам Хабермас придавал особое значение “Диалектике Просвещения” Хоркхаймера и Адорно — причем не только для своего философского развития, но и для всей философии и культуры XX в. В ряде работ 80-х годов он подчеркнул новую актуальность этого сочинения и других произведений представителей франкфуртской школы 30-х годов<sup>5</sup>. Время от времени Хабермас обращается и к более поздним текстам Хоркхаймера, Адорно, Маркузе. Поддерживая некото-

рые их идеи и установки, Хабермас вместе с тем подвергает деликатной по форме, но решительной по содержанию критике основоположения франкфуртцев, говоря о своем учении как “бескомпромиссном ревизионизме”<sup>6</sup>. Хабермас так суммирует свои конкретные претензии в их адрес: “Адорно перевел теорию мысли в заостренную форму афоризмов; фрагментарности мысли он придал значение программы, причем он сильно — по моему мнению, слишком сильно — дистанцировался от науки. Отсюда прежде всего и возникли три слабости. Критическая теория общества, во-первых, не приняла всерьез развившиеся в социальных науках и аналитической философии теоретические импульсы; на систематическом уровне критическая теория общества не примкнула к этим разработкам, хотя они могли бы соответствовать ее собственным интенциям. Во-вторых, именно поэтому она, сузив свои рамки до критики инструментального разума, не внесла существенного вклада в эмпирический содержательный анализ сверхусложнившейся социальной реальности. И наконец, в-третьих, она не смогла дать непротиворечивого осмысления своих нормативных основ, своего собственного статуса. Эта апория, — добавляет Хабермас, — и была для меня основанием для разработки теории коммуникативного действия, т.е. действия, притязающего на значимость”<sup>7</sup>. Невнимание критической теории общества к теоретическому оправданию, “легитимизации” собственных теоретико-методологических оснований Хабермас расценил как главный ее порок. “Радикальная критика разума не может одновременно быть радикальной и оставляющей без прояснения масштабы, критерии, к которым она прибегает”<sup>8</sup>. Вопрос о критике капитализма, предпринятой франкфуртской школой, к концу столетия тоже оказался куда более сложным, чем предполагалось в 30–50-х годах. В связи с ним необходимо затронуть более общую проблему изменения отношения Хабермаса к марксизму (ибо ведь и франкфуртская школа справедливо причисляется к неомарксизму).

Как и старшие франкфуртцы, Хабермас был и остается критиком капитализма. И сегодня он обосновывает ту мысль, что капитализм не в состоянии реализовать тот социальный, культурный и нравственный потенциал, который современная история предоставила в его распоряжение<sup>9</sup>. И ныне Хабермас выдвигает обвинения в адрес капиталистической экономики и коммерциализации культуры. Однако во всех этих пунктах его позиции к 80–90-м годам существенно изменились — по сравнению с работами 60–70-х годов. Прежде всего, если ранее Хабермас еще возлагал какие-то надежды на реформирование реального социализма (к практике которого он, правда, всегда относился критически), противопоставляя капитализму по крайней мере идеи и замыслы социализма, то теперь о социалистических преобразованиях общества он уже почти не говорит. Историческое развитие, по-видимому, заставило Хабермаса пересмотреть некоторые социально-политические позиции, что было процессом довольно болезненным. Однако поразительно и показательно, что Хабермасу, начавшему свой творческий путь в качестве последователя одной из неомарксистских школ,

удалось преодолеть не только догматический “диамат”, но и “истматовски” окрашенный марксизм, который долго исповедовали Хоркхаймер и Адорно. Без всякой рекламы своих “поворотов” или раскаяний Хабермас в 80—90-х годах уже имел за плечами опыт глубокого критического пересмотра и марксизма, и критической теории общества франкфуртской школы. Один из современных авторов (А.Зельтер) так подытоживает линии размежевания Хабермаса с марксизмом: «Согласно Хабермасу, четыре фактора развития современного общества восстают против Маркса. 1) Существенное изменение состоит в том, что на смену типологически понятому отделению государства от общества в эпоху индустриального капитализма приходит взаимоотрицание и взаимопроникновение обеих сфер. Это означает, что лишается своего значения способ рассмотрения, при котором преимущественное внимание отдается экономике. Связывание базиса и надстройки в версиях ортодоксального марксизма Хабермас также считает неприемлемым. 2) Кроме того, материальный уровень жизни широких слоев населения возрос настолько, что интерес общества к освоению уже нельзя формулировать лишь в экономической терминологии... Феномен отчуждения ни в коей мере не устранен, но уже никак не может быть понят только в качестве экономической нищеты. Согласно новой теории, на смену “телесной” эксплуатации пришло психосоциальное обнищание, а открытое насилие переросло в господство на основе манипуляций, предполагающих вмешательство в сознание индивидов. 3) Исчез носитель революционных устремлений, пролетариат. Поэтому марксистская теория революций утратила свой традиционный адресат... 4) Системная дискуссия о марксизме была парализована утверждением советской системы в результате революции 1917 года. Что касается позиции Хабермаса, то он, вслед за основателями франкфуртской школы, упрекал Маркса в невнимании к возможностям “политической модификации рыночного экономического механизма” и к заключенным внутри общества возможностям противостоять собственно капиталистическим тенденциям развития экономики. Это породило высказывания о том, что Хабермас, собственно, отказался от самого главного в марксизме...»<sup>10</sup>.

Итак, Хабермас учел новейшие изменения капитализма, приведшие к его стабилизации в экономической сфере, и перенес критические удары на “колонизирующее воздействие” капитализма в тех областях, которые он сам был склонен считать заповедными землями интересовавшего его коммуникативного действия — в сферах дружбы, семьи, соседства, обучения, воспитания, культуры, неформальных объединений и т.д. С изучения этих структур Хабермас, собственно, и начал свой оригинальный путь в философии.

## **“Структурные изменения общественности” и исследования Хабермасом гражданского общества**

Уже в первых своих работах Хабермас сделал заявку на новый философско-теоретический синтез. Одной из составляющих этого синтеза была история философии и социологии. Хабермас глубоко и в то же время критически осваивал учения Канта, Гегеля, Маркса, Конта, Ницше, Дильтея, Фрейда, Вебера, своих учителей Адорно, Хоркхаймера, Маркузе и многих других. Хабермас — один из немногих, кто стремится и кому удается преодолевать дисциплинарный отрыв философии от социологии: в своих работах по социальной философии он опирается и на социологические теории, и на данные конкретных социологических исследований по интересующим его вопросам. Другая линия синтеза была связана с развитием философии второй половины XX в. В 50—70-х годах, когда так называемая гуманитарная философия нередко дихотомически противостояла специализированному аналитическому, лингвистическому философствованию, Хабермас был среди инициаторов “снятия” дихотомии, взаимного обогащения обеих тенденций философского исследования, что в конце концов стало заведомой нормой в европейской, особенно немецкой, философии наших дней. (О том какие именно тенденции развития аналитической мысли Хабермас учел в своей философии, будет сказано позднее.)

Но, пожалуй, самое главное отличие учения Хабермаса — в том, что ему еще в 50—60-х годах удалось развить новаторские идеи и концепции, которые тогда многим казались непривычными и даже утопическими, а сегодня, на исходе века, с несомненностью обнаружили злободневность, перспективность. В рамках более широкой социальной концепции, исследующей проблемы социальной теории и практики, познания и интереса и т.д., Хабермас — в упомянутой книге “Структурные изменения общественности” — существенно обновил идеи демократии и “гражданского общества”. “Общественность” (*Offentlichkeit*) — ключевое в данном случае понятие — требует дополнительных разъяснений. Хабермас исходил из того, что в новое время в европейских странах наряду с имевшимися тогда государственными (по большей части монархическими, реже — республиканскими) формами управления стали возникать объединения и структуры, опосредующие взаимодействие индивида и государства, но не имеющие непосредственно государственного характера. В сегодняшних обществах им принадлежит все более весомая роль. Суть “структур общественности” — в открытости, гласности (от нем. *offen* — открытый), совместности жизнедеятельности людей (в противоположность относительной закрытости, обособленности их частной жизни). Их предназначение — постоянно способствовать установлению широких, многомерных связей общения (коммуникации) индивидов и их объединений. И дело здесь не только в политическом общении. Взаимодействия (интеракции) людей богаты, многосторонни — это могут быть

коммуникации по интересам, профессиям, возрастным группам; могут развиваться общинные объединения, группы, озабоченные решением вполне конкретных (скажем, экологических) проблем и т.д.

Хабермас проявил озабоченность тем, что в традиционные структуры общественности, которые по природе своей имеют и должны иметь негосударственный характер, все больше вмешиваются государства. Что приводит к выхолащиванию главной их задачи — служить спонтанному, неформальному, небюрократизированному выражению сокровенных, изменяющихся интересов, чаяний, целей как можно большего числа граждан. ***Вот почему так нужны периодические изменения структур общественности — их динамизм должен стать законом общественной жизни.*** Для нашей отечественной ситуации уточненная в последние годы концепция “общественности” Хабермаса имеет особое значение. Структуры “гражданского общества”, гласности — т. е. негосударственные формы и структуры общественной жизни людей — у нас только возникают. И им постоянно грозят опасности, исходящие от официальной политики, от бюрократии — опасности тем большие, что они просто-таки плодятся в недавно еще тоталитарном государстве, не построившем фундамента для цивилизованной демократии.

Проблема демократии также очень важна для социальной теории Хабермаса. Критике “эксцессов” демократии, ее уклонов в контролируемый правящими слоями и частным интересом формализм, с одной стороны, и чреватый кровавыми взрывами стихийный популизм, — с другой, философ уделяет постоянное внимание. Но вместе с тем он не видит другой социальной альтернативы, нежели обновление, совершенствование, самокритика демократии. Демократия в его понимании должна быть тесно объединена с нравственностью, философия общества и политики — с этикой нового типа. Эта весьма перспективная линия социальной философии развита Хабермасом в долготлетнем и тесном сотрудничестве с другим виднейшим философом Германии наших дней К.-О. Апелем.

### **“Познание и интерес” (1968). “Пересечение” идей Хабермаса и Апеля**

Широкую известность уже не только в Германии, но и за ее пределами, принесла Хабермасу книга “Познание и интерес”, которая вскоре была переведена на основные европейские языки. В ней, как и в вышедшей в том же 1968 г. небольшой работе “Техника и наука как идеология”, он переосмысливает ряд положений представителей старшего поколения франкфуртской школы, для которых инструментальный разум и техника всегда были орудиями насилия и отчуждения. Хотя Хабермас в 60-е годы ничуть не менее жестко, чем Адорно или Хоркхаймер, критиковал “позитивистски ополовиненный разум”, он уже в то время был далек от одностороннего отрицания Просвещения.

Хабермас отталкивается от учения М.Вебера о целерациональном



действии, где рациональность выступает как эффективный выбор средств для достижения цели. Материальные интересы, планирование, индустриализация и секуляризация связаны с господством целерациональности. Г.Маркузе в те годы интерпретировал веберовское понятие “рационализации” в духе Фрейда, для которого “рационализация” была одним из защитных механизмов, скрывающих подлинный мотив поведения путем замещения его другим, иллюзорным мотивом. Маркузе делал из такого отождествления ряд социально-политических выводов. В частности, легитимация современного капитализма императивами науки и техники, модернизации, рационального управления объявлялась им идеологией, изощренной апологетикой классового общества.

В отличие от Маркузе, полагавшего, что науку и технику можно трансформировать путем бунта и “раскрепощения чувственности”, Хабермас не был утопистом. Естествознание связано с техническим контролем и с инструментальным действием, труд всегда будет иметь целерациональный характер, он не станет “игрой”. Но область применения такого рода рациональности ограничена. Хабермас приходит к своеобразной дихотомии труда и интеракции, целерационального действия и коммуникации.

Эмпирические науки опираются на инструментальный контроль над данными опыта, поскольку эксперимент и наблюдение предполагают операции по измерению; аналитическое знание есть исчисление, “перебор” стратегий, т.е. также относится к сфере целерационального действия. Напротив, коммуникация принадлежит к области взаимных ожиданий, интерпретации мотивов, интересубъективного понимания, согласия относительно интенций, прав и обязанностей. В семье, в отношениях родства, соседства, во всех традиционных обществах доминировали нормы интеракции, тогда как подсистема целерациональных действий занимала подчиненное положение. Вместе с возникновением капитализма произошло резкое расширение этой подсистемы, она постепенно заняла господствующее положение, вплоть до того, что основаниями этики и права стали труд и эквивалентность обмена в рыночных отношениях. Рост государственного регулирования экономики способствовал увеличению планово-административного вмешательства сначала в хозяйственную и политическую жизнь, а затем в самые разнообразные “жизненные миры”. Не только тоталитарные и авторитарные режимы, но и любое индустриальное общество увеличивает давление на индивидов, тогда как наука и техника приобретают идеологические функции: происходит фетишизация науки, а человек с технократическим сознанием начинает интерпретировать себя самого и других людей в терминах целерационального действия. “Идеологическим ядром этого сознания является элиминация различий между практикой и техникой”<sup>11</sup>. Практическое принадлежит сфере коммуникации, “жизненного мира”, а не инструментального манипулирования.

Различию этих двух сфер соответствует различие номологических и герменевтических наук, в которых применяются различные мето-

ды — “объяснение” и “понимание”. Эта давняя классификация наук, восходящая к Дильтею, с определенными оговорками принимается Хабермасом, но он стремится дать ей иное обоснование, разрабатывая учение о “познавательных интересах”. Это учение одновременно развивалось другим немецким философом, **К.-О.Апельем** (род. в 1924). Оба они учились в начале 50-х годов у Э.Ротхакера, который, вслед за М.Шелером, уже предлагал сходное подразделение научных дисциплин<sup>12</sup>. При небольших различиях в терминологии, Хабермас и Апель одновременно пришли к идее “трансцендентальной антропологии”, которая становится фундаментом “наукоучения”.

К.-О. Апель сформулировал основные идеи этой “антропологии познания” чуть раньше, в докладах и статьях середины 60-х годов. Ранее он пытался развить философскую герменевтику Хайдеггера и Гадамера, соединяя ее с аналитической философией, в которой, начиная с “Философских исследований” Витгенштейна, Апель фиксирует переход от логического синтаксиса к семантике и прагматике, отказ от физикалистского идеала “единой науки” и сближение с “герменевтикой интенциональных смыслов, а тем самым с традиционной проблематикой наук о духе”<sup>13</sup>. В семиотике Ч.Пирса он видит способ переосмысления трансцендентальной логики Канта: трансцендентальным субъектом становится не просто “сообщество экспериментаторов”, о котором писал Пирс, но “сообщество коммуникаций”, к которому относятся и ученые со своими сообществами. Научное познание невозможно без согласия ученых мужей относительно употребляемых ими терминов, а монологический язык науки остается все же языком людей (подобно тому, как монолог является пограничным случаем диалога — разговор ведется с самим собой). Апель подвергает критике тот вариант “сциентизма”, в котором один и тот же метод объяснения — путем подведения единичного случая под общий закон — выступает как единственный инструмент научного познания. Проект “наукоучения” Апель должен включать в себя не только “сциентистику”, но также герменевтику и “критику идеологии”. Базисом для подобного понимания науки “должно служить расширение традиционной теории познания в смысле антропологии познания”<sup>14</sup>, ставящей вопрос не только об условиях возможности математики и естествознания, но и любого “осмысленного вопрошания”.

Условия возможности познания не могут быть приписаны объекту познания, но они не сводятся и к логическим функциям категориального мышления. Традиционная теория познания, восходящая к Декарту и Канту, упускает из виду язык, материально-техническое вмешательство в природу, “телесную вовлеченность” человека в познавательные акты. Познание находится в зависимости от “конституирующего смысла познавательного интереса”<sup>15</sup>. В случае герменевтики такой интерес оказывается иным чем в случае объективирующего естественнонаучного познания: естествоиспытатель стремится проникнуть в законы природы, имея своей целью техническое освоение мира; герменевтика связана с необходимостью взаимопонимания и совместной

практики людей. “Этот интерес к осмысленному взаимопониманию относится не только к коммуникации между современниками, но также к коммуникации живущих ныне с предшествующими поколениями посредством традиции”<sup>16</sup>. Сами технические знания и навыки сохраняются лишь благодаря их передаче от поколения к поколению. Две группы наук — “сциентистика” и герменевтика — взаимодополнительны уже потому, что “существование сообщества коммуникации является предпосылкой всякого субъект — объектного отношения”<sup>17</sup>.

Однако Апель не согласен с той трактовкой герменевтики, которая была дана ей Гадамером, поскольку у него «истина оказалась принципиально противопоставленной “методу”, а “несокрытость бытия” — методическому поиску истины в конкретных науках. Для Апеля исторические дисциплины требуют разработки собственной методологии: помимо экзистенциальной вовлеченности в традицию всегда должна существовать рефлексивная дисциплина. Традиции Просвещения и немецкого идеализма должны в “снятом” виде сохраняться в герменевтике. Историческое познание сталкивается не только с “темнотой Ты” (Шлейермахер) или экзистенциальной неподлинностью (Хайдеггер); “оно также сталкивается с противоречиями в понимаемых явлениях жизни, идет ли речь о противоречивости переданных по традиции текстов, либо о противоречиях между текстами и действиями их авторов. Эти противоречия не решаются с помощью герменевтических методов, выявляющих имплицитный смысл»<sup>18</sup>. Мотивы человеческого поведения не являются прозрачными для самих субъектов — существуют разрывы в коммуникации. Примером такой “непрозрачности” субъекта и сокрытости от него смыслов служит ситуация невротика. Моделью “диалектического опосредования” объяснения и понимания для Апеля выступает психоанализ, а “критика идеологии”, направленная уже на освобождение не индивида, страдающего от власти над ним иррациональных сил, но на освобождение общества от “темноты” многих традиций, от слепого следования историческим образцам.

Для Хабермаса, который на протяжении всего своего творчества уделял большое внимание социально-политическим вопросам, эта тема “критики идеологии” приобрела принципиальное значение. Но исходный пункт оставался тем же самым: он подверг критике позитивистскую модель “единой науки”. Основным оппонентом Апеля и Хабермаса на протяжении двух десятилетий был Х.Г.Альберт, немецкий последователь К.Поппера<sup>19</sup>. Согласно Апелю и Хабермасу, “критический рационализм” Поппера подменяет философскую рефлексию методологией естественнонаучного познания. Правда, Поппер, вслед за Пирсом, писавшем о “сообществе экспериментаторов”, делает сообщество ученых прообразом своего “открытого общества” — в науке не должно быть препятствий для обсуждения и критики какого бы то ни было тезиса. Но свободное от идеологического принуждения общество не может обосновываться с помощью той инструментально-технической рациональности, которая предполагает овеществление других людей, а то и подразделение их на манипулирующих и манипулируемых сред-

ствами той или иной политической технологии. Согласие относительно применения тех или иных инструментов не проистекает из самих инструментов.

Вопрос об условиях возможности познания имеет трансцендентальный и нормативный характер, но ставится он не на уровне трансцендентального субъекта Канта, а применительно к коммуникативному сообществу. “Трансцендентальный прагматизм” Апеля и учение о познавательных интересах Хабермаса должны установить регулятивные принципы познания — его границ и его прогресса. Для Апеля “герменевтически трансформированная трансцендентальная философия исходит из априори реального коммуникативного сообщества, каковое для нее практически идентично человеческому роду или обществу”<sup>20</sup>. У Хабермаса речь также идет о трансцендентальной антропологии, проясняющей условия возможности идеального взаимопонимания и достижения истины. Учение о познавательных интересах выступает как трансцендентальная дедукция различных видов познания и практики.

Условием возможности естествознания является технический контроль над данными — современное экспериментальное познание тесно связано с техникой, промышленностью, экономикой. Науки о духе ориентированы практическим интересом, который направлен на поиски взаимопонимания. “Строгие опытные науки зависят от трансцендентальных условий инструментального действия, в то время как герменевтические науки работают на уровне коммуникативного действия”<sup>21</sup>. В этих двух областях различны соотношения языка, действия и опыта. Если номологические науки открывают действительность “под углом зрения специфических условий всегда и всюду возможного технического применения”<sup>22</sup>, то герменевтические науки открывают строение различных жизненных форм, задающих условия возможности и монологичного знания науки, и диалогичного межличностного понимания.

Трансцендентальным субъектом для Хабермаса выступает человеческий род, а так как последний находится в развитии — и развивает он себя сам на протяжении истории, — то возникает вопрос относительно еще одного интереса, который Хабермас называет эмансипативным. Пока что он не нашел своего выражения в системе наук, но одна дисциплина кажется Хабермасу приближающейся к идеалу освобождающего познания: “Психоанализ для нас — это единственный осязаемый пример науки, принимающей во внимание методическую рефлексия”<sup>23</sup>, которая освобождает индивида от “систематически искажаемой коммуникации”. Всякая герменевтика восстанавливает нарушения в общении, но психоанализ делает это на уровне самого субъекта (сознания и бессознательного; слова, жеста и действия и т.д.). Психоанализ представляет собой “глубинную герменевтику”, которая изучает скрытые источники того или иного “предпонимания”, которая имеет своей целью освободить человека от владеющих им иррациональных сил. Поэтому он выступает в качестве образца “эмансипативной науки”.

Разумеется, Хабермас во многом переосмысляет метапсихологию Фрейда, для которого психоанализ вовсе не был герменевтической дисциплиной. Но и представления о герменевтике у Хабермаса явно расходятся с учениями Хайдеггера и Гадамера: ориентированная на “предпонимание” (или даже на “предрассудки”) традиции герменевтики, по мнению Хабермаса, игнорирует “систематические искажения коммуникации”, связанные с несовершенством социального устройства и с господством ложного идеологического сознания. Поэтому для него “эмансипативная наука” выступает прежде всего как “критика идеологии”. Так как идеология служит репрессии, сокрытию подлинного интереса, легитимизации общества эксплуатации и насилия, то аналогом психоанализа, освобождающего от страданий индивида, становится “критическая теория” — фактически, вариант “западного марксизма”. Эта теория способствует освобождению от господствующих “предрассудков”.

В дальнейшем Апель, продолжая работать над проблематикой “наук о духе”, сохранил не только учение об особом роде “эмансипативной науки”, но и основные положения своей “трансцендентальной антропологии”<sup>24</sup>. (Более подробно о дальнейшей эволюции взглядов Апеля см. в разделе, посвященном дискуссии вокруг этики дискурса.) Эволюция воззрений Хабермаса была значительно более сложной. Психоанализ он все реже прославляет в качестве “эмансипативной науки”, поскольку обращается к иным психологическим теориям (Пиаже, Кольберга), а в области социологии к Марксу добавляются и Вебер, и Дюркгейм, и Мид. Итогом его работы в 70-е годы был двухтомный труд “Теория коммуникативного действия” (1981).

### **Основные понятия и идеи теории коммуникативного действия Хабермаса**

Еще до появления двухтомной книги “Теория коммуникативного действия” Хабермас ввел ряд фундаментальных для этой теории понятий. Как ясно из сказанного ранее, центром усилий Хабермаса стало различение и, можно сказать, противопоставление **инструментального и коммуникативного действия**. Воплощением инструментального действия Хабермас считает сферу труда. Это действие упорядочивается согласно правилам, которые основываются на эмпирическом знании. При совершении инструментального действия реализуются — в соответствии с критериями эффективности, контроля над действительностью — определенные цели, осуществляются предсказания, касающиеся последствий данного действия. Под коммуникативным действием Хабермас уже в работах 60-х годов, а также в упомянутом двухтомнике, понимает такое взаимодействие, по крайней мере двух индивидов, которое упорядочивается согласно нормам, принимаемым за обязательные. Если инструментальное действие ориентировано на успех, то коммуникативное действие — на взаимопонимание действующих индивидов, их консенсус. Это согласие относительно ситуации

и ожидаемых следствий основано скорее на убеждении, чем на принуждении. Оно предполагает координацию тех усилий людей, которые направлены именно на взаимопонимание<sup>25</sup>.

Соответственно Хабермас различает **инструментальную и коммуникативную рациональности**. Понятие инструментальной рациональности заимствуется у Макса Вебера. Учение Макса Вебера вообще является одним из главных теоретических источников учения Хабермаса.

Следует отметить, что при этом (опирающаяся на обновленную интерпретацию Вебера) типология действия Хабермаса испытала заметную трансформацию. Так, в работах 60-х годов главной парой понятий были для Хабермаса названные инструментальный и коммуникативный типы действия. Впоследствии он, пользуясь уже несколько иными критериями различения, выделил следующие четыре типа: **стратегическое, норморегулирующее, экспрессивное (драматургическое) и коммуникативное действие**. При этом **стратегическое действие** включает в себя инструментальное и **“собственно стратегическое”** действие. Ориентация на успех (или необходимость считаться с неуспехом), на использование средств, отвечающих поставленным целям, остались его общими опознавательными знаками. Но теперь Хабермас пришел к выводу, что **чисто инструментальное действие** отвечает такому подходу к человеческому действию, когда предметные, инструментальные, прагматические критерии выдвигаются на первый план, а социальные контекст и координаты как бы выносятся за скобки. Что же касается стратегического действия в собственном (узком) смысле, то оно как раз выдвигает в центр социальное взаимодействие людей, однако смотрит на них с точки зрения эффективности действия, процессов решения и рационального выбора. В коммуникативном действии, как и прежде, акцентировалась нацеленность “актеров”, действующих лиц, прежде всего и именно на взаимопонимание, поиски консенсуса, преодоление разногласий.

Следующим важным шагом развития концепции Хабермаса (в работах второй половины 70-х годов, в “Теории коммуникативного действия” и в последующих произведениях) явилось исследование типов действия в связи с соответствующими им **типами рациональности**. Аспекты рациональности, которые проанализировал Хабермас, позволили уточнить саму типологию действия. Нет ничего удивительного в том, что это исследование также стало творческим продолжением учения Макса Вебера. Ибо Вебер, по глубокому убеждению Хабермаса, перешел от абстрактного классического учения о разуме и типах рациональности к их толкованию, в большей мере отвечающему современным теоретическим и методологическим требованиям. Не следует, впрочем, преувеличивать роль веберовских идей в формировании и изменении учения Хабермаса, который лишь отталкивается от текстов Вебера, но делает из них множество оригинальных выводов. Прежде всего Хабермас значительно яснее и последовательнее, чем Вебер,

порывает с некоторыми фундаментальными принципами и традициями эпохи “модерна” (нового времени), философии и культуры Просвещения. Суммируем основные подходы хабермасовской теории коммуникативной рациональности.

1. Хабермас осуществляет — конечно, опираясь на концепцию “рационализации” Вебера (устранение религиозно-мифологических картин мира) — “десубстанциализацию” и демифологизацию разума, прежде всего в борьбе с идеалистическими концепциями гегелевского типа.

2. Критически преодолеваются субъективистские тенденции трансценденталистской философии, которая в оправданной борьбе против субстанциалистской метафизики перевела учение о разуме на уровень философии сознания. В борьбе с заблуждениями философии сознания Хабермас видит свою постоянную задачу.

3. В борьбе с субстанциализмом и трансценденталистским субъективизмом Хабермас, однако, не готов пожертвовать завоеваниями традиционного рационализма. Речь идет, скорее, о спасении разума.

4. Хабермас, в частности, принимает в расчет любые подвижки традиционного рационализма как в сторону разработки теории действия, активности и суверенности действующих субъектов — личностей, так и в сторону исследования интеракции, интересубъективности, т.е. познавательных, нравственно-практических, социально-исторических аспектов человеческого взаимодействия. Однако он полагает, что всем этим темам, аспектам, измерениям философия до сих пор уделяла мало внимания.

5. Свою цель Хабермас видит в переплетении “деятельностного” подхода, в исследовании разума как конкретной рациональности действия, в изучении, в частности, интересубъективных, коммуникативных измерений действия.

Комплексные типы действия, рассуждает Хабермас, можно рассматривать в свете следующих аспектов рациональности: — в аспекте **инструментальной рациональности** (рационального разрешения технических задач, в качестве конструкции эффективных средств, которые зависят от эмпирического знания);

— в аспекте **стратегической рациональности** (последовательного решения в пользу тех или иных возможностей выбора — при данных предпочтениях и максимах решения и с учетом решения рациональных контрагентов);

— в аспекте **нормативной рациональности** (рационального решения практических задач в рамках морали, руководящейся принципами)” 26;

— в аспекте **рациональности “экспрессивного действия”**. Иными словами, понятие рациональности уточняется соответственно типологии действия.

Хабермас предлагает такую общую схему связи “чистых” 27 типов действия и типов рациональности:

Чистые типы действия	Типы знания	Формы аргументативной проверки	Образцы традиционно приспособленного знания
Констатирующие речевые действия	Эмпирическо-теоретическое знание	Теоретический дискурс	Теории
Целерациональное действие: — инструментальное — стратегическое	Техническое и стратегическое знание, способное к оценке	Теоретический дискурс	Технологии стратегии
Экспрессивное действие	Эстетико-практическое знание	Терапевтическая и эстетическая критика	Произведения искусства
Норморегулирующее действие	Морально-практическое знание	Практический дискурс	Правовые и моральные представления

Существенным отличием концепции рациональности Хабермаса является то, что в нее органически включаются и синтезируются:

- отношение действующего лица к миру (Aktor-Welt-Beziehung);
- отношение его к другим людям, в частности, такой важный фактор как процессы “говорения”, речи, высказывания тех или иных языковых предложений и выслушивания контрагентов действия.

А отсюда Хабермас делает вывод: понятие коммуникативного действия требует, чтобы действующие лица (Aktoren) были рассмотрены, как говорящие и слушающие субъекты, которые связаны какими-либо отношениями с “объективным, социальным или субъективным миром”, а одновременно выдвигают **определенные притязания на значимость** (Geltungsansprüche) того, о чем они говорят, думают, в чем они убеждены. Поэтому отношение отдельных субъектов к миру всегда опосредованы — и релятивированы — возможностями коммуникации с другими людьми, а также их спорами и способностью прийти к согласию. При этом действующее лицо может выдвигать такие претензии: его высказывание истинно (wahr), оно **правильно** (richtig — legitimately в свете определенного нормативного контекста) или **правдоподобно** (wahrhaft — когда намерение говорящего адекватно выражено в высказывании).

Эти **притязания на значимость** (и соответствующие процессы их признания — не признания) выдвигаются и реализуются в процессе **дискурса**. Распространенное в современной философии понятие дискурса Хабермас тесно связывает именно с коммуникативным действием и поясняет его следующим образом. Дискурс — это и есть тематизирование Geltungsansprüche, как бы “приостановка” чисто внешних принуждений к действию, новое обдумывание и аргументирование субъектами действий их мотивов, намерений, ожиданий, т.е. собственно притязаний, их “проблематизация”<sup>28</sup>. Особое значение для Хабер-



маса имеет то, что дискурс по самому своему смыслу противоречит модели господства — принуждения, кроме “принуждения” к современной убеждающей аргументации.

Противники теории коммуникативного действия Хабермаса неоднократно упрекали его в том, что он конструирует некую идеальную ситуацию направленного на консенсус, “убеждающего”, ненасильственного действия и идеального же “мягкого”, аргументирующего противодействия. Апеллируя и к жестокой человеческой истории, и к современной эпохе, не склоняющей к благодушию, критики настойчиво повторяют, что хабермасовская теория бесконечно далека от “иррациональной” реальности. Хабермас, впрочем, и не думает отрицать, что он (в духе Вебера) исследует “чистые”, т.е. идеальные типы действия, и прежде всего тип коммуникативного действия.

Вместе с тем он исходит из того, что выделенным и исследуемым им коммуникативному действию и коммуникативной рациональности соответствуют вполне реальные особенности, измерения, аспекты действий и взаимодействий индивидов в действительной истории. Ведь взаимопонимание, признание, аргументация, консенсус — не только понятия теории. Это неотъемлемые элементы взаимодействия людей. И в какой-то степени — всех тех действиях, которые ведут хотя бы к малейшему согласию индивидов, общественных групп и объединений. При этом если “чисто” стратегическое действие определяется извне, регулируется заведомо данными нормами и санкциями, то суть коммуникативного действия — в необходимости, даже неизбежности для действующих индивидов самим находить и применять рациональные основания, способные убедить других субъектов и склонить их к согласию. Коммуникативных аспектов и измерений в человеческих действиях значительно больше, чем мы думаем, убежден Хабермас. И задача современной мысли заключена в том, чтобы вычленил, как бы высветить их в реальной коммуникации людей, помогая современному человеку пестовать механизмы согласия, консенсуса, убеждения, без которых не может быть нормального демократического процесса.

Хабермаса несправедливо было бы упрекать в том, что он не видит угроз и опасностей современной эпохи. (В частности, постоянной чертой учения Хабермаса, что уже отмечалось, остается критика капитализма.) Да и вообще замысел того раздела учения Хабермаса, который он (во взаимодействии и споре с Апелем) называет **“универсальной прагматикой”**, нацелен на то, чтобы разработать последовательную программу универсальной значимости коммуникативных действий, а одновременно и программу если не предотвращения, то по крайней мере диагностирования и лечения общественной патологии в сфере общественной коммуникации. Такую патологию Хабермас понимает как формы “систематически нарушаемой коммуникации”, в которых отражается марксологические отношения власти в сфере “микрофизики” власти.

В более общем смысле Хабермас разрабатывает вопрос о патологическом воздействии “системы” (связанной и с капитализмом, и с социализмом, характерной для всей цивилизации системы государства) на

все структуры и формы человеческого действия, включая структуры жизненного мира. Его критическая теория общества, далеко ушедшая от традиционных вариантов франкфуртской школы, сосредоточена на теме “колонизации жизненного мира”. Прежде чем раскрыть эту тему, необходимо остановиться на вопросе о роли и смысле понятия “жизненный мир” в философии Хабермаса.

### **“Жизненный мир” в концепции Хабермаса**

Проясняя смысл ситуации коммуникативного действия, Хабермас стал все более широко использовать и перетолковывать гуссерлевское понятие “*Lebenswelt*”, “жизненный мир”, объединив его с “символическим интеракционизмом” Дж.Мидса. *Lebenswelt* в согласии с Гуссерлем понимается как “заслуживающая доверия почва повседневной жизненной практики и опыта относительно мира”; это также некоторое целостное знание, которое есть где-то на заднем плане жизненного опыта и (до поры до времени) лишено проблемных конфликтов. В отличие от гносеологических концепций, апеллирующих к некоему идеальному незаинтересованному наблюдателю, Хабермас ведет свою теорию действия к проявлению таких реальных его предпосылок как “телесность” реального индивида, его жизнь в сообществе, как его субъективность, спаянная с традицией. Хабермас, конечно, признает, что *Lebenswelt* — как и позиция “незаинтересованного наблюдателя” — есть своего рода идеализация”<sup>29</sup>. Но он вдохновляется тем, что жизненный мир есть и действительный горизонт, и постоянная кулиса повседневной коммуникации, повседневного опыта людей<sup>30</sup>.

“Жизненный мир, — поясняет Хабермас, — обладает не только функцией формирования контекста (коммуникативного действия. — Авт.). Одновременно это резервуар, из которого участники коммуникации черпают убеждения, чтобы в ситуации возникшей потребности во взаимопонимании предложить интерпретации, пригодные для достижения консенсуса. В качестве *ресурса* жизненный мир *конститутивен* для процессов понимания. ...Мы можем представить себе жизненный мир, поскольку он привлечен к рассмотрению в качестве *ресурса интерпретаций*, как языково организованный запас изначальных допущений, предпочтений (*Hintergrundannahmen*), которые воспроизводятся в виде культурной традиции”<sup>31</sup>. В коммуникативной повседневной практике, утверждает Хабермас, не существует незнакомых ситуаций. Даже и новые ситуации всплывают из жизненного мира. “За спинами” действующих субъектов всегда остаются язык и культура. Поэтому их обычно “опускают”, когда описывают ту или иную ситуацию. “Взятое в качестве *функционального аспекта взаимопонимания*, коммуникативное действие служит традиции и обновлению культурного знания; в аспекте *координирования действия* оно служит социальной интеракции и формированию солидарности; наконец, в *аспекте социализации* коммуникативное действие служит созданию личностной идентичности. Символические структуры жизненного мира

воспроизводят себя на пути непрерывного существования знания, сохраняющего значимость, на пути стабилизации групповой солидарности и вовлечения в действие “актеров” (действующих лиц), способных к [рациональному] расчету. Процесс воспроизводства присоединяет новые ситуации к существующим состояниям жизненного мира, а именно ситуации в их семантическом измерении значений и содержания (культурный традиций), как и в измерении *социального пространства* (социально интегрированных групп) и *исторического времени* (следующих друг за другом поколений). Этим процессам *культурного воспроизводства, социальной интеграции и социализации* соответствуют — в качестве *структурных компонентов* жизненного мира — культура, общество и личность”<sup>32</sup>.

Главную особенность развития человечества на рубеже XX и XXI в. Хабермас усматривал в том, что некоторое облегчение тяжести эксплуатации человека в экономической сфере (речь тут скорее идет о странах Запада и Востока, наиболее развитых в индустриально-техническом, научном отношениях) сопровождалось, о чем уже упоминалось, “колонизацией” тех сфер *жизненного мира*, которые исконно считались заповедной “землей” человека — жизнь семьи, быт, отдых, досуг, мир мыслей, чувств, переживаний. Современная цивилизация — опираясь на новейшую технику, на средства массовой информации, — устроила настоящую атаку на все эти, казалось бы, “частные” и неприкосновенные сферы. Манипуляция внутренним миром личности, направленные против него репрессия, насилие становятся беспрецедентными — как беспрецедентны и вытекающие отсюда опасности. В “репрессиях” общества против индивидов принимают участие процессы рационализации и сама рациональность. Имеет место “господство рациональности, и рациональность становится приспособленной к господству”<sup>33</sup>. Из чего Хабермас отнюдь не делает вывод, будто нужен поход против разума и рациональности как таковых.

### **Разработки и уточнения последних лет: Хабермас о возможности синтеза герменевтической и аналитической философии**

Как уже отмечалось, тщательный критический анализ достижений и просчетов важнейших направлений мировой философии всегда был живым нервом философии Хабермаса. Но всегда за этим стояли попытки не только подвергнуть критике, но и теоретически освоить, синтезировать в собственной концепции разнородные, даже разнонаправленные, на первый взгляд, идеи и учения. Для учения Хабермаса характерно пристальное внимание к философско-социологическому синтезу (что было показано на примере освоения наследия М.Вебера), к синтезированию гносеологии, логики, теории коммуникации (что видно было на примере использования концепций жизненного мира Гуссерля, Шутца). Центральное значение для мыслителя имело и имеет обращение к аналитической философии, в частности, к различным

аспектам философии языка, в которой он особенно внимательно осваивает и использует для своих целей повороты в сторону коммуникативных аспектов действия и языковой практики. Так, для него особенно важно то, что в речевые акты как бы внутренне встроена нацеленность на “совместную жизнедеятельность в рамках ненасильственной, свободной от принуждения коммуникации”<sup>34</sup>. Но почему, собственно, она свободна от принуждения? Да потому, что речевая ситуация предполагает множество неизбежных коммуникативных предпосылок, которые субъект должен самостоятельно и свободно учитывать, если он хочет всерьёз участвовать в процессах аргументирования перед лицом других партнеров<sup>35</sup>. Еще в 70—80-х годах Хабермас считал необходимым для своей концепции учесть уроки современных логики и философии языка. “К своему понятию “коммуникативной компетенции” Хабермас пришел, примыкая к теории Н. Хомского. Хомский провел различие между языковой компетенцией и непосредственным осуществлением языковых актов (*Sprachperformanz*). Под первой он понимал способность говорящего овладеть правилами языка и возникающую на основе этого овладения возможность образовывать поистине бесконечное множество высказываний — предложений. *Sprachperformanz* это, напротив, само образование и высказывание таких предложений. Хабермас берет на вооружение это различие и дополняет его мыслями, которыми он обязан языково-аналитическим концепциям Джона Остина и Джона Сёрля. В соответствии с этими мыслями, предложения суть не только озвучивания, которые, как бывает всегда, имеют отношение к обстоянию вещей (*Sachverhalte*) в самом мире — они имеют также и институциональный смысл: предложения всегда применяются в определенных ситуациях и дают возможность понять, какую роль берет на себя говорящий в таких ситуациях”<sup>36</sup>. Предположим, предложение высказано в форме вопроса. Это значит (при условии, что вопросительное предложение не есть цитата): говорящий играет роль спрашивающего. В самые последние годы Хабермас обратился к волновавшим его и ранее проблемам противостояния и синтеза герменевтики и аналитической философии. В 1997 и 1998 г. он прочел цикл докладов на эту тему в Лондонском Королевском институте философии<sup>37</sup>.

В работах последнего времени Хабермас снова возвращается к оценке вклада Вильгельма фон Гумбольдта в теорию языка. Гумбольдт различает три функции языка — когнитивную (она состоит в оформлении мыслей и представлении фактов), экспрессивную (состоящую в выражении эмоциональных побуждений и ощущений) и коммуникативную (функцию сообщения, полемики и взаимопонимания). Семантический анализ языка нацелен на организацию языковых выражений, концентрируется на языковой картине мира и иначе оценивает взаимодействие функций языка, чем это имеет место при прагматическом подходе, сосредоточенном на разговоре, речи и предполагающем взаимодействие партнеров диалога (S.3). В основе концепции языка В. фон Гумбольдта — как ее интерпретирует Хабермас — лежит поня-

тие науки, характерное для (немецких) романтиков: "Человек мыслит, чувствует, живет исключительно в языке и должен быть сформирован прежде всего благодаря языку" (S.4). Язык способствует формированию определенного "взгляда" на мир, присущего той или иной нации. Гумбольдт предполагает, что между "строением", "внутренней формой" языка и определенной "картиной" мира существует неразрывная взаимосвязь. "Всякий язык очерчивает вокруг нации, которой он принадлежит, некий круг, из которого можно выйти лишь в том случае, если вступишь в круг другого языка" (S.5). Через семантику картины мира язык структурирует жизненную форму языкового сообщества. Согласно Хабермасу, гумбольдтовское "трансцендентальное понятие языка одновременно включающее и объединяющее познание и культуру, порывает с четырьмя основными посылками ранее господствовавшей философии языка, идущей от Платона к Локку и Кондильяку" (S.5).

Во-первых, теория Гумбольдта является "холистской" концепцией языка: в противовес теориям, выводящим смысл элементарных предложений из значений слов, их составных частей, Гумбольдт настаивает на контекстуальном значении слов в предложении и предложения в целостном тексте. Во-вторых, в противовес теории, акцент которой в "репрезентации" с помощью языка предметов или фактов, Гумбольдт переносит центр тяжести на "дух народа", выражающийся в языке. В-третьих, гумбольдтовская теория языка порывает с господствовавшим ранее инструменталистским его пониманием. В-четвертых, язык рассматривается не как "частная собственность" индивида; подчеркивается роль смысловых связей языка, воплощенных в продуктах культуры и общественных практиках (S.5–6). Согласно Гумбольдту, язык в качестве хранилища объективного духа перешагивает границы духа субъективного и приобретает особую автономию по отношению к последнему. Но Гумбольдт не упускает из виду также и взаимосвязь объективных и субъективных моментов, воплощенных в языке. Гумбольдт подчеркивает: "Язык лишь постольку действует объективно и является самостоятельным, поскольку он действует субъективно и является зависимым. Ибо язык нигде, в том числе и в письме, не остается застывшим. Его [якобы] застывшая часть должна вновь и вновь продуцироваться в мышлении, оживляться в речи и взаимопонимании". Соответственно языковую картину мира не следует трактовать как семантически заверченный универсум, из которого индивидам приходится пробиваться к другой картине мира (S.8).

В гумбольдтовской модели языка Хабермаса, естественно, интересуют и им особо подчеркиваются коммуникативные функции. Они разбираются на конкретном примере гумбольдтовского анализа личных местоимений. "Всякое говорение нацелено на убеждение и возражение", — констатирует Гумбольдт. Итак, интерес субъективность внутренним образом встроена во всякую речь (и в том числе ту, которая оперирует с личными местоимениями). Здесь у Гумбольдта, отмечает Хабермас, встречаются выразительные формулировки относительно

взаимосвязи Я и Ты, которая пронизывает человеческую сущность и объясняет человеческую “склонность к общественному существованию”. Правда, Хабермас вынужден признать, что Гумбольдт не исследовал коммуникативные функции языка с необходимой сегодня детальностью (S.13).

И все-таки очень ценно, считает Хабермас, что гумбольдтовская концепция языка одушевлена идеей диалога индивидов, приобретшей такую актуальность в XX в., и идеей человечества как целого (S.13 — 14). “Гумбольдт не только восстанавливает внутреннюю взаимосвязь между пониманием и взаимопониманием. В практике взаимопонимания он усматривает приведенную в действие когнитивную динамику, которая даже в тех случаях, когда речь идет о чисто дескриптивных вопросах, способствует децентрированию языковой картины мира и косвенно, на пути расширения горизонта, побуждает развернуть универсалистские перспективы в вопросах морали. Это гуманистическое увязывание герменевтической открытости и эгалитарной морали утрачивается в мировоззренческом историзме Дильтея и в историзме Хайдеггера, связанном с историческим подходом к бытию. Обрести эту связь вновь предстоит на пути критического размежевания с философской герменевтикой нашего столетия”, — пишет Хабермас (S.14).

Переходя к оценке “поворота к языку”, осуществленному (с разных позиций) аналитической философией и герменевтической, экзистенциалистской мыслью, Хабермас вновь и вновь выдвигает на первый план свою излюбленную идею об атаке философии XX в., направленной на ниспровержение “парадигмы философии сознания”. Далее, Хабермасу весьма важно уточнить, какую именно модель языка предложил Хайдеггер (а его Хабермас считает главным “герменевтиком” XX столетия) начиная с “Бытия и Времени”.

“Философская герменевтика, — пишет Хабермас, — отрицает собственное право когнитивной функции языка и пропозициональных структур предложений-высказываний. Хайдеггер исключает взаимодействие языковых знаний и знаний о мире. Он вообще не способен принимать в расчет возможность взаимодействия между смысловыми а priori языка, с одной стороны, и результатами процессов обучения, происходящими во внутреннем мире человека, с другой стороны — по той причине, что он отдает неограниченные преимущества семантике языкового формирования мира перед лицом прагматики процессов взаимопонимания. В противовес Гумбольдту Хайдеггер предписывает *результатам* (достижениям), полученным участниками дискурса, функцию контроля по отношению к *событиям* языкового освоения мира (Welterschliessung). Говорящий оставлен пленником в доме своего языка, и язык говорит его устами. Собственная речь есть единственно лишь озвучивание бытия; потому слушание имеет преимущество перед говорением” (S. 26). Хабермас убежден, что Витгенштейн — несмотря на многие отличия от Хайдеггера — приходит к принципиально сходным выводам.

В философии языка XX в. вообще происходит, согласно Хабермасу,

“прагматический поворот” от семантики истинности к теории понимания, от концепции универсального языка, формирующего факты, к множественным “грамматикам языковой игры” (S. 26–27). Осуществляется “полная детрансцендентализация языка”. У Витгенштейна проблема спонтанности языка в деле формирования мира и картины мира переводится в плоскость бесконечного многообразия исторически обусловленных языковых игр и жизненных форм. Так “утверждается примат смысловых априори перед установлением фактов”, — заключает Хабермас (S. 27).

“Несколько упрощая дело, в истории теоретической философии второй половины нашего столетия можно выделить два главных направления. Одно из них представлено двумя героями, Витгенштейном и Хайдеггером. Историзм высшей ступени, проявляющийся и в теории языковых игр, и в теории обусловленного эпохой освоения мира становится единым вдохновляющим источником для постэмпирической теории науки, неопрагматистской теории языка и постструктуралистской критики разума. На другом полюсе утверждается эмпиристский анализ языка, идущий от Рассела и Карнапа, сегодня, как и прежде, характеризующийся лишь методологическим пониманием лингвистического поворота и обретающий продолжение и мировую значимость благодаря работам Куайна и Дэвидсона. Последний с самого начала включает акт понимания участников диалога в теоретическую интерпретацию наблюдателя и в конце концов приходит к номиналистской теории языка... Тем самым язык теряет статус общественного факта, который Гумбольдт придал ему с помощью понятия объективного духа” (S. 27–28).

Особое внимание Хабермаса в последние годы привлекает “третий путь”, или третье направление, представленное работами К.-О. Апелья, Х. Патнэма, М. Дэммита. Речь идет о попытке синтеза герменевтики и аналитической философии. К этому направлению в какой-то мере примыкает и сам Хабермас, хотя он критически относится к идеям названных авторов. Программу широкомасштабного теоретического синтеза Хабермас набрасывает следующим образом.

Теория речевых актов Остина и Сёрля может быть синтезирована с теорией значений Дэммита и помещена на почву коммуникативной теории действия. Новые перспективы связаны, согласно Хабермасу, с уточнением категорий значения (*Bedeutung*) и значимости (*Geltung*) — но уже с вниманием к коммуникативным координатам. “Тот, кто слушает, понимает высказывание лишь при условии, что он, с одной стороны, знает о виде оснований, в свете которых соответствующие притязания на значимость получают интересубъективное признание, а с другой стороны, знает релевантные действию последствия, которые влечет за собой признание таких притязаний” (S. 39).

Развивая далее теорию коммуникативного действия, Хабермас видит возможность уточнить проблему взаимообмена между “наивными” коммуникациями, дискурсами жизненного мира и дискурсом на том его уровне, когда происходит обработка опыта, приводящая в конце

концов к “интерактивному” утверждению принимаемого сообща социального мира (S. 41). Этот процесс предполагает открытость, постоянную ревизию предположений и ожиданий участвующих в коммуникативном дискурсе сторон. Здесь, по Хабермасу, в дело вступает различие между дискурсом и действием, и не как различие между ступенями коммуникации, а как “различие между языком и (хотя пропозиционально структурированным, но) неязыковым действием” (S. 42).

Хабермаса особо интересует расхождение между претензиями участников коммуникативного действия на истинность и на правильность. На **истинность** претендуют высказывания о вещах и событиях внешнего мира, на **правильность** — высказывания о нормативных ожиданиях и межличностных отношениях. При этом когнитивная функция языка получает (относительную) независимость от функции включения мира (в действие), а именно реализуется в сфере социоморальных процессов обучения (S. 43).

Хабермас утверждает, что аналитическая философия языка, которая в большей или меньшей мере унаследовала проблемное поле теории познания, оказалась в принципе глухой к вопросам, касающимся диагноза времени, эпохи. Против этого утверждения возражают аналитические философы, например М. Дэммит. Но Хабермас уверен, что глубокая критика современной эпохи скорее остается делом неаналитической континентальной философии. Например, у Хайдеггера, как и во всей экзистенциально-герменевтической традиции, критика культуры, диагностика эпохи поставлена в центр философии. Однако Хабермас противопоставляет хайдеггеровской критике эпохи свою концепцию (примыкающую к концепции языка Гумбольдта), задача которой — исследовать “воспроизводящийся благодаря коммуникативному действию жизненный мир в качестве ресурса общественной солидарности” и предупреждать обо всех опасностях, угрожающих этой солидарности со стороны рыночной стихии и бюрократии (S. 46).

Таковы, в кратком изложении, основные идеи концепции языка и коммуникации, а также главные линии размежеваний с современными толкованиями этой проблематики, которые Хабермас развил и уточнил в конце 90-х годов. В 90-х годах Хабермас вообще предпринял немало усилий для углубления своих идей в самых разных областях исследования. Он участвовал в большом количестве дискуссий, определивших лицо западной философии последних десятилетий. И его философия также стала предметом оживленного дискурса. В центре внимания Хабермаса в 90-х годах были (кроме специально рассмотренных в этой главе) проблемы философии права (книга “Фактичность и значимость”), актуальные вопросы политической теории (книга “Включенность другого” — с животрепещущими темами: имеет ли будущее национальное государство в условиях глобализации мира? как обстоит дело с нравами человека?), новые модели демократии, проблематика современной этики, споров о “модерне” и “постмодерне”, о новой философии языка. В последнем разделе данной книги



мы снова вернемся к учению Хабермаса о "модерне" и к его этике дискурса.

### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Основные сочинения Ю. Хабермаса: *Habermas J.* Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt a. M., 1962; Theorie und Praxis. Neuwied; B., 1963; Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt a. M., 1976; Theorie des kommunikativen Handelns: 2 Bde. Frankfurt a. M., 1981; Philosophisch-politische Profile. Frankfurt a. M., 1981; Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M., 1982; Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M., 1983; Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M., 1984; Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M., 1985; Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a. M., 1987; Eine Arte Schadensabwicklung. Frankfurt a. M., 1987; Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a. M., 1988; Die nachholende Revolution. Frankfurt a. M., 1990; Texte und Kontexte. Frankfurt a. M., 1991; Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M., 1991; Vergangenheit als Zukunft. Zürich, 1991; Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt a. M., 1997.

На русском языке: Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1991, 1995.

<sup>2</sup> См.: *Horkheimer M.* Gesammelte Schriften. 1949 — 1973. Frankfurt a. M., 1996. Bd. 18: Briefwechsel (письмо Т. Адорно от 27 сент. 1958 г.).

<sup>3</sup> *Jay M.* The Debate over Performative Contradictions: Habermas vs. the Post-structuralists // Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Frankfurt a. M., 1989. S. 171.

<sup>4</sup> О различных позиций в вопросе о соотношении учений Хабермаса и представителей франкфуртской школы см.: *Dubieli H.* Kritische Theorie und Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen in Horkheimer-Kreis bis Habermas. Weinheim, 1988. S. 123 ff.; *Jay M.* Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und das Institut für Sozialforschung 1923 — 1950. Frankfurt a. M., 1976.

<sup>5</sup> *Habermas J.* Die neue Unübersichtlichkeit. S. 185.

<sup>6</sup> Ibid. S. 209.

<sup>7</sup> *Habermas J.* Kleine politische Schriften. Frankfurt a. M., 1981. S. 483.

<sup>8</sup> *Habermas J.* Texte und Kontexte. S. 101.

<sup>9</sup> *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. S. 549.

<sup>10</sup> *Sölter A. A.* Moderne und Kulturkritik. Jürgen Habermas und das Erbe der kritischen Theorie. Bonn, 1996. S. 28.

<sup>11</sup> *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt a. M., 1968. S. 91.

<sup>12</sup> См. гл. "Философская антропология".

<sup>13</sup> *Apel K.-O.* Die Enthaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften" // *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Frankfurt a. M., 1976. Bd. 2. S. 69.

<sup>14</sup> *Apel K.-O. Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht // Ibid. S. 96.*

<sup>15</sup> *Ibid. S. 102.*

<sup>16</sup> *Ibid. S. 113.*

<sup>17</sup> *Ibid. S. 114.*

<sup>18</sup> *Ibid. S. 122.*

<sup>19</sup> Полемика начата Т.Адорно и К.Поппером (так называемый спор о позитивизме в немецкой социологии), а затем продолжена Хабермасом и Альбертом. С другой стороны, полемика развернулась с Гадамером и его сторонниками. См.: *Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a. M., 1971*, где опубликованы статьи Гадамера, Хабермаса, Апеля и ряда других участников дискуссии 60-х годов.

<sup>20</sup> *Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Bd. 1. S. 60.*

<sup>21</sup> *Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M., 1979. S. 236.*

<sup>22</sup> *Ibid. S. 241.*

<sup>23</sup> *Ibid. S. 262.*

<sup>24</sup> В 70–90-е годы Апель продолжал интенсивно работать над проблемой соотношения понимания и объяснения в социальных науках. Его идеи получили широкую известность и оказали влияние на часть представителей аналитической философии, прежде всего в скандинавских странах.

<sup>25</sup> См.: *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. S. 385; Vorstudien und Ergänzungen... S. 541.*

<sup>26</sup> *Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen... S. 450–451.*

<sup>27</sup> *Ibid., S. 469.*

<sup>28</sup> *Ibid., S. 131.*

<sup>29</sup> *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. S. 234.*

<sup>30</sup> *Habermas J. Texte und Kontexte. S. 42.*

<sup>31</sup> *Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen... S. 591.*

<sup>32</sup> *Ibid., S. 594.*

<sup>33</sup> *Sölter A. A. Op. cit. S. 89.*

<sup>34</sup> *Habermas J. Philosophisch-politische Profile. S. 176.*

<sup>35</sup> *Habermas J. Die neue Unübersichtlichkeit. S. 229.*

<sup>36</sup> *Figal G. S. 378–379.*

<sup>37</sup> Далее будет цитироваться рукопись доклада, любезно предоставленного автору данной главы Ю.Хабермасом, который разрешил на этот текст ссылаться.

## НИКЛАС ЛУМАН

### Жизненный путь, сочинения и основные идеи

Никлас Луман<sup>1</sup> родился 8 декабря 1927 г. в Люнебурге (Германия). Окончив гимназию, он с 1946 по 1949 г. изучал право в университете Фрайбурга, после чего недолгое время занимался частной юридической практикой. Затем Луман поступил на государственную службу в правительство Нижней Саксонии, на которой состоял до 1960 г. Вскоре он уезжает в США и в 1960—1961 гг. посещает курсы социологии и курсы общественного управления в Гарвардском университете. В этот период “центральной личностью” социологического факультета Гарвардского университета становится Талкотт Парсонс (1902—1979) — создатель структурно-функциональной школы в обществознании. Именно в Гарвардском университете Луман (по собственному признанию) страстно увлекся проблемами системной теории в социологии. По возвращении в Германию он делает быструю и успешную научную карьеру<sup>2</sup>. В 1968 г. он вступает в должность профессора общей социологии и социологии права в университете Билефельда, которую занимает по сей день.

Смену практического поприща наукой, теорией Луман связывает с собственным первоначальным политическим опытом и своим глубоким разочарованием в радикальных переменах. “До 1945 г., — вспоминает он, — надеялись, что после упразднения тоталитарного аппарата все само собой упорядочится. Однако первое, что мне пришлось пережить в американском плену, — это то, как с меня сняли часы и избили. Все оказалось совершенно не так, как я себе представлял. Я не пытаюсь этим сказать, что приравниваю эпоху нацизма к времени после 1945 г. Однако после войны я был просто разочарован”<sup>3</sup>. Первоначальные разочарования в дальнейшем сменяются оптимизмом и верой в будущее в силу открытия Луманом “аутопойесиса” (т.е. самовоспроизводства) больших систем.

Первый очерк Лумана “Функция и причинность” вышел в 1962 г. Правда, ему предшествовали три статьи по проблемам административной деятельности, опубликованные в техническом журнале. Каждый последующий год ученый публиковал новую монографию. Наибольшую известность ему принесли работы: “Социологическое просвещение” (три тома соответственно опубликованы в 1970, 1975, 1981 г.), “Правовая система и правовая догматика” (1974), “Власть” (1975), “Политическая теория в государстве всеобщего благоденствия” (1981), “Социальные системы. Основы всеобщей теории” (1984) и многие другие. Библиографический список, подготовленный к его 60-летию, включил 33 монографии и 231 статью. Чуть менее половины этих работ включены в три тома его сочинений. К своему 70-летию

Н. Луман опубликовал много новых работ, в том числе фундаментальные, такие как "Экономика общества" (1988), "Общественная наука" (1990), "Социология риска" (1991), "Общественное право" (1993) и др.

Отдельные критические отклики на работы Лумана с течением времени сменились постоянной теоретической дискуссией вокруг его творчества, что свидетельствует о всемирном признании немецкого социолога. Уникальное положение Лумана в современной науке обусловлено, во-первых, тем, что Луман написал огромное количество научных работ; во-вторых, он не только привлек ошеломляющее количество источников, но и исследовал широчайший круг проблем: от любви и религии до законности и идеологии, от науки и экономики до власти и общественного устройства, от мирового сообщества до правового государства и правовой системы...; наконец, в-третьих, в нынешней ситуации, когда социологические парадигмы плохо совместимы или даже взаимоисключающи, желание Лумана создать новую "метaparadигму", способную осуществить теоретико-методологическое перевооружение современной социальной теории, не затерялось в череде "ренессансов" М. Вебера, Т. Парсонса и других, а получило мировую известность. Примечательно, как сам ученый объясняет интерес к своему творчеству: «Необходимо выделить два момента. В конце 60-х годов слушатели, особенно "левые", интересовались моей теорией, потому что базовые идеи франкфуртской школы были очень схожи с моими, но реализация программы данной школы встретила трудности. Сегодня, как мне кажется, проблема изменилась. Ныне ощущается интерес не к критической теории, а к теориям, построенным на солидной базе»<sup>4</sup>.

Многие современники, оценивая творчество Н. Лумана, отмечают, что немецкий мыслитель видит свою основную задачу скорее в "переконцептуализации", в новом истолковании уже имеющихся концепций и понятий, чем в создании, конструировании нового<sup>5</sup>. Действительно, в исследовательской программе Лумана с иными акцентами формулируются казалось бы уже "давно решенные" проблемы, такие как: "социальное действие"; критерии рациональности "поведения", в том числе и правовой рациональности; "ценность", "смысл", "социальность" права и др. В целом все социологические идеи Лумана не являются чем-то исключительным. Они не возникли, как плод внезапного озарения, поскольку имеют давние традиции в обществознании. Предшественники Лумана — это О. Конт, Э. Дюркгейм, В. Парето, Г. Спенсер, М. Вебер, Т. Парсонс, Р. Мертон и др. Все они исходили из того, что функционализм в социологии возникает и распространяется из-за необходимости органичного сочетания эмпирических исследований и теоретического анализа, а также теоретического осмысления конкретных данных.

Иногда Лумана объявляют последователем структурного функционализма, сторонником Т. Парсонса<sup>6</sup>. Однако следует отметить определенную преемственность ряда важнейших положений концепции немецкого ученого с неofункционализмом, а не их жесткую привязан-

ность к теории Парсонса. Отличие функционализма Лумана от структурного функционализма, несмотря на частичную схожесть их теоретического дискурса, состоит в том, что он пытается реконструировать само ядро парсонской традиции. Об этом, в частности, свидетельствует признание немецким аналитиком следующего положения: акцент Парсонса на доминирующей роли ценностей выглядит ортодоксальным, он представляет собой всего лишь один из аспектов процесса социальной дифференциации.

Луман стремится к более последовательной реализации методологии функционализма, прежде всего путем его своеобразной радикализации. Необходимо, полагает он, отказаться, во-первых, от какого бы то ни было телеологического мышления, т. е. от поиска конечной цели, к которой направлены все действия системы (будь то даже само ее существование); во-вторых, от попыток установить, с одной стороны, детерминированность каких-либо событий, а с другой — способность тех или иных структур производить совершенно определенные действия. Вместо изучения каузальных (причинных) связей Луман предлагает поиск “функциональных эквивалентов”.

Уже к началу 60-х годов Луман убеждается в том, что структурный функционализм Парсонса страдает существенными недостатками. Прежде всего это поддержка “устарелого мнения” о том, что цель науки заключается в установлении причинных связей, а “функция” есть лишь особый случай “причины”, тогда как было бы правильнее рассматривать последнюю как особый вид функциональной связи. Для Парсонса первичной и определяющей по отношению к “функции” является “структура”. Сам Луман считает первичной функцию, а не структуру. Тем самым он пытается размежеваться с каузальностью структурного функционализма, где все элементы системы необходимы и полезны. Вместо этого он предлагает представить структуры в виде проблем, т.е. выяснять не каковы их функции, а какие структуры могли бы выполнить определенную функцию. Это означает, что каждая структура может быть заменена иной структурой, эквивалентной относительно данной функции. Таким образом, не структурный функционализм, а функциональный структурализм является основным методологическим требованием его концепции. Примечательно, однако, что с начала 70-х годов немецкий мыслитель перестает говорить о функциональном структурализме, хотя и сохраняет в своем научном арсенале многие его положения.

Становление лумановского функционализма происходит в контексте формирования общей теории систем, созданной в конце 40-х годов Людвигом фон Берталанфи. В более же широком плане необходимо отметить, что поле общей теории систем лежит в сферах кибернетики, биологии, в поливалентной логике, теории машин, теории информации. В связи с этим Луман замечает: «Новое открытие кроется также в способе функционирования — в цикличности и самореферентности биологических систем. Таким образом, “субъект” должен отказаться от своих претензий на самореференцию. И напротив, это вовсе не

означает, что психические и социальные системы должны интерпретироваться по образцу биологических систем»<sup>7</sup>. В числе философско-методологических предпосылок, на которых явно или скрыто базируются системная парадигма Лумана и соответственно его понимание общества, и феноменология Э. Гуссерля, и учение Д. Юма, и философская антропология А. Гелена. Именно благодаря идеям Гуссерля и Гелена Луман предпринял своеобразную попытку философского обоснования центральной категории своей теории — редукции комплексности мира. Впрочем, Луман заявляет в связи с этим: «На начальном этапе я особенно увлекался Р. Декартом и Э. Гуссерлем. В социальной теории меня интересовал функционализм Б. К. Малиновского, А. Р. Радклифа-Брауна. Очевидны и мои занятия культурной антропологией и этнологией. Напротив, я никогда не любил немецкую философскую антропологию. Я также должен отметить мой интерес к И. Канту, тогда как Г.В.Ф. Гегель и К. Маркс практически не привлекали меня в этот период»<sup>8</sup>.

Проблема преодоления противоположности рационализма и эмпиризма решается немецким социологом в феноменологическом ключе посредством «вылущивания» сущностных (смысловых) характеристик предмета, погруженного в хаос эмпирической реальности. При этом проблема субъекта не занимает Лумана, как, впрочем, и структуралистов, поскольку феноменологическая социология, особенно в лице этнометодологии, вместо общества как реальной сущности считает приоритетным объектом исследования созданные людьми смыслы и значения видимой реальности, а следовательно, на первый план выходят формализованные методы, с помощью которых индивиды создают свое представление о социальной реальности.

Н. Луман утверждает, что есть лишь смыслоидентифицирующие системы. Посредством смысла осуществляется редукция комплексности, т.е. снижается высокая степень неопределенности, уменьшая роль тех факторов окружающей среды, которые направлены против единства социальной организации, и таким образом через смысл система сохраняется, адаптируется.

Лумана оправдано причислить к сторонникам радикализованного модерна, создавшего в противовес концепциям постмодерна (с его уже двухсотлетней историей) собственный «исследовательский фокус», направленный на такое качество модерна как «рефлексивность» (самосоотнесенность с иным). Именно рефлексивность как главная черта эпохи, главная черта любого социального действия, любого социального проекта составляет суть проекта модерна<sup>9</sup>. Исходя именно из этой методологической посылки, Луман в дальнейшем теоретически конструирует не только свою системную парадигму, но и понятия «общество», его «подсистемы» и т. д.

### **“Аутопойесис” — важнейшая категория системной парадигмы**

Положения о “комплексности” (общесистемном понятии сложности событий), “редукции (изменении качества в сторону упрощения) комплексности”, “рефлексии” (самосоотнесении с другим), “самореференции” и “аутопойесисе” (самоорганизации и самовоспроизводстве), “функциональной дифференциации (различии, обособлении) подсистем общества” и другие суть предельно широкие понятия в системной парадигме Лумана.

Луман считает, что исходным пунктом каждого системно-теоретического анализа является “дифференциация”, а в качестве первоосновного выступает различие (дифференция) между системой и окружающей средой. Луман напоминает, что традиция, идущая от античности, использовала в значении “системы” термины “целое”, “целостность”. Из этой традиции выросла проблема: целое нужно было осмысливать двояким образом — как единство и как совокупность частей. Благодаря общей теории систем, указывает Луман, одним рывком традиционное различие целого и части заменяется на различие системы и окружающей среды. Системная дифференциация оказывается не чем иным, как воспроизведением разграничения системы и окружающего мира внутри системы. Важнейшими в понятии “дифференциация” являются не абсолютная изолированность и самодостаточность каждой сферы, а соотнесенность сторон, в рамках которой они только и обретают собственную определенность. По мнению Лумана, различие больше не рассматривается в качестве “сущности” или “инвариантности”; “оно представляет собой отношение между различными величинами, т. е. между системой и окружающей средой”<sup>10</sup>. Следовательно, решение системных проблем находится вне связи с какой-либо “неизменной частностью”, а базируется на структурном допущении альтернативных возможностей.

Основополагающей характеристикой как системы, так и ее “окружающей среды”, Луман считает “комплексность” — общесистемное понятие сложности событий. “Комплексность” мира — это бесконечное число возможностей, которые постоянно угрожают системе. В целях выживания она должна осуществлять “редукцию” (упрощение), сводя комплексность к возможностям, обеспечивающим ее функционирование, сохранение. Таким образом, Луман отождествляет редукцию с рациональностью при условии, что “...исходным пунктом концепции является различие (между системой и окружающей средой), а не принцип разума или принцип морали, солидарности, или что-нибудь еще”<sup>11</sup>. Он уверен, что в обществе нет независимой позиции наблюдателя, единой инстанции наблюдения. Следовательно, нет и ни одного привычного критерия правильности суждения.

Теоретические конструкции Лумана позитивны в той их части, где исследуются важнейшие и сопряженные понятия: “оперативная закрытость”, “самореференция” и, в конечном итоге, “аутопойесис” сис-

темы, когда последняя органично усваивает “закрытость — открытость” в отношениях со средой. До Лумана считалось, что системы (в том числе социальные) носят принципиально открытый характер. Чтобы сохраняться, любая система должна получать энергию, информацию извне, взаимодействуя с окружающей средой и имея для этого “вход” и соответственно “выход”. Луман исходил из других принципов. С его точки зрения, система в состоянии самовоспроизводиться, самоорганизовываться и соотносить с собой свои элементы в процессе их организации и в элементарных операциях (самореференция). Самовоспроизводство системы и есть ее аутопойесис. Данный термин Луман заимствовал у чилийского нейрофизиолога Хумберто Матураны. “Самореференция” — одна из центральных тем системной парадигмы Лумана. Именно этими свойствами обладает коммуникация, которая, согласно Луману, делает социальную систему системой. Поэтому он ведет речь “об оперативной закрытости” систем. Отсюда становится понятным, почему у Лумана изначальной “социологической” операцией выступает не определение характера связи, взаимодействия системы со средой, а их различие. Теория самореферентной системы утверждает, что дифференциация систем может осуществляться лишь благодаря самореференции. В результате вопрос о разности “закрытой” и “открытой” систем заменяется вопросом об открытости самореферентной замкнутости. По мнению ученого, несомненное достоинство вводимых им понятий выражается в том, что они “освобождены от субъекта, от человеческого сознания” и перенесены в реальные системы в качестве “объекта науки”. “Это означает, — пишет он, — что существует реальный мир систем, описание которых ведется посредством других систем в данных, логически разъясняемых противоречиях”<sup>12</sup>.

Таким образом, по Луману, аутопойетичность социальной системы выражается в том, что она сама в состоянии устанавливать и изменять свои элементы посредством реляционных (относительных) процессов. Именно в этом методологическом требовании ученый усматривает основание стабилизации общества, различных его подсистем. Объясняющая роль понятия “аутопойесис” связывается с преодолением ценностных ориентаций и иных субъективистских установок. В результате смысловая направленность функционирования общества и его подсистем приобретает надличностный характер. Причем аутопойесис как акт воспроизводства не предполагает воссоздаваемости причин и условий производства, конституирования системы, так как в данном случае речь идет о воспроизводимости функционирования общества. Поэтому Луман считает общество не только самореферентной, но и аутопойетической системой, что означает его способность не только описывать, но и действительно воспроизводить самого себя. Однако Луман считает, что аутопойетическое воспроизводство систем не есть точное повторение уже существующего, поскольку предполагает постоянное воссоздание новых элементов, связанных с прежними. За каждой коммуникацией в системе следует неидентичная коммуника-



ция, но она соответствует общему коммуникативному коду системы, его смыслу и всегда предопределена ранее происходившими коммуникациями. Система, имеющая лишь одну повторяющуюся коммуникацию, потеряла бы смысл: она перестала бы оставаться системой в силу своей недостаточной комплексности.

Луман делает вывод, что смысл каждого социального образования “поликонтекстуален”: смыслы столь же многочисленны, как и соответствующие им социальные системы, и ни один из них не обладает статусом “единственного, изначального”. Ни одна система не в состоянии отрицать аутопойесис другой системы, поскольку каждая система воспринимает предметы только в соответствии с присущим ей и только ей смыслом. Следствием этого является своего рода случайность всего существующего (Луман называет ее контингенцией). По мнению ученого, мир вообще не имеет центра, а также прочной основы. Не имеет их и современное общество. Системы обречены на постоянный распад и новое самовоспроизводство. Действительный результат деятельности систем Луман видит в том, что они обуславливают связь распада с воспроизводством.

### **Общество как коммуникативная система**

Всю логику функционалистского исследования Луман подчиняет поиску структур, управляющих поведением личностей и социальных систем, а также механизма автономного действия каждой из подсистем общества. Вопрос о причинах существования общества (“что делает возможным социальную систему?”) лейтмотивом проходит через всю теорию Лумана. Проблемность генезиса и поддержания социального порядка ученый выявляет посредством двух тесно взаимосвязанных понятий, предельно широких по своему объему, — “комплексность” и “контингенция”. Действительно, именно в идее редукции комплексности, понимаемой как постоянный социальный процесс, Луман усматривает “двигатель” эволюции социальных систем. Однако комплексность, по его убеждению, — не только эволюция: она “присутствует” при зарождении всякого порядка, при появлении любого социального взаимодействия. При этом, по Луману, в ходе каждого межличностного взаимодействия, т. е. при условии принятия гипотезы “первоначальной ситуации контакта двух индивидов” на фоне еще никаким способом не редуцированной комплексности (при отсутствии общества), речь с необходимостью должна идти о своего рода случайности (контингенции). Как полагает Луман, “контингентный” — это ни необходимый, ни невозможный, а просто — “возможный”. Поэтому, с того момента, когда два индивида вступают в контакт, каждый из них может заменить эту контингенцию, в равной мере относящуюся к каждому из них.

Луман задается вопросом: насколько возможна и, следовательно, научно плодотворна “первоначальная ситуация”, когда Его (Я — лат.) пытается построить свое поведение в соответствии с предполагаемым

поведением Alter (Другой — лат.), а последний в свою очередь делает то же самое по отношению к Ego? Ученый полагает, что нельзя пытаться в данной ситуации угадать ожидания другого. Единственным совпадающим ожиданием у них будет “ожидание неожиданного”. “Пока не появится какой-то принцип порядка, — комментирует лумановскую позицию испанский исследователь Х.А. Гарсиа Амадо, — не существует никаких правил прогнозирования личностного поведения. Ничто нельзя прогнозировать там, где все возможно, где нет ожиданий и коммуникаций. Из беспорядка может родиться только беспорядок”<sup>13</sup>. Таким образом, Луман весьма осторожен в отношении интеракционистского объяснения понятия “общество”, хотя влияние такого объяснения в первом приближении весьма заметно. Так, Луман считает, что общество как система коммуникаций возникает в тот момент, когда “личности вступают во взаимные отношения”. Правда, он сразу же оговаривается: рост количества и личностей, которые интегрируются в эту первичную систему, и коммуникаций, и возможных моделей поведения ограничен неким уровнем “парализующей комплексности”, а именно предполагает редукцию комплексности. А поскольку каждый индивид, вынужденный принимать во внимание все возможные в обществе “ответы” на свои действия, полагается на общую “недифференцированную систему коммуникаций”, то из-за “перенасыщения” может произойти “блокировка социальной динамики”.

По Луману, системой является не всякое взаимоотношение, а лишь то, которое вычленяется на фоне окружения. Впрочем, основной фактор в создании социальной системы кроется в ее функции — очертить определенный сектор комплексности в целях его последующего упрощения (редуцирования). Согласно Луману, невозможно, чтобы все занимались всем. Поэтому каждая подсистема (политика, право и т.п.) позволяет провести секторальный анализ и тем самым упрощает “свою часть комплексности”. Другие подсистемы будут воспринимать данную часть комплексности уже как редуцированную. В результате генезис систем есть не что иное, как “функциональная специализация с целью редуцирования комплексности”. Только таким способом общество может эволюционировать, и только таким образом оно может стать “более комплексным”.

Луман видит обновление парадигмы социологического знания в собственном предложении: “...положить в основу понятие коммуникации и тем самым переформулировать социологическую теорию на базе понятия системы вместо понятия действия”<sup>14</sup>. Поскольку элементами системы, указывает он, выступают коммуникации, разлагающиеся на действия (события), постольку структура не может быть отношением элементов. Структура, представленная как отношения событий, неустойчива, а сами события не обладают временной протяженностью, они мгновенны. Поэтому структура самовоспроизводящейся системы «состоит в ограничении допустимых в системе отношений... это означает, что только благодаря ограничивающему структурированию система

получает такое количество “внутреннего руководства”, которое может сделать возможным воспроизводство»<sup>15</sup>. Итоговый вывод Лумана резко отличен от положений структурного функционализма (Парсонса, например): структура перестает быть фактором устойчивости системы, поскольку она является фактором ее обновления.

Безусловно, тезис Лумана о не-необходимости всего сущего, его способности быть и другим (“контингенция”) порывает с восприятием мира, жестко соединенного причинно-следственными связями, когда последние имеют линейный характер, а следствие если и не тождественно причине, то, по крайней мере, пропорционально ей. По причинным цепям ход развития может быть просчитан неограниченно в прошлое и будущее. Развитие ретро-сказуемо и предсказуемо: настоящее определяется прошлым, а будущее — настоящим и прошлым. Однако, и это отмечает не только Луман, но и отечественные философы, становится очевидным, что сложноорганизованным системам нельзя “навязать” пути их развития. Скорее, необходимо понять, как способствовать их собственным тенденциям развития, как вывести системы на эти пути. Проблема управляемого развития принимает форму проблемы самоуправяемого развития<sup>16</sup>.

Луман делает очередной шаг к тому, чтобы лишить понятие “субъект” значимого предметного основания (“гуманистическое предубеждение”) и свести общество не к взаимодействию людей, а к “сети коммуникаций”. В частности, одно из его определений общества дается через совокупность “самовоспроизводящихся коммуникаций”. Возникает вопрос: могут ли существовать отношения (в случае коммуникации) без чего-то относимого, без того, что коммуницирует? Для Лумана ответ на такой вопрос очевиден. Поскольку функциональная онтология основывается на его социологической теории, то это означает: отношения могут существовать и без того, что является соотносенным. По его мнению, в несвязанной сложности событий (“комплексность”) ничто не мешает исследователю выбрать любое из них в качестве исходной точки отсчета. В итоге Луман не разделяет мнение М. Вебера и Парсонса о том, что социальность возникает лишь в том случае, когда имеет место “ориентация на другого”. Лумановская “социальность” оказывается неподвластной оценке в аспекте ее разумности или неразумности, поскольку она и есть разумность, следовательно, разумна уже по определению.

Таким образом, своеобразная симбиозная попытка интегрирования полярных позиций по проблеме человека, индивидуальности воплощается у Лумана в оригинальную концепцию субъекта. Неверно было бы считать, что у него субъекты “исчезают”, чтобы уступить место саморазворачиванию систем. В действительности у исследователя каждая система (подсистема) является субъектом для себя самой, в то время как субъекта социальных систем (в качестве индивидуального или коллективного сознания) в парадигме Лумана нет. Идея же индивидуального субъекта как центра любой системы затушевывается. В результате каждый индивид считается субъектом для себя и в какой-то

мере для “психической системы”, но всеохватывающая система индивидуальных субъектов в концепции Лумана отсутствует. Одновременно с этим он утверждает, что каждая функциональная система (подсистема) включает в себя всех индивидов. Луман подчеркивает, что из логики его рассуждений не следует, будто бы люди не важны для общества. Чтобы общество и его подсистемы могли существовать, наличие окружающей среды столь же необходимо, как и существование элементов (“ожиданий”) системы. Системы не могут функционировать в пустоте.

Итак, по Луману, “социально” лишь то, что обладает коммуникативной значимостью и допускает возможность действовать *Alter ego*. Именно таким образом, считает он, может установиться “основная составляющая любой социальной структуры: разделенные ожидания”. Коммуникация “является результатом двойной контингенции, и она приводит к образованию структур, которые существуют при таких условиях”. Именно случайности Луман приписывает ведущую роль в формировании социальных систем.

В настоящее время, когда стремительная динамика общественной жизни выдвигает новые исследовательские приоритеты и активизирует методологические поиски, попытка Лумана провести анализ социальных феноменов через соотношение двух противоположных тенденций — изменения и сохранения — представляется плодотворной. Более того, в становящейся ныне синергетической модели изменения мира через его самоорганизацию (т. е. аутопойесис) были творчески использованы и соответствующие положения системной парадигмы Лумана.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> О жизни и сочинениях Н. Лумана см.: Филиппов А. Ф. Социально-философские концепции Никласа Лумана // Социол. исслед. 1983. № 2; Посконина О. В. Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества. Ижевск, 1997.

<sup>2</sup> Сочинения Н. Лумана см.: *Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie u. Rechtstheorie*. Frankfurt a. M., 1981; *Macht*. Stuttgart, 1975; *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. München; Wien, 1981; *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt a. M., 1995; *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M., 1984; *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a. M., 1971 (zusammen mit J. Habermas); *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M., 1988; *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M., 1990; *Essays on self-reference*. N.Y., 1990; *The differentiation of society*. N.Y., 1982; Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994; Почему необходима “системная теория”? // Там же; Система права и правовая догматика // Буржуазные теории права. М., 1982. Вып. 2; Социальные системы: Очерк общей теории // Западная теоретическая социология 80-х годов. Ре-

феративный сборник. М., 1989; Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-логос. М., 1991. Вып. 1.

<sup>3</sup> Luhmann-Kritik // Argument [Berlin (West)]. 1989. Jg. 31. H. 6. S. 851.

<sup>4</sup> Entretien du Sociologue Niklas Luhmann avec *Rainer Erd* et *Andrea Maihofer*: La boîte à fiches me prend plus de temps que l'écriture des livres // Droit et Société (P.) 1989. №11/12. P. 69—70.

<sup>5</sup> Luhmann N. Trust and Power / Two works by N. Luhmann; With introd. by G. Poggi. Chichester, 1979. P. VIII.

<sup>6</sup> Буржуазная социология на исходе XX века. Критика новейших тенденций. С. 15; Социальная философия франкфуртской школы: Критич. очерки. М., Прага, 1978. С. 182.

<sup>7</sup> Luhmann N. Le droit comme système social // Droit et Société, 1989. № 11/12. P. 54

<sup>8</sup> Entretien du Sociologue Niklas Luhmann avec *Rainer Erd* et *Andrea Maihofer*: La boîte à fiches me prend plus de temps que l'écriture des livres // Ibid. P. 72.

<sup>9</sup> Социологические теории модерна, радикализированного модерна и постмодерна. М., 1996. С.34.

<sup>10</sup> Luhmann N. Trust and Power. P.5.

<sup>11</sup> Проблемы теоретической социологии. С. 237.

<sup>12</sup> Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. S.58.

<sup>13</sup> Garcia Amado J.A. Introduction à l'oeuvre de Niklas Luhmann // Droit et Société, 1989. № 11/12. P. 16.

<sup>14</sup> Луман Н. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. С. 31.

<sup>15</sup> Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. S.384.

<sup>16</sup> Подробнее см.: Князева Е., Курдюмов С. Синергетика как новое мировидение: Диалог с И.Пригожиным // Вопр. философии. 1992. № 12. С. 4.

## Глава 9

# ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 50–90-х ГОДОВ

В эту главу включено рассмотрение философских идей двух мыслителей, обычно относимых к структуралистскому направлению — Клода Леви-Стросса и Жака Лакана (1901–1981). В силу того, что вопрос о принадлежности и отношении к структурализму Мишеля Фуко — весьма сложен и специален, он будет проанализирован уже в целостном контексте эволюции взглядов этого философа в посвященной ему следующей главе.

## СТРУКТУРАЛИЗМ

### Клод Леви-Стросс

Структурализм в его варианте современного философствования берет начало от работы французского антрополога, философа и социолога Клода Леви-Стросса (род. 1908) “Структурная антропология” (1958). Вместе с другими, более ранними и более поздними произведениями этого автора (“Элементарная структура родства”, 1949; “Тотемизм сегодня”, 1962; четыре книги — “Мифологическое” — о мифологии американских индейцев: “Сырое и вареное”, 1964; “От меда к пеплу”, 1966; “Происхождение застольных обычаев”, 1968; “Нагой человек”, 1971) она, с одной стороны, вводит читателя в причудливый мир первобытнообщинных отношений и мифического мышления. Леви-Стросс выступает в них как этнограф, антрополог, историк культуры. С другой стороны, в “Структурной антропологии” также заложен фундамент новой философской концепции, связанной с пониманием языка, речи, текстов и их структур, а также с социально-философским исследованием человеческих отношений, форм и типов общественного сознания.

Эта концепция, на что обращают внимание исследователи, впитала в себя целый ряд достижений и открытий как в естественных, математических, так и в гуманитарных науках — открытий, совершенных к середине нашего столетия. Среди них надо прежде всего назвать исследования структур первобытного мифологического мышления и символических форм (Э. Дюркгейм, Леви-Брюль, М. Мосс, Э. Кассирер и др.) и кибернетику вместе с соответствующим развитием математики. Леви-Стросс особое значение придал возможностям (математического)

моделирования в их тогда еще необычном применении к этнографическому, антропологическому материалу. (Совместно с математиками Леви-Стросс разработал и содержательно интерпретировал модели, позволяющие понять сложные системы родства в первобытном обществе.) Важнейшим источником концепции Леви-Стросса стало накопление новых знаний в разделе лингвистики, которая как раз и получила название “структурной”. (Приходится с сожалением констатировать, что выдающиеся лингвисты нашей страны, еще в 20—30-х годах прокладывавшие пути названным концепциям, — а это И. Г. Франк-Каменецкий, О. М. Фрейденберг, М. М. Бахтин, Г. Г. Шпет, Я. Э. Голосовкер и др. — тогда еще не были известны на Западе. Леви-Стросс, правда, знал работы Н. Трубецкого и Р. Якобсона и признавал их влияние на становление своих идей.)

Леви-Стросс четко и определенно построил свою структуралистскую концепцию на фундаменте психоанализа — особенно в том его варианте, который был разработан К.-Г. Юнгом, именно с обращением к мифологическому мышлению. “Если, как мы полагаем, — писал Леви-Стросс, — бессознательная умственная деятельность состоит в наделении содержания формой и если эти формы в основном одинаковы для всех типов мышления, древнего и современного, первобытного и цивилизованного... — то необходимо и достаточно прийти к бессознательной структуре, лежащей в основе каждого социального установления или обычая, чтобы обрести принцип истолкования, действительный и для других установлений и обычаев...”<sup>1</sup>.

При этом Леви-Стросс опирался на фрейдовское различение подсознательного и бессознательного, а также на юнговское понятие “коллективного бессознательного”. “Можно сказать, что подсознание — это индивидуальный словарь, в котором каждый из нас записывает лексику своей индивидуальности, и что бессознательное, организуя этот словарь по своим законам, придает ему значение и делает его языком, понятным нам самим и другим людям (причем лишь в той мере, в коей он организован по законам бессознательного)”<sup>2</sup>. Тяготение этнографа и философа Леви-Стросса к исследованию языково-символических форм и даже, если можно так выразиться, “оязыковление” всей жизни (не столь и разговорчивых, часто не имеющих письменности) первобытнообщинных народов и поселений вовсе не случайно. Выдвижение на первый план языка и своего рода “языковая редукция” (сведение таких, например, социальных феноменов как социальные отношения, культурное творчество, искусство, к языково-символическим формам их выражения) есть своего рода знамение времени.

Язык, согласно раннему Леви-Строссу, именно в XX в. становится объектом усиленных исследований, которые заканчиваются впечатляющими и неожиданно точными результатами. “Из всех общественных явлений, видимо, только язык может подвергаться истинному научному исследованию, объясняющему способ его формирования и рассматривающему некоторые направления его последующего развития”<sup>3</sup>.

Нельзя не обратить внимание также и на гуманистическую, антирасистскую устремленность исследований Леви-Стросса: он отыскивал общие корни в мышлении, культуре, деятельности, социальной жизни народов, стоящих на разных ступенях исторического развития. Леви-Стросс исходил из того предположения, что “различные формы общественной жизни представляют в своей сути нечто общее: все они — системы поведения, каждая из которых является некоторой проекцией не плоскость сознательного и общественного мышления всеобщих законов, управляющих бессознательной деятельностью духа”<sup>4</sup>.

Более конкретная “рабочая гипотеза”, которая позволяла Леви-Строссу широко и масштабно осмыслить этнографический материал, состояла в следующем. Главное внимание должно быть привлечено к тем способам, с помощью которых система кровного родства биологического происхождения заменяется системой социального характера. Тогда брачные правила и системы родства предстают, согласно Леви-Строссу, как системы обмена и как особый язык, т.е. “как множество операций, обеспечивающих возможность общения между индивидами и группами индивидов”<sup>5</sup>. В той системе предельно и широко понятого языка, которая выделена для анализа, Леви-Стросс решающее значение придал не словам, а **структуре**. Не суть важно, рассуждает Леви-Стросс, создан ли миф каким-либо индивидуальным субъектом или заимствован из коллективной традиции (оба вида мифов, кстати, подвержены взаимодействию и взаимообогащению). “...Структура же остается неизменной, и именно благодаря ей миф выполняет свою символическую функцию”<sup>6</sup>. Существовало, согласно Леви-Строссу, что **структуры едины для всех “языков”, т.е. безразличны к материалу**. Дело обстоит здесь примерно так же, как в случае мифов и сказок. Чтобы напечатать даже известные мифы, сказания, сказки разных народов, потребовалось бы много томов. “Но их можно свести к небольшому числу простейших типов, если за разнообразием действующих лиц разглядеть некоторые простейшие функции”<sup>7</sup>.

В “Структурной антропологии”, четырех томах “Мифологического”, в других работах Леви-Стросс весьма скрупулезно воспроизводит **глубинные структуры мифов**, их кодирования, “располагая” коды на географической, космологической, социологической, техноэкономической “плоскостях”. Отличительные особенности мифологической логики, по Леви-Строссу: логика обобщений, классификаций, анализа природных и социальных явлений, что делает ее внутренне родственной науке; вместе с тем она конкретна и образна, является логикой ощущений; мифологическое мышление широко пользуется метафорами, символами и превращает их в способы постижения мира и человека; логика мифа, как и логика самих социальных отношений, построена на бинарных (двойных) оппозициях (высокий — низкий, день — ночь, правый — левый, мир — война, муж — жена, небо — земля и т.д.).

Поскольку через более конкретный структурный анализ внутренней логики мифов, моделирование структур родства первобытнообщинных народов Леви-Стросс пролагал дорогу обобщенной филосо-



фии и методологии структурного анализа, в дальнейшем его последователи считали возможным и необходимым применить идеи структурализма к другим областям гуманитарного знания. Для французского врача-психоаналитика Жана Лакана то были психология и психиатрия. Его концепция рождается в середине 60-х годов на пересечении структурализма и возрожденного, хотя и существенно преобразованного, фрейдизма. В отличие от Фрейда Лакан в исследовании бессознательного выдвигает на первый план не механизмы сексуальных влечений, а язык, речь, дискурс. И хотя "язык" трактуется расширительно и скорее символически-метафорично, Лакан как врач-психоаналитик упорно продвигается по пути сложного и глубокого анализа речи пациента, которая в данном случае служит главным средством коммуникации врача и больного.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 23.

<sup>2</sup> Там же. С. 181.

<sup>3</sup> Там же. С. 56.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 58.

<sup>6</sup> Там же. С. 181.

<sup>7</sup> Там же. С. 182.

## **Структурный психоанализ Жака Лакана**

Возникновение структурного, или лингвистического, психоанализа связано с именем **Жака Лакана** (1901–1981)<sup>1</sup>. Начав свою карьеру как практикующий врач, Лакан в 30-е годы серьезно изучает философию, психологию, культуру, искусство, литературу. Итогом его стремления синтезировать результаты медицинского и гуманитарного знания стала докторская диссертация “О параноическом психозе и его отношении к личности” (1932). Выводы этой работы широко использовались деятелями художественной культуры. (В частности, высказанные Лаканом идеи легли в основу “параноической критики” С.Дали.) С середины 30-х годов Лакан посвящает себя педагогической деятельности. Научная работа в Парижском психологическом и Французском психоаналитическом обществах, руководство Парижской фрейдистской школой (1964–1980) выдвигают его в ряд известных европейских психоаналитиков.

Научный авторитет Лакана связан с тем новым — структуралистским — направлением психоаналитических исследований, начало которому было положено им в середине 50-х годов. Новизна его взглядов состоит в том, что он вышел за рамки как классического структурализма, так и ортодоксального фрейдизма, наметил новые перспективы исследований. Лакан возглавил влиятельную научную школу, не распавшуюся и после его смерти. Многочисленные ученики и последователи продолжают развивать его идеи в области психоаналитической терапии, этнологии, риторики. Философско-культурологические взгляды Лакана, определившие в свое время теоретическую направленность журнала “Тель Кель”, составили фундамент структурно-психоаналитической теории культуры.

Лакан исходит из того, что бессознательное структурировано как язык<sup>2</sup>. Он стремится к рациональному истолкованию бессознательного, ищет взаимосвязи его эмпирического и теоретического уровней, неклассические принципы обоснования знания, исследования бытия и познания. Лакан пересматривает декартовское *cogito ergo sum*, полагая, что субъект не исчерпывается *cogito*, субъекты бытия и мышления расположены на разных уровнях. Но тогда и обоснование бытия мышлением должно быть опосредованно речью и, следовательно, двучленная формула связи бытия и сознания неверна. Творческая функция речи толкуется как функция символического, первичного по отношению к бытию и сознанию, речь предстает здесь как универсальный источник креативности, порождающий как понятия, так и сами вещи. Символично в этом плане поведение ученого в аудитории — от фрейдистских символов серпа Кроноса и посоха Эдипа, нашитых на его докторской шапочке, до фигурок слонов, которые он дарит своим ученикам в конце занятий. Великолепный слон изображен и на обложке первого

тома “Семинара Жака Лакана”. Тема слона образует сквозное действие книги. При чем здесь слоны? Лакан сравнивает речь с мельничным колесом, посредством которого желание беспрестанно опосредуется, возвращаясь в систему языка. Слово в этом контексте не просто приравнивается к вещи. Слово “слон”, полагает он, даже реальнее живого слона. Произнесение этого слова вершит судьбы слонов. Благодаря символическим свойствам языка в узкую дверь парижской аудитории в любой момент могут войти слоны. Ведь мыслить — значит заменить живого слона словом “слон”, солнце — кругом. Иными словами, понятие замещает вещь.

Cogito ergo sum для Лакана — символ плоского, банального, мешанского сознания, воплощение пошлой “самоуверенности дантиста”. Непреходящая заслуга Фрейда состоит, по его мнению, в том, что произведенная последним “коперниканская революция в философии” коренным образом изменила отношение человека к самому себе. Суть фрейдовского подхода к проблеме личности заключается в том, что сознание утратило универсальность, стало непрозрачным для самого себя. Главным в человеке признавалось бессознательное желание. Либи́до превратило дантиста в творца.

Современную философскую ситуацию Лакан определяет как “теоретическую какофонию”. Ее методологические дефекты связаны с неадекватным истолкованием учения Фрейда, в частности, попытками психологизации либи́до у К.Юнга, американских неофрейдистов. Психологизация либи́до в неофрейдистских концепциях заводит, по мнению Лакана, в теоретический тупик; психоанализ и общая психология несовместимы.

Задача структурного психоанализа — восстановить понятие либи́до как воплощения творческого начала в человеческой жизни, источника плодотворных конфликтов, двигателя человеческого прогресса. Открытие Фрейда выходит за рамки антропологии, так как формуле “все — в человеке” он противопоставляет догадку о том, что “в человеке — не совсем все” (хотя бы потому, что человек из-за инстинкта смерти отчасти оказывается вне жизни). И в этом смысле Фрейд — не гуманист, а антигуманист, пессимист, трагик.

Лакан, таким образом, с антифеноменологических позиций критикует интуитивистский, субъективистский подход к человеку, противопоставляет общей теории субъекта, философскому антропологизму теоретический антигуманизм. Он видит свою задачу в отыскании тех механизмов (“машин”), которые, несмотря на многообразие психических структур, создают предпосылки для формирования социума. В этом смысле “машина — портрет человека”<sup>3</sup>. Но это не “человек-машина” Ламетри. Специфика человека-машины Лакана состоит в свободе выбора. Именно свобода, подчеркивает он, отличает человека от животного, подчиненного внешнему миру и поэтому как бы застывшего, превратившегося в “застопорившуюся машину”. Животный мир — область реального, человеческий — сфера символического. Свобода реализуется в языке и художественном творчестве, благодаря которым мир че-

ловека превосходит границы его реального существования. Так; для Эдипа не имеет значения реальное бытие вещей, главное здесь — речевой узел, являющийся тем организационным центром, от которого, как от обивочного гвоздя, разбегаются лучи, пучки значений (например, эдипов комплекс). Для человека как субъекта, мучимого языком, речь не менее весома, чем реальность.

Размышляя о сущности бессознательного, Лакан оспаривает и гегелевское представление о понятии как времени вещи, и фрейдовское понимание бессознательного, находящегося вне времени. Не только бессознательное, но и понятие существуют вне времени, полагает он. “Я мыслю там, где я не есть, и я есть там, где я не мыслю” — этот тезис Лакан противопоставляет декартовскому *ubi cogito ibi sum*. Бессознательное — это чистое время вещи, а его материальным предлогом может быть все, что угодно. В таком контексте “поступок — это речь”<sup>4</sup>.

Развивая ставшими традиционными для нео- и постфрейдизма тенденции десексуализации бессознательного, Лакан выстраивает оригинальную концепцию его денатурализации, дебиологизации. Он закладывает новую традицию трактовки бессознательного желания как структурно упорядоченной пульсации. Идея эта активно развивается его последователями. Термин “пульсация” — один из ключевых для постфрейдизма. Утрачивая хаотичность, бессознательное становится окультуренным, что и позволяет преобразовать пульсации в произведения искусства и другие явления культуры. Внутренний структурирующий механизм объединяет все уровни психики, он функционирует подобно языку, и именно в этом смысле следует понимать лакановские слова о том, что бессознательное — это язык: речь идет не только о лингвистическом понимании языка на символическом уровне, но и о “языке” пульсаций на более низком уровне воображаемого, где психология и физиология еще слиты воедино.

В методологическом плане одной из сквозных тем теории Лакана является вопрос о соотношении реального, воображаемого и символического. Эти понятия он считает важнейшими координатами существования, позволяющими субъекту постоянно синтезировать прошлое и настоящее. Оригинальность лакановской концепции по сравнению с фрейдовской состоит в том, что место Оно занимает реальное, роль Я выполняет воображаемое, функцию сверх-Я — символическое. При этом реальное как жизненная функция соотносимо с фрейдовской категорией потребности, на этом уровне возникает субъект потребности. На его основе формируется воображаемое, или человеческая субъективность, субъект желания. Бессознательное символическое противостоит у Лакана сознательному воображаемому, реальное же по существу остается за рамками исследования.

Лакан считает трехчлен “реальное — воображаемое — символическое” первоосновой бытия, стремится исследовать соотношения его составляющих методами точных наук. Опираясь на законы геометрии, он пытается представить феноменологию психического графически, изображая на плоскости двугранный шестиплоскостной бриллиант. Средний план,

режущий бриллиант пополам на две пирамиды, он представляет как гладкую поверхность реального. Однако поверхность эта испещрена дырами, пустотами бытия (речи) и ничто (реальности), в которые с верхнего уровня символического посредством языка попадают слова и символы. В результате таких синтезов на стыках различных граней, воплощающих реальное, воображаемое и символическое, образуются основные человеческие страсти и состояния. На стыке воображаемого и реального возникает ненависть, реального и символического — невежество. Стык граней воображаемого и символического порождает любовь.

От исследования воображаемого, наиболее полно воплощающегося в любви, Лакан переходит к изучению символического и его проявлений — языка, речи и искусства. “Символическое первично по отношению к реальному и воображаемому, вытекающим из него”<sup>5</sup>, полагает он. Символическое как первооснова бытия и мышления определяет структуру мышления, влияет на вещи и человеческую жизнь. Человек становится человеком, когда получает имя, т. е. вступает в вечную символическую связь с универсумом. Наиболее чистая, символическая функция языка и заключается в подтверждении человеческого существования. Речь же способствует узнаванию человека другими людьми, хотя по своей природе она амбивалентна, непроницаема, способна превращаться в мираж, подобный любовному. Если символическая природа речи проявляется в ее метафоричности, то признак символической природы искусства — образность: “Это новый порядок символического отношения человека к миру”<sup>6</sup>.

Изучая природу художественного образа методами структурного психоанализа, Лакан стремится использовать результаты естественнонаучного знания: Он подчеркивает связь психоанализа с геологией (исследование пластов подсознания) и оптикой (анализ “стадии зеркала”). В результате возникает концепция транспсихологического Я. В ее основе лежат психоаналитические идеи двухфазового — зеркального и эдиповского — становления психики.

Лакан подразделяет художественные образы на реальные, воображаемые и символические. Восприятие в сфере реального оказывается расколотым. Реакцией на это в плане воображаемого является стремление к разрушению объектов отчуждения, агрессивному подчинению их собственным интересам. Единым, тотальным, идеальным восприятие может стать лишь благодаря символическому, воплощающемуся в образах искусства — идеального зеркала. Наиболее адекватной моделью зеркально-символической природы искусства Лакан считает кинематограф. Исследуя тесные связи искусства кино и научно-технического прогресса, он создает “машинную”, неантропоморфную концепцию генезиса и структуры эстетического сознания. Ход его рассуждений следующий.

Реальный объект, отражаясь в зеркале, утрачивает свою реальность, превращается в воображаемый образ, т. е. феномен сознания. Однако что произойдет, если в один прекрасный день люди, а значит и созна-

ние, исчезнут? Что в этом случае будет отражаться в озерах, зеркалах? Ответ на этот вопрос можно найти, если представить себе, что обезлюдевший мир автоматически снимается на пленку кинокамерой. Что же увидят на киноэкране люди, если они снова вернутся на Землю? Кинокамера запечатлеет образы явлений природы — молнии, взрывы, извержения, водопады, горы и их отражение в зеркале-озере. То есть киноискусство зафиксирует феномены эстетического сознания, не нашедшие отражения в каком-либо Я — ведь за автоматической кинокамерой не стоял кинооператор со своим Я. Из этого примера Лакан делает вывод о том, что эстетическое сознание в целом и его структурные элементы — субъекты и машины (кинокамера, сцена, мольберт и т.д.) — относятся к области символического. Он предлагает заменить классическую формулу *"Deus ex machina"* (Бог из машины) на современную — *"Machina ex Deo"* (Машина из Бога). В общем контексте структурного психоанализа "машина из Бога" означает намек на возможность высшего знания, лежащего вне вещей. Лакан не случайно подчеркивает, что полнота самореализации субъекта зависит от его общности к мифам, обладающим общечеловеческой ценностью, например мифу об Эдипе. С этой точки зрения сущность символизации в искусстве заключается в забвении травмы, переживания, а затем — возврате вытесненного эдипова комплекса на языковом уровне, в словесной игре.

Обращаясь в этом ключе к структурной психокритике творчества Достоевского, Лакан стремится доказать, что XX век заменил кредо XIX в. "Если Бога нет, значит все дозволено" на формулу "Если Бога нет, вообще ничего не дозволено". Формула эта, по его мнению, объясняет ту фундаментальную нехватку, фрустрацию, из которой проистекают неврозы, характеризующиеся фантазиями и иллюзиями на уровне воображаемого, и психозы, симптомы которых — утрата чувства реальности, словесный бред — свидетельствуют о принадлежности к сфере символического. В качестве современной иллюстрации сниженного бытования этого тезиса Лакан предлагает структурный психоанализ книги Р.Кено, живописующей любовные приключения молоденькой секретарши во времена ирландской революции. "Если английский король сволочь, все дозволено", — решает она и позволяет себе все. Девушка понимает, что за такие слова можно поплатиться головой, и ей все снится отрубленная голова. Этот сон означает, что английский король — сволочь. Во сне цензурные запреты не осмысливаются, но разыгрываются, как в театре. Сон секретрирует и генерирует символический мир культуры.

С другой стороны, с методологической точки зрения весьма существенно, что и процесс символизации протекает бессознательно, он подобен сну. Еще одна оригинальная черта методологии Лакана связана с концепцией сновидений. В отличие от классического фрейдизма, он распространил "законы сновидений" на период бодрствования, что дало основания его последователям (например, К.Метцу) трактовать художественный процесс как "сон наяву". Сон и явь сближены на том

основании, что в них пульсируют бессознательные желания, подобные миражам и фантомам. Реальность воспринимается во сне как образ, отраженный в зеркале. Психоанализ реальности позволяет разуму объяснить любой поступок, и одно это уже оправдывает существование сознания. Однако сон сильнее реальности, так как он позволяет осуществить тотальное оправдание на уровне бессознательного; вытеснить трагическое при помощи символического; превратить субъект — в пешку, а объект — в мираж, узнаваемый лишь по его названию при помощи речи. Лакан разделяет традиционную структуралистскую концепцию первичности языка, способного смягчить страсти путем вербализации желания и регулировать общественные отношения.

О миражности художественных “снов наяву” свидетельствует, по мнению Лакана, эстетическая структура “Похищенного письма” Э.По. Поведение персонажей повести характеризуется слепотой по отношению к очевидному: ведь письмо оставлено на виду. Письмо — это главное действующее лицо, символ судьбы, зеркало, в котором отражается бессознательное тех, кто соприкасается с ним. Персонажи меняются в зависимости от того отблеска, который бросает на них письмом-зеркало. Так, когда министр подписывает письмо женским почерком и запечатывает его своей печатью, оно превращается в любовное послание самому себе, происходит его феминизация и нарциссизация. Королева и министр — это хозяин и раб, разделенные фигурой умолчания, письмом-миражем. Именно поэтому письмо крадут и у министра, он не в силах удержать вербализованный фантом. Осуществляется “парадокс игрока”: деяния министра возвращаются к нему подобно бумерангу. И ловкость Дюпена, обнаружившего письмо, тут ни при чем. В структуре повести он играет роль психоаналитика. Ведь прячут не реальное письмо, а правду. Для полиции же реальность важнее правды. Заплатив Дюпену, его выводят из игры. Тогда опыт Дюпена-детектива преобразуется в эстетический опыт Дюпена-художника, прозревшего истину жизни и искусства.

Само существование искусства как двойника мира, другого измерения человеческого опыта доказывает, по мнению Лакана, миражность, фантомность субъективного Я, которое может заменить, сыграть актер. Психодрамы двойничества, квинтэссенцией которых он считает “Амфитрион” Мольера, свидетельствуют о том, что человек — лишь хрупкое звено между миром и символическим посланием (языком). Человек рождается лишь тогда, когда слышит “слово”. Именно символически звучащее слово цензурирует либидо, порождая внутренние конфликты на уровне воображаемого, напоминает Эросу о Танатосе и мешает человеку безоглядно отдаться своим наклонностям и влечениям.

Разрабатывая свою концепцию языка, Лакан опирается на ряд положений общей и структурной лингвистики Ф. де Соссюра, Н.Хомского, Я.Мукаржовского. То новое, что он внес в методологию исследования в этой области знания, связано прежде всего с тенденциями десемантизации языка. Лакан абсолютизировал идеи Соссюра о дихотомии означаемого и означающего, противопоставив соссюровской идее знака

как целого, объединяющего понятие (означаемое) и акустический образ (означающее), концепцию разрыва между ними, обособления означающего. Методологический подход Соссюра привлек Лакана возможностью изучать язык как форму, отвлеченную от содержательной стороны. Опыт практикующего врача-психоаналитика укрепил его в мысли о том, что в речевом потоке пациента-невротика означающее оторвано от означаемого (последнее и надлежит выявить в ходе диалога, распутав узлы речи и сняв таким образом болезненные симптомы), означаемое скользит, не соединяясь с означающим. В результате такого соскальзывания из речи больного могут выпадать целые блоки означаемого. Задача структурного психоанализа — исследовать структуру речевого потока на уровне означающего, совпадающую со структурой бессознательного. Методологической новизной отличается также стремление соединить в рамках единой теории структурно-психоаналитические представления о реальном, воображаемом, символическом; означаемом и означающем; синхронии и диахронии, языке и речи.

Лакан сопрягает означаемое с воображаемым значением речевой диахронии. Означающее же лежит в плане символической языковой синхронии. Означающее главенствует над означаемым, оно тем прочнее, чем меньше означает: язык характеризуется системой означающего как такового. «Чистое означающее есть символ»<sup>7</sup>.

Это положение имеет для структурного психоанализа принципиальное значение. Если бессознательное, означающее и символическое объединены единым структурирующим механизмом, то изучение фаз символизации в искусстве позволит прийти не только к фундаментальным эстетическим, но и к общепhilosophическим выводам, затрагивающим все человечество.

Фазами символизации в эстетической концепции Лакана являются метафора и метонимия. Лакан считает метафору и метонимию методологическими универсалиями, применимыми на любом уровне исследования бессознательного (метафора — симптом, метонимия — смещение), лингвистического, эстетического.

Ориентация на метафоричность или метонимичность лежит, по мнению Лакана, в фундаменте двух основных художественных стилей современности — символического и реалистического. Символический, или поэтический, стиль чужд реалистическим сравнениям, метафоричен, ориентирован на метафорическую взаимозаменяемость значений. В реалистическом стиле целое метонимически заменяется своей частью, на первый план выступают детали. Лакан ссылается здесь на реализм Л. Толстого, которому порой для создания женских образов достаточно мушек, родинок и т.д. Однако и эти мелкие детали, подчеркивает Лакан, могут приобретать символический характер, поэтому следует говорить лишь о «так называемом реализме». Ведь язык, полагает он, называет не вещь, а ее значение, знак. Значение же отсылает лишь к другому значению, а не вещи, знак — к другому знаку. Таким образом, «язык — это не совокупность почек и ростков, выбрасываемых каждой вещью. Слово — не головка спаржи, торчащая из вещи. Язык — это



сеть, покрывающая совокупность вещей, действительность в целом. Он вписывает реальность в план символического”<sup>8</sup>. Только “язык-птицелов” способен внести в жизнь правду.

Образ языковой сети, окутывающей мир и превращающей его в ироничный текст, стал одной из философских доминант постмодернистской культуры. Лакановские идеи структуры бессознательного желания, его оригинальная концепция соотношения бессознательного и языка, децентрированного субъекта дали импульс новой, отличной от модернистской, трактовке художественного творчества. Привлекательным для теоретиков и практиков постмодернизма оказались также постфрейдистские интерпретации трансферта и пульсаций, связанных с такими фазами символизации в искусстве как метафора и метонимия, а также феноменами скольжения означаемого.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Основные сочинения Лакана: *Lacan J. Ecrits*. P., 1966; *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. P., 1975; *Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse*. P., 1978; *Livre III. Les psychoses*. P., 1981; *Livre IV. La relation d'objet*. P., 1984; *Livre VII. L'éthique de la psychoanalyse*. P., 1986; *Livre VIII. Le transfert*. P., 1991; *Livre XVII. L'envers de la psychoanalyse*. P., 1991; *Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда*. М., 1997. См. также: *Lacan J. Politics, Aesthetics*. Albany, 1996.

<sup>2</sup> См.: *Lacan J. Le séminaire de Jacques Lacan. Livre III. Les psychoses*. P. 20.

<sup>3</sup> *Lacan J. Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse*. P. 94.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 270.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 256.

<sup>6</sup> *Lacan J. Le séminaire de Jacques Lacan. Livre III. P. 91.*

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 244.

<sup>8</sup> *Lacan J. Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. P. 288.

## МИШЕЛЬ ФУКО

**Мишель Фуко** (1926—1984) родился в Пуатье, там же учился в лицее; в Париже окончил *Ecole normale supérieure*; в 1952 г. стал дипломированным психологом. В течение двух лет он стажировался в качестве психолога. Тогда же Фуко заинтересовался проблемами личности больного, что способствовало появлению его раннего произведения “Психическая болезнь и личность” (1954). С 1952 г. он также читал лекции в университете Лилля, с 1955 г. — в Упсала (Швеция), в 1958 г. — в Варшаве, а с 1959 г. — в Гамбурге (где он занимал должность директора Французского культурного центра). С 1970 г. Фуко преподавал в Коллеж де Франс. В 60—70-х и в начале 80-х годов были опубликованы его важнейшие произведения: “Слова и вещи. Археология гуманитарных наук” (1966); “Археология знания” (1969), “Порядок дискурса” (1971), “Надзирать и наказывать” (1975) и др.

### Отношение Фуко к структурализму

Фуко<sup>1</sup> иногда причисляют к структурализму или постструктурализму. Этот вопрос стал очень сложным и запутанным, что произошло не без участия самого Фуко.

Одно время он действительно был в каком-то смысле близок к тем, кто относил себя — или кого относили — к структурному направлению в гуманитарных науках: он писал в журнал *Tel Quel* (где печатали, правда, не только структуралистов, но вообще — “авангард” литературы и литературной критики того времени), говорил как будто бы от их имени, неоднократно предпринимал попытки концептуально осмыслить структурализм как практику и как метод. В ряде интервью 1966—1967 гг. (в связи с выходом в свет книги “Слова и вещи”) Фуко еще не возражал против такого рода идентификации. Действительно, после появления “Истории безумия”, отвечая на вопрос журналиста о том, кто повлиял на него в первую очередь, он назвал **Бланшо**, **Русселя** и **Лакана**, а затем добавил: “Но также, и главным образом, — **Дюмезиль**”; видя же удивление собеседника (“Каким образом историк религий мог оказаться вдохновителем работы по истории безумия?”), Фуко поясняет: “Благодаря своей идее структуры. Как и Дюмезиль по отношению к мифам, я попытался обнаружить структурированные нормы опыта, схему которых — с некоторыми модификациями — можно было бы встретить на различных уровнях”<sup>2</sup>. Не только в этих словах, но и в работах Фуко того времени нетрудно усмотреть близость структурному подходу. Именно эту работу он и проделал в известной статье 1967 г. “По чему распознают структурализм?”

Тут нужно принять во внимание два обстоятельства. Во-первых, сильный накал страстей — и политических в том числе — во Франции

в 60-е годы вокруг структурализма вообще и вокруг отношения Фуко к структурализму, в частности. В 1967 г., когда в Фуко видят “жреца структурализма”, он отвечает, что он — лишь “певчий в хоре” и служба началась задолго до него. И в текстах и в интервью этого времени Фуко посвящает структурализму пространные анализы. Он различает структурализм как метод, с успехом используемый в частных областях: в лингвистике, в истории религий, в этнологии и т.д., — и “общий структурализм”, имеющий дело с тем, “что есть наша культура, наш сегодняшний мир, с совокупностью практических или теоретических отношений, которые определяют нашу современность. Именно здесь структурализм получает значение философской деятельности — если принять, что роль философии состоит в том, чтобы диагностировать”<sup>3</sup>.

А уже в 1968 г. одного упоминания о структурализме или о его к нему причастности было достаточно для того, чтобы вызвать у Фуко в лучшем случае сарказм и насмешки. На вопрос журналиста, как он на данный момент мог бы определить структурализм, Фуко отвечает: «Если спросить тех, кого включают в рубрику “структуралисты” — Леви-Стросса или Лакана, Альтюссера или лингвистов, — они бы ответили вам, что у них друг с другом нет ничего общего или мало чего общего. Структурализм — это категория, которая существует для других, для тех, кто не имеет к нему отношения. Только извне можно сказать, что такой-то, такой-то и такой-то — структуралисты. Это у Сартра нужно спрашивать, кто такие структуралисты, поскольку он считает, что структуралисты представляют собой сплоченную группу (Леви-Стросс, Альтюссер, Дюмезиль, Лакан и я), группу, которая образует своего рода единство; но как раз этого вот единства — заметьте себе это хорошенько, — его-то мы как раз и не обнаруживаем»<sup>4</sup>.

Фуко настаивает, стало быть, не только на том, что он никогда не был структуралистом (“Я никогда не был фрейдистом, никогда не был марксистом и я никогда не был структуралистом”, — скажет он в беседе 1982 г. “Структурализм и постструктурализм”<sup>5</sup>, но также и на том, что никогда не было и самого “структурализма”! Было нечто, что называли этим словом (в заключительной части “Археологии знания” Фуко подчеркнет, что всей этой книгой он пытается “снять с себя ярлык “структурализма” — или того, что под этим словом имеют обыкновение понимать”<sup>6</sup>. И были отдельные люди, которые в различных областях выполняли конкретные анализы, исследования. Не отрицая того, что в работах этих исследователей, как и в его собственных, действительно было что-то “не чуждое методам структурного анализа” (но только Леви-Стросс, считает он, практиковал собственно структурный метод), Фуко не устает повторять, что если у этих исследователей и было что-то общее, то только не “метод”. Этим “общим” был у них “общий враг”: классическая рефлексивная философия и философия субъекта. В беседе 1978 г. с Тромбадори (наряду с уже цитировавшимся “Структурализмом и постструктурализмом” эта беседа имеет исключительное значение для понимания не только философского пути Фуко, но и общей атмосферы интеллектуальных и духовных

исканий во Франции после второй мировой войны). Фуко потом скажет, что для тех, кого объединяли под именем “структуралистов”, наиболее острой и настоящей проблемой было “каким-то иным образом поставить вопрос о субъекте, иначе говоря — преодолеть некий фундаментальный постулат, от которого французская философия, начиная с Декарта, никогда не отступала и который феноменологией был только усилен”<sup>7</sup>. Фуко исходил из того, что все Главные направления были только разными “формами рефлексии и анализа”, которые вдохновлялись “философией субъекта” и ориентировались на “теорию субъекта”. И в этом отношении традиция, идущая от Соссюра к Леви-Строссу, стала стратегической “точкой опоры для того, чтобы поставить под вопрос теорию субъекта, но эту постановку под вопрос ни в коем случае не следует отождествлять со структурализмом”<sup>8</sup>. Про себя Фуко говорит, что эту проблематизацию теории субъекта он нашел у Ницше, Батая и Бланшо, т.е. у тех, кто был максимально далек от структурализма, а также у Башляра и Кангилема — в истории науки. Такой же точкой “прорыва”, возможностью выйти за пределы философии субъекта был для очень многих и психоанализ. “Покончить с основополагающим актом субъекта”, или, как его еще называет Фуко, с “конституирующим субъектом”, “субъектом-дарителем смысла”, — вот что было главным для Фуко и что определяло его интерес к тем исследованиям и практикам, которые обычно собирают под именем “структурализм”. Подобного рода выпады против “привилегий основополагающего субъекта” имеют место не только в “Структурализме и постструктурализме”, но и в “Порядке дискурса” и в “Что такое автор?”.

В этом контексте понятны слова, сказанные Фуко в интервью 1966 г., т.е. еще изнутри, так сказать, “структуралистского” периода. «Мы ощущали поколение Сартра как, несомненно, мужественное и благородное, со страстью к жизни, к политике, к существованию... Но что касается нас, мы открыли для себя нечто другое, другую страсть: страсть к понятию и к тому, что я назвал бы “система”». На вопрос собеседника: “В чем состоял интерес Сартра как философа?” Фуко отвечает: “...столкнувшись с таким историческим миром, который буржуазная традиция, себя в нем не узнававшая, склонна была рассматривать как абсурдный, Сартр хотел показать, напротив, что всюду имеется смысл”. На вопрос же о том, когда Фуко перестал “верить в смысл”, — он отвечает: «Точка разрыва — это тот момент, когда Леви-Стросс для обществ, а Лакан — для бессознательного показали нам, что “смысл”, возможно, есть лишь своего рода поверхностный эффект, отсвет, пена, а то, что глубинным образом пронизывает нас, что есть до нас и что нас поддерживает во времени и в пространстве, — это система». И дальше: “Значение Лакана как раз в том, что он показал, как через дискурс больного и через симптомы его невроза говорят именно структуры, сама система языка — а не субъект... Как если бы до любого человеческого существования уже имелось некое знание, некая система, которую мы пероткрываем...”. И на вполне естественный вопрос: “Но кто же тогда продуцирует эту систему?” Фуко отвечает: “Что это за такая аноним-

ная система без субъекта, хотите Вы спросить, что именно мыслит? Я — взорвано; взгляните на современную литературу — происходит открытие некоего “имеется”... В некотором роде здесь происходит возврат к точке зрения XVII века, с одним различием: не человека ставить на место Бога, но анонимную мысль, знание без субъекта, теоретическое без идентифицируемой субъективности...”<sup>9</sup>.

За шумным конфликтом в связи со структурализмом Фуко, стало быть, видит прежде всего попытку поставить такие теоретические проблемы и нащупать такие формы анализа, которые, будучи рациональными, не апеллировали бы при этом к идее субъекта. Именно поэтому его не устраивали формы рациональности, нашедшие выражение в марксизме или в феноменологии, и именно в этом контексте Фуко не устал подчеркивать роль Леви-Стросса, давшего “своего рода рациональную точку опоры для этой постановки под вопрос теории субъекта”<sup>10</sup>.

### **От “археологии” медицины и гуманитарных наук к археологии знания**

История познания, сознания, знания и их кристаллизаций, продуктов рано заняла в концепции Фуко место центральной проблемы. Эта проблема была зафиксирована с помощью хорошо знакомого термина “археология”, приобретшего у Фуко непривычное значение. В работах 60-х годов Фуко стремился реконструировать социально-исторические формы существования, организации и распространения знаний, имея в виду главным образом историю Европы позднего средневековья и нового времени. При этом его интересовали наиболее существенные дискуссии, формы взаимодействия идей. Ибо Фуко с полным основанием полагал, что они оказывают формирующее воздействие на конкретные процессы мышления, познания, сознания индивидов. Особенность подхода у раннего Фуко можно видеть на примере книг “Безумие и неразумие. История безумия в классический век” (1961) и “Рождение клиники. Археология взгляда медика” (1963). Патофизиологическое исследование здесь становится также и философским, социально-историческим. Фуко проследживает, как на протяжении истории менялось отношение к психическим болезням. В средние века душевная болезнь трактовалась как наказание божье, вместе с тем делающее больного человека чем-то вроде “божьего человека”, “опекаемого” Богом. В новое время умопомешательство стало пониматься просто как лишенность разума, как безумие. Выражалось и закреплялось это изменение самыми разными способами — через литературу, искусство, религию, деятельность особых социальных институтов, через применение юридических законов и нравственных норм, через теологию и философию. Например, в первой книге Фуко исследовал, как содержались и функционировали в различные эпохи интернаты, дома призрения для больных, в том числе для психически нездоровых, людей. Во второй книге он подверг анализу практику и теорию патологической анатомии, чтобы уяснить генезис современ-

ных подходов к болезням, их лечению, к функционированию соответствующих институтов. Построение “археологии” знания, познания, сознания — это, согласно Фуко, и есть обнаружение, исследование глубоко залегающих пластов исторического социокультурного, духовного опыта.

В известном смысле опыт “археологии духа”, важнейших формообразований дискурса параллелен у Фуко “археологии институциональных форм”. Так, он прослеживает происходивший в XVII в. коренной поворот от эпохи Ренессанса к “классической” эпохе нового времени. Соответственно изменению умонастроений и ориентаций людей возникают новые “институты” для призрения душевнобольных. Их теперь интернируют в специальные дома призрения, где они содержатся вместе с безработными, нищими, бродягами, преступниками, причем содержатся за счет государства. Примером такого “института” Фуко считает учрежденный в середине века в Париже *Hôpital Général*. Это было не только и даже не столько медицинское учреждение. Оно решало куда более широкие социальные задачи: в тот век общество начало понимать, что обездоленные, тяжелобольные люди нуждаются в попечении. Эдиктом короля они получили право на уход, пропитание, кров, одежду. Но вот спустя столетие, благодаря французской революции, наступает новый поворот в сознании: теперь считается скандалом и несправедливостью то, что душевнобольные и преступники содержатся в одном и том же учреждении. Возмущение и критика со стороны общественного мнения приводят к тому, что постепенно возникают специальные медицинские учреждения для содержания и лечения душевнобольных. Меняется и понимание душевной болезни. Считается, что больных людей следует лечить и успешное лечение возможно. Все эти исторические примеры Фуко приводит, чтобы подтвердить свой общий тезис: система знаний о человеке и формы практики (например, врачебной) играют решающую роль в развитии структур интернирования и господства, присущих человеческой цивилизации.

В “археологии медицины” Фуко раскрывает зависимость форм деятельности врачей и зависимость их конкретного знания от того, что он называет “кодами знания”. Он обнаруживает такие исторически меняющиеся и в то же время относительно стабильные (на протяжении веков и эпох) коды на основе различных описаний болезней, сделанных врачами в одно и то же время. Сами врачи могут и не догадываться об их существовании и власти, однако следуют исторически обусловленным принципам кодирования медицинского знания. Влияние упрочения или, наоборот, изменения таких общих форм знания огромно. В книге “Рождение клиники” Фуко отмечает, что предмет его исследования касательно медицины связан с выяснением вопроса: как особое познание больного индивидуума структурируется на протяжении того или иного времени. А это позволяет, по его мнению, показать, что “клинический опыт возможен в виде познавательной формы” и что он приводит к реорганизации всего больничного дела, к новому пониманию положения больного в обществе. Эти “глубинные структуры”, где сплетаются воедино пространство, язык и смерть и

которые обычно суммируются в виде анатомическо-клинических методов, образуют историческое условие развитие медицины как области “позитивного” действия и знания.

От “археологии” медицины и болезней Фуко перешел к “археологии гуманитарных наук”. Французский мыслитель уже прочно исходил из того, что на человеческую деятельность оказывают влияние существующие и значимые на протяжении определенных периодов истории, социально закрепленные формы духа, знания, сознания. При этом обращение к “археологическому” — т.е. особому социально-историческому — срезу анализа как раз и предполагало для Фуко **решительное размежевание с трансцендентализмом любого вида**, т.е. с приписыванием абсолютного приоритета наблюдающему и познающему субъекту. Особенно неприемлемыми философ считал такие виды трансцендентализма, в рамках которых “чистый” субъект как бы отделяется от всех исторических связей своего бытия, ставится над природой и историей. Фуко был одним из тех, кто — опираясь на структурализм — не только повел новую атаку на “мифологию чистого субъекта” философии нового времени, но и предложил непривычную “бессубъектную” теорию сознания, духа, культуры. Доводы в пользу такой “деконструкции” субъекта у Фуко были следующие. Если мы изберем в качестве “центра” субъект, который якобы синтезирует поступающее в его сознание многообразие чувственных данных (как полагал Кант), то удовлетворительное объяснение мышления, познания, сознания становится решительно невозможным. Субъект, сконцентрированный на самом себе, — вредная фикция философии нового времени. А ведь такой субъект считался чуть ли не “творцом” окружающего мира!

“Археология наук о человеке”, поясняет Фуко, не есть в собственном смысле история идей или история наук. Речь, скорее, идет об исследовании, цель которого — установить, благодаря каким источникам становятся возможными познание и опыт, в соответствии с каким порядком конституируется знание, на какие “исторические а priori” оно опирается. Вся эта целостность исторически подвижна. Появляются идеи, формируются науки, опытные знания получают философскую рефлексию, образуются типы рациональности, чтобы вскоре снова уступить место новому знанию и опыту.

Понятия, на которых базируется проект археологии знания и культуры Фуко, — “структура опыта”, “дискурс”, “историческое а priori”, “эпистема”.

Понятие “структура опыта” Фуко вводит для того, чтобы обозначить **культурные ситуации**, которые охватывают и познающего субъекта, и познаваемые объекты. Согласно Фуко, структура опыта какой-либо научной или культурной эпохи охватывает не только теоретические, т.е. располагающиеся на дискурсивном уровне, высказывания. В еще большей мере сюда относится совокупная историческая ситуация, следовательно, политические, педагогические, экономические и культурные моменты и структуры различного вида<sup>3</sup>.

Понятие “дискурса” обрисовывает структурированное поле высказываний, которое в свою очередь содержит в себе основные прави-

ла, влияющие на оформление познавательного опыта. Высказывания этого языкового поля не разрозненны, не атомарны, а взаимосвязаны, и всякий раз выполняют особую регулирующую функцию, определяемую дискурсом как целым.

“Историческое а priori” в толковании Фуко обозначает наиболее существенные принципы организации познания, упорядочивания тех или иных феноменов знания и сознания. Они характерны для определенной исторической эпохи. Как отмечают исследователи, Фуко в данном случае заимствовал у Канта сам принцип организации опыта через такие категории как причинность, субстанция и т. д. (Фуко специально занимался философией Канта. В 1964 г. он опубликовал свой новый перевод кантовской “Антропологии”.) Однако Фуко не принял гносеологического априоризма Канта, утверждавшего, что категории даны предданы опыту в качестве организующего начала, и не исследовавшего их генезис. Одновременно французский философ превратил такого рода категории в “историческое а priori”, т.е. стал выводить власть категорий над познанием конкретных субъектов из социально-исторических обстоятельств, которые, согласно Фуко, структурируют и организуют познавательный опыт. Эти в целом верные, но слишком общие и расплывчатые характеристики он хотел конкретизировать с помощью понятия “эпистема”.

«Это понятие Фуко ввел и разъяснил в работе “Слова и вещи” (1966 г.). Фуко писал, что под “эпистемой” он понимает совокупность отношений, которые в данное время могут объединять дискурсивные практики, благодаря которым становятся возможными “эпистемологические фигуры”, науки и, возможно, формализованные системы. Эпистема, разъяснял он далее, это не форма познания и не тип рациональности, которые проникали бы в различные науки и через которые находило бы проявление суверенное единство субъекта, духа или эпохи. Эпистема — такая совокупность отношений, которую можно открыть в данное время внутри наук и которая может быть проанализирована на уровне “дискурсивных упорядоченностей”. Речь идет о понятиях, которые возникают и применяются в определенном конкретно-историческом и культурном контекстах. Эти понятия как бы предписываются индивидам, работающим в науке, пусть они существуют на заднем плане и не обязательно осознаются субъектами. Фуко убежден в том, что эпистемы в их языково-семиотическом измерении образуются на том уровне, где формируются научные символы и научный язык. Символический порядок эпистем внутренне иерархичен: определенные основополагающие понятия и познавательные принципы организуют множество высказываний, наблюдений, аргументов и т. д. Эпистемы резко противостоят друг другу; основополагающие принципы организации научного мышления четко отделяются друг от друга. Эти основополагающие принципы образуют нечто вроде правил связи многообразных впечатлений и возможных опытов...»<sup>4</sup>

Свойства “классической эпистемы” Фуко оригинально и ярко раскрывает в II–VI главах книги “Слова и вещи”, которые носят лаконичные и выразительные названия “Представлять”, “Говорить”, “Клас-



сифицировать”, “Обменивать”. При этом Фуко уделяет особое внимание тем изменениям, которые происходят именно в XVII в., когда классическая эпистема собственно и вступает в силу. Хронологически близкий XVI век с “эпистемической” точки зрения оказывается другой эпохой. Суть изменения и соответственно различия между двумя веками Фуко определяет так: “Прежде всего, анализ заменяет аналогизирующую иерархию. В XVI в. предполагалась всеохватывающая система соответствий (земля и небо, планеты и лицо, микрокосм и макрокосм), и каждое отдельное подобие укладывалось внутри этого общего отношения. Отныне же любое сходство подчиняется испытанию сравнением, т.е. оно принимается лишь в том случае, если измерение нашло общую единицу, или, более радикально, — на основе порядка тождества и серии различий”<sup>11</sup>. (Между прочим, ярким примером “аналогизирующего” мышления XVI в. Фуко делает Дон Кихота, весь жизненный путь которого определяется как “поиск подобий”<sup>12</sup>.)

“Классическая эпистема модерна”, на которой строилось познание в эпоху нового времени, — это, согласно Фуко, совокупность таких принципов как обязательное построение расчлененной системы математически оформленного знания (*mathesis*), генетический анализ, центральное положение наблюдающего субъекта (на философском уровне и в гуманитарном знании — антропоморфизм) и т.д. Систему в новое время предполагается построить, открыв простейшие в каждом ряде элементы. Знание, построенное таким образом, считается единственно истинным, всеобщезначимым и исторически неизменным. “Положение языка в классической эпистеме одновременно и скромное, и величественное. Хотя язык теряет свое непосредственное сходство с миром вещей, он приобретает высшее право — представлять и анализировать мышление”, в чем и заключается замысел и смысл распространенных в новое время проектом “всеобщей грамматики”<sup>13</sup>. Итак, мера, порядок, методическая нумерация и интуиция определили характер эпистемы модерна (“классического периода”). Уже в XVIII и XIX в. высказывались обоснованные сомнения во всеобщезначимости эпистемы, ранее казавшейся чуть ли не вечной. В XX в. эпистема меняется. Это видно, согласно Фуко, на примере гуманитарных дисциплин, таких как психоанализ, лингвистика, этнология. В них создается эпистема, которая — в противоположность ориентации нового времени на сознание, разум — повернута к бессознательному, в коем и усматривается детерминирующее начало. Изменение эпистемы выражало и коренное преобразование философского понимания мира, человека, Бога. Человек не был главным и единственным Творцом мира — таковая роль отводилась Богу. Но в человеке видели особое “сопричастное” Богу существо, которое Бог “уполномочил” познать, объяснить Порядок мира. Новая эпистема должна отвести человеку более скромное, истинно подобающее ему место в универсуме.

Или, как говорит Фуко: “Мысль Ницше возмущает не только о смерти Бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы”<sup>14</sup>.

В 70-х годах философские взгляды Фуко основательно меняются. Происходит это вследствие того, что он углубляется в философию Ницше. К самому началу 70-х годов относятся вступительная лекция в Коллеж де Франс “Порядок дискурса” и статья “Ницше — генеалогия истории”. Теперь Фуко увлекают “ницшеанские” темы — и прежде всего “генеалогия морали”. Поле дискурса теперь уже перестает быть нейтральным объектом исследования. Отныне **Фуко видит в дискурсе также и сферу власти, господства и борьбы различных интересов**. Дискурс всегда ограничивает, согласно Фуко, число участвующих в нем индивидов. Он предельно ритуализирован и содержит в себе различные виды дискриминации. От него “отлучают” на основании различных принципов и требований: одни высказывания отвергаются как “безумные”, другие — как ложные и т.д. Дискурс, следовательно, выступает как одна из составных частей господствующего общественного порядка, от которого в свою очередь исходит принуждение, оказывающее свое воздействие и на сферы знания, и на области практической жизни. “Знание как результат коммуникации, селекции и аккумуляции в той же мере покоится на технических приемах власти, в какой оно само есть предпосылка употребления власти”.

Продолжением этого анализа стали книги “Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы” (1975); “История сексуальности” т. 1 “Воля к знанию” (1976); т. 2 “Пользование наслаждениями” (1984), т. 3 “Забота о себе” (1984). Идея Фуко, выраженные в этих книгах, вкратце таковы. В первой из названных книг философ ставит в связь, с одной стороны, историю современной духовности и, с другой стороны, развитие системы правового принуждения. Тюрьма, согласно Фуко, есть не просто наказывающее исправительное учреждение, а уголовное право — не только свод законов о преступлениях и наказаниях. Это своего рода модели, с опорой на которые учреждаются системы власти в армии, школе, больнице, на фабрике и в других социальных институтах. Тут отрабатывается своего рода “микрофизика власти”. К человеку применяется целая совокупность дисциплинирующих “технических” социальных приемов. Из процедур надзора и кары, наказания и принуждения рождается особая социально-историческая действительность.

“История сексуальности” — неоконченная работа Фуко с весьма широким и основательным замыслом. В I томе (“Воля к знанию”) история сексуальности исследуется на примере XVII в., когда в данной области начинается существенное изменение дискурса: многие научные дисциплины и сферы культуры начинают обращать внимание на проблему пола. Но и здесь в основе “воли к знанию” лежит воля к власти, ибо эти знания позволяют сформировать “биополитику населения”, в свою очередь ведущую к контролю над рождаемостью, продолжительностью жизни. В двух других томах “Истории сексуальности” Фуко еще глубже уходит в историю человечества. Он исследует греческую, римскую, раннехристианскую историю, философию, культуру с точки зрения этики взаимоотношения полов, подходов к эротике, а также стандартов, диктующих отношение человека к самому себе,

к другому полу, задающих нормы его “экзистенции”, самообладания, достоинства и т. д. Заслуживает специального внимания эволюция взглядов и идей Фуко в более поздний период его творчества.

### **Работы и идеи Фуко второй половины 70—80-х годов**

Первый том “Истории сексуальности” вышел в свет в декабре 1976 г., когда еще не успели стихнуть шум и споры вокруг предыдущей книги Фуко — “Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы” (1975). Эти две книги близки не только по времени своего выхода в свет. Они знаменуют очередной “разрыв” в творчестве Фуко и, в этом смысле, — появление “нового” Фуко. Если в предыдущих книгах анализ Фуко фокусировался на “сказанных вещах”, на дискурсе как отдельной и автономной реальности, как особой практике, то теперь дискурс рассматривается как востребуемый и получающий свое место внутри той или иной отличной от него самой практики (судебной, медицинской, педагогической и т. д.). Отвечая (после одной из своих лекций в Токийском университете в 1978 г.) на реплику одного из слушателей, заметившего, что объектом анализа у Фуко становится теперь не только сказанное, но также и сделанное в какой-то момент истории, Фуко подчеркивает: он начинал как историк науки и одним из первых вставших перед ним вопросов, был вопрос: может ли существовать такая история науки, которая рассматривала бы “возникновение, развитие и организацию науки не столько исходя из ее внутренних рациональных структур, сколько отправляясь от внешних элементов, послуживших ей опорой”<sup>15</sup>. Так, в “Истории безумия” наряду с “внутренним анализом научных дискурсов” — анализом того, как развивалась психиатрия, какие она затрагивала темы и какие изучала объекты, какими понятиями пользовалась и т. д., — есть и анализ внешних условий: «...я попытался, — говорит Фуко, — ухватить историческую почву, на которой все это произошло, а именно: практики заточения, изменение социальных и экономических условий в XVII в. Анализ же в “Словах и вещах” — это по преимуществу анализ сказанных вещей, правил образования сказанных вещей». Анализ внешних условий существования, функционирования и развития дискурсов оказался при этом как бы за скобками. Это отмечали критики Фуко. “Но я и сам это осознавал, — говорит он, — просто объяснения, которые в то время предлагались, к которым меня склоняли (и упрекали меня, если я их не использовал), — эти объяснения меня не удовлетворяли”. Не “производственные отношения” или “идеологию господствующего класса”, но “отношения власти внутри общества” Фуко предлагает теперь рассматривать в качестве “точки внешнего окружения организации и развития знания”<sup>16</sup>.

Так в горизонте мысли Фуко кристаллизуется тема власти. Она звучит уже в “Порядке дискурса”. И это не умозрительный поиск нового объяснительного принципа, но осмысление нового периода в жизни Фуко, периода, который, по его собственным словам, открыл-

ся “потрясением 1968 года”. Фуко в то время заведовал кафедрой философии в Тунисском университете и стал очевидцем сильных студенческих волнений, которые в Тунисе начались раньше, чем во Франции и вообще в Европе, и завершились арестами, процессами и суровыми приговорами. Фуко, пользуясь своим положением, оказывал студентам прямую помощь (материальную, организационную) и в конечном счете стал *persona non grata* в этой стране. С этого момента Фуко — в центре всего, что происходит в политической и социальной жизни, он — всюду, где происходят столкновения с властью и силами порядка, причем не только во Франции. Даже простое перечисление того, что было им сделано и организовано, в чем он принял непосредственное участие, заняло бы не одну страницу. Так, осенью 1968 г., после “майской революции” и в ответ на нее, был создан новый — экспериментальный — университет в Винсене. Фуко принял предложение возглавить кафедру философии, которую он же и должен был сформировать. Одновременно Фуко создал первую во Франции кафедру психоанализа, куда он пригласил в основном психоаналитиков лакановского направления.

В 1975 г. Фуко принял участие в весьма смелой акции протеста против смертного приговора одиннадцати испанцам, которые боролись с режимом Франко. Текст петиции был подписан виднейшими представителями французской интеллигенции (среди которых были Сартр, Арагон и многие другие), опубликован в прессе, но, кроме того, зачитан в самом Мадриде во время пресс-конференции. Пресс-конференцию разгоняют, десант выдворяют из Испании, приговор приводится в исполнение. У акции этой были, однако, очевидные последствия. По всей Европе прокатилась волна демонстраций в поддержку испанской оппозиции; резко изменилась и официальная позиция Франции.

Но, пожалуй, главным “детищем” Фуко этого периода стала “Группа информации о тюрьмах”, образованная по его инициативе в начале 1971 г. и самораспустившаяся в декабре 1972 г. Группа ставила перед собой задачу собрать и сделать достоянием гласности информацию о положении заключенных в тюрьмах, равно как и обеспечить доступ этой информации в тюрьмы.

Деятельность Группы была столь успешной, что по ее образцу создавались другие объединения подобного рода: Группа информации о здравоохранении, Группа информации о психиатрических больницах, Группа информации и поддержки рабочих-иммигрантов. Деятельность же Группы Фуко прекратилась в конце 1972 г., когда была создана первая во Франции организация заключенных (Инициативный комитет), начавшая издавать свой собственный печатный орган. В определенном смысле исходная задача Группы была тем самым решена, и Фуко отходит в сторону.

Жиль Делёз — сам активный член Группы — отмечал в одном интервью, что опыт работы в ней был для Фуко чрезвычайно важным. Этот опыт стал для него катализатором и пробным камнем ново-

го понимания ангажированности интеллектуалов. В центр ставится действие, исходящее не из общих принципов и вечных ценностей, а из анализа и “диагностики” (термин Фуко) ситуации, — действие конкретное и нацеленное на борьбу с “недопустимым”.

Итак, книга “Надзирать и наказывать” была написана в буквальном смысле слова по горячим следам политических битв и столкновений. С 1971 по 1975 г. Фуко читал в Коллеж де Франс курсы лекций с выразительными названиями: “Теории и институты уголовного права”, “Наказующее общество”, “Психиатрическая власть” и “А-нормальные”. На те же годы во Франции приходится апогей борьбы с авторитарностью на всех уровнях, а стало быть, и борьбы за разоблачение и ниспровержение всех и всяческих авторитетов, и в первую очередь — авторитета власти (Отец, Учитель, Священник, Бюрократ — все они выступают как ее олицетворения).

И такого же рода ожидания были и по отношению к его “Воле к знанию”: ждали книгу, тоже вписанную в логику борьбы, только теперь уже на другом фронте. Не будем забывать, что конец 70-х — это пик “сексуальной революции” на Западе.

Ожидания не оправдались. Книга Фуко камня на камне не оставила от понимания власти как репрессивной силы, подавляющей все и вся, включая и сексуальность. «Наше общество, — скажет он в интервью после выхода книги, — это общество не “репрессии” секса, а его “экспрессии”»<sup>17</sup>.

План шеститомной “Истории сексуальности”, намеченный Фуко, предполагал, помимо “Воли к знанию”, публикацию еще пяти томов, а также книги, не входящей в эту серию: “Le pouvoir de la vérité”. Сбыться ему было не суждено. Почему? Об этом Фуко часто говорил в последние годы своей жизни: в интервью и беседах, в лекциях — в Коллеж де Франс и в университетах разных стран, в самом Введении к “Использованию удовольствий”.

Первоначальный замысел “Истории сексуальности” складывался на пересечении нескольких линий. Прежде всего, это критика общепринятого представления о том, что секс на христианском Западе долгое время рассматривался как нечто греховное и подавлялся, не имел “права голоса” и стал “выходить на свободу” лишь с конца XIX в., главным образом благодаря психоанализу. Фуко же прослеживает зарождение и трансформацию феномена “признания”, начиная с исповеди и покаяния в христианстве и кончая развитыми формами признания, которые сложились в рамках судебной, психиатрической, медицинской, педагогической и других практик. Место психоанализа, настаивает Фуко, — в этом ряду. В той мере, в какой признание служит специальным устройством, призванным, кроме прочего, вызывать и подпитывать постоянное говорение о сексе, постоянное к нему внимание и интерес. Линия рассмотрения признания как особой техники “производства дискурсов” о сексе и линия “археологии психоанализа”, говоря словами Фуко из “Воли к знанию”, сходятся в этой точке, точно так же, как сами признание и психоанализ пересекаются в точ-

ке, где, собственно, и складывается “диспозитив сексуальности”. Понятие “диспозитив”, как пояснял сам Фуко, означает “стратегии силовых отношений, которые и поддерживают различные типы знаний, и поддерживаются ими”<sup>18</sup>.

История диспозитива сексуальности как линия критики и направление атаки нацелена не столько против психоанализа и психоаналитиков, сколько против всевозможных “движений за сексуальное освобождение” (за освобождение женщин, движение гомосексуалистов, движение фрейд-марксистов и многие другие). Весьма двусмысленно, снова и снова предостерегает нас Фуко, искать освобождения в том, что связано с сексуальностью, — стоит только отдать себе отчет в том, что «сам этот объект “сексуальность” на самом деле служит инструментом, и давно сформировавшимся, который составлял тысячелетний *диспозитив подчинения*»<sup>19</sup>. Итак, вместо того чтобы быть подавляемой, “сексуальность”, как инструмент контроля и подчинения, “производится” соответствующим диспозитивом, и потому бороться за ее “освобождение” — означает просто-напросто участвовать в игре образующих этот диспозитив сил.

С темой секса и дискурса о сексе, таким образом, оказывается сопряженной тема власти. “Здесь мы касаемся более общей проблемы, — говорит Фуко в интервью “Запад и истина секса” от 5 ноября 1976 г., т.е. до выхода “Воли к знанию”, — проблемы, которую следовало бы рассматривать как контрапункт к этой истории сексуальности, — проблемы власти. Говоря о власти, мы спонтанно представляем ее себе как закон и запрет, как запрещение и подавление, и оказываемся весьма безоружными, когда речь идет о том, чтобы проследить ее в ее позитивных механизмах и эффектах. Некая юридическая модель довлеет над анализами власти, предоставляя абсолютную привилегию форме закона. Следовало бы написать историю сексуальности, которая упорядочивалась бы не идеей власти-подчинения, власти-цензуры, но — идеей власти-побуждения, власти-знания; следовало бы попытаться выявить такой режим принуждения, удовольствия и дискурса, который был бы не запрещающим, но конститутивным для такой сложной области, каковой и является сексуальность”<sup>20</sup>.

Новая “аналитика власти”, согласно Фуко, должна включать, в первую очередь, противопоставление “технического и позитивного” понимания власти — “юридическому и негативному”<sup>21</sup>, а во-вторых — различение двух форм власти: той, что связана преимущественно с государством и его аппаратами (система правосудия, армия и т.д.), и той, что — располагаясь на ином уровне и представляя собой особого рода сеть властных отношений, которые реализуют себя по самым разным каналам, — оказывается относительно независимой от государственной власти. (В одной из бесед 1975 г. Фуко отмечает, что наличие этих двух форм власти обнаружилось при анализе феноменов фашизма и сталинизма.) Это — тот уровень анализа, который в литературе о Фуко будут именовать потом “микрофизикой” власти.

За этими темами и направлениями анализа стоит, как о том не раз

говорит сам Фуко, вопрос, который по сути задает горизонт для всего остального. Это вопрос об отношении секса и истины. “Вопрос, который традиционно задается, звучит так: почему это Запад так долго выставлял секс виновным? Я бы хотел поставить совершенно другой вопрос: почему это Запад непрестанно спрашивал себя об *истине секса* и требовал, чтобы каждый для себя ее формулировал? Почему это он с таким упорством хотел, чтобы наше отношение к самим себе проходило через эту истину?”<sup>22</sup>. Этот вопрос лейтмотивом проходит через всю “Волю к знанию”: “Какая-то скользкая дорожка привела нас — за несколько веков — к тому, чтобы вопрос о том, что мы такое суть, адресовать сексу”<sup>23</sup>. Путь, которым предполагал идти Фуко в своем поиске ответа на этот вопрос, должен был пролегать через анализ “христианской проблемы плоти” и “всех механизмов, которые индуцировали *дискурс истины о сексе* и организовали вокруг него смешанный режим удовольствия и власти”<sup>24</sup>. Второй том “Истории сексуальности” первоначально должен был называться “Плоть и тело” — именно так, поскольку сами понятия “сексуальность” и “секс” появляются — как на том настаивает Фуко — весьма поздно: соответственно в XVIII и XIX в.<sup>25</sup> Фуко штудировал обширную христианскую литературу, в частности, руководства по исповеди для исповедников. Поначалу его интересует период с X по XVIII в.; затем его внимание все больше перемещается к первым векам христианства. Он рассматривает процедуры исповедывания души (*examen de l'âme*) и процедуры признания, которые в рамках таинства покаяния в раннем христианстве назывались “актом истины”. Этому были посвящены лекции Фуко 1979–1980 г. в Коллеж де Франс. Вопрос формулируется теперь так: “Каким образом сложился такой тип правления людьми, когда надлежит не просто повиноваться, но обнаруживать — высказывая это — то, что ты есть?”<sup>26</sup>

Мысль Фуко отныне все более и более перемещается от “аналитики власти” к “генеалогии субъекта” и форм субъективации. “Правление” берется теперь “в широком смысле: как техники и процедуры, предназначенные направлять поведение людей. Правление детьми, правление душами или совестью, правление домом, государством или самим собой”<sup>27</sup>.

Замысел “Истории сексуальности” претерпевает радикальные изменения. Второй том, который теперь называется “Признания плоти” (“*Les aveux de la chair*”), но все еще отвечает прежнему замыслу — речь в нем идет о генеалогии вожделения и “человека желания”, о практике исповеди и духовного руководства как она сложилась после Тридентского собора, — был впоследствии уничтожен. На рубеже 70–80-х годов возникнет другой проект. В русле этого нового проекта Фуко пишет сначала книгу, которая имеет прежнее название — “Признания плоти”, однако оказывается совершенно иной, новой по содержанию: в ней анализируется понятие Я, а также рассматриваются на материале раннего христианства разного рода “техники себя”, т.е. техники, через которые субъект конституирует себя в качестве такового.

Затем уже было написано “Использование удовольствий”, где хронологические рамки анализа сдвинуты к поздней античности. “Я спросил себя, чем была технология себя до христианства — откуда, собственно, и происходит христианская технология себя — и какого рода сексуальная мораль преобладала в античной культуре”<sup>28</sup>. Предполагалась еще и третья книга, не попавшая, однако, в состав серии: “Забота о себе” (“Le Souci de soi”), которая должна была разрабатывать идею Я уже безотносительно к проблематике плоти и сексуальности; предполагалось, в частности, включить в нее комментарий к платоновскому “Алкивиаду”, где, как говорит Фуко, «впервые встречается размышление о понятии *epimeleia heautou* или “заботы о самом себе”»<sup>29</sup>. Но и это еще не все. Окончательный вариант снова перетасовывает содержание и названия книг. “Использование удовольствий” охватывает теперь период классической античности, “Забота о себе”, включенная в состав серии, рассматривает ту же проблематику, но по отношению к греческим и римским авторам первых двух веков нашей эры, и, наконец, “Признания плоти” имеют дело с “опытом плоти первых веков христианства и той ролью, которую здесь сыграли герменевтика и очистительная дешифровка желания” (авторская вклейка в третьем томе “Истории сексуальности”). Последний том этого, последнего варианта до сих пор не опубликован, хотя он был написан раньше двух других. Будучи уже тяжело больным, Фуко успел выполнить окончательную правку и отредактировать только два тома. Он собирался закончить доработку третьего тома вскоре — “месяца через два” — после выхода в свет первых двух. Однако к моменту их публикации (июнь 1984 г.) Фуко оказался в больнице. 25 июня его не стало. Третий том попал, таким образом, под запрет на публикацию всего того, что не было самим Фуко — или с его разрешения — опубликовано при жизни, — так философ распорядился в своем завещании.

Внутри этого нового пространства мысли “опыт” понимается теперь как историческое образование, которое конституируется на пересечении существующих в каждой культуре “областей знания, типов нормативности и форм субъективности”. Это слова из Введения к “Использованию удовольствий”. А в соответствующем месте из первого варианта Введения Фуко говорит, что видел свою задачу в том, чтобы проанализировать сексуальность “как исторически своеобразную форму опыта”, что означает необходимость понять, каким образом в западных обществах конституировался этот “сложный опыт, где связываются некоторое поле познания (с различными понятиями, теориями, дисциплинами), некоторая совокупность правил (различающих разрешенное и запрещенное, естественное и монстрообразное, нормальное и патологическое, пристойное и то, что таковым не является, и так далее), модус отношения индивида к самому себе (через который он может признать себя в качестве сексуального субъекта — среди прочих)”<sup>30</sup>.

Тезис об историчности форм опыта — тот центр, вокруг которого стягиваются важнейшие темы и мысли “позднего” Фуко. Это и то, что открыло возможность для постановки совершенно новой философской



задачи: критического анализа “онтологии настоящего”; это и тот топос, где оказывается возможной свобода, свободное действие; но это точно так же и возможность для Фуко определить свое место относительно философской традиции.

Выражением “онтология настоящего” Фуко стал пользоваться в последние годы жизни. Он и раньше говорил о необходимости “диагностировать настоящее”, задаче “анализировать наше собственное настоящее”, но прежде это не было центральной точкой его самоосмысления как философа, точкой, через которую вновь и вновь — каждый раз по-разному — он пытается “протянуть” в будущее все основные линии своего творчества. «Существуют, — говорит Фуко в беседе 1983 г. “По поводу генеалогии этики”, — три возможных области генеалогий. Во-первых, историческая онтология нас самих в наших отношениях к истине, истине, которая позволяет нам конституировать себя в качестве субъектов познания; далее, историческая онтология нас самих в наших отношениях к полю власти, где мы конституируем себя в качестве субъектов действия на других; наконец, историческая онтология наших отношений к морали, которая позволяет нам конституировать себя в качестве этических субъектов. Возможны, стало быть, три оси для генеалогии. Все три присутствовали, пусть и несколько неясным образом, в “Истории безумия”. Я рассмотрел ось истины в “Рождении клиники” и в “Археологии знания”. Я развернул ось власти в “Надзирать и наказывать”, а моральную ось — в “Истории сексуальности”»<sup>31</sup>. Так сам Фуко резюмировал основные идеи и проблемы своей сложной творческой эволюции.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Сочинения Фуко*: *Maladie mentale et personnalité*. P., 1954; *Maladie mentale et psychologie*. P., 1962; *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. P., 1961 (Переиздано под названием *Histoire de la folie à l'âge classique*. P., 1972); *L'“Anthropologie” de Kant* (дополнительная дисс.: В 2 т.; 2-й том опубликован в 1964 г. издательством “Vrin”; 1-й том хранится в библиотеке Сорбонны); T.I: *Introduction*, 128 p.; T.II: *Traduction et notes*, 347 p.; *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. P., 1963; Raymond Roussel. P., 1963; *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. P., 1966; *L'Archéologie du savoir*. P., 1969; *L'Ordre du discours* (leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970. P., 1971; *Moi, Pierre Rivière, égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIX<sup>e</sup> siècle* (édité et présenté par M.Foucault). P., Gallimard-Julliard, coll. “Archives”. 1973. №49; *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. P., 1975; *Histoire de la sexualité*. T.I: *La Volonté de savoir*. P., 1976; *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille* / Édité et présenté par A.Farge, M.Foucault. P., 1982. Gallimard-Julliard, coll. “Archives”. №91; *Histoire de la sexualité*. P., 1984. T. II: *L'Usage des plaisirs*; *Histoire de la sexualité*. P., 1984. T.III: *Le Souci de soi*.

*На русском языке: Фуко М. Слова и вещи. Археология гумани-*

тарных наук. М., 1977; 2-е изд., СПб., 1994; Герменевтика субъекта (выдержки из лекций в Коллеж де Франс за 1981—1982 год) // Социо-Логос, 1991. № 1. С. 284—311; Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр. М., 1994. № 2. С. 48—56; Жизнь: опыт и наука // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 43—53; Забота о себе (беседа с Ф.Эвальдом) // Вопр. методологии, 1994, № 3—4. С. 48—56; О трансгрессии // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 111—131.2; Воля к истине. М., 1996.

О жизни и сочинениях Фуко см.: Автономова Н. М. Фуко и история науки // Автономова Н. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; Рыклин М. Сексуальность и власть: антирепрессивная гипотеза Мишеля Фуко // Логос. 1994. №5. С. 196—206; *Canguilhem G.* // Mort de l'homme ou épuisement du cogito // Critique. №242, juillet 1967; *Canguilhem G.* Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement // Le Débat. 1986. №41, sept.-nov. P. 37—40; *Deleuze G.* Ecrivain non: un nouveau cartographe // Critique. №343. 1975. P.1207—1227 (перепечатано в кн.: *Foucault P.* Minuit, 1986); *Deleuze G.* A quoi reconnaît-on le structuralisme // La Philosophie (sous la direction de F.Châtelet). Marabout, 1979. T.4: Le XX<sup>e</sup> siècle. P. 293—328; *Deleuze G.* Foucault. P., 1986; *Deleuze G.* Foucault and the Prison // History of the Present; *Deleuze G.* Qu'est-ce qu'un dispositif? // Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. P., 1988. 9, 10, 11 janvier; Des Travaux. P.: Seuil, 1989. P. 185—193; *Dreyfus H., Rabinow P.* Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago, 1982; 2e éd., 1983 (éd. française: *Dreyfus H., Rabinow P.* Michel Foucault : un parcours philosophique. P., 1984); *Eribon D.* Michel Foucault. P., 1989; 2<sup>e</sup> éd., 1991; *Veyne P.* Le dernier Foucault et sa morale. Critique, août-septembre 1986. № 471—472; Michel Foucault: du monde entier, pp. 933—941.

<sup>2</sup> Dits et écrits. T. I. P. 168.

<sup>3</sup> Ibid. P. 581; см. также лекцию, прочитанную в Тунисе в 1967 г.: Structuralisme et l'analyse.

<sup>4</sup> Dits et écrits. T. I. P. 665. <sup>5</sup> Ibid. T. IV. P. 435.

<sup>6</sup> L'Archéologie du savoir. P. 259.

<sup>7</sup> Dits et écrits. T. IV. P. 52. <sup>8</sup> Ibid. <sup>9</sup> Ibid. T. I. P. 514—515.

<sup>10</sup> Ibid. T. IV. P. 52.

<sup>11</sup> Автономова Н. Фуко и его книга "Слова и вещи" // Фуко М. Слова и вещи. С. 104. <sup>12</sup> Там же. С. 95. <sup>13</sup> Там же. С. 12. <sup>14</sup> Там же. С. 486.

<sup>15</sup> Dits et écrits. T. III. P. 583. <sup>16</sup> Ibid. <sup>17</sup> Ibid. P. 103. <sup>18</sup> Ibid. P. 300—301. <sup>19</sup> Ibid. P. 321. <sup>20</sup> Ibid. P. 105—106. <sup>21</sup> Ibid. P. 150. <sup>22</sup> Ibid. P. 105. <sup>23</sup> Ibid. P. 176. <sup>24</sup> Ibid. P. 105. <sup>25</sup> Ibid. P. 313.

<sup>26</sup> Résumé des cours. P. 124. <sup>27</sup> Ibid. P.123.

<sup>28</sup> Dits et écrits. T. III. P. 384. <sup>29</sup> Ibid P.385. <sup>30</sup> Ibid. T. IV. P. 578—589. <sup>31</sup> Ibid. P. 393.

## ЖАК ДЕРРИДА

### **La différance. Грамматология**

Жак Деррида<sup>1</sup> (род. в 1930 г.) — один из наиболее известных в современном мире французских философов. Он учился в École normale supérieure. В 1960–1964 гг. преподавал в Сорбонне в качестве ассистента С. Башляр, П. Рикера, Ж. Валя. В 1967 г. вышли в свет сразу три книги, принесшие Жаку Деррида международную известность — “Голос и явление”, “Письмо и различие”, “О грамматологии”, а также ряд важных статей (“Форма и желание речи”, “Лингвистика Руссо”). В том же году на заседании Французского философского общества Деррида сделал вызвавший широкий резонанс доклад, озаглавленный словом-неографизмом (т.е. словом, обычное написание которого несколько изменено): “La différance”. Это слово-термин по тому смыслу, который ему придает Ж. Деррида, стоит как бы на пограничье между двумя распространенными во французском языке словами: différence — различие и différer — отложить. (Трудность для устной речи состоит в том, что différance и différence по слуху во французском языке не различаются.) Смысл différance вряд ли можно передать одним словом. Это одновременно и устанавливание различия (“различание”), и отсрочка, откладывание<sup>2</sup>. «В соответствии с этимологией латинского корня Деррида выделяет два основных значения термина “различение”. Первое предполагает промедление во времени, сбор времени и сил для операции, предполагающей отсрочку, отлагание, запас, словом, “времененность” или, точнее, “временное становление пространства” и пространственное становление времени” (эта первая трактовка напоминает нам о большом влиянии на концепцию Деррида понятийной системы Гуссерля). Второе значение более привычно: “различать” — значит не быть тождественным, быть иным, отличным, другим»<sup>3</sup>.

Деррида подчеркивает: классическая философия грешила тем, что ставила во главу угла понятия тождества, единства, целостности, тотальности, подчиняя им понятия многого, различного. Между тем **подлинное философствование, не упуская из виду тему единства, должно сконцентрироваться на теме различий, точнее, “различаний”**. Нельзя допускать сведения одного явления или состояния к другому, уравнивания или сглаживания оттенков их несходства, различия, противостояния. Деррида также часто употребляет в качестве философского понятия слово **différend** (спор), имея в виду конструктивные спор, дискуссию, дискурс, где именно различия выступают на первый план и где высоко ценится способность человека мыслить вместе с оппонентом, понимать и принимать во внимание его особую позицию. Правда, Деррида уверен, что другой человек со все-

ми его различиями и отличиями остается для каждого из нас недоступным, непроницаемым.

Внутри “философии различия” Жака Деррида на первое место выдвигаются проблема и понятие “письма” (*écriture*). *Философскую дисциплину, особым образом исследующую письмо, Деррида называл “грамматологией”*. Понятие письма в грамматологии приобретает специфическое значение. Прежде всего она основывается на полемике с традиционной знаковой теорией письма, согласно которой слова и тексты являются совокупностью знаков, целиком замещающих вещи или иные содержания. Поэтому знак был изначальным и главным предметом анализа. В противовес этой концепции Деррида утверждает: *письмо — след*, указывающий на присутствие какого-либо содержания, которое требует дальнейшего раскрытия и способно к раскрытию — подобно тому как следы колес, ведущих к деревенскому дому, говорят нам о технике, которую использует крестьянин. В грамматологии Деррида хотел показать, как следует расшифровать различные виды “следов”, заключенных в письме. Примером может служить обращение к текстам Жан-Жака Руссо. Они толкуются как своеобразное замещение устной речи, указанного слова, как содержательное дополнение к нему. Так, в “Исповеди” Руссо текст, согласно Деррида, должен стать опорным пунктом для раскрытия чего-то другого, а именно жизни Руссо, развития, личного мира этого человека. Прибегая к подобным истолкованиям, *Деррида разработал “логику дополненности”, или замещения, главная идея которой: изначальное никогда не дано; надо искать нечто, что его замещает, дополняет.*

Деррида стремится пробиться сквозь толщи традиционного понимания письма как письменности в глубины некоего первичного “архиписьма”. «Архиписьмо, первописьмо дает возможность “графии” как таковой, т.е. любой записи в пространстве и времени — будь то звуковой, собственно графической, кинематографической, хореографической и проч. Письмо есть двусмысленное присутствие–отсутствие следа, это различие как овременение и опространствливание, это исходная возможность всех тех различий и дихотомических разграничений, которые прежняя “онто-тео-телео-логоцентрическая эпоха считала изначальными и самоподразумеваемыми”<sup>4</sup>. Эта эпоха “отталкивает письмо” и “отдает предпочтение речи, слову, логосу, понимаемым как нечто наполненное, как присутствующую в себе и для себя полноту, наличествование»<sup>5</sup>. На уровне грамматологии расхождение Деррида с традиционной метафизикой, как и со знаковой теорией письма выливается в попытку французского мыслителя спуститься с высот разума, “вторичной письменности” и т.д. в “первичный”, архаичный мир “реальности письма как первоначальной жестовой телесной практики”<sup>6</sup>, к дофонетическим системам письма (например, к иероглифике). Вместе с тем Деррида пытается вырваться из плена европоцентризма и апологии современности (“Деррида объединяет их в по-

нятии этноцентризма”<sup>7</sup>), проявляя пристальный интерес к неевропейским культурам.

Под прицел критики попадает также свойственный европейской культурной и философской традиции “центризм”, или “центрация”, как особый принцип. Прежняя эпоха, согласно Деррида, осуществляла анализ, разложение на элементы исключительно с целью ужасающе серьезного поиска принципа всех принципов, центра всех центров, что выражалось в приверженности понятиям “центр”, “столп”, “опора”, “основание” и т.д. Без этого считался немыслимым какой бы то ни было порядок мира. Уже структурализм сумел показать, что порядок, структурность как раз возможно помыслить без центра и центрированности. «С этого момента пришлось осознать, что центра не существует, что у него нет естественного места, а есть лишь некоторая функция, нечто вроде не-места, в котором до бесконечности разыгрываются замещения знаков»<sup>8</sup>. Все это делает возможной “игру” различных знаков и их единства, констелляций.

Рассмотренная борьба грамматиологии против принципа “центрации” есть лишь один из моментов в предпринятой Деррида “деконструкции” прежней метафизики.

### **“Деконструкция” метафизики**

Итак, в процессе обоснования грамматиологии Деррида пришел к резкому размежеванию с традиционной философией, с ее метафизикой. В этом отношении французский философ опирался на начатую М. Хайдеггером “деструкцию”, т.е. разрушение метафизики. Вместе с тем Деррида осуществил оригинальную “деконструкцию”, т.е. критическое преобразование, перетолкование метафизического мышления.

Разъяснения Деррида<sup>9</sup> относительно смысла “декострукции” философии, метафизики выдвигают на первый план следующие мыслительные процедуры и результаты. 1. Деконструируется всё — и системы, и методы, и философская критика типа кантовской. Поэтому деконструкция — не метод какого-либо рода, не операция, не анализ. Пока это чисто негативные определения, но они, согласно Деррида, должны показать предварительный, открытый характер деконструкции, не претендующий ни на какие законченные результаты философии, метафизики. 2. Деконструкция привлекает особое внимание к тем сторонам метафизики, которые ранее считались маловажными, маргинальными, периферийными. 3. Деконструкция создает своего рода строительные леса для будущего метафизики и гуманитарных наук, стимулирует чисто гуманитарные поиски и изобретения. 4. Деконструкция снимает запреты, порожденные жесткостью традиционной культуры и философии. Но и это она делает “мягко”, не развязывая шумные битвы и конфликты.

Отношение Деррида к традиционной западноевропейской философии действительно является противоречивым, амбивалентным. С одной стороны, оно перерастает в резкую критику фундаментальных

оснований, опор предшествующей философии, которые суммируются в понятии “логоцентризм”. “Логоцентризм — замыкание мышления на себя самого как порядок присутствия перед самим собою, апелляция к разуму как к инстанции закона, удерживаемой вне игры, свободной от дисперсии, над которой она властвует”<sup>10</sup>. С другой стороны, Деррида далек от попыток устранить, отвергнуть, перечеркнуть логицистскую метафизическую традицию, ибо существует сильная генетическая зависимость концепции Деррида от деконструируемой европейской метафизики. В чем конкретно состоит критика логицизма у Деррида и где, собственно, находит он логицистскую традицию? Логоцентризм он обнаруживает во всей традиции истории философии от Платона до Ницше, Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера; даже структуралисты попадают в лагерь логоцентризма. “Логоцентризм, — пояснял Деррида в своем московском интервью 1990 г., — это европейское, западное мыслительное образование, связанное с философией, метафизикой, наукой, языком и зависящее от логоса. Это — генеалогия логоса. Это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса и т.д.) в *центре* всего, но и способ определения самого логоса в качестве концентрирующей, собирающей силы”. И добавлял, отводя упреки в попытке ниспровержения метафизики логоцентризма как таковой: «...Деконструкция логоцентризма — дело ... медленное и сложное, и, конечно же, нельзя просто говорить: “Долой!” Я этого никогда не говорю, я люблю язык, люблю логоцентризм. Если я и хочу восстановить обучение философии как институт во Франции, то ради преподавания метафизики. Я знаю, что метафизика нам нужна, я никогда не говорил, что ее нужно просто выбросить в мусорный ящик...»<sup>11</sup>. Согласно образу, использованному самим Деррида, все “в общей архитектуре” его концепции зависит все же от деконструкции логоцентризма. Главное, против чего направлена критика логоцентризма, состоит в претензиях европейской метафизики на универсальность, всеобщность, всемирность. “Я бы не сказал, что логоцентризм — универсальная структура. Это европейская структура, которая волей обстоятельств превратилась во всемирную или *стремилась* ею стать путем весьма парадоксальным, что мы сейчас и испытываем на себе и к тому же очень остро”<sup>12</sup>.

Реализация замысла деконструкции в произведениях Деррида порождает, как вы уже видели, совершенно особый язык и стиль философствования, существенно отличные от традиционной мысли. «Акцент на проблемах дискурсивности, дистинктивности вызывает к жизни множество вводимых автором оригинальных понятий, таких как след, рассеивание, царапина, грамма, вуаль, приложение, прививка, гибрид, контрабанда, различение и др. Концептуальный смысл приобретает обращение к анаграммам, черновикам, конспектам, подписям и шрифту, маргиналиям, сносам. Многочисленные неологизмы, метафоры, символы, словоупотребление вне обычного контекста как бы отстраняют французский язык, придают ему лукавую “иностранность”»<sup>13</sup>.

В историко-философском отношении философия деконструкции Деррида означает — особенно в ранний период творчества — внимание к ряду мыслителей, которые выступают как выразители или завершители метафизики. Что касается философов XX в., то здесь бросается в глаза интерес Деррида к феноменологии Гуссерля, интерпретации текстов которого полностью или частично посвящен ряд работ: “Генезис и структура в феноменологии” (1959); Введение к французскому переводу текста Гуссерля “Происхождение геометрии” (1962), “Голос и феномен” (1967). В работах 80-х годов Деррида продолжал свои экскурсы в феноменологию, причем гуссерлевская работа “Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология” привлекла особый интерес. Гуссерля Деррида объявил “завершителем” метафизики мышления.

Отождествление гуссерлианства с предшествующей метафизикой спорно (как спорно и отождествление метафизики со всей предшествующей философией). Однако для Жака Деррида оно принципиально важно, ибо именно гуссерлевская идея данности, самоданность сущностей через их “чистое” созерцание выдается за главное в метафизике, коей приписывается основополагающий принцип “присутствия” (вещи, содержания в созерцании, мышлении). Сконструировав такого рода “метафизику”, Деррида затем энергично против нее возражает: поскольку никакое содержание, никакая вещь не даются нам изначально, нет и не может быть эффекта их “присутствия”. Человек по существу уже не сталкивается с такой природой, которая не носила бы на себе следов предшествующей обработки. Поэтому, утверждает Деррида, и не может быть ничего изначально, а есть только повторяющееся. То, что имеется, всегда есть след и замещение чего-то отсутствующего. Искать же замещенное приходится до бесконечности.

Другим примером “деконструктивной работы” Жака Деррида служит его критическое истолкование философии Гегеля. Оно изложено в ряде работ (“Письмо и различие”; “Шахта и пирамида. Введение в теорию знаков Гегеля”, 1967; “Похоронный звон”, 1974). В центре внимания Ж. Деррида (что традиционно для французской философии XX в.) — “Феноменология духа” Гегеля. Деррида исходит из того, что “закрытость” этого действительно сложного текста может уступить место “открытости”, если мы найдем те самые следы, которые и поведут нас к его уяснению. А уяснение во многом приобретает психоаналитический характер. Так, Деррида считает ключевыми те места в текстах Гегеля, где речь идет о семье, о любви, об отношении полов. Его не смущает то, что эти темы не играют в гегелевской философии главной роли, что детально разработанной концепции семьи у Гегеля нет, хотя в “Философии права” он говорит о семье как особой социальной структуре, от которой затем переходит к темам гражданского общества и государства. Деррида, впрочем, интересуется не столько целостное содержание рассуждений Гегеля о семье, сколько его высказывания, подтверждающие следующий вывод: великий немецкий мыслитель оказался скованным традиционным пониманием роли жен-

щины в семье и обществе. Деррида выуживает из текста, а также из биографических источников, из переписки отдельные фразы, которые, по его мнению, обнажают ключевую, хотя и скрытую роль отношения Гегеля к сестре Христиане (особенно в период, когда ее, душевнобольную, поместили в специальный интернат). В гегелевском понимании оппозиции полов — когда их различие, *différence*, превращается в резкое различие, *diversité*, в противоположность — Деррида ищет не менее чем источник диалектики Гегеля. Итак, согласно Жаку Деррида, через свою диалектику Гегель укореняет “патриархальные” принципы, делая их основаниями своего спекулятивного мышления. Вариантом модели является гегелевское понимание семьи. Даже понятие Бога по содержанию согласовано с этой моделью. Подобным же образом обстоит дело с толкованием текстов Ф. Ницше. В ряде работ, посвященных философскому стилю Ницше, Деррида снова соскальзывает к теме отношения полов.

Надо отметить, что интерес к проблеме пола, к литературе по вопросам феминизма весьма характерен для многих крупных современных мыслителей. На этом жестком оселке испытываются и учения многих великих философов прошлого, которые, действительно, пронизаны консервативным, а то и просто ретроградным отношением к правам и свободам женщин. Если же рассматривать философию Деррида в аспекте социально-политической проблематики, то она выглядит весьма парадоксальной. С одной стороны, мыслитель чувствителен к социальным событиям, он настроен решительно, если речь идет о защите прав человека, борьбе за свободу, критике тоталитарных режимов и борьбе против традиций господства и подчинения, глубоко укорененных в человеческой цивилизации.

С другой стороны, в ранний период своего творчества Деррида резко отрицательно относился к официальной философии и ее политической ангажированности. События 1968 г. укрепили его во мнении, что философия слепа, когда речь идет о коренных социальных проблемах, скажем о проблеме университетов. Поэтому следует, согласно Жаку Деррида, отказаться от самой попытки сделать философию политически значимой. И это должно послужить делу сохранения “чистоты” философии, которая не будет напрямую и по своей воле связана с всегда грязной и скучной политикой. Но с 1974 г. положение существенно изменилось. Жак Деррида стал более внимательно относиться к проблемам “философия и общество”, “философия и демократия”. Названные проблемы, правда, он также сводил к вопросу об отношении письма и власти, письма и институционально организованного, а значит политического, действия. В этом отношении, согласно Деррида, мы также живем в переходную эпоху, в которую письмо понимается как прочитываемый материальный след и соответствует широко дифференцированному обществу с меняющимися воздействиями власти. Когда (и если) почти каждый умеет писать, священники и образованные люди утрачивают монополию на власть. Письменные знаки позволяют каждому обнаружить их смысл. Но ведь



смысл этот постоянно меняется. Связь письма и власти остается, но мыслить о них надо во множественном числе: многие письма взаимнодействуют с различными видами власти. Здесь и вступает в силу логика “дополнительности”, “замещения”.

### Деррида о Хайдеггере. Философия и искусство

Обращение к Хайдеггеру — постоянный элемент творчества Деррида. В концентрированной форме диалог с Хайдеггером и способы трактовки хайдеггеровских текстов нашли воплощение в книге “О духе. Хайдеггер и вопрос [как проблема]” (1987). (Она выросла из материалов частного семинара, который Деррида в 1986 г. провел в Йельском университете.)

Деррида выделяет четыре группы идей, которые, как он считает, красной нитью проходят через не только философию самого Хайдеггера, но и всю современную философскую мысль.

1. Главная тема — это вопрос о самом вопросе, о модусе вопрошания, что выливается в исследование следующей темы: *Warum ist das Warum?* Почему [мы ставим вопрос] “почему”? Поскольку у Хайдеггера вопрошание (почти) отождествляется с мышлением, то отвага исследования, относящегося к вопросу как таковому, граничит с постановкой под вопрос самого мышления. Деррида же, в сначала неявной полемике с Хайдеггером, готов поставить под вопрос само вопрошание и его ставшее теперь привилегированным положение в философии. Деррида приходит к следующему выводу. Есть в текстах Хайдеггера нечто скрытое, не-помысленное, что определяет постановку вопроса о вопрошании и о мышлении. Имя этой “не поставленной под вопрос возможности вопроса” — дух (*der Geist*) (S.17).

2. Вторая по значению тема философии Хайдеггера — сущность техники. Деррида акцентирует хайдеггеровскую идею, согласно которой сущность техники — нетехническое.

3. Третий вопрос — дискурс о том, в чем состоит сущность животного. «Когда я, — рассказывает Деррида, — в своем семинаре занимался проблемой пола, то в одном из докладов дал подробный анализ того, что Хайдеггер говорит о руке. Например, он это делает в отрывке лекции «Что значит “мышление”»; Хайдеггер утверждает: обезьяна располагает хватательным органом, и только человек “имеет” руку, нет, не руку, правильнее сказать, руки обладают сущностью человека. Или десятью годами раньше, в лекции о Пармениде, размышляя о *pragmata*, *praxis*, *pragmata*, Хайдеггер переводит их терминами *Vorhandenen* или *Zuhandenen* (подручное, сподручное — от *Hand*, рука. — Н.М.) и говорит, что они входят в область действия руки. Отношение между животными и техникой также принадлежит к обсуждаемой проблеме. Хайдеггер определяет это отношение, когда он исходит, как мне кажется, из спорного противопоставления: он противопоставляет друг другу “Давать” и “Брать”. ...Истолкование руки, противоположность между человеческим *Dasein* и животным, господ-

ствуует имплицитно или эксплицитно над всем хайдеггеровским дискурсом...» (S.19).

Четвертая тема и линия хайдеггеровской философии в изображении Деррида — «мышление эпохальности, эры или эпохи». Наиболее важным у Хайдеггера Деррида считает размежевание с «платоновско-христианским, метафизическим или онто-теологическим определением духовного» (S.20). И таким образом на первый план в книге Деррида о Хайдеггере снова и снова выдвигается проблема духа. Тема вопрошания перерастает в вопрос: «каково отношение между духом и человечеством, между духом и жизнью, между духом и сущностью животного?» (S.20).

Поворот к проблеме духа как изначальной, фундаментальной в контексте разбора хайдеггеровской философии выглядит неожиданным. Ведь и сам Деррида признает: «Насколько я знаю, Хайдеггер нигде не ставил вопрос: “Что есть дух?” По крайней мере не ставил его в той форме, в какой он поставил вопросы: “Почему вообще есть сущее, а не, напротив, ничто?” “Что такое бытие?” “Что такое техника?” — посвятив им обширные разъяснения. Он также нигде не превращал дух в полюс, противоположный бытию, в смысле ограничений, которые он вводит во “Введении в метафизику”: бытие и становление, бытие и кажимость, бытие и мышление, бытие и долженствование» (S.22).

Так почему же Деррида столь упорно стягивает все действительно кардинальные темы хайдеггеровской «философии вопрошания» к проблематике духа? Он исходит из того, что ему представляется фактом, но что долго оставалось непроявленным и неосмысленным: в принципиально важных текстах Хайдеггера то и дело появляются размышления о духе и его принципиально важных ипостасях. Так, в «Бытии и времени» Хайдеггер обращается к гегелевской трактовке духа времени.

Следующая «станция на пути трактовки духа» — печально знаменитая «Ректорская речь» 1933 г. «Самоутверждение немецких университетов». «В ней Хайдеггер с самого начала употребляет прилагательное “духовный”» (S.42). Это, действительно, соответствует тексту. Хайдеггер говорил: «Принятие ректорства — обязанность *духовного руководства* этой высшей школой»; он твердил о «духовном законодательстве», о «духовном мире народа», о «духовной силе» и т.д. О Ректорской речи Хайдеггера у Деррида повествуется иначе чем в хайдеггероведческой литературе. Обычно исследуется вопрос о том, в какой мере она дает повод для обвинений Хайдеггера в поддержке нацизма и его идеологии. Деррида, правда, не отрицает, что Хайдеггер пошел на риск «придания духовности» нацистскому движению. Но французский философ больше всего интересуется тем, как в Ректорской речи (в согласии с «Бытием и временем», полагает Деррида) трактуется понятие духа. Эта линия «апелляции к духу» находит продолжение во «Введении в метафизику» (1935).

В своей интерпретации текстов Хайдеггера 20–30-х годов Деррида акцентирует внимание на таких чертах духа и духовности как обяза-

тельства и обязанности, ответственность, духовное руководство. О "руководстве" следует сказать особо. В начале 30-х годов немецкие слова *Führer* (фюрер, руководитель) и *Führung* (руководство) неразрывно спаялись с личностью Адольфа Гитлера. Однако, напоминая Деррида, Хайдеггер ничего не мог поделать с тем, что как раз в это время он типологически, теоретически прорабатывал проблемы руководства (*Führung*) и следования руководству (*Gefolgschaft*) как структуры духа и духовного. Не была оставлена в стороне и тема вопрошания. Ибо сущность духа составляет, по Хайдеггеру, (духовное) руководство в постановке (чего-либо) под вопрос. "Дух приходит как руководитель (*Führer*), в качестве руководителя и предшествует политике, психологии, педагогике" (S.54). Лишь внешнюю сторону этой более глубокой постановки вопроса Деррида усмотрел в том, что Ректорская речь возникла в определенной политической ситуации, что она включала в себя "геополитический диагноз, в котором понятия духовной силы и духовного упадка использовались в качестве средств" (S.55). Впрочем, и геополитические акценты, уже в другом понимании, актуальны для осмысления ситуации современного "духовного упадка".

Итак, в ранних работах Хайдеггера понятию духа, согласно Деррида, принадлежит важное место. В сущности, когда Хайдеггер говорит о мире, то он понимает его как "всегда духовный мир". Ибо животное, например, не имеет мира, оно испытывает бедность, "нищету в отношении мира" (*Weltarm*). И только человек есть существо, формирующее мир. Однако человек способен превратить мир в пустыню, что подразумевает "обессиливание духа в самом себе, его растворение, разрушение, подавление и ложное понимание" (S.72). При этом Хайдеггер отчетливо свидетельствует: лишение духа его силы — это движение, внутренне присущее самому духу. В частности, зло также есть сила, порожденная духом, постоянно в нем сокрытая: это "духовная почь" или "духовные сумерки" (S.76), это попятное движение, регресс (*démision*) самого духа.

«Что такое дух? Кажется, что с 1933 г. — с того времени, когда Хайдеггер перестает ставить слово "дух" в кавычки, начинает говорить о духе, во имя духа и того, что затрагивается духом, — он не отказывается от того, чтобы говорить о бытии духа.

Что такое дух? Последний ответ, в 1953 г.: это огонь, пламя, вспышка и отсвет, пламя, разжигающее пожар. Ответ пришел, таким образом, через двадцать лет...» (S.98). Этот ответ Деррида находит в подробно им анализируемом тексте Хайдеггера, посвященном немецкому поэту и мыслителю Георгу Траклю. Чем же этот хайдеггеровский текст так нравится Жаку Деррида и почему он считает его наконец-то найденным ответом на труднейший и фундаментальный вопрос о духе? Во-первых, Деррида весьма симпатизирует тому стилю, который Хайдеггер вырабатывает для своего диалога с поэтом и поэзией. "Язык говорит в языке, в слове. Он говорит о самом себе, соотносится с собою" (S.98). Во-вторых, "субтильный" хайдеггеровский анализ поэзии Тракля Деррида считает одним из самых плодотворных и содер-

жательных текстов Хайдеггера. При этом французский философ заявляет, что определение духа как пламени, как пламенного (*das Flammende*) — “не риторическая фигура, не метафора” (S.113). Используя образ пламени, Хайдеггер стремится обогатить понятие духа различными и очень важными оттенками и характеристиками. Таково суждение Деррида.

“Пламенея”, дух приносит страдание (в этом толковании, вспоминает Деррида, есть отзвук гегелевского определения духа как свободы, или способности выносить бесконечное страдание (S.135). Другой образ, навеянный поэзией Тракля: дух — это буря, бурное устремление, погоня. Слова “Zug” (ход, движение, стремление, влечение, черта) и его производные (*Bezug; Grundzug; Ziehen* — отношение; основная черта; вытягивать, выводить), *Riß* — разрыв, трещина, разлад (и его производные *Fortriß, Rückriß* — отрыв, возврат) позволяют передать динамичность, подвижность духа и связанное со всем этим страдание.

Все это, якобы, и значит: дух есть пламя. Хайдеггер пишет в своей работе “На пути к языку”: “Но кто хранит эту сильнейшую боль, которая питает горячее пламя духа? То, что (происходит) от удара этого духа, что выводит на путь, я и называю духовным (*geistlich*)” (S.122).

Итак, для Деррида в разобранном сочинении было исключительно важно — опираясь на специфическую трактовку текстов Хайдеггера — придать духу в качестве его основных свойств не просто разделение (*Teilung*), раскол (*Spaltung*), а такое дифференцирование, такое непременно связанное со страданием раздвоение, которое есть “собирающее как отнесение духа к самому себе. Разрыв (*der Riß*) способствует собиранию” (S.124). Интерпретация Хайдеггера использовалась, таким образом, во имя дальнейшего развития философии различения и деконструкции. Одновременно она показала, сколь сильно философствование Деррида связано с образами-иносказаниями поэзии и философии, которая, как в случае с Хайдеггером, тоже “поэтизирует”.

Творчество Деррида вообще специфично в том отношении, что философия образует в нем весьма важный, постоянно сохраняющийся, но далеко не единственный и, возможно, даже и не решающий элемент. Скорее, опыт искусства является для Деррида и главным опытным полем его работы, и стимулом к оригинальным эстетическим размышлениям, и непосредственной побудительной причиной преобразования философии. Деррида постоянно находился и находится в гуще художественной, литературной жизни — притом не только во Франции, но и в других странах Европы и в Америке. Он участвовал в съемках фильмов (1982, 1987), в работе над архитектурными проектами, в устройстве художественных выставок (1975, 1983, 1990). Новейшее искусство, художественное творчество постмодернистской эпохи постоянно привлекают его внимание. Философия Деррида сама есть плоть от плоти этого примечательного времени — столь своеобразна ее понятийная, образная стилистика.

Философия Жака Деррида пользуется широким международным

признанием. Правда, вокруг его творчества уже начиная с 60-х годов и до сегодняшнего дня идут непрекращающиеся споры. Первые его книги и выступления во Франции были встречены с настороженностью, если не сказать с враждебностью. В родной стране Деррида долгое время не находил места университетского профессора, хотя международная слава мыслителя быстро росла. Только в 1983 г., когда в Париже был основан философский колледж, Деррида стал его первым директором, а одновременно и преподавателем Высшей школы социальных наук.

В настоящее время идеи Деррида получили признание не только во Франции, но и в США и Англии (где его последователями стали современные философы J. Culler, Ch. Norris, P. de Man, S. Weber, предлагающие свое виденье теории "деконструкции"). В Германии философия Жака Деррида встретила, с одной стороны, жесткую критику таких видных мыслителей как Г.-Г. Гадамер и Ю. Хабермас. С другой стороны, некоторые немецкие (или немецкоязычные) философы положительно восприняли, высоко оценили вклад Жака Деррида в развитие современной философской мысли, хотя по ряду пунктов высказали веские критические замечания в адрес его концепции (это Х. Киммерле, Г. Грамм, Г. и Х. Бёте и др.)

В 1990 г. Ж. Деррида выступал в Институте философии Российской академии наук в рамках цикла "Выдающиеся философы современного мира. Московские лекции". В 1993 г. опубликовано его эссе "Назад из Москвы, в СССР", весьма своеобразно выражающее впечатление от пребывания в Москве и чтения лекций для российской публики — с воспоминанием о тексте А.Жида "Возвращение из СССР". Воздействие идей Жака Деррида на близкую ему французскую мысль оказалось особенно глубоким. Темы и мотивы "философии различий и деконструкции" можно встретить в работах современных французских философов, таких как Ж. Делёз, Ф. Лиотар, Ю. Кристева.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Сочинения: *Derrida J.* De la grammatologie. P., 1967; La voix et le phénomène. P., 1967; La dissémination. P., 1972; Eperons: Les styles de Nietzsche. P., 1978; La Vérité en peinture. P., 1978; La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà. P., 1980; De l'esprit. Heidegger et la question. P., 1987; Psychée. Invention de l'autre. P., 1990; Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl. P., 1990; Points de suspension. Entretiens. P., 1992.

О жизни, сочинениях и идеях Ж.Деррида см.: Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; Маньковская Н.Б. "Париж со змеями": Введение в эстетику постмодернизма. М., 1995; Жак Деррида в Москве. М., 1993; *Bennington G., Derrida J.J.* Derrida. P., 1991; КорневиЩе ОБ. Книга неклассической эстетики. М., 1998.

<sup>2</sup> См.: Маньковская Н.Б. Деррида Жак // КорневиЩе ОБ. Книга неклассической эстетики. С. 199.

<sup>3</sup> Автономова Н.С. Философские проблемы структуры анализа в гуманитарных науках. С. 162.

<sup>4</sup> Там же. С.163.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 167.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Derrida J. L'écriture et la différence. P., 1967. P. 441.

<sup>9</sup> Derrida J. Psychée. Invention de l'autre. P., 1987. P. 390, 391, 33, 35, 59.

<sup>10</sup> Wahl F. La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme // Qu'est-ce que le structuralisme? P., 1968. P. 406.

<sup>11</sup> Жак Деррида в Москве. С. 171, 168.

<sup>12</sup> Там же. С. 171.

<sup>13</sup> Маньковская Н.С. "Париж со змеями". С. 17–18.

<sup>14</sup> Derrida J. Vom Geist. Heidegger und die Frage. Frankfurt a. M., 1988. S. 16. (Далее при цитировании страницы указываются в тексте.)

На французском языке: De l'esprit. Heidegger et la question. Обращение к немецкому переводу удобнее потому что Деррида в данной работе много работает с немецкими терминами и понятиями.

<sup>15</sup> Derrida J. L'écriture et la différence. P. 25.

<sup>16</sup> Маньковская Н.Б. "Париж со змеями". С. 27, 33.

## ФРАНЦУЗСКИЙ ПОСТМОДЕРНИЗМ

**Жиль Делёз** (1925—1996) в 60-х годах преподавал в Париже, в Сорбонне и в Лионе, в 1969—1987 гг. был профессором философии в университете Париж-VIII. В 1962 г. Делёз познакомился с М. Фуко, с которым активно сотрудничал, особенно в области политики. Основные работы Делёза — “Эмпиризм и субъективизм”, 1953; “Ницше и философия”, 1962; “Критическая философия Канта”, 1963; “Марсель Пруст и знаки”, 1964; “Бергсонизм”, 1966; “Различия и повторения”, 1968; “Спиноза и проблема выражения”, 1968; “Логика чувств”, 1969; “Кино I. Образ—движение”, 1983; “Кино II. Образ—время”, 1985; “Фуко”, 1986; “Философия Лейбница и барокко”, 1988.

Свою концепцию Делёз называл “**трансцендентальным эмпиризмом**”. Это означает, что, с одной стороны, традиционный эмпиризм сохранял для него актуальное значение. С другой стороны, он хотел дополнить эмпиризм кантовским трансцендентализмом. Трансцендентализм Канта Делёз понимает в том смысле, что принцип субъективности должен стать исходным для философии. Однако он трактует его иначе чем Декарт и Кант: коренится субъективность не в “*cogito*”, “я мыслю”, а в многослойном опыте. Кантовское понятие возможного, чистого опыта Делёз как бы отодвигает на задний план, а *на передний план ставит понятие действительного, реально имеющегося и фактически протекающего опыта*. История философии и философия культуры были для Делёза главными сферами интереса. Как историк философии, Делёз не стремился к исторической подлинности изображения того или иного учения. Таковую он вообще считал недостижимой. Его интересовали скорее не проблемы адекватной реконструкции истории мысли, а формулировки тех вопросов, которые “вычитываются” в текстах и на которые авторы текстов стремятся ответить. При этом, согласно Делёзу, акцент истории философии должен быть сделан на “прочтении” учений прошлого в качестве неповторимых и закрытых “понятийных целостностей”.

Особое значение в творчестве Делёза имеют книги, созданные им в соавторстве с врачом-психоаналитиком и философом **Феликсом Гаттари**. Первая совместная книга Делёза и Гаттари, “**Анти-Эдип**” была написана в 1968 г. и стала очень популярной. Причина состояла в том, что “Анти-Эдип” — произведение, одновременно содержавшее отклик на майские события во Франции 1968 г. и критический пересмотр целого ряда концепций философии, психологии, теории культуры и эстетики XX в. Оба автора какое-то время были последователями фрейдизма, разделяли некоторые идеи **Ж. Лакана**.

“Анти-Эдип” же, задуманный как первая часть труда “Капитализм и шизофрения”, превратился в критический расчет с учениями Фрейда и Лакана. Работа Делёза и Гаттари отмечена резкой антикапитали-

стической направленностью, критикой “буржуазного угнетения европейского человечества”<sup>1</sup>. Среди средств духовного подавления человека и человечества Делёз и Гаттари выделяют политэкономия и психоанализ. Фрейдизм и неопрейдизм обвинены в том, что они активно помогают капиталистической системе превратить человека в пассивного пациента, “невротика, лежащего на кушетке” и легко поддающегося внушениям психоаналитика, в свою очередь сознательно или бессознательно выполняющего заказ капиталистической системы. Делёз и Гаттари стремятся перевести интерес с невротики на “шизофреника” и осуществлять не психоанализ, а **шизоанализ**. Термины “шизофреника” и “шизоанализ” применяются одновременно и в более широком, и в более узком смыслах, чем это принято. “Шизофреник” здесь — не психиатрическое, а социально-политическое понятие. «“Шизо” в данном случае — не реальный или потенциальный психически больной человек (хотя и этот случай исследуется авторами), но контестант, тотально отвергающий капиталистический социум и живущий по естественным законам “желающего производства”. Его прототипы — персонажи С. Беккета, А. Арто, Ф. Кафки, воплощающие в чистом виде модель человека — “желающей машины”, “позвоночно-машинного животного”. Бессознательная машинная реализация желаний, являющаяся квинтэссенцией жизнедеятельности индивида, принципиально противопоставляется Ж. Делёзом и Ф. Гаттари “эдиписированной” концепции бессознательного З. Фрейда и Ж. Лакана. Причем эдиповский комплекс отвергается как идеалистический, спровоцировавший подмену сущности бессознательного его символическим изображением и выражением в мифах, снах, трагедиях, короче — “античном театре”. Бессознательное же — не театр, а завод, производящий желания»<sup>2</sup>.

Свою задачу Делёз и Гаттари видели в “детеатрализации” бессознательного, в раскрепощении мира желаний, его поистине “горючей” энергии. При этом ставилась цель изучить реальное участие бессознательного в социальной деятельности, обращаясь к дешифровке кодов, “идеологических” и логических игр, к критическому пересмотру “бинарных” (“двуполых”) ансамблей желания, которые сложились в обществе и закрепились в культуре благодаря духовным системам, школам, ценностям<sup>3</sup>. Авторы уделяют особое внимание критике сексуальной символики (также “двуполого”) фрейдизма и замене ее на новые идеи и символы, предпосылкой утверждения которых становятся такие тезисы: полов столько, сколько индивидов; важен не физиологический пол, а психологический (т. е. принимаемый и переживаемый индивидом) и т. д.

Делёз и Гаттари противопоставляют “машины-органы” и “тела без органов”. В первом случае имеется в виду “человек-машина”, побуждаемый “шизофреническим” инстинктом жизни, во втором — параноидальный страх смерти, ведущий к остановке “машины”. В интерпретации внутренней борьбы “машин-органов” и “тел без органов”, перенесенной внутрь социального организма, Делёз и Гаттари снова широко используют сексуальные символы некоего “машинного” эротизма, что



делает оправданным упреки критиков в “механическом пансексуализме” шизоанализа. Делёз и Гаттари, используя образы художественных произведений для разъяснения основ шизоанализа, широко применяют его для изучения искусства. “То, что художник-постмодернист манипулирует сломанными, сожженными, испорченными вещами, не случайно. Их детали необходимы для починки желających машин”<sup>4</sup>.

Когда Делёз и Гаттари работали над вторым томом “Анти-Эдипа”, они выпустили отдельной книгой введение к этому тому под заглавием “Ризома”. Ризома — корневище — становится символом нового типа культуры, да и вообще стиля жизни и поведения, отстаиваемого авторами. Ризома противопоставляется дереву, его корням, а дерево авторы объявляют символом “бинарной” системы мира с ее тотальной “древесностью”. Символ дерева Делёз и Гаттари объявляют столь вредным, что предлагают отказаться от всех типов “древесных” аналогий и моделей (скажем, от уподобления школ в науке и литературе некоему дереву и т. д.). Эта борьба превращается в главную задачу интеллектуалов. Символ “травы” как ризомы, корневища представляется авторам наиболее пригодным потому, что он фиксирует связь в виде гетерогенности, множественности, равноправия. Если в дереве важна “иерархия” корня, ствола, ветвей, то в траве-корневище неважно, где пункт связи одной части с другой<sup>5</sup>.

Множественное как принцип философии и культуры мало проповедовать. “Множественное нужно делать ... Мы чувствуем, что никогда не убедим, если не перечислим некоторые приблизительные черты ризомы. 1 и 2 — принципы связи и гетерогенности: любая точка ризомы может и должна быть связана с любой другой ее точкой. Это совершенно отлично от дерева или корня, фиксирующих точку, порядок... Ризома постоянно сопрягает семиотические звенья, организацию власти, обстоятельства, отсылающие к искусству и науке, общественной борьбе. Семпотическое звено подобно клубню, вбирающему самые различные анти — не только лингвистические, жестуальные, мыслительные: нет языка в себе, универсального языка, есть соревнование диалектов, наречий, жаргонов, специальных языков... В дереве заключено что-то генеалогическое, такой метод не популярен. Наоборот, метод ризоматического типа анализирует речь, экстраполируя ее на другие регистры и измерения. Лишь обессиливая, язык замыкается в себе”<sup>6</sup>.

Третий принцип ризомы — множественность. Множество, рассуждают Делёз и Гаттари, должно быть действительно многообразным. А для этого оно не должно подчиняться никакому Единому — все равно, мыслят ли его в качестве субъекта или объекта, материальной или духовной сущности. Нет единства как стержня. Множественность — игра, подобная чистому ткачеству. Но надо отбросить представление о некоем сознательном Ткаче. “Устройство заключается в росте измерений множества, чья природа меняется по мере увеличения числа связей” (С.252 — 253).

Четвертый принцип ризомы — принцип “незначущего разрыва, противоположный слишком значимым разрезам, разделяющим, рас-

щепляющим структуры. Ризома может быть где-то оборвана, разбита, она вновь наращивает свои или иные линии" (С.254). Муравьи — пример животной ризомы. Они неистребимы. Правда, Делёз и Гаттари вынуждены признать, что в любой ризоме есть линии стратификации, организации. Но ризома "постоянно убегает"... Философы решаются даже на утверждение, что "эволюционные схемы будут строиться не из моделей древесного происхождения, а следуя ризоме" (С.256).

Пятый и шестой принцип: в отличие от дерева, логический принцип которого — "логика кальки и воспроизведения", логика ризомы — карта, которая открыта, доступна по всем направлениям, ее можно разобрать, изменить, поправить, разорвать, перевернуть и т.д. (С.258).

"Различие и повторение" (1969 г.) — так называется одна из лучших работ Делёза. Это и одна из самых важных тем его творчества. Делёз уловил в современной ему философии тенденцию антигегельянства: «различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия... Главенство тождества, как бы оно ни понималось, предопределяет собой мир представления. Однако современная мысль порождается крушением представления, как и утратой тождеств, открытием всех тех сил, которые действуют под воспроизведением тождественного. Современный мир — это мир симулякров. Человек в нем не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции. Все тождества только симулированы, возникая как оптический "эффект" более глубокой игры — игры различия и повторения. Мы хотим осмыслить различие само по себе и отношения различного с различным независимо от форм представления, сводящих их к одинаковому, пропускающих через отрицание»<sup>7</sup>.

Центральное в философии Делёза понятие "симулякра" включает в себя целую систему смыслодержаний и требует специального прояснения. С трактовкой философской традиции связана его отрицательный, негативный смысл. В европейской философии начиная с Платона всему, что имеет вид копии, подражания, воспроизведения, "симуляции", отказано в статусе, сравнимом с ролью модели, оригинала, образца. Напротив, усилия современной философии и культуры направлены на то, чтобы поместить в центр это якобы подчиненное, вторичное, не поддающееся унификации, отождествлению. В симулякре — и в интенсивных по своей природе системе симулякров — на первый план выдвинуто различие. "Симулякр — это система, в которой различное соотносится с различным посредством самого различия" (С.334).

Вместе с теми направлениями и учениями философии XX в., которые борются против западной метафизики, стремившейся "авторитарно", "тоталитарно" подвести многообразие под некое — якобы более важное — Единство, Делёз возражает против того, чтобы реальным вещам, событиям мира отводилась роль бледных, малозначимых, плохих копий каких-то "высших", "идеальных", заведомо прекрасных прообразов. Начало подобной авторитарной метафизики Делёз усматривает в философии Платона и платоников. А отсюда — задача современной философии: "низвержение платонизма. Сохранение при этом

многих черт платонизма не только неизбежно, но и желательно. Действительно, платонизм уже представляет подчинение различия силам Единого, Аналогичного, Подобного и даже Отрицательного. Как укрошаемое животное, чьи движения в последнем рывке ярче чем в свободном состоянии, свидетельствуют об утрачиваемой природе, в платонизме рокошет гераклитовский мир" (С.82). Разумеется, для подобной оценки философии Платона и платонизма есть свои основания. Однако Делёз слишком акцентирует тему классифицирования (наук, искусств), где имеет место, по его мнению, "вечное соизмерение соперников, отбор претендентов, различение вещи и ее симулякров". Эту проблему он даже считает "единственной", проходящей через всю философию Платона (С.84). Симулякры в контексте платоновской философии — "подделки, не выдержавшие испытания". Один пример: такой подделкой является ненавистный Сократу и Платону софист, "претендующий на всё" (С.86). Применительно к особо интересующей Делёза проблеме различия "платоновское желание изгнать симулякр" является губительным: различие также занимает подчиненное положение. Это и понятно: в самом замысле платонизма — подчинение различия "инстанциям Одинакового, Подобного, Аналогичного и Противоположного" (С.320).

Необходимо пояснить, каков характер экскурсов в историю философии, предпринимаемых в работах Делёза. Книги его, без сомнения, глубоко философские — в том смысле, что в них тщательно разбираются тончайшие оттенки понятий и категорий диалектики (таких как различие, повторение, единое, одинаковое и т.д.). И в том, что в поле зрения попадают важнейшие философские учения прошлого. Однако Делёз считает, что "история философии должна играть роль, во многом аналогичную роли коллажа в живописи". Ее изложения "должны представлять собой некоторое замедление, застывание и остановку текста..." (С.12). Можно добавить: Делёз использует историю философии, изложение которой в его работах действительно напоминает коллаж, для утверждения центральных идей своей философии множественности и различий. "Опровергнуть платонизм означает следующее: отвергнуть примат оригинала над копией, образца — над образом. Восславить царство симулякров и отражений" (С.90).

Платон, согласно Делёзу, "указал высшую цель диалектики: проводить различие". Однако он ошибся в том, что главным считал различие между вещами и симулякрами, образцом и копиями. Для Делёза дело обстоит иначе: "Вещь — это сам симулякр, симулякр — это высшая форма; трудность для каждой вещи состоит в достижении своего собственного симулякра, его состояния знака, согласованного с вечным возвращением" (С.91). Таким образом, все стало симулякром. Но под симулякром понимается не простая имитация, а также действие, "в силу которого сама идея образца или особой позиции опровергается, отвергается" (С.93).

Подобным же образом Делёз "коллажирует" философию Гегеля.

Она высоко оценена Делёзом, ибо понятие противоречия, центральное в гегелевской диалектике, немислимо без понятия различия. Однако "гегелевское противоречие как бы доводит различие до конца: но это тупиковый путь, сводящий его к тождеству, придающий тождеству достаточность позволяющую ему быть и быть мыслимым" (С.318). Гегель как бы завершает долгую историю искажения диалектики, состоящую в подмене "игры различия и дифференциального работой негативного" (С.323). Этот путь, намеченный диалектикой Гегеля, противоречит, согласно Делёзу, самому ходу человеческой истории. "История идет путем решения задач и утверждения различий, а не отрицания и отрицания отрицания. Это не делает ее менее кровавой и жестокой" (там же).

В критике гегелевской диалектики главной целью Делёза снова же оказывается критика "представления", все усилия которого направлены на уничтожение различий. "...Представление вызывает к тождественности понятия как ради объяснения повторения, так и для понимания различия" (С.325).

Делёз подробно разбирает распространенные в человеческой мысли концепции вечного возвращения. И он делает вывод: "Негативное не возвращается. Тождественное не возвращается. Одинаковое и Подобное, Аналогичное и Противоположное не возвращаются. Возвращается лишь утверждение, то есть Различное. Несходное" (С.357). Этот вывод соответствует и главному исходному тезису философии различий и множественности Делёза.

В более поздних работах ("Тысяча тарелок", 1980; "Что такое философия", 1991) Делёз и Гаттари выступили в качестве теоретиков "постмодернизма" — в его противостоянии "модернизму" как образу жизни, типу культуры и искусства, связанным с коммерциализацией, стандартизацией искусства и всех творческих возможностей человека. (Более подробно об этом противостоянии — в следующей главе.)

**Жан-Франсуа Лиотар** (1924–1998) после окончания Сорбонны в 1950 г. работал учителем гимназии (в том числе в Алжире). В 50-х годах он исследовал проблемы феноменологии, в результате чего родилась книга "Феноменология" (1954), где Лиотар представил свой вариант феноменологии, существенно отличавшийся от концепций Гуссерля и Мерло-Понти. В 1959 — 1966 гг. Лиотар был ассистентом в Сорбонне. Сначала он принадлежал к левомарксистской группе "Социализм или варварство", возникшей вокруг философов **Корнелиуса Касторадиса** и **Клода Лефора**. В начале 60-х годов Лиотар отдалился от этой группы. Война в Алжире вызвала в душе Лиотара, хорошо знакомого с этой страной, живой отклик. Он опубликовал множество статей и заметок, впоследствии (в 1989 г.) собранных в книгу "Война в Алжире". С 1972 по 1987 гг. Лиотар был профессором университета Париж-VIII. Вместе с Ж. Деррида Лиотар основал Международный философский колледж, который он некоторое время возглавлял.

Работы Лиотара всегда озаглавлены весьма оригинально; их назва-

ния с трудом поддаются переводу (почему в английских, немецких переводах им нередко давались другие названия). Кроме упомянутых ранее это — “Дискурсы, фигуры”, 1971; “Отталкиваясь от Маркса и Фрейда”, 1973; “Economie libidinale” (Либидинальная экономика), 1974; “La condition postmoderne” (Ситуация постмодерна), 1979; “Le différend” (в значении: Спор), 1983; “Хайдеггер и евреи”, 1988; “Лекции об аналитике сублимации”, 1991.

В ранней работе “Дискурсы, фигуры” Лиотар начал развивать, а в книге “Либидинальная экономика” довел до крайнего выражения так называемую “энергетическую концепцию”, причем в первой работе он пытался освободиться от влияния Лакана, а во второй — от воздействия марксизма, которое поначалу было довольно глубоким, хотя восприятие марксистских идей у Лиотара всегда было критическим и оригинальным.

В центре философии Лиотара — понятие множественности и концепция непреодолимой плюральности. К концепции непреодолимой плюральности Лиотара приводит его особое феноменологическое понимание времени, которое расширяется до понятия “чистого этического времени”. В центре (как и в теории времени Гуссерля и Хайдеггера) стоит понятие “теперь”. Но Лиотару особенно важно подчеркнуть неповторимость каждого “теперь”, которая находит слабое выражение в языке, в проговаривании, однако лучше всего выражается... в молчании. Что означает для нас выражение “это происходит”, происходит сейчас? Мы пытаемся выразить неповторимую мгновенность “теперь” с помощью предложения — события, но наталкиваемся на его невыразимость: то, что происходит, уже свершается, и наша мысль не в состоянии с этим справиться. Время и пространство, согласно Лиотару, суть “формы дарования нам того, что свершается”, однако с учетом того, что свершающееся всегда наступает слишком рано или слишком поздно, чтобы быть схваченным и выраженным. Человек научился “запечатлять” время. Например, деньги есть знак “ушедшего” времени, запечатленного труда. Но здесь речь может идти только об “абстрактном времени”, тогда как конкретное время свершающегося события невыразимо.

Широкую известность Лиотару принес цикл работ, посвященных *постмодернизму*. Он имел в виду “восстание” современной ему философии, особенно французской, против “философии модерна”, т.е. нововременной европейской мысли. Термин “постмодерн” у Лиотара обозначает состояние общества после завершения “эпохи великих повествований модерна”. Речь идет по преимуществу о критике нововременного, т.е. относящегося к модерну проекта. Суть последнего Лиотар трактует так: все “маленькие повествования” или “акты дискурса” считалось необходимым привести под иго одного единственного повествования, ведущего к однородности (христианство, эмансипация, социализм, технология и т.д.). В противовес этому Лиотар примыкает к направлениям в искусстве и науке XX в., которые поставили под вопрос традиционную модель единства и дали принципиально плюралистическое

понимание действительности. В эпоху постмодерна, утверждает Лиотар, становятся неприемлемыми любые правила и принципы, претендующие на всеобщность, неизменность, “тотальное господство”. Когда есть претензия какого-либо одного “повествования” на “тотальное” господство (будь это спекулятивное “повествование” о самоконструкции знания, на что претендовал идеализм, или об эмансипации человека, его движении к свободе, что было претензией идеологии Просвещения), — дело не может не закончиться очередным Освенцимом. Чем должен завершиться спор — восстание постмодерна против диктата модерна? Лиотар считает, что в этом размежевании не должно быть — в отличие от правового спора — ни выигравшей, ни проигравшей стороны, ибо нет и не может быть всеобщих правил дискурса. Каждое выдвигаемое в споре положение оправдано постольку, поскольку оно есть не просто высказывание, а совершающееся событие. Но ни одна позиция не должна претендовать на господство. В противовес Хабермасу, настаивающему на демократическом поиске согласия, консенсуса, Лиотар выдвинул идею непрекращающихся разногласий, разногласований, противостояний точек зрения в любом дискурсе. Каждая из них, настаивает Лиотар, имеет свои правила и свое собственное право, и их спор не может быть сглажен никаким “всеобщим пониманием”.

Упомянутая работа “Ситуация постмодерна”<sup>8</sup> весьма своеобразна. Она содержала своего рода отчет, подготовленный для правительственного университета Квебека и касавшийся вопроса о роли знания в современном мире. Но она стала одной из первых крупных систематизаций философских идей постмодернизма на почве своеобразного сплава гносеологии, логики, социологии познания, философии языка. “Рабочая гипотеза” Лиотара состояла в следующем. **В период, когда общество стало постиндустриальным, а культура вступила в постмодернистскую стадию, знание кардинально изменило свой статус.** В первой главе книги Лиотар ссылается на множество работ из разных областей науки и культуры, в которых уже началось обсуждение кардинально изменившегося статуса знания (среди наиболее ранних названы работы К. Маркса, Н. Трубецкого, Н. Винера, фон Неймана и др.). Можно сказать, что ни одна из сколько-нибудь значимых концепций, нацеленная в XIX и XX в. на изучение роли, статуса, смысла и содержания знания, не ускользнула от внимания Лиотара.

Лиотар полемизирует с самыми разными авторами, критикует множество сциентистских подходов и концепций, утверждая: они выдают за очевидность то, что на деле остается обманчивой видимостью. Ведь научное знание — отнюдь не все знание. И оно всегда находится в конфликте с другими видами знания. Свое размежевание с оценками роли и характера знания, основывающимися на “проекте модерна”, Лиотар сразу включает в теоретическую рамку постмодернистской философии языка. Он подчеркивает, что делает акцент на “данности языка” и в его рассмотрении — на “прагматическом аспекте” (§ 3 книги “Ситуация модерна”). При этом различение синтаксиса, семантики и прак-

тики языка заимствуется у Ч. Пирса и соотносится с работами Витгенштейна, Остина, Сёрля и др. Лиотар основывает свой метод на концепции “языковых игр” Витгенштейна и на “теории игр”, примененной к экономике и другим областям человеческого действия. Для Лиотара важно подчеркнуть, что в языковых играх правила игры не содержат в себе безусловной истинности, а основываются на договоренностях, более или менее эксплицированных, проясненных и принимаемых участниками игры.

Для обоснования постмодернистской концепции Лиотар обращает пристальное внимание на различие высказываний в современных логико-лингвистических концепциях. Наряду с когнитивными (например “денотативными”, т.е. описательными) высказываниями существуют и выделяются также и высказывания, выражающие идею знания как возможность что-то сделать (*savoir — faire*), как возможность жить (*savoir — vivre*), как возможность слышать (*savoir — écouter*) и т.д. Итак, речь идет о внимании к знаниям, которые не поддаются оценке лишь с точки зрения критериев истинности или ложности, а требуют обращения к критериям справедливости, счастья (этическая мудрость), красоты и т.д. Наряду с “хорошо обоснованными” описательными высказываниями фигурируют, напоминает Лиотар, “хорошие”, т.е. ценностные, прескриптивные (предписывающие, предлагающие что-либо) высказывания. А это, согласно Лиотару, в свою очередь отражает все разнообразие дискурса и его предметов, что соответствует, например, разнообразию глаголов: познавать, решать, оценивать, изменять и т.д. Наиболее приспособлена к многообразию дискурса весьма распространенная в культуре нарративная (повествовательная) форма, т.е. форма рассказа-сообщения, которая с древних времен играет огромную роль в интеграции общества. Повествования мифов, легенд, сказок, говорит Лиотар (ссылаясь на Вл. Проппа, К. Леви-Стросса и др.), были “игровой” формой такой духовной интеграции, служившей вовлечению индивидов в образование и культуру. Вместе с тем они демонстрировали многообразие, плюральность форм “языковой игры”: в повествовании свободно и пластично чередуются описательные, констатирующие, предписывающие, вопросительные, оценивающие и другие высказывания. Языковая игра предполагает не только “рассказчика”, “повествователя”, но слушателя (читателя). Иными словами, *повествование предполагает общение людей, причем в самых разных отношениях и контекстах*. Далее, нарративная форма тесно связана с темой времени — и опять-таки в многообразных отношениях (время, о котором рассказывают; время, когда рассказывают; вспоминаемое время и т.д.).

“Прагматика научного знания” (§ 7) у Лиотара — это рассмотрение тех особых правил “языковой игры”, которая распространена именно в науке. Речь идет: 1) о предпочтении денотативных (описательно-констатирующих) высказываний всем другим (которые, однако, не могут быть исключены из науки); 2) об отделении (также и институциональном) данного вида языковой игры от всех других; 3) о

подчеркивании компетенции лица, высказывающего суждения (роль лиц, принимающих сообщение, не столь велика), и о других правилах.

Особую роль в рассуждениях Лиотара играет весьма важная для философии 60–90-х годов XX в. проблема “**легитимации**”, т.е. обоснования знания, познания, науки с помощью логико-лингвистических, гносеологических, социологических, правовых, моральных доводов, аргументов, концепций. Лиотар подробно разбирает (§ 8, 9) характерные для эпохи модерна модели обоснования знания. Он сводит их к главной форме — “**спекулятивному повествованию**”, или “**повествованию об эмансипации**”, и утверждает, что это “**великое повествование**” в эпоху постмодерна потеряло всякий кредит (§10).

Спекулятивную модель легитимации знания Лиотар, естественно, анализирует на примере философии Гегеля. А модель “**делигитимации**”, что тоже естественно, возводит к работам Ницше, к размышлениям представителей того поколения художников и философов, которые работали на рубеже XIX и XX в. Впрочем, для Лиотара особенно важно то, что спекулятивные “**легитимации**” (оправдания знания и науки) модерна в XX в. все более уступали место особому виду аргументации в пользу знания. Не столь важно, к кому и зачем обращаются с такими обоснованиями — к тем, кто представляет кредиты, кто формирует общественное мнение или кто прислушивается к моральным, социологическим, общеполитическим аргументам. Существенно, что во всех случаях речь идет скорее не о “**вложениях**” в столь абстрактные ценности как истина, культура и т.д. Ведь в эпоху модерна настаивают на “**перформативной ценности**” знаний, т.е. на их особенности повышать эффективность действий. Государство и предприятия (почти) перестали прибегать к аргументации, заимствованной из повествований в духе идеалистической или гуманистической легитимации. Чтобы получить новые средства и ресурсы, они прибегают к аргументам о **большом господстве**, силе, власти (*puissance*) (§11). **Всюду, констатирует Лиотар, распространяется легитимация со ссылкой именно на власть, силу, господство.** Результаты и формы этих процессов разбираются на примере сферы образования (материалом служат, в частности, обоснования проекта реформы науки и образования в первой половине XIX в.) — опять-таки со ссылкой на богатейшую литературу вопроса. Вывод: и здесь **господствует принцип перформативности**, т.е. подчинение институтов высшего образования различным формам “**эффективной**” власти (*puvoir*).

Первые книги Лиотара, посвященные постмодерну, имели большой резонанс, вызвали оживленные дискуссии, навлекли на себя серьезную критику. Сам Лиотар вынужден был признать, что его гипотеза (изложенная в относительно короткой книге “Ситуация модерна”) была “слишком массивной”, “слишком грубой”.

Критики (например, Ю. Хабермас) указывали на то, что кардинального обособления от модерна у постмодернистов не получилось. В этом нет ничего удивительного, отвечал Лиотар. “Постмодерн — не



то, что располагается вслед за модерном и вопреки ему; он был заключен, правда скрыто, в самом модерне"<sup>9</sup>.

В этой главе, разбирая учения Деррида, Делёза и Гаттари, Лиотара, мы уже обращались, таким образом, к противостоянию "модерна" и "постмодерна". Далее мы еще рассмотрим эту дискуссию специально.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Edipe.* P., 1972. P. 59.

<sup>2</sup> Маньковская Н. Б. "Париж со змеями": Введение в эстетику постмодернизма. М., 1995. С. 58—59.

<sup>3</sup> *Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie.* P. 417.

<sup>4</sup> Маньковская Н. Б. "Париж со змеями". С. 63.

<sup>5</sup> *Deleuze G., Guattari F. Rhizome. Introduction.* P., 1976. P. 33, 64, 65.

<sup>6</sup> Делёз Ж., Гаттари Ф. Ризома. Введение // Корневище ОБ. Книга неклассической эстетики. М., 1998. С. 250, 251, 252. Далее при цитировании в тексте даются ссылки на страницы этого издания.

<sup>7</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. М., 1998. С. 9. Далее при цитировании в тексте даются ссылки на страницы этого издания.

<sup>8</sup> *Lyotard J.-F. Das postmoderne Wissen. Ein Bericht.* Wien, 1982.

<sup>9</sup> *Ibid.* S. 32.

## Глава 10

# ФИЛОСОФИЯ НАУКИ XX в.

## ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Философией науки обычно называют ту ветвь аналитической философии, которая занимается изучением науки и претендует на научную обоснованность своих результатов.

Жизнь современного общества в значительной мере зависит от успехов науки. В нашей квартире стоят холодильник и телевизор; мы ездим не на лошадях, как это было еще в начале века, а на автомобилях, летаем на самолетах; человечество (в основном) избавилось от эпидемий холеры и оспы, которые когда-то опустошали целые страны; люди высадились на Луну и готовят экспедиции на другие планеты. Все эти достижения связаны с развитием науки и обусловлены научными открытиями. В настоящее время практически нет ни одной сферы человеческой деятельности, в которой можно было бы обойтись без использования научного знания. И дальнейший прогресс человеческого общества обычно связывают с новыми научно-техническими достижениями.

Громадное влияние науки на жизнь и деятельность людей заставляет философию обратить внимание на саму науку и сделать ее предметом изучения. Что такое наука? Чем отличается научное знание от мифа и религиозных представлений? В чем ценность науки? Как она развивается? Какими методами пользуются ученые? Попытки найти ответы на эти и другие вопросы, связанные с пониманием науки как особой сферы человеческой деятельности, привели к возникновению в рамках аналитической философии особого направления — философии науки, которая сформировалась в XX в. на стыке трех областей: самой науки, ее истории и философии. Трудно указать тот момент, когда возникает философия науки как особая сфера философского исследования. Рассуждения о специфике научного знания и методов науки можно найти еще у Ф. Бэкона и Р. Декарта. Каждый философ нового времени, рассматривавший проблемы теории познания, так или иначе обращался к науке и ее методам. Однако долгое время наука рассматривалась в общем контексте гносеологического анализа. У О. Конта, У. Уэвелла, Д. С. Милля, Э. Маха научное познание постепенно становится главным предметом теории познания, А. Пуанкаре, П. Дюгем, Б. Рассел уже специально анализируют структуру науки и ее методы. Однако только логический позитивизм четко разделил на-

учное и обыденное познание и провозгласил науку единственной сферой человеческой деятельности, вырабатывающей истинное знание. И вот здесь-то изучение науки впервые было четко отделено от общих гносеологических проблем.

Прежде чем приступать к исследованию науки и пытаться отвечать на какие-то вопросы относительно научного знания, ученый должен иметь определенное представление о том, что такое человеческое познание вообще, каковы его природа и социальные функции, его связь с производственной практикой и т.п. Ответы на эти вопросы дает философия, причем разные философские направления дают различные ответы. Поэтому каждый философ науки с самого начала вынужден опираться на те или иные философские представления. Вместе с тем современная наука слишком обширна для того чтобы один исследователь смог охватить все ее области. Каждый философ науки избирает для изучения и анализа какие-то отдельные научные дисциплины или даже отдельные научные теории, например, математику, математическую физику, химию или биологию и т.п. Обычно этот выбор определяется его философскими предпочтениями или его образованием. Если теперь мы примем во внимание то обстоятельство, что представители философии науки могут быть сторонниками различных философских направлений и в своих исследованиях ориентироваться на разные научные дисциплины и их историю, то мы сразу же поймем, что они часто будут приходить к выработке очень разных представлений о науке.

Это выражается в факте существования в философии науки множества различных "методологических концепций" — теорий науки, дающих систематизированные и логически согласованные ответы на поставленные выше вопросы. В конце XIX — начале XX вв. широкой известностью пользовались методологические концепции, созданные австрийским физиком и философом Э. Махом, французским математиком А. Пуанкаре, французским физиком П. Дюгемом. С конца 20-х годов нынешнего столетия почти всеобщее признание получила методологическая концепция логического позитивизма. Во второй половине XX в. со своими концепциями выступили К. Поппер, Н. Хэнсон, М. Поланьи, Т. Кун, И. Лакатош, С. Тулмин и многие другие философы и ученые.

Несмотря на существенные расхождения всех этих концепций в понимании природы научного знания, методов науки и форм ее развития, в них есть нечто общее. В конце концов, у всех методологических концепций один базис, один предмет изучения — современная наука и ее история. И сколь бы разными ни были философские воззрения исследователей, они не могут игнорировать общепризнанные факты истории науки и современные научные теории. Как бы ни расходились мы в понимании того, что такое наука, все мы вынуждены согласиться с тем, что, скажем, Лавуазье внес крупный вклад в развитие химии, Дарвин создал теорию биологической эволюции, а Мендель заложил основы генетики. И это создает базу для получения филосо-

фами науки общепризнанных результатов. Сейчас мы можем сказать, что имеется определенное количество данных о науке, с которыми согласны все, с которыми вынужден считаться каждый человек, рассуждающий о науке и научном познании. Значительную роль в получении этих результатов сыграли те методологические концепции, с которыми мы познакомимся далее.

## ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ (“ТРЕТИЙ ПОЗИТИВИЗМ”)

В 1925 г. на кафедре натуральной философии Венского университета, которую после смерти Э. Маха возглавил М. Шлик, собралась группа молодых ученых, поставивших перед собой смелую цель — реформировать науку и философию. Эта группа вошла в историю под именем “Венского кружка” философов. В него входили сам М. Шлик, Р. Карнап, вскоре ставший признанным лидером нового направления, О. Нейрат, Г. Фейгль, В. Дубислав и др. После прихода к власти в Германии нацистской партии члены кружка и их сторонники в Берлине, Варшаве и других научных центрах континентальной Европы постепенно эмигрировали в Англию и США, что способствовало распространению их взглядов в этих странах.

Философско-методологическая концепция Венского кружка получила наименование логического позитивизма, или неопозитивизма (третий позитивизм), ибо его члены вдохновлялись как идеями О. Конта и Э. Маха, так и достижениями символической логики Б. Рассела и А. Уайтхеда. В логике неопозитивисты увидели тот инструмент, который должен был стать основным средством философско-методологического анализа науки.

Исходные идеи своей концепции неопозитивисты непосредственно заимствовали из “Логико-философского трактата” Л. Витгенштейна, который в первый период своего творчества онтологизировал структуру языка логической системы, созданной Расселом и Уайтхедом. Язык логики состоит из простых, или “атомарных”, предложений, которые с помощью логических связок могут соединяться в сложные, “молекулярные”, предложения. Витгенштейн полагал, что и реальность состоит из атомарных фактов, которые могут объединяться в молекулярные факты. Подобно атомарным предложениям, атомарные факты независимы один от другого. “Нечто может происходить или не происходить, а все остальное окажется тем же самым”<sup>1</sup>. Атомарные факты никак не связаны между собой, поэтому в мире нет никаких закономерных связей. “Суеверие — вера в такую причинную связь”<sup>2</sup>. Поскольку действительность представляет собой лишь различные комбинации элементов одного уровня — фактов, постольку и наука должна быть не более чем комбинацией предложений, отображающих факты и их различные сочетания. Все, что претендует на выход за пределы этого “одномерного” мира фактов, все, что апеллирует к свя-

зиям фактов или к глубинным сущностям, должно быть изгнано из науки. Конечно, в языке науки очень много предложений, которые непосредственно как будто не отображают фактов. Но это обусловлено тем, что язык искажает мысли. Поэтому в языке науки и в повседневном языке так много бессмысленных псевдопредложений — предложений, которые действительно не говорят о фактах. Для выявления и отбрасывания таких бессмысленных предложений требуется логический анализ языка науки. Именно такой анализ должен стать главным занятием философов<sup>3</sup>.

Эти идеи Витгенштейна были подхвачены и переработаны членами Венского кружка, которые на место его онтологии поставили следующие гносеологические принципы.

1. Всякое знание есть знание о том, что дано человеку в чувственном восприятии.

Атомарные факты Витгенштейна логические позитивисты заменили чувственными переживаниями субъекта и комбинациями этих переживаний. Как и атомарные факты, отдельные чувственные впечатления не связаны между собой. У Витгенштейна мир есть калейдоскоп фактов, у логических позитивистов мир оказывается калейдоскопом чувственных впечатлений. Вне чувственных впечатлений нет никакой реальности, во всяком случае, мы ничего не можем сказать о ней. Таким образом, всякое знание может относиться только к чувственным впечатлениям.

2. То, что дано нам в чувственном восприятии, мы можем знать с абсолютной достоверностью.

Структура предложений у Витгенштейна совпадала со структурой факта, поэтому истинное предложение было абсолютно истинно, так как оно не только верно описывало некоторое положение вещей, но в своей структуре “показывало” структуру этого положения вещей. Поэтому истинное предложение не могло быть ни изменено, ни отброшено с течением времени. Логические позитивисты заменили атомарные предложения Витгенштейна “протокольными” предложениями, выражающими чувственные переживания субъекта. Истинность таких предложений также несомненна для субъекта.

3. Все функции знания сводятся к описанию.

Если мир представляет собой комбинацию чувственных впечатлений, и знание может относиться только к чувственным впечатлениям, то оно сводится лишь к фиксации этих впечатлений. Объяснение и предсказание исчезают. Объяснить чувственные переживания можно было бы только апеллируя к их источнику — внешнему миру. Логические позитивисты отказываются говорить о внешнем мире, следовательно, отказываются от объяснения. Предсказание должно опираться на существенные связи явлений, на знание причин, управляющих их возникновением и исчезновением. Логические позитивисты отвергают существование таких связей и причин. Таким образом, остается только описание явлений, поиски ответов на вопрос “как?”, а не “почему?”.

Из этих основных принципов неопозитивистской гносеологии вы-

текают некоторые другие особенности этого философского направления. Сюда относится, прежде всего, отрицание традиционной философии, или “метафизики”, что многими критиками неопозитивизма признается чуть ли не основной его отличительной особенностью. Философия всегда стремилась сказать что-то о том, что лежит за ощущениями, стремилась вырваться из узкого круга субъективных переживаний. Логический позитивист либо отрицает существование мира вне чувственных переживаний, либо считает, что о нем ничего нельзя сказать. В обоих случаях философия оказывается ненужной. Единственное, в чем она может быть хоть сколько-нибудь полезной, — это анализ научных высказываний. Поэтому философия отождествляется с логическим анализом языка. С отрицанием философии тесно связана терпимость неопозитивизма к религии. Если все разговоры о том, что представляет собой мир, объявлены бессмысленными, а вы тем не менее хотите говорить об этом, то безразлично, считаете вы мир идеальным или материальным, видите в нем воплощение божественной воли или населяете его демонами — все это в равной степени не имеет к науке и к познанию никакого отношения, а остается сугубо личным делом каждого.

Другой характерной особенностью неопозитивизма является его **анти-историзм** и почти полное пренебрежение процессами развития. Если мир представляет собой совокупность чувственных переживаний и лишенных связи фактов, то в нем не может быть развития, ибо развитие предполагает взаимосвязь и взаимодействие фактов, а это как раз отвергается. Все изменения, происходящие в мире, сводятся к перекомбинации фактов или ощущений, причем это не означает, что одна комбинация порождает другую: имеет место лишь последовательность комбинаций во времени, но не их причинное взаимодействие. Дело обстоит так же, как в игрушечном калейдоскопе: встряхнули трубочку — стеклышки образовали один узор; встряхнули еще раз — появился новый узор, но один узор не порождает другого и не связан с ним. Пренебрежение процессами развития в понимании природы приводит к антиисторизму и в гносеологии. Мы описываем факты, их комбинации и последовательности комбинаций; мы накапливаем эти описания, изобретаем новые способы записи и... этим все ограничивается. Знание — описание фактов — постоянно растет, ничего не теряется, нет ни потрясений, ни потерь, ни революций, короче говоря, нет развития. Поэтому в своем анализе научного знания неопозитивисты почти никогда не обращались к истории науки.

Модель науки логического позитивизма возникла в результате истолкования с точки зрения этих принципов структуры символической логики. В основе науки, по мнению неопозитивистов, лежат **протокольные предложения**, выражающие чувственные переживания субъекта. Истинность этих предложений абсолютно достоверна и несомненна. Совокупность истинных протокольных предложений образует твердый эмпирический базис науки. Для методологической концепции логического позитивизма характерно резкое разграничение эмпи-

рического и теоретического уровней знания. Однако первоначально его представители полагали, что все предложения науки — подобно протокольным предложениям — говорят о чувственно данном. Поэтому каждое научное предложение можно свести к протокольным предложениям — подобно тому, как любое молекулярное предложение экстенциональной<sup>4</sup> логики может быть разложено на составляющие его атомарные предложения. Достоверность протокольных предложений передается всем научным предложениям, поэтому наука состоит только из достоверно истинных предложений.

С точки зрения логического позитивизма, деятельность ученого в основном должна сводиться к двум процедурам: 1) установление протокольных предложений; 2) изобретение способов объединения и обобщения этих предложений. Научная теория мыслилась в виде пирамиды, в вершине которой находятся основные понятия (величины), определения и постулаты; ниже располагаются предложения, выводимые из постулатов; вся пирамида опирается на совокупность протокольных предложений, обобщением которых она является. Прогресс науки выражается в построении таких пирамид и в последующем слиянии теорий, построенных в некоторой конкретной области науки, в более общие теории, которые в свою очередь объединяются в еще более общие и так далее, до тех пор, пока все научные теории и области не сольются в одну громадную систему — единую унифицированную науку. В этой примитивно-кумулятивной модели развития не происходит никаких потерь или отступлений: каждое установленное протокольное предложение навечно ложится в фундамент науки; если некоторое предложение обосновано с помощью протокольных предложений, то оно прочно занимает свое место в пирамиде научного знания.

Именно эта модель науки и определила тот круг проблем, с которыми столкнулись логические позитивисты в своей методологии. Рассмотрим две из них — проблему эмпирического базиса и проблему демаркации.

Понятие эмпирического языка было одним из важнейших понятий методологии логического позитивизма, а проблема определения этого понятия — ключевой проблемой концепции. Первоначально в качестве эмпирического языка был принят феноменалистский язык, состоящий из протокольных предложений. Протокольным предложениям приписывали следующие особенности:

- а) они выражают “чистый” чувственный опыт субъекта;
- б) они абсолютно достоверны, в их истинности невозможно сомневаться;
- в) протокольные предложения нейтральны по отношению ко всему остальному знанию;
- г) они гносеологически первичны — именно с установления протокольных предложений начинается процесс познания.

В вопросе о форме протокольных предложений среди логических позитивистов не было единодушия. Р. Карнап полагал, что эти предложения должны состоять из слов, относящихся к чувственным пере-

живаниям; О. Нейрат отличительный признак протокольного предложения видел в том, что в него входит имя протоколирующего лица; “констатации” М. Шлика содержали слова “здесь” и “теперь”, имеющие смысл лишь в конкретной ситуации. Обобщая эти мнения, можно предположить, что протокольное предложение должно было бы выглядеть так: “Я сейчас воспринимаю круглое и зеленое”. Предполагается, что это предложение выражает мое “чистое” чувственное переживание в определенный момент времени и для меня оно несомненно истинно.

Легко понять, что это не так. Данное предложение содержит такие слова как “круглый” и “зеленый”, а эти слова являются универсалиями, т.е. относятся не только к моему сиюминутному ощущению, но к громадному классу ощущений — как моих собственных, так и других людей. Поэтому они выражают лишь то, что является общим для ощущений этого класса, и не способны передать те черты моих ощущений, которые придают им субъективную уникальность и неповторимость. Таким образом, выражая ощущения в языке, мы производим абстрагирование и обобщение, сохраняя лишь общее и абстрактное. Вместе с тем эти слова являются понятиями, которые связаны с другими понятиями и подчиняются определенным законам языка, сформировавшимся в результате его длительного исторического развития и общественной практики. Поэтому содержание понятий “круглый” и “зеленый” отнюдь не исчерпывается моим мгновенным переживанием, даже если оно и влияет на их значение. Это рассуждение показывает, что выразить в языке “чистое” чувственное переживание и при этом сохранить его “чистоту”, не добавив к нему рационального элемента, невозможно. Кроме того, следует учесть, что и самого “чистого” опыта, из которого исходили логические позитивисты, не существует. Это было известно уже И. Канту. В современной психологии экспериментально доказана связь между работой органов чувств и мышлением человека, в частности, даже его профессиональными знаниями. Таким образом, убеждение логических позитивистов в том, что наука опирается на твердый эмпирический базис, а этот базис состоит из протокольных предложений, выражающих чувственные переживания субъекта, оказалось ложным. Даже если бы существовал “чистый” чувственный опыт, его невозможно было бы выразить в языке. Но к тому же такого опыта просто не существует.

Логическим позитивистам не удалось найти в науке тот несомненный эмпирический базис, существование которого вытекало из их логико-гносеологических предпосылок. Выяснилось, что такого базиса вообще нет. В настоящее время некоторые философы науки продолжают верить в существование эмпирического языка, независимого от теорий. Чаще всего в качестве такого языка выступает фрагмент обычного естественного языка. Но основания для выделения такого языка теперь уже совсем иные, нежели у логических позитивистов. Сейчас уже не говорят о полной достоверности и несомненности предложений эмпирического языка и признают влияние теорий на этот язык. Одна-



ко такой язык нужен, по мнению некоторых ученых, например, для сравнения и выбора теорий. Если нет некоторого эмпирического языка, общего для конкурирующих теорий, то их сравнение оказывается невозможным. Для того чтобы мы могли поставить эксперимент, результат которого помог бы нам выбрать одну из конкурирующих теорий, нужен нейтральный эмпирический язык, в котором мы могли бы выразить этот результат. Таким образом, если сейчас кто-то продолжает говорить об эмпирическом языке, то отсюда еще не следует, что он разделяет воззрения логических позитивистов. Однако когда эмпирический язык пытаются противопоставлять теоретическому языку как более достоверный, более обоснованный, более ясный — менее достоверному и ясному, это, по-видимому, означает возврат к идее эмпирического базиса логических позитивистов.

Аналогичной неудачей закончилась попытка логических позитивистов сформулировать адекватный критерий демаркации. В философии науки XX в. **проблемой демаркации** называют проблему проведения разграничительной линии между наукой и другими формами духовной деятельности — философией, религией, искусством и т.п. Отличается ли наука от философии и мифа, а если отличается, то чем? Эта проблема весьма сильно занимала логических позитивистов, и они затратили большие усилия на ее решение. Однако логико-гносеологические предпосылки их концепции не позволили найти удовлетворительного решения проблемы демаркации. Они пытались провести резкую границу между наукой и ненаукой, но выяснилось, что эта граница весьма условна и исторически изменчива.

Опираясь на понимание научного знания как описания чувственно данного и руководствуясь аналогией с экстенциональной логикой, в которой истинность молекулярных предложений устанавливается обращением к значениям истинности атомарных предложений, логические позитивисты в качестве критерия демаркации избрали **верифицируемость**: предложение научно только в том случае, если оно верифицируемо, т.е. сводимо к протокольным предложениям, и его истинность устанавливается наблюдением; если же предложение неверифицируемо — оно лежит вне науки. Протокольные предложения не нуждаются в верификации, так как представляют чистый чувственный опыт и служат эмпирической основой для верификации всех других предложений. Все остальные предложения языка науки должны быть верифицированы для того, чтобы доказать свою научность. Процесс верификации выявляет чувственное содержание научных предложений, если некоторое предложение нельзя верифицировать, то это означает, что оно не обладает чувственным содержанием и его следует изгнать из науки. Более того, логические позитивисты объявили верифицируемость не только критерием демаркации, но и критерием осмысленности: только верифицируемые предложения имеют смысл, неверифицируемые предложения бессмысленны. В частности, предложения философии неверифицируемы, следовательно, они не только лежат вне науки, но просто бессмысленны.

Чрезвычайная узость верификационного критерия демаркации и осмысленности не могла не вызвать протеста. Этот критерий не только уничтожал философию, но отсекал и наиболее плодотворную часть самой науки. Все научные термины и предложения, относящиеся к идеализированным или просто к чувственно невоспринимаемым объектам, с точки зрения этого критерия оказывались бессмысленными. Оставшаяся часть науки лишалась своих законов. Большая часть научных законов имеет форму общих предложений, например, "Все тела при нагревании расширяются". Для верификации подобных предложений требуется бесконечно много частных предложений вида "Тело А при нагревании расширяется", "Тело В при нагревании расширяется" и т.п. Но мы не в состоянии сформулировать и проверить бесконечное количество протокольных предложений. Следовательно, законы науки неверифицируемы и должны быть объявлены бессмысленными. Однако что же будет представлять собой наука, если ее лишить законов?

Попытка найти критерий научности, который позволил бы нам сказать, что — наука, а что — псевдонаучная болтовня или ненаучная спекуляция, политическая демагогия или очередной миф, — такая попытка безусловно имеет смысл. Однако история верификационного критерия логических позитивистов показала, что стремление найти некоторый абсолютный критерий, провести абсолютную границу не может привести к успеху.

Первоначальная модель науки и научного прогресса в логическом позитивизме была настолько искусственна и примитивна, настолько далека от реальной науки и ее истории, что это бросалось в глаза даже самим ее создателям. Они предприняли отчаянные попытки усовершенствовать эту модель с тем, чтобы приблизить ее к реальной науке. При этом им пришлось постепенно отказаться от своих первоначальных логико-гносеологических установок. Однако несмотря на все изменения и усовершенствования, модель науки логического позитивизма постоянно сохраняла некоторые особенности, обусловленные первоначальной наивной схемой. Это прежде всего выделение в научном знании некоторой твердой эмпирической основы; резкая дихотомия эмпирического — теоретического и их противопоставление; отрицательное отношение к философии и всему тому, что выходит за пределы эмпирического знания; абсолютизация логических методов анализа и построения научного знания; ориентация в истолковании природы научного знания на математические дисциплины и т.д.

Методологическая концепция логического позитивизма начала разрушаться почти сразу же после своего возникновения. Причем это разрушение происходило не вследствие внешней критики, а было обусловлено внутренней порочностью концепции. Попытки устранить эти пороки, преодолеть трудности, порожденные ошибочными гносеологическими предпосылками, поглощали все внимание логических позитивистов. Они, в сущности, так и не дошли до реальной науки и ее методологических проблем. Правда, методологические конструкции

неопозитивизма никогда и не рассматривались как отображение реальных научных теорий и познавательных процедур. В них скорее видели идеал, к которому должна стремиться наука. В последующем развитии философии науки по мере ослабления жестких методологических стандартов, норм и разграничительных линий происходит постепенный поворот от логики к реальной науке и ее истории. Методологические концепции начинают сравнивать не с логическими системами, а с реальными теориями и историческими процессами развития научного знания. И с этого момента на формирование методологических концепций начинает оказывать влияние история науки. Соответственно изменяется и проблематика философии науки. Анализ языка и статичных структур отходит на второй план.

Важную роль в этом повороте сыграл К. Поппер. И хотя сам он первоначально был весьма близок к логическому позитивизму как по стилю своего мышления, так и по обсуждаемой проблематике, его критика ускорила разложение логического позитивизма, а его позитивные идеи привели к возникновению новой методологической концепции и нового течения в философии науки.

## ФАЛЬСИФИКАЦИОНИЗМ К. ПОППЕРА

Карл Раймунд Поппер<sup>5</sup> родился в 1902 г. в Вене. После окончания в 1924 г. Венского университета преподавал физику и математику в школе и в Венском педагогическом институте. В 1934 г. на немецком языке была опубликована его первая книга "Логика исследования", в которой уже содержались основные идеи его методологической концепции. В 1937 г. Поппер эмигрировал в Новую Зеландию, а в 1946 г. переехал в Англию, где до конца жизни работал на кафедре философии, логики и научного метода Лондонской школы экономики. Умер Поппер в 1994 г. К числу его основных работ<sup>6</sup> относятся следующие: "Открытое общество и его враги" т. 1–2 (1945); "Логика научного открытия" (1959); "Предположения и опровержения" (1963); "Объективное знание" (1972).

Методологическая концепция Поппера получила название "фальсификационизм", так как ее основным принципом является **принцип фальсифицируемости**. Что побудило Поппера положить именно этот принцип в основу своей методологии?

Прежде всего он руководствовался некоторыми логическими соображениями. Логические позитивисты заботились о верификации утверждений науки, т.е. об их обосновании с помощью эмпирических данных. Они считали, что такого обоснования можно достигнуть или с помощью вывода утверждений науки из эмпирических предложений, или посредством их индуктивного обоснования. Однако это оказалось невозможным. Ни одно общее предложение нельзя вполне обосновать с помощью частных предложений. Частные предложения могут лишь опровергнуть его. Например, для верификации общего предложения "Все деревья теряют листву зимой" нам нужно осмотреть

миллиарды деревьев, в то время как опровергается это предложение всего лишь одним примером дерева, сохранившего листву среди зимы. Вот эта асимметрия между подтверждением и опровержением общих предложений и критика индукции как метода обоснования знания и привели Поппера к фальсификационизму.

Однако у него были и более глубокие — философские — основания для того, чтобы сделать фальсификационизм ядром своей методологии. Поппер верит в объективное существование физического мира и признает, что человеческое познание стремится к истинному описанию этого мира. Он даже готов согласиться с тем, что человек может получить истинное знание о мире. Однако Поппер отвергает существование критерия истины — критерия, который позволял бы нам выделять истину из всей совокупности наших убеждений. Даже если бы мы в своем научном поиске случайно натолкнулись на истину, мы не смогли бы с уверенностью знать, что это — истина. Ни непротиворечивость, ни подтверждаемость эмпирическими данными не могут служить критерием истины. Любую фантазию можно представить в непротиворечивом виде, а ложные убеждения часто находят подтверждение. В попытках понять мир люди выдвигают гипотезы, создают теории и формулируют законы, но они никогда не могут с уверенностью сказать, что именно из созданного ими — истинно. Единственное, на что мы способны, — это обнаружить ложь в наших воззрениях и отбросить ее. Постоянно выявляя и отбрасывая ложь, мы тем самым можем приблизиться к истине. Это оправдывает наше стремление к познанию и ограничивает скептицизм. Можно сказать, что научное познание и философия науки опираются на две фундаментальные идеи: идею о том, что наука способна дать и дает нам истину, и идею о том, что наука освобождает нас от заблуждений и предрассудков. Поппер отбросил первую из них. Однако вторая идея все-таки обеспечивала прочную гносеологическую основу его методологической концепции.

Попытаемся теперь понять смысл двух важнейших понятий попперовской концепции — “фальсифицируемость” и “фальсификация”.

Подобно логическим позитивистам, Поппер противопоставляет теорию эмпирическим предложениям. К числу последних он относит единичные предложения, описывающие факты, например, “Здесь стоит стол”, “10 декабря в Москве шел снег” и т.п. Совокупность всех возможных эмпирических или, как предпочитает говорить Поппер, “базисных” предложений образует некоторую эмпирическую основу науки. В эту основу входят и несовместимые между собой базисные предложения, поэтому ее не следует отождествлять с языком истинных протокольных предложений логических позитивистов. Научная теория, считает Поппер, всегда может быть выражена в виде совокупности общих утверждений типа “Все тигры полосаты”, “Все рыбы дышат жабрами” и т.п. Утверждения такого рода можно выразить в эквивалентной форме: “Неверно, что существует не-полосатый тигр”. Поэтому всякую теорию можно рассматривать как запрещающую существование некоторых фактов или как говорящую о ложности базис-

ных предложений. Например, наша “теория” утверждает ложность базисных предложений типа “Там-то и там имеется не-полосатый тигр”. Вот эти базисные предложения, запрещаемые теорией, Поппер называет “потенциальными фальсификаторами” теории. “Фальсификаторами” — потому, что если запрещаемый теорией факт имеет место и описывающее его базисное предложение истинно, то теория считается опровергнутой. “Потенциальными” — потому, что эти предложения могут фальсифицировать теорию, но лишь в том случае, когда будет установлена их истинность. Отсюда понятие фальсифицируемости определяется следующим образом: “теория фальсифицируема, если класс ее потенциальных фальсификаторов не пуст”<sup>7</sup>.

Процесс фальсификации описывается схемой умозаключения *modus tollens*. Из теории *T* дедуцируется базисное предложение *A*, т.е. согласно правилам логики верно предложение “Если *T*, то *A*”. Предложение *A* оказывается ложным, а истинным является потенциальный фальсификатор теории не-*A*. Из “Если *T*, то *A*” и “не-*A*” следует “не-*T*”, т.е. теория *T* ложна и фальсифицирована.

Фальсифицированная теория должна быть отброшена. Поппер решительно настаивает на этом. Такая теория обнаружила свою ложность, поэтому мы не можем сохранять ее в своем знании. Всякие попытки в этом направлении могут привести лишь к задержке в развитии познания, к догматизму в науке и к потере ею своего эмпирического содержания.

«Проблему нахождения критерия, который позволил бы нам провести различие между эмпирическими науками, с одной стороны, и математикой, логикой, а также “метафизическими” системами — с другой, я называю, — говорит Поппер, — проблемой демаркации»<sup>8</sup>. Именно эта проблема, по собственному признанию Поппера, заинтересовала его в самом начале научной деятельности. В то время, т.е. в начале 20-х годов, было широко распространено восходящее еще к Бэкону и Ньютону мнение о том, что наука отличается использованием индуктивного метода, который начинает с наблюдений, констатаций фактов, а затем восходит к обобщениям. Это мнение разделяли и логические позитивисты, принявшие в качестве критерия демаркации верифицируемость, т.е. подтверждаемость научных положений эмпирическими данными.

Поппер отверг индукцию и верифицируемость в качестве критерия демаркации. Их защитники видят характерную черту науки в обоснованности и достоверности, а особенность не-науки, скажем метафизики, — в не-достоверности и ненадежности. Однако полная обоснованность и достоверность в науке недостижимы, а возможность частичного подтверждения не помогает отличить науку от не-науки: например, учение астрологов о влиянии на судьбы людей подтверждается громадным эмпирическим материалом. Подтвердить можно все что угодно — это еще не свидетельствует о научности. То, что некоторое утверждение или система утверждений говорят о физическом мире, проявляется не в подтверждаемости их опытом, а в том, что опыт

может их опровергнуть. Если система опровергается с помощью опыта, значит, она приходит в столкновение с реальным положением дел, но это как раз и свидетельствует о том, что она что-то говорит о мире. Исходя из этих соображений, Поппер в качестве критерия демаркации принимает фальсифицируемость, т.е. эмпирическую опровержимость: "Для эмпирической научной системы должна существовать возможность быть опровергнутой опытом"<sup>9</sup>.

Поппер соглашается с тем, что ученые стремятся получить истинное описание мира и дать истинные объяснения наблюдаемым фактам. Однако, по его мнению, эта цель актуально не достижима и мы способны лишь приближаться к истине. Научные теории представляют собой лишь догадки о мире, необоснованные предположения, в истинности которых мы никогда не можем быть уверены: "С развиваемой здесь точки зрения все законы и все теории остаются существенно временными, предпочтительными или гипотетическими даже в том случае, когда мы чувствуем себя неспособными сомневаться в них"<sup>10</sup>. Эти предположения невозможно верифицировать, их можно лишь подвергнуть проверкам, которые рано или поздно выявят ложность этих предположений.

Важнейшим, а иногда единственным методом научного познания долгое время считали индуктивный метод. Согласно индуктивистской методологии, научное познание начинается с наблюдений и констатаций фактов. После того, как факты установлены, мы приступаем к их обобщению и построению теории. Теория рассматривается как обобщение фактов и поэтому считается достоверной. Правда, еще Д. Юм заметил, что общее утверждение нельзя вывести из фактов, и поэтому всякое индуктивное обобщение недостоверно. Так возникла проблема оправдания индуктивного вывода: на каком основании мы от единичных фактов переходим к общим заключениям? Осознание неразрешимости этой проблемы и уверенность в гипотетичности всякого человеческого знания привели Поппера к отрицанию индуктивного метода познания вообще: "Индукция, — утверждает он, — т.е. вывод, опирающийся на множество наблюдений, является мифом. Он не является ни психологическим фактом, ни фактом обыденной жизни, ни фактом научной практики"<sup>11</sup>.

Каков же метод науки, если это не индуктивный метод? Познающий субъект противостоит миру не как *tabula rasa*, на которой природа рисует свой портрет. В самом познании окружающего мира человек всегда опирается на определенные верования, ожидания, теоретические предпосылки; процесс познания начинается не с наблюдений, а с выдвижения догадок, предположений, объясняющих мир. Свои догадки мы соотносим с результатами наблюдений и отбрасываем их после фальсификации, заменяя новыми догадками. Пробы и ошибки — вот из чего складывается метод науки. Для познания мира, утверждает Поппер, "нет более рациональной процедуры, чем метод проб и ошибок — предположений опровержений: смелое выдвижение теорий, попытки наилучшим образом доказать ошибочность этих теорий

и временное их признание, если критика оказывается безуспешной”<sup>12</sup>. Метод проб и ошибок характерен не только для научного, но и для всякого познания вообще. И амеба и Эйнштейн пользуются им в своем познании окружающего мира, говорит Поппер. Более того, метод проб и ошибок является не только методом познания, но и методом всякого развития. Природа, создавая и совершенствуя биологические виды, действует методом проб и ошибок. Каждый отдельный организм — это очередная проба; успешная проба выживает, дает потомство; неудачная проба устраняется как ошибка.

Итогом и концентрированным выражением фальсификационизма является схема развития научного знания, принимаемая Поппером. Как мы уже отмечали, фальсификационизм был порожден глубоким философским убеждением Поппера в том, что у нас нет никакого критерия истины и мы способны обнаружить и выделить лишь ложь. Из этого убеждения естественно следует: 1) понимание научного знания как набора догадок о мире — догадок, истинность которых установить нельзя, но можно обнаружить их ложность; 2) критерий демаркации — лишь то знание научно, которое фальсифицируемо; 3) метод науки — пробы и ошибки. Научные теории рассматриваются как необоснованные догадки, которые мы стремимся проверить — с тем, чтобы обнаружить их ошибочность. Фальсифицированная теория отбрасывается как негодная проба, не оставляющая после себя следов. Сменяющая ее теория не имеет с ней никакой связи, напротив, новая теория должна максимально отличаться от старой теории. Развития в науке нет, признается только изменение: сегодня вы вышли из дома в пальто, но на улице жарко; завтра вы выходите в рубашке, но льет дождь; послезавтра вы вооружаетесь зонтиком, однако на небе — ни облачка, и вы никак не можете привести свою одежду в соответствие с погодой. Даже если однажды вам это удастся, все равно, утверждает Поппер, вы этого не поймете и останетесь недовольны. — такова в общих чертах фальсификационистская методология Поппера.

Когда Поппер говорит о смене научных теорий, о росте их истинного содержания, о возрастании степени правдоподобия, то может сложиться впечатление, что он видит прогресс в последовательности сменяющих друг друга теорий  $T_1 \Rightarrow T_2 \Rightarrow T_3 \dots$ . Однако это впечатление обманчиво, так как переход от  $T_1$  к  $T_2$  не выражает накопления или углубления научного знания о мире: “наиболее весомый вклад в рост научного знания, который может сделать теория, состоит из новых проблем, порождаемых ею”<sup>13</sup>. Наука, согласно Попперу, начинает не с наблюдений и даже не с теорий, а с проблем. Для решения проблем мы строим теории, крушение которых порождает новые проблемы и так далее. Поэтому общая схема развития науки имеет следующий вид:

$$P_1 \Rightarrow \begin{matrix} T_1 \\ T_2 \\ \dots \\ T_n \end{matrix} \Rightarrow EE \Rightarrow P_2 \dots$$

Здесь  $P_1$  — первоначальная проблема;  $T_1, T_2, \dots T_n$  — теории, выдвинутые для ее решения;  $EE$  — проверка, фальсификация и устаревание выдвинутых теорий;  $P_2$  — новая, более глубокая и сложная проблема, оставленная нам устаревшими теориями<sup>14</sup>. Из этой схемы видно, что прогресс науки состоит не в накоплении знания, а только в возрастании глубины и сложности решаемых нами проблем.

Поппер внес большой вклад в философию науки. Прежде всего, он намного раздвинул ее границы. Логические позитивисты сводили методологию к анализу структуры знания и к его эмпирическому оправданию. Поппер основной проблемой философии науки сделал проблему развития знания — анализ выдвижения, формирования, проверки и смены научных теорий. Переход от анализа структуры к анализу развития знания существенно изменил и обогатил проблематику философии науки. Еще более важно то, что методологический анализ развития знания потребовал обращения к реальным примерам развития науки. Именно с методологической концепции Поппера философия науки начинает свой поворот от логики к истории науки. Сам Поппер — особенно в начальный период своего творчества — еще в значительной мере ориентировался на логику, но его ученики и последователи уже широко используют историю науки в своих методологических исследованиях. Обращение к реальной истории быстро показало существенные недостатки методологии Поппера, однако развитие философии науки после крушения логического позитивизма в значительной степени было связано с критикой и разработкой его идей.

## КОНЦЕПЦИЯ НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ Т. КУНА

Обращение К. Поппера к проблемам развития знания подготовило почву для обращения философии науки к истории научных идей и концепций. Однако построения самого Поппера все еще носили умозрительный характер и их источником оставались логика и некоторые теории математического естествознания. Первой методологической концепцией, получившей широкую известность и опиравшейся на изучение истории науки, была концепция американского историка и философа науки Томаса Куна. Он готовил себя для работы в области теоретической физики, однако еще в аспирантуре с удивлением обнаружил, что те представления о науке и ее развитии, которые господствовали в конце 40-х годов в Европе и США, значительно расходятся с реальным историческим материалом. Это открытие обратило его к более глубокому изучению истории. Рассматривая, как фактически происходило установление новых фактов, выдвижение и признание новых научных теорий, Кун постепенно пришел к собственному оригинальному представлению о науке. Это представление он выразил в знаменитой книге «Структура научных революций», увидевшей свет в 1962 г.

Томас Сэмюэл Кун<sup>15</sup> родился в Соединенных Штатах Америки в 1922 г. Закончил Гарвардский университет, защитив диссертацию по физике. Всю жизнь работал в Гарварде и преподавал в Массачусетс-



ском технологическом институте. В последние годы работал над проблемами истории квантовой механики, умер в 1996 г. Основными работами<sup>16</sup> являются следующие: “Структура научных революций” (1962); “Существенное напряжение. Избранные исследования научной традиции и изменения” (1977).

**Важнейшим понятием концепции Куна является понятие парадигмы.** Содержание этого понятия так и осталось не вполне ясным, однако в первом приближении можно сказать, что парадигма есть совокупность научных достижений, признаваемых всем научным сообществом в определенный период времени.

Вообще говоря, парадигмой можно назвать одну или несколько фундаментальных теорий, получивших всеобщее признание и в течение какого-то времени направляющих научное исследование. Примерами подобных парадигмальных теорий служат физика Аристотеля, геоцентрическая система мира Птолемея, механика и оптика Ньютона, кислородная теория горения Лавуазье, электродинамика Максвелла, теория относительности Эйнштейна, теория атома Бора и т.п. Таким образом, парадигма воплощает в себе бесспорное, общепризнанное знание об исследуемой области явлений природы.

Однако, говоря о парадигме, Кун имеет в виду не только некоторое знание, выраженное в ее законах и принципах. Ученые — создатели парадигмы — не только сформулировали некоторую теорию или закон, но они еще решили одну или несколько важных научных проблем и тем самым дали образцы того, как нужно решать проблемы. Оригинальные опыты создателей парадигмы в очищенном от случайностей и усовершенствованном виде затем входят в учебники, по которым будущие ученые осваивают свою науку. Овладевая в процессе обучения этими классическими образцами решения научных проблем, будущий ученый глубже постигает основоположения своей науки, обучается применять их в конкретных ситуациях и овладевает специальной техникой изучения тех явлений, которые образуют предмет данной научной дисциплины. Парадигма дает набор образцов научного исследования — в этом заключается ее важнейшая функция.

Но и это еще не все. Задавая определенное видение мира, парадигма очерчивает круг проблем, имеющих смысл и решение: все, что не попадает в этот круг, не заслуживает рассмотрения с точки зрения сторонников парадигмы. Вместе с тем парадигма устанавливает допустимые методы решения этих проблем. Таким образом, она определяет, какие факты могут быть получены в эмпирическом исследовании, — не конкретные результаты, но тип фактов.

С понятием парадигм тесно связано понятие научного сообщества, в некотором смысле эти понятия синонимичны. В самом деле, что такое парадигма? — Это некоторый взгляд на мир, принимаемый научным сообществом. А что такое научное сообщество? — Это группа людей, объединенных верой в одну парадигму. Стать членом научного сообщества можно только приняв и усвоив его парадигму. Если вы

не разделяете веры в парадигму, вы остаетесь за пределами научного сообщества. Поэтому, например, современные экстрасенсы, астрологи, исследователи летающих тарелок и полтергейстов не считаются учеными, не входят в научное сообщество, ибо все они либо отвергают некоторые фундаментальные принципы современной науки, либо выдвигают идеи, не признаваемые современной наукой.

Науку, развивающуюся в рамках современной парадигмы, Кун называет “нормальной”, полагая, что именно такое состояние является для науки обычным и наиболее характерным. В отличие от Поппера, считавшего, что ученые постоянно думают о том, как бы опровергнуть существующие и признанные теории, и с этой целью стремятся к постановке опровергающих экспериментов, Кун убежден, что в реальной научной практике ученые почти никогда не сомневаются в истинности основоположений своих теорий и даже не ставят вопроса об их проверке. “Ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новых теорий, обычно к тому же они нетерпимы к созданию таких теорий другими. Напротив, исследование в нормальной науке направлено на разработку тех явлений и теорий, существование которых парадигма заведомо предполагает”<sup>17</sup>.

Чтобы подчеркнуть особый характер проблем, разрабатываемых учеными в нормальный период развития науки, Кун называет их “головоломками”, сравнивая их решение с решением кроссвордов или с составлением картинок из раскрашенных кубиков. Кроссворд или головоломка отличаются тем, что для них существует гарантированное решение, и это решение может быть получено некоторым предписанным путем. Пытаясь сложить картинку из кубиков, вы знаете, что такая картинка существует. При этом вы не имеете права изобретать собственную картинку или складывать кубики так, как вам нравится, хотя бы при этом получались более интересные — с вашей точки зрения — изображения. Вы должны сложить кубики определенным образом и получить предписанное изображение. Точно такой же характер носят проблемы нормальной науки. Парадигма гарантирует, что решение существует, и она же задает допустимые методы и средства получения этого решения.

До тех пор пока решение головоломок протекает успешно, парадигма выступает как надежный инструмент познания. Увеличивается количество установленных фактов, повышается точность измерений, открываются новые законы, растет дедуктивная связность парадигмы, короче говоря, происходит накопление знания. Но вполне может оказаться — и часто оказывается, — что некоторые задачи-головоломки несмотря на все усилия ученых так и не поддаются решению, скажем, предсказания теории постоянно расходятся с экспериментальными данными. Сначала на это не обращают внимания. Это только в представлении Поппера стоит лишь ученому зафиксировать расхождение теории с фактом, он сразу же подвергает сомнению теорию. Реально же ученые всегда надеются на то, что со временем противоречие будет устранено и головоломка решена. Но однажды может быть осознано,

что средствами существующей парадигмы проблема не может быть решена. Дело не в индивидуальных способностях того или иного ученого, не в повышении точности измерительных приборов, а в принципиальной неспособности парадигмы решить проблему. Такую проблему Кун называет аномалией.

Пока аномалий немного, ученые не слишком о них беспокоятся. Однако разработка самой парадигмы приводит к росту числа аномалий. Совершенствование приборов, повышение точности наблюдений и измерений, строгость концептуальных средств — все это ведет к тому, что расхождения между предсказаниями парадигмы и фактами, которые ранее не могли быть замечены и осознаны, теперь фиксируются и осознаются как проблемы, требующие решения. Попытки справиться с этими новыми проблемами за счет введения в парадигму новых теоретических предположений нарушают ее дедуктивную стройность, делают ее расплывчатой и рыхлой.

Доверие к парадигме падает. Ее неспособность справиться с возрастающим количеством проблем свидетельствует о том, что она уже не может служить инструментом успешного решения головоломок. Наступает состояние, которое Кун называет кризисом. Ученые оказываются перед лицом множества нерешенных проблем, необъясненных фактов и экспериментальных данных. У многих из них господствовавшая недавно парадигма уже не вызывает доверия и они начинают искать новые теоретические средства, которые, возможно, окажутся более успешными. Уходит то, что объединяло ученых, — парадигма. Научное сообщество распадается на несколько групп, одни из которых продолжают верить в парадигму, другие выдвигают гипотезы, претендующие на роль новой парадигмы. Нормальное исследование замирает. Наука, по сути дела, перестает функционировать. Только в этот период кризиса, полагает Кун, ученые ставят эксперименты, направленные на проверку и отсеив конкурирующих гипотез и теорий.

Период кризиса заканчивается, когда одна из предложенных гипотез доказывает свою способность справиться с существующими проблемами, объяснить непонятные факты и благодаря этому привлекает на свою сторону большую часть ученых, научное сообщество восстанавливает свое единство. Вот эту смену парадигм Кун и называет **научной революцией**.

Ученые, принявшие новую парадигму, начинают видеть мир по-новому. Переход от одной парадигмы к другой Кун сравнивает с переключением гештальта: например, если раньше на рисунке видели вазу, нужно усилие, чтобы на том же рисунке увидеть два человеческих профиля. Но как только это переключение образа произошло, сторонники новой парадигмы уже не способны совершить обратное переключение и перестают понимать тех своих коллег, которые все еще говорят о вазе. Сторонники разных парадигм говорят на разных языках и живут в разных мирах, они теряют возможность общаться друг с другом. Что же заставляет ученого покинуть старый, обжитой мир и устремиться по новой, незнакомой и полной неизвестности дороге? —

Надежда на то, что она окажется удобнее старой, заезженной колеи, а также религиозные, философские, эстетические и тому подобные соображения, но не логико-методологические аргументы. "Конкуренция между парадигмами не является видом борьбы, которая может быть разрешена с помощью доводов"<sup>18</sup>.

Итак, развитие науки у Куна выглядит следующим образом: нормальная наука, развивающаяся в рамках общепризнанной парадигмы; следовательно, рост числа аномалий, приводящий в конечном итоге к кризису; следовательно, научная революция, означающая смену парадигм. Накопление знания, совершенствование методов и инструментов, расширение сферы практических приложений, т.е. все то, что можно назвать прогрессом, совершается только в период нормальной науки. Однако научная революция приводит к отбрасыванию всего того, что было получено на предыдущем этапе, работа науки начинается как бы заново, на пустом месте. Таким образом, в целом развитие науки получается дискретным: периоды прогресса и накопления знания разделяются революционными провалами, разрывами ткани науки.

Следует признать, что это — весьма смелая и побуждающая к размышлениям концепция. Конечно, весьма трудно отказаться от мысли о том, что наука прогрессирует в своем историческом развитии, что знания ученых и человечества вообще об окружающем мире растут и углубляются. Но после работ Куна уже нельзя не замечать проблем, с которыми связана идея научного прогресса.

Уже нельзя простодушно считать, что одно поколение ученых передает свои достижения следующему поколению, которое эти достижения преумножает. Теперь мы обязаны ответить на такие вопросы: как осуществляется преемственность между старой и новой парадигмами? Что и в каких формах передает старая парадигма новой? Как осуществляется коммуникация между сторонниками разных парадигм? Как возможно сравнение парадигм? Концепция Куна стимулировала интерес к этим проблемам и содействовала выработке более глубокого понимания процессов развития науки.

В значительной мере под влиянием работ Поппера и Куна философы науки чаще стали обращаться к истории научных идей, стремясь обрести в ней твердую почву для своих методологических построений. Казалось, что история может служить более прочным основанием методологических концепций, нежели гносеология, психология, логика. Однако оказалось наоборот: поток истории размыл методологические схемы, правила, стандарты; релятивизировал все принципы философии науки и в конечном итоге подорвал надежду на то, что она способна адекватно описать структуру и развитие научного знания.

## ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ АНАРХИЗМ П. ФЕЙЕРАБЕНДА

Пауль (впоследствии Пол) Фейерфбенд<sup>19</sup> родился в Вене в 1924 г. Получил докторскую степень в Венском университете. В Вене изучал историю, математику и астрономию, в Веймаре — драматургию, в Лондоне и Копенгагене — философию. В 1958 г. переехал в США, где до конца жизни работал профессором философии Калифорнийского университета в г. Беркли. Одновременно был профессором философии в Федеральном технологическом институте в Цюрихе. Умер в 1997 г. Основными сочинениями<sup>20</sup> являются следующие: “Против метода. Очерк анархистской теории познания” (1975); “Наука в свободном обществе” (1978); “Прощай, разум!” (1987).

Фейерабенд назвал свою концепцию “эпистемологическим анархизмом”. Что же это такое?

С точки зрения методологии, анархизм является следствием двух принципов: **принципа пролиферации** и **принципа несоизмеримости**. Согласно принципу пролиферации, нужно изобретать (размножать) и разрабатывать теории и концепции, несовместимые с существующими и признанными теориями. Это означает, что каждый ученый — вообще говоря, каждый человек — может (должен) изобретать свою собственную концепцию и разрабатывать ее, сколь бы абсурдной и дикой она ни казалась окружающим. Принцип несоизмеримости, гласящий, что теории невозможно сравнивать, защищает любую концепцию от внешней критики со стороны других концепций. Если кто-то изобрел совершенно фантастическую концепцию и не желает с нею расставаться, то с этим ничего нельзя сделать: нет фактов, которые можно было бы противопоставить этой концепции, так как она формирует свои собственные факты; мы не можем указать на несовместимость этой фантазии с фундаментальными законами естествознания или с современными научными теориями, так как автору этой фантазии данные законы и теории могут казаться просто бессмысленными; мы не можем упрекнуть его даже в нарушении законов логики, ибо он может пользоваться своей особой логикой. Автор фантазии создает нечто похожее на куновскую парадигму: это особый, замкнутый в себе мир; и все, что не входит в данный мир, не имеет для него никакого смысла. Таким образом, соединение принципа пролиферации с принципом несоизмеримости образует методологическую основу анархизма: каждый волен изобретать себе собственную концепцию; ее невозможно сравнить с другими концепциями, ибо нет никакой основы для такого сравнения; следовательно, все допустимо и все оправдано: “существует лишь один принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на всех этапах развития человечества. Это принцип — все дозволено”<sup>21</sup>.

История науки подсказала Фейерабенду еще один аргумент в пользу анархизма: нет ни одного методологического правила, ни одной методологической нормы, которые не нарушались бы в то или иное время

тем или иным ученым. Более того, история показывает, что ученые часто действовали и вынуждены были действовать в прямом противоречии с существующими методологическими правилами. Отсюда следует, что вместо существующих и признанных методологических правил мы можем принять прямо противоположные им. Но и первые и вторые не будут универсальными. Поэтому философия науки вообще не должна стремиться к установлению каких-то правил научной игры.

Фейерабенд отличается свой эпистемологический анархизм от политического анархизма, хотя между ними имеется, конечно, определенная связь. Политический анархист имеет определенную политическую программу, он стремится устранить определенные формы организации общества. Эпистемологический же анархист иногда может защищать эти формы, так как он не питает ни постоянной вражды, ни неизменной преданности ни к чему — ни к какой общественной организации и ни к какой форме идеологии. У него нет никакой жесткой программы, он вообще против всяких программ. Свои цепи он выбирает под влиянием логического рассуждения, настроения, скуки, желая произвести на кого-нибудь впечатление и т.п. Для достижения избранной цели он действует в одиночку, но может примкнуть к какой-нибудь группе, если это покажется ему выгодным. При этом он использует разум и эмоции, иронию и деятельную серьезность, словом, все средства, которые может придумать человеческая изобретательность. «Не существует убеждения, — сколь бы “абсолютным” или “аморальным” оно ни было, — которое он отказался бы критически обсуждать, и нет метода, который бы он объявил совершенно неприемлемым. Единственное, против чего он выступает вполне определенно и твердо, — это универсальные нормы, универсальные законы, универсальные идеи, такие как “Истина”, “Разум”, “Справедливость”, “Любовь”, и поведение, обусловленное этими нормами»<sup>22</sup>.

В результате своего анализа деятельности родоначальников современной науки Фейерабенд приходит к выводу о том, что наука вовсе не рациональна, как считает большинство философов и ученых. Но тогда встает вопрос: если это так, если наука оказывается существенно иррациональной и может развиваться лишь постоянно нарушая законы логики и разума, то чем же тогда она отличается от мифа, от религии? — В сущности, ничем, — отвечает Фейерабенд. Действительно, что отличает науку от мифа? К характерным особенностям мифа обычно относят то, что его основные идеи объявлены священными: всякая попытка посягнуть на эти идеи наталкивается на табу; факты и события, не согласующиеся с центральными идеями мифа, отбрасываются или приводятся с ними в соответствие посредством вспомогательных идей; никакие идеи, альтернативные по отношению к основным идеям мифа, не допускаются, и если все-таки они возникают, то безжалостно искореняются (порой вместе с носителями этих идей). Крайний догматизм, жесточайший монизм, фанатизм и нетерпимость к критике — вот отличительные черты мифа. В науке же, напротив, распространены терпимость и критицизм. В ней существует

плюрализм идей и объяснений, постоянная готовность к дискуссиям, внимание к фактам и стремление к пересмотру и улучшению принятых теорий и принципов.

Фейерабенд не согласен с таким розовым изображением науки. Всем ученым известно, и Кун выразил это с большой силой и ясностью, что в реальной — а не в выдуманной философами — науке свирепствуют догматизм и нетерпимость. Фундаментальные идеи и законы ревниво охраняются. Отбрасывается все, что расходится с признанными теориями. Авторитет крупных ученых давит на их последователей с той же слепой и безжалостной силой, что и авторитет создателей и жрецов мифа на верующих. Абсолютное господство куновской парадигмы над душой и телом ученых рабов — вот правда о науке. Но в чем же тогда преимущество науки перед мифом, спрашивает Фейерабенд, почему мы должны уважать науку и презирать миф?

Нужно отделить науку от государства, как это уже сделано в отношении религии, призывает Фейерабенд. Тогда научные идеи и теории уже не будут навязываться каждому члену общества мощным пропагандистским аппаратом современного государства, будет уничтожено господство науки в области народного образования. В школьном обучении науке следует предоставить такое же место, как религии и мифологии. Цель обучения должна состоять вовсе не в том, чтобы вложить в голову ребенка определенные догмы и схемы поведения, чтобы сделать его покорным рабом существующего строя, послушным винтиком громадной машины общественного производства. Основной целью воспитания и обучения должна быть всесторонняя подготовка человека к тому, чтобы достигнув зрелости, он мог сознательно — и потому свободно — сделать выбор между различными формами идеологии и деятельности. Пусть одни выберут науку и научную деятельность; другие — примкнут к одной из религиозных систем; третьи — будут руководствоваться мифом и т.п. Только такая свобода выбора, считает Фейерабенд, совместима с гуманизмом и только она может обеспечить полное раскрытие способностей каждого члена общества. Никаких ограничений в области духовной деятельности, никаких обязательных для всех правил, законов, полная свобода творчества — вот лозунг эпистемологического анархизма.

\* \* \*

Современное состояние аналитической философии науки можно охарактеризовать как кризис. Парадигма, созданная логическим позитивизмом, разрушена, выдвинуто множество альтернативных методологических концепций, но ни одна из них не может удовлетворительно решить стоящих проблем. Нет ни одного принципа, ни одной методологической нормы, которые не подвергались бы сомнению. В лице Фейерабенда аналитическая философия науки дошла до выступления против самой науки и до оправдания самых разных форм иррационализма. Однако если исчезает всякая грань между наукой и религией, между наукой и мифом, то должна исчезнуть и философия науки как

теория научного познания. За последнее десятилетие в философии науки не появилось, по сути дела, ни одной новой оригинальной концепции и сфера интересов большей части исследователей постепенно смещается в область социологии науки и герменевтики.

### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. 1.21 // Людвиг Витгенштейн. Философские работы. М.: Гнозис, 1994.

<sup>2</sup> Там же. 5.1361.

<sup>3</sup> Более подробно о воззрениях Витгенштейна см. ... главу в 3 книге данного учебника.

<sup>4</sup> Под "экстенциональной" логикой понимается классическая математическая логика, впервые представленная в систематическом и полном виде Б. Расселом и А. Уайтхедом. Значение языковых выражений в логике обычно расщепляют на два вида: собственное значение (экстенсил) и смысл (интенционал). Значением слова считается предмет или класс предметов, обозначаемый этим словом; смыслом слова считают понятие, мысль, выражаемую словом. Два языковых выражения, например "Пегас" и "крылатый конь", могут иметь одно и то же значение, но разные смыслы. Значением предложения считают его истинностное значение — истину или ложь; смыслом предложения является выражаемая им мысль. Два предложения, например "Луна — спутник Земли" и "Париж находится во Франции", могут иметь одно и то же значение (в данном случае это — истина), но разные смыслы. Экстенциональная логика учитывает только значения (экстенционалы) языковых выражений, отвлекаясь от их смыслов. Поэтому она является наиболее простой и ясной частью математической логики.

<sup>5</sup> О жизни и творчестве Поппера см.:

*Popper K. R.* Unended Quest. An Intellectual Autobiography. La Salle; Open Court, 1976; *The Philosophy of Karl Popper. The Library of Living Philosophers* / Ed. P. A. Schil. La Salle; Open Court, 1974. Part I; *Кадовский Б. Н.* Логико-методологическая концепция Карла Поппера. Вступительная статья // Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983; *Никифоров А. Л.* От формальной логики к истории науки. М.: Наука, 1983. Гл. 2; Современная западная философия. Словарь. М., Политиздат. 1991.

<sup>6</sup> *Popper K. R.* The Open Society and Its Enemies. L., 1945. V. 1–2; рус. пер.: Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1–2; *Popper K. R.* The logic of scientific discovery. L., 1959; рус. пер. 1–7 и 10 глав: *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983; *Popper K. R.* Conjectures and Refutations. L., 1963; рус. пер. 1, 3 и 10 глав: там же; *Popper K. R.* Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford, 1972; рус. пер. 3 и 6 глав: там же.

<sup>7</sup> *Popper K. R.* The logic of scientific discovery. L., 1959. P. 86.

<sup>8</sup> Ibid. P. 34.

<sup>9</sup> Ibid. P. 41.



<sup>10</sup> *Popper K.R.* Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge. 3<sup>rd</sup> ed. L., 1969. P.51.

<sup>11</sup> Ibid. P.53.

<sup>12</sup> Ibid. P.51.

<sup>13</sup> Ibid. P.222.

<sup>14</sup> *Popper K.R.* Objective knowledge. An evolutionary approach. Oxford, 1973. P.242—244.

<sup>15</sup> О жизни и творчестве Т. Куна см.:

*Borradoni J.* The American philosopher. N.Y., 1994; *Criticism and Growth of Knowledge* / Ed. J.Rakatos, A.Musgrave. Cambridge, 1970; *Мукхлинский С.Р., Маркова Л.А.* Чем интересна книга Т. Куна “Структура научных революций”. Послесловие // Кун Т. Структура научных революций. М., 1975; Современная западная философия. Словарь.

<sup>16</sup> *Kuhn T.S.* The structure of scientific revolutions. Chicago, 1962; рус. пер.: Кун Т. Структура научных революций; второе изд. 1977; *Kuhn T.S.* The Essential tension. Selected studies in scientific tradition and change. Chicago; L., 1977.

<sup>17</sup> Кун Т. Структура научных революций. С.45—46.

<sup>18</sup> Там же. С.195.

<sup>19</sup> О жизни и творчестве П. Фейерабенда см.:

*Нарский И.С.* Пол Фейерабенд и кризис “постпозитивистской” методологии. Вступительная статья // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986; *Никифоров А.Л.* От формальной логики к истории науки; Современная западная философия. Словарь.

<sup>20</sup> *Feyerabend P.K.* Against Method. Outline of an anarchistic theory of Knowledge. L., 1975; рус. пер.: Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986; *Feyerabend P.K.* Science in a Free Society. L., 1978; рус. пер. отдельных глав: там же; *Feyerabend P.K.* Farewell to Reason. L.; N.Y., 1987.

<sup>21</sup> Фейерабенд П.К. Против методологического принуждения // Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 158—159.

<sup>22</sup> Там же. С. 333.

## Глава 11

# АНГЛО-АМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕДНИХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ

## ФИЛОСОФИЯ АНАЛИЗА

В конце XX столетия аналитическая философия представляет собой сочетание методов и подходов с теми, которые можно назвать “классическими” и которые сформировались еще в начале столетия. В этом отношении данную философию следует рассматривать как весьма прочно связанную со сложившейся традицией.

Примечательно, что именно в последние десятилетия среди философов-аналитиков наиболее часто возникали споры об истоках самой аналитической традиции и ее типических характеристик. Идет интенсивное переосмысление классического наследия — прежде всего наследия **Б. Рассела**, **Л. Витгенштейна** и **Д. Э. Мура**, — и уточнение его значения для современного состояния философии. Отошли в прошлое заявления о “революции в философии”, жесткие программы и ширококонтентные манифесты, призванные радикально переориентировать деятельность философов и организовать совместные исследования (такой характер носили, например, программы логического позитивизма, философии “обычного языка”, натурализованной эпистемологии и проч.). В центре внимания оказывается способность аналитической философии гибко и непредвзято рассматривать фундаментальные проблемы, в какой бы области научного, обыденного или философского знания они ни возникали. Несмотря на заявления отдельных англо-американских философов, в том числе и разделявших в свое время установки анализа (например, **Ричарда Рорти** или **Николаса Решера**), о “смерти аналитической философии в конце XX в.”, данное философское направление остается одним из немногих, сохранившим свой потенциал и доказавшим способность к совершенствованию. Это проявляется как в возникновении новых проблем и постановок вопросов, так и в сохранившейся тесной связи с исходными принципами, заложенными в начале века представителями классического философского анализа.

В этом плане особую актуальность для современных аналитиков представляют не только формально-методологические особенности тех или иных учений, но и их **метафизические** основания. “Метафизика” (представленная, разумеется, как “строгая наука”) считается одной

из главных аналитических дисциплин, наряду, скажем, с эпистемологией и философией языка. Симптоматично, что вопрос о статусе и роли последних в корпусе аналитических дисциплин получил своеобразное освещение в одной из дискуссий последних десятилетий, принявшей форму прямого вопроса: *философия языка или эпистемология?*

Данный вопрос рассматривается в рамках более широкой проблематики — оценке классического наследия аналитической философии. Он, к примеру, обсуждается в работах оксфордского философа Майкла Даммита, автора широко известных книг о Готлобе Фреге<sup>1</sup>. Остановимся, в частности, на его статье “Может ли аналитическая философия быть систематической и должна ли она быть таковой?”<sup>2</sup>. В ней Даммит определяет аналитическую философию отнюдь не как особую школу, а как “группу школ, имеющих определенные базисные предпосылки и отличающихся друг от друга во всем остальном”<sup>3</sup>. Несмотря на многочисленные различия, новейшая аналитическая философия представляется ему сегодня более единой чем прежде. В качестве причины этого он называет три обстоятельства.

*Во-первых*, это широкое и повсеместное изучение в Великобритании и США произведений Фреге, которые кладутся в основу философского образования. Теперь многими именно немецкий логик, а не Рассел или Витгенштейн, признается зачинателем аналитической философии. Самое краткое определение аналитической философии, по Даммиту, это определение ее как *постфрегеанской философии*. *Во-вторых*, если говорить о Великобритании, то в ней еще никогда не было так сильно влияние американской ветви аналитической философии, И, наконец, *в-третьих*, изменился основной акцент в деятельности аналитиков. Если в течение нескольких десятилетий наиболее сильной ветвью философии в Великобритании была философия психологии, изучающая такие явления как мотивация, намерение, удовольствие и проч., то теперь ее место заняла философия языка. Последнюю рассматривают и как основу всех других дисциплин, и как наиболее плодотворный объект самостоятельного исследования. Кроме того, именно на “поле” этой дисциплины происходит сближение британской и американской школ анализа.

Раскрывая свой тезис относительно взглядов Фреге, Даммит отмечает главное достижение немецкого ученого: *замену эпистемологии в качестве главной философской дисциплины “логикой”*. Под последней же он понимал не только то, что традиционно обозначают данным словом, но и философию языка. Аналитики после Фреге прочно усвоили, что *только с помощью анализа языка можно анализировать мышление*. То есть для этого необходимо эксплицировать имплицитно усваиваемые нами правила употребления языка. Такая экспликация, согласно Даммиту, будет полной (систематической) теорией значения для языка.

Л. Витгенштейн в поздний период также отводил центральное мес-

то в своих исследованиях философии языка. Разница в позициях Фреге и Витгенштейна, по Даммиту, заключается в том, что первый считал язык автономным, а второй подчеркивал взаимопереплетение языка и лингвистической деятельности. Однако, отмечает он, витгенштейновские “языковые игры” в силу ряда причин не могут служить удачной моделью для систематического объяснения функционирования языка. В отличие от взглядов Фреге, взгляды Витгенштейна не станут прочным фундаментом для будущей работы в философии. Эта работа предполагает прежде всего создание **формальной теории значения**, которая должна объяснить функционирование языка, не оставляя без объяснения ни одно из семантических понятий, в том числе и таких знакомых как “истина” и “утверждение”. Создание строгой теории значения придаст философии языка систематический характер.

Итак, убеждает Даммит, поворотный пункт в современной (главным образом, англо-американской) философии — это осознание подлинной роли Фреге, понимание его действительного вклада в философию. “Только после Фреге был твердо установлен предмет философии, а именно, во-первых, целью философии является анализ структуры мысли; во-вторых, изучение мысли следует четко отличать от изучения психологического процесса мышления; и, наконец, наиболее правильный метод для анализа мысли заключается в анализе языка”<sup>4</sup>.

Самыми известными оппонентами Даммита стали его коллеги по Оксфордскому университету Гордон Бейкер и Питер Хакер, которые до последнего времени, как правило, выступали с совместными публикациями. Они оспаривают даммитовскую оценку Фреге как зачинателя аналитической традиции и создателя современной философии языка. Даммит считают они, смотрит на Фреге сквозь “очки” второй половины XX в. Да и с историко-философской точки зрения его подход некорректен, ибо ранние произведения он рассматривает в свете поздних, а не наоборот. Что же касается тезиса о том, будто именно философия языка лежит в основе всякой философии, то с ним, на взгляд Бейкера и Хакера, не согласились бы ни Витгенштейн, ни Райл, ни Остин, ни Грайс, ни другие ведущие аналитики прошлого.

Идея о том, что мысль обладает уникальной структурой, которая внутренним образом соотносится (изоморфна) со структурой предложения, выражающего ее, была нововведением раннего Витгенштейна, а не Фреге, подчеркивают Бейкер и Хакер. Немецкий логик же считал, что одна и та же мысль может быть выражена с помощью разных предложений. **Законы логики для Фреге выражают природу объективных, вневременных мыслей**, а не человеческого мышления, схватываемого в законах обычной грамматики. Фрегевский платонизм несовместим с идеей (принадлежащей позднему Витгенштейну), что смысл связан с употреблением.

“Концепция значения как употребления враждебна позиции платонизма в отношении смысла”<sup>5</sup>.

Собственное исследование Бейкера и Хакера “Фреге: логические

раскопки" <sup>6</sup>, помимо прочего, содержит методологические рассуждения по поводу роли историко-философского подхода в аналитической философии. Что же касается взглядов самого Фреге, то как не без юмора пишут авторы, "мы должны остерегаться считать Фреге отсутствующим коллегой, современным членом Тринити(-колледжа), находящимся в продолжительном творческом отпуске" <sup>7</sup>. Необходимо учитывать реальные проблемы, которым были адресованы произведения мыслителя, как он сам интерпретировал свои основные понятия. Важно учитывать не только то, что знал тот или иной мыслитель прошлого, но и то, что ему было неизвестно, не следует надеяться на то, будто у великого мыслителя прошлого мы обязательно найдем ответы на вопросы, которые в настоящее время занимают нас, замечают Бейкер и Хакер.

Они подчеркивают, что математик по образованию, Фреге довольно слабо знал философию и его взгляды стимулировались в первую очередь работами логиков и математико-алгебраистов. В этом плане главными объектами критики для него были психологизм и **математический формализм**. Его мышление, безусловно, носит математический характер. Для него понятия столь же объективны, как и числа, в чем сказывается его догматическая приверженность платонизму. Фреге, на взгляд Бейкера и Хакера, был типичным системосозидателем, зачинателем мифологии нового пифагореизма. **Три его главные идеи следующие.** Во-первых, категории математики суть изначальные категории реальности. Во-вторых, исходные категории мышления являются математическими. В-третьих, язык обладает структурой, предполагающей логические функции и аргументы. "Какие же странные движения мысли в *Zeitgeist* внезапно трансформировали этого скромного немецкого логика в мессианскую фигуру предполагаемого возрождения философии и превратили его *geschehché* доктрины в очевидные основания новой науки? Ответ на данный вопрос, вероятно, скажет больше о нас самих, чем о нем. Когда мы всматриваемся в произведение Фреге, мы слишком часто пропускаем его мысли, ибо нас отвлекают свои собственные размышления" <sup>8</sup>.

Сам Фреге, показывают Бейкер и Хакер, никогда и не мечтал, что философия станет представлять собой иерархию теорий, в основании которой будет лежать философия языка. Тем не менее ему был близок сциентистский подход к философии, который в последние годы снова стал популярен. Однако, в отличие от современных неофрегеанцев, он не стремился создать формальную теорию значения для естественного языка. В основе неофрегеанства, которое мифологизирует и модернизирует фигуру Фреге, лежит **модель языка как исчисления**.

Бейкер и Хакер в дискуссии о Фреге и истоках аналитической философии преодолевают характерное для аналитической философии резкое разделение на исследовательский подход "истории идей" и подход "истории философии". Они не считают, что история философии должна рассматривать взгляды мыслителя прошлого лишь в связи с

современной логико-семантической проблематикой, полностью абстрагируясь от историко-культурного контекста и модернизируя рассматриваемые взгляды. Наоборот, максимально точное воспроизведение этих взглядов окажется и наиболее полезным для современных исследований.

### Проблема сознания в новом контексте

В конце 80-х и в 90-е годы споры по поводу философии языка и ее месте среди других аналитических дисциплин, бывшие характерной чертой аналитической философии 70 — начала 80-х годов, постепенно ослабевают. Язык все более начинает рассматриваться как средство анализа процессов сознания. В этом плане, несмотря на утверждение неотрегандцев, на первое место выходят такие дисциплины как философия сознания и философия психологии. Позиции участников дискуссии по поводу сознания различаются достаточно резко: от откровенно сциентистских, делающих акцент на новейших исследованиях в области нейронауки и искусственного интеллекта, до чисто концептуальных исследований, продолжающих традиции райловского “логического бихевиоризма”. Некоторые из этих позиций и будут рассмотрены в данном разделе.

#### Новые аргумента элиминативизма

Наиболее ярким представителем нового поколения сторонников элиминативизма является американский философ Пол Черчленд (позиции элиминативизма в свое время придерживались П.Фейерабенд, Р.Рорти и У.Куайн). Характерной для Черчленда является работа «“Элиминативный материализм” и пропозиционные установки»<sup>9</sup>. В ней Черчленд определяет элиминативный материализм как тезис о принципиальной неполноценности концепции психического, свойственной здравому смыслу, которая выступает ложной теорией и которую со временем полностью вытеснит нейронаука. Новая теория окажется значительно сильнее теории здравого смысла. Эмоции, субъективные качества, “сырые переживания” уже не будут для нее камнем преткновения. Правда, признает американский философ, противники нейронауки ссылаются на такие явления как интенциональность и пропозициональные установки как на нередуцируемые к нейрофизиологии феномены. Поэтому элиминативисту необходимо ответить на подобные возражения.

Черчленд подчеркивает, что для сторонников психологии здравого смысла (“народной психологии” — НП) с ее менталистским словарем семантика основных терминов не отличается от семантики теоретических терминов, в которой значение термина конституируется сетью законов. Ядро ментальных состояний составляют пропозициональные установки (“Я надеюсь, что...”, “Я верю, что...” и проч.). Как раз в этом и проявляется, на взгляд Черчленда, завуалированная бли-

зость НП к физическим теориям. Дело в том, что отношения между пропозициональными установками носят **законоподобный** характер. Такие законы предполагают возможность квантификации над пропозициями, подобно тому, как физические закономерности позволяют квантификацию над числовыми параметрами. В формально-логическом плане мало различаются физическая формула и формула пропозициональной установки.

На взгляд Черчленда, сходство НП с теорией очевидно и потому удивляет, что только в конце нашего столетия философы осознали это обстоятельство. Теперь классическая проблема “сознание — тело” становится проблемой соотношения онтологии одной теории (НП) с онтологией другой теории (постепенно совершенствующейся нейронауки). При этом элиминативист, подчеркивает Черчленд, пессимистически смотрит на возможность сведения одной к другой: **НП будет просто заменена лучшей теорией**. Причина же этого в том, что народная психология практически не развивалась с древности, а, наоборот, переживала длительный период стагнации: “В терминах *Имре Лакатоша* НП является загнивающей или дегенерирующей исследовательской программой, и она была таковой тысячелетия”<sup>10</sup>. Категории НП не смогут вписаться в структуру нейронауки. Отношение между ними — это отношение алхимии и современной химической науки. До сих пор НП удерживается за счет того, что она составляет центральную часть нашего “жизненного мира” и лежит в основе межличностного взаимодействия. Однако, утверждает Черчленд, элиминативный материализм отнюдь не исключает нормативный аспект, а считает, что следует пресмотреть роль нормативных понятий в свете зрелой нейронауки.

Американский философ описывает три возможных сценария того, что может произойти в результате элиминации НП. Во-первых, представим, что исследование структуры и активности мозга достигает такого уровня, когда будет создана новая кинематика и динамика когнитивной активности. Тогда не исключено, что значительная часть населения овладеет словарем, с помощью которого описываются состояние мозга и законы взаимодействия. После этого даже на рынках и других общественных местах использование НП будет навсегда исключено, а ее онтология — попросту уничтожена.

Во-вторых, можно представить еще более радикальный сценарий, учитывающий то обстоятельство, что люди изучат иной нежели естественный язык. Его синтаксис и семантика будут существенно отличаться от соответствующий структур естественного языка и в то же время соответствовать нашим врожденным концептуальным системам. Это значительно улучшит коммуникацию и обмен информацией между мозгами разных людей. Возникает более сильная комбинаторная грамматика элементов, формирующих новые языковые комбинации с экзотическими свойствами.

Еще более неожиданным сценарием, по Черчленду, оказывается третий. Будет возможно с помощью специальных имплантированных

приборов устанавливать каналы взаимодействия между мозгами разных людей, подобно тому, как взаимодействуют полушария одного мозга. Тогда люди научатся обмениваться информацией и координировать свое поведение с той же виртуозностью, как это делают полушария одного и того же мозга. Разговорный язык при этом может просто исчезнуть, а наши библиотеки будут содержать не книги, а записи примеров нейральной активности.

Эти, пока еще очень далекие от осуществления фантастические сценарии Черчленда призваны показать, что в принципе поможет людям заменить те формы общения, которые базируются на ментальном словаре НП, и опровергнуть точку зрения здравого смысла на сознание и психическое.

### **“Интенциональная позиция” Д. Деннета**

Элиминативизм был критически встречен не только теми философами, которые, будучи далеки от экспериментальных исследований и подходов современной науки, считали исследование сознания чисто концептуальным, но и теми, кто владел современной научной проблематикой и стремился при этом создать материалистическую теорию сознания. К числу таких философов-ученых относится Дэниел Деннет, который сделал “сознание” одной из главных тем своего интенсивно развивающегося учения.

В противовес Черчленду он считает, что во внимание должны быть приняты интуиции НП, особенно важные в аспекте межличностной коммуникации, когда мы находимся в **интенциональной позиции**. Суть ее в том, что “к объекту, чье поведение вы хотите предсказать, следует относиться как к рациональному агенту со своими верованиями и желаниями и другими ментальными состояниями, проявляющими то, что Брентано и другие называют интенциональностью”<sup>11</sup>. Мы приписываем людям наиболее важные желания и устремления: выживания, отсутствия боли, доступности пищи и т.д. Они постоянно придерживаются подобной стратегии, которая дает им **предсказательные** возможности (хотя выбор интенциональной позиции совершенно свободен). По Деннету, сами человеческие существа являются наиболее сложными интенциональными системами. Мы наделяем внутренними репрезентациями те объекты, для которых работает интенциональная стратегия.

Аналогично, продолжает Деннет, мы рассуждаем и тогда, когда перед нами стоит проблема приписывания некоторых убеждений (beliefs), скажем, термостату. Но разница в степени столь велика, что на основе знания организации простой интенциональной системы типа термостата еще нельзя сделать выводов относительно сложных систем, таких как человеческие существа. “Сегодня никто не надеется формулировать психологию будущего с помощью словаря нейропсихолога, не говоря уже о словаре физика”<sup>12</sup>.

Как видим, Деннет даже не допускает возможности тех сценариев,



о которых пишет Черчленд. Он согласен, однако, с тем, что **НП представляет собой теорию, необходимую для объяснения и предсказания поведения людей как рациональных агентов** (хотя мы далеко не всегда ведем себя рационально). “Миф” о рациональности структурирует и организует приписывание нами убеждений и желаний другим и регулирует наши собственные мысли. НП в этом отношении — идеализированная нормативная система: она предсказывает убеждения и желания, определяя то, во что мы должны верить и чего должны желать.

Деннет специально отмечает, что рациональность он отнюдь не трактует как логическую непротиворечивость. Однако, если организм оказался продуктом естественного отбора, мы можем допустить, что большинство его формирующих убеждения стратегий будут рациональными. Так, понятие рациональности получает интерпретацию в эволюционном контексте: иногда бывает рационально вести себя противоречиво. В этом смысле понятие рациональности оказывается дотеоретическим. С интенциональной позиции можно рассматривать и поведение животных.

**Теорию НП, убежден Деннет, нельзя элиминировать и ничем заменить.** Использование нами ее понятий ничуть не страдает от того, что мы далеко не все знаем о процессах мозга. НП — это инструменталистский метод интерпретации, “который эволюционировал, потому что он работает, и работает потому, что мы эволюционировали”. Но эту теорию следует интерпретировать в терминах философской теории интенциональных систем.

Одним из главных оппонентов Деннета в последние годы выступает Джон Сёрл. Полемика американских философов привлекает к себе все “аналитическое сообщество”. На взгляд Деннета, они сходятся в том, что считают компьютер **синтаксическим** устройством, но Сёрл при этом полагает, что мозг, в отличие от компьютера, является и **семантическим** устройством. И хотя для Сёрла теория интенциональных систем представляется бихевиористской, на самом деле, подчеркивает Деннет, она скорее является теорией “компетенции” (в смысле Н.Хомского), нежели вариантом бихевиористского “черного ящика”. Кроме того, Деннет иначе чем Сёрл, понимает **интенциональность**.

Общепринято, отмечает Деннет, что убеждения (верования) идентифицируются в качестве пропозициональных установок. На сегодня, как считают многие философы, это единственный способ идентификации убеждений, ибо мы еще не можем идентифицировать их нейрофизиологически. Однако наиболее перспективны в этом отношении, на взгляд Деннета, понятийные объекты, которые суть **интенциональные объекты**. Причем имеется разница между данной позицией и позицией феноменологии: “Традиция Brentano и Husserl является автофеноменологией; я же предлагаю гетерофеноменологию”<sup>13</sup>. Понятийный мир — это потенциальная модель внутренних репрезентаций сознания, созданная на основе нашего настоящего диспозиционального

состояния и наблюдения с позиции третьего лица (отсюда и необычный термин “гетерофеноменология”).

Деннет так описывает наилучшую объяснительную систему процессов сознания: “Во-первых, там будет наш старый, надежный друг — НП и, во-вторых, ее самосознательная абстрактная идеализация — теория интенциональной системы. Наконец, будет хорошо обоснованная теория на уровне между НП и чистой биологией — субличностная когнитивная психология”<sup>14</sup>. Проблемы интерпретации в психологии те же, считает он, что и в биологии. Адапционистская стратегия в биологии ищет ответы на вопрос “почему?” точно так же, как и интенционалистская стратегия в психологии. Свою позицию по вопросу об эволюции Деннет изложил в последней книге “Опасная идея Дарвина. Эволюция и значение жизни”<sup>15</sup>, расширившей круг участников дискуссии о сознании.

### “Переоткрытие сознания” Д.Сёрла

Упомянувшийся оппонент Деннета Джон Сёрл долгие годы работал над проблемами философии языка, усовершенствовав теорию речевых актов Джона Остина и вслед за Полом Грайсом применив идею интенциональности к проблеме значения. В 80-е годы он стал подчеркивать, что философия языка является ветвью философии сознания, базирующейся на биологической по своей основе врожденной интенциональности<sup>16</sup> (ее он часто обозначает словом с прописной буквы, дабы отличить от интенциональности как “намерения”). Новая книга Сёрла “Переоткрытие сознания” развивает позицию “биологического натурализма”, противостоящего материализму и дуализму в вопросе о сущности сознания и его отношении к мозгу<sup>17</sup>.

Что же касается конкретно позиции Деннета (явно отличающейся от позиции сторонников тождества ментального и телесного, элиминативистов и дуалистов), то ее Сёрл оценивает как **инструменталистскую**, в которой слова из словаря НП не обозначают никаких субъективных ментальных явлений, но выступают лишь как определенная манера говорить, служащая предсказанию рационального поведения. Та интенциональность, которую Деннет приписывает неживым предметам, не есть врожденная интенциональность биологических существ. Это лишь метафорическая, а не реальная, интенциональность — интенциональность “как если бы”. Если не различать эти два понимания интенциональности, тогда мы придем к абсурдному приписыванию интенциональности всему во вселенной, т. е. фактически к признанию всего ментальным, заявляет Сёрл.

**Ментальное состояние сознания, по Сёрлу, есть биологическая (физическая) характеристика мозга.** Именно те философы, рассуждает он, которые не хотели признавать данное обстоятельство, и не допускали существование сознания. «Мозг причинно обуславливает “ментальные” явления типа сознательных ментальных со-

стояний, которые суть лишь характеристики высшего уровня мозга»<sup>18</sup>. Сознание — ментальное, и потому физическое, свойство мозга в том же смысле, в каком, к примеру, жидкое состояние вещества является свойством молекулярной системы. Перефразируя Декарта, Сёрл говорит: «Я мыслящее существо, следовательно, я физическое существо». Однако ментальным состояниям присуща при этом не сводимая ни к чему иному субъективная онтология.

Убеждения, желания и прочее, поясняет Сёрл, всегда что-то (даже тогда, когда их не сознают). **Наши представления о бессознательных ментальных состояниях основаны на представлениях о сознательных ментальных состояниях.** Правда, если сознание начинают рассматривать (подобно Деннету) с точки зрения третьего лица, его воспринимают как нечто сугубо внутреннее и реально не существующее. Дело в том, продолжает Сёрл, что онтология ментального — это, в сущности, **онтология первого лица**. К тому же связь ментальных состояний с данным в наблюдении поведением не является необходимой. «Говоря онтологически, поведение, функциональная роль и каузальные отношения безотносительны к существованию сознательных ментальных явлений»<sup>19</sup>.

Материалисты, на взгляд Сёрла, противоречиво отрицают существование ментальных свойств, не отрицая при этом реальности тех феноменов, которые лежат в основе использования менталистского словаря. Но они при этом исходят из того, что допущение субъективного по своей сути сознания будет несовместимо с их материалистическим представлением о мире. Сёрл категорически не согласен с мнением Черчленда о том, будто «верования» и «желания» имеют в теории НП статус, аналогичный тому, который «флогистон» и «теплород» имели когда-то в физике. Дело в том, что верования и желания отнюдь не были постулированы как элементы особой теории, но их просто воспринимали как часть нашей ментальной жизни.

Тем не менее Сёрл ставит своей задачей локализовать сознание в рамках «научной» концепции мира. Это, считает он, такой же биологический феномен как языковая способность. Сознание причинно обусловлено нейробиологическими процессами, возникавшими эволюционным путем. Оно дало людям немало преимуществ типа большей гибкости, чувствительности и креативности. Однако привычная нам дуалистическая лексика до сих пор не позволяет считать, что ментальный характер сознания позволяет ему быть при этом «физическим» свойством. Если бы мы обладали полной информацией о деятельности мозга, мы могли бы знать, что некоторое нейрохимическое состояние мозга означает определенное состояние сознания.

Но от других естественных феноменов сознание в концепции Сёрла отличается субъективностью — **субъективность в онтологическом, а не эпистемологическом смысле**. Он доказывает, что в отношении сознательной субъективности нельзя использовать общераспространенную модель «наблюдающий — наблюдаемое». Речь идет о нередуцируемой онтологии первого лица. Самая совершенная наука о мозге не

приведет к онтологической редукции сознания вроде того, как современная наука может редуцировать тепло, твердость, цвет или звук к атомно-молекулярным процессам. “Итак, почему же мы считаем тепло редуцируемым, а боль нет? Ответ заключается в том, что то, что интересует нас в отношении тепла, есть не субъективное проявление, а обуславливающие физические причины”<sup>20</sup>. В случае с сознанием явление и есть сама реальность.

Сёрл отмечает обстоятельство, которое он, по его словам, до поры до времени оставлял в стороне: **систематическая теория интенциональности требует объяснения феномена сознания**. Подобное объяснение в целом должно учитывать такие черты как темпоральность, социальность, единство, интенциональность, субъективность и структурированность сознания. Однако в последние годы, сокрушается Сёрл, делались попытки совершенно отделить сознание от интенциональности (не только в философии, но и в лингвистике, и в когнитивной науке). Дело в том, что многие хотят создать теорию психического (mind), не затрагивая такой труднообъяснимый феномен как сознание. Отсюда и желание рассматривать интенциональность исключительно “объективно”, вне связи с субъективным сознанием, с позиции третьего лица.

Сёрл подчеркивает, что интенциональные феномены типа значений, понимания, интерпретаций, убеждений, желаний и прочих имеют место в пределах фоновых способностей (background capacities), которые сами не являются интенциональными. Таким образом, интенциональные состояния функционируют не автономно, а в рамках некоторой сети других состояний. Но даже подобная сеть невозможна без поддержки фоновых способностей, о которых так много писал поздний Витгенштейн. Среди таких способностей есть способности, порождающие другие состояния сознания. Это биологические и культурные факты относительно человеческих существ.

Если ранее с помощью своего знаменитого мысленного эксперимента “Китайской комнаты” Сёрл стремился показать, что семантика не является внутренне присущей синтаксису в случае имитации некоторой интеллектуальной деятельности (знания китайского языка), то теперь он подчеркивает, что синтаксис не присущ “физике”. Таким образом, проблематична даже синтаксическая характеристика материальной стороны компьютерного устройства (hardware). “Будучи примененной к вычислительной модели в целом, характеристика некоторого процесса как вычислительного является характеристикой физической модели извне. А идентификация такого процесса как вычислительного не означает идентификацию некоторой внутренне присущей “физике” черты. Это является, в сущности, зависимой от наблюдателя характеристикой”<sup>21</sup>.

**Мозг, пишет Сёрл, представляет собой чисто физический механизм.** Наличие “вычислительных процессов в мозге можно будет заподозрить только в том случае, если признать в нем присутствие

гомункулуса. Ошибочно полагать, будто мозг, подобно компьютерам, перерабатывает информацию. Утверждая это, теряют связь с биологической реальностью интенциональности. Рассуждая о внутренних ментальных феноменах, когнитивисты базируются на додарвиновской концепции функционирования мозга и антропоморфизируют его. Как и любой другой орган, мозг обладает определенным функциональным уровнем (или уровнями), который, конечно, можно описывать как “переработку информации”. Но подлинно специфической чертой мозга является его способность вызывать сознательные мысли, действия, воспоминания и проч. Для понимания этой способности необходимо выявить социальный характер психики, что Сёрл, по его словам, и собирается делать в дальнейшем.

### Концептуальный анализ сознания Э.Кенни

Спустя сорок лет после опубликования книги Гилберта Райла “Понятие сознания” в Великобритании вышла книга **Энтони Кенни** “Метафизики сознания”, оглавление которой в основном повторяет оглавление книги Райла<sup>22</sup>. Сделал это автор новой книги не случайно. Ее содержание наглядно показывает, что и в новейшей аналитической философии сохранились сторонники **концептуального** подхода к проблеме сознания. Как и в свое время Райл, **Кенни считает наследие Декарта главным препятствием к адекватному пониманию сознания и психики**, в особенности если учитывать широкое распространение в последние годы неокартезианства (в частности, после “менталистской революции” Хомского в 70-е годы). До сих пор многие философы и психологи отождествляют сферу психического с сознанием (consciousness), данным нам в интроспекции. Декартова теория сознания намного пережила его теорию материи.

Английский философ подчеркивает, что написал свою книгу с позиции аналитической философии, а его метод был лингвистическим. Это, однако, не исключает опору в ряде случаев на понятия и идеи более ранних течений в философии, например на средневековый аристотелизм<sup>23</sup>.

Кенни напоминает, что главную оппозицию картезианскому дуализму в XX в. составил **бихевиоризм**. К счастью, в современной философии имеется альтернатива этим крайним позициям: такую альтернативу представил **поздний Витгенштейн**. В отличие от бихевиористов он считал, что ментальные состояния не сводимы к их телесному выражению; в отличие от дуалистов он не считал, что эти состояния совершенно отделены от телесного выражения. **Внешнее выражение некоторого ментального процесса служит критерием этого процесса, а не его причиной**. То есть необходимой чертой понятия ментального процесса оказывается то, что он должен определенным образом проявляться. **Критерии**, по Витгенштейну, **следует отличать от симптомов**. Так, некоторые нейтральные события

или состояния в мозгу могут быть симптомами ментальных состояний, но не могут быть критериями, как некоторые виды поведения человека. Например, рассуждает Кенни, не исключено, что в один прекрасный день те или иные мозговые процессы конкретного человека можно будет рассматривать как эмпирическое свидетельство знания этим человеком английского языка, но *готовность* человека воспользоваться своим английским является не просто симптомом, а необходимым концептуальным критерием знания им английского.

Менталистские понятия (желание, верование, намерение, мотив, повод и др.) не могут быть понятиями вне их роли в объяснении и разумном представлении поведения других людей. "Само сознание может быть определено как способность к поведению сложного и символического вида, которое конституируют лингвистические, социальные, моральные, экономические, научные, культурные и другие характеристики активности человеческих существ в обществе"<sup>24</sup>. В этом первичном смысле сознание (mind) есть способность (т. е. предрасположенность) овладевать интеллектуальными навыками, например умением говорить. Сознание является как волевой, так и когнитивной способностью, констатирует Кенни.

Интеллект, продолжает английский философ, есть способность исключительно человеческих существ подводить данные чувственного опыта под универсальные понятия и высказывать о них объективные суждения. Это способность обладать теми состояниями сознания, которые проявляют сложную интенциональность, получающую выражение в артикулированном языке. Знаки и жесты становятся символами благодаря нашему участию в правилосообразной активности языка в процессе взаимодействия с другими людьми.

Поскольку сознание — это совокупность способностей, то ему нельзя найти определенное местонахождение в теле, например в мозге, указывает Кенни. ***Подчеркивание того, что сознание не является физическим объектом, не есть дань спиритуализму и признание картезианского "призрачного духа"*** (понятие, введенное Райлом. — А.Г.). Наше поведение — поведение всего тела. Связь сознания и поведения есть то, в чем проявляется ментальность. Концептуальная (необходимая, критериальная) связь между мозгом и сознанием — не необходимая, открываемая в эмпирическом исследовании.

Способности, как и другие **диспозиционные свойства**, предупреждает Кенни, не следует гипостазировать, превращать в подобие субстанций. Структура сознания формируется отношениями между способностями. Его главные способности — это способность суждения, волевая способность и интеллект, или способность понимания. С помощью интеллекта мы схватываем значение слов и предложений, которые мы применяем в суждении и волеии. Понятие "диспозиция" обозначает середину пути между способностью и самим действием, между чистой потенциальностью и полной актуальностью, если использовать эти схоластические термины.

В основе многих философских теорий **человеческой самости**, пишет Кенни, лежит грамматическая ошибка — неверное понимание рефлексивного английского местоимения “self”. Очень трудно дать объяснение логики употребления этого слова (как и слова “я”). Оно не является указывающим выражением, как это зачастую представляется.

А вот картезианское “эго”, утверждает английский философ, берет начало из смешения способности интеллекта с воображением. Отождествляя себя с содержанием своего сознания (которое на языке схоластов называется “фантазмами”), Декарт отождествлял себя со своим воображением, а не интеллектом. «“Самость” философов была изобретена отчасти для того чтобы быть носителем или наблюдателем этих секретных мыслей и страстей. Самопознание в соответствии с философией самости служит для контроля этой внутренней жизни»<sup>25</sup>.

В конце книги Кенни, как и Райл, рассматривает логику употребления понятия “знание”. Знание, пишет он, есть способность особого рода, а не состояние. Не всякое знание проявляется в поведении. Зная что либо, мы способны разнообразными путями модифицировать наше поведение в соответствии с поставленными целями. Обладание знанием категориально отличается от понятия “хранение информации” (в смысле теории коммуникации). Структура может хранить некоторую информацию, не имея никакого знания. Содержать информацию — значит быть в определенном состоянии, но не обладать диспозиционным свойством.

Кенни в целом удалось сохранить и подкрепить антисциентистскую установку Райла на разработку “логической географии” наших знаний о психических процессах. Он убежден, что именно концептуальный анализ того, как мы употребляем слова ментального словаря, способствует преодолению всевозможных заблуждений и недоразумений, которые появились в последние годы в связи с бурным развитием ряда научных дисциплин, связанных с объяснением процессов знания, понимания, памяти, принятия рациональных решений, моделирования интеллектуальной деятельности и проч. Причем это отнюдь не делает устаревшей длящуюся многие десятилетия полемику англоязычных философов с Декартовой моделью сознания и ее современными интерпретациями.

### **Философский анализ и метафизика**

Позитивное отношение к метафизической проблематике, сложившееся в аналитической философии еще в конце 50-х годов, продолжает оставаться характерным и для философии наших дней, о чем свидетельствуют хотя бы приведенные выше споры о сознании. Один из пионеров реабилитации метафизики **Питер Стросон** в последней книге “Анализ и метафизика”<sup>26</sup> обобщает идеи, высказанные им в предыдущих произведениях и более четко формулирует свою линию в рамках общего аналитического подхода. Он исходит из того, что фило-

соф-аналитик занимается собственно **концептуальным анализом** и не предлагает принципиально нового видения проблем, как это делали ведущие континентальные философы на протяжении XX в. Правда, отмечает Стросон, сложился и другой образ — аналитика как “терапевта”, якобы лечащего различные интеллектуальные заболевания. Но это односторонний подход, не реализующий главную цель философского анализа. Ведь неполадки возникают лишь тогда, когда понятия отрываются от их действительного употребления. “Философ стремится разработать систематическое объяснение общей концептуальной структуры, которой, как показывает наша повседневная практика, мы неявно и бессознательно владеем” <sup>27</sup>. Таким образом, **задача аналитика, как ее понимает Стросон, прежде всего конструктивна, а не разрушительна.**

Подобно тому, как ранее Стросон отверг редукционную версию философского натурализма <sup>28</sup>, он в “Анализе и метафизике” критически рассмотрел редукционную (атомистическую) модель анализа, до сих пор популярную среди англо-американских философов. Такая модель предполагает разложение чего-то сложного на элементарные составляющие и показ того, как эти элементы относятся к целому. Более же плодотворна, на взгляд английского философа, связующая (connective) модель анализа: она прослеживает связи в системе, а не сводит сложное к простому.

Постижение значения теоретических понятий наук, указывает Стросон, предполагает владение дотеоретическими понятиями обыденной жизни, имеющими диспозиционный характер. “Отсюда наши” понятия типов индивидуальных вещей, или субстанций, суть понятия с характерными диспозициями к действию или реагированию определенным образом при *определенных видах обстоятельств*” <sup>29</sup>. Структура, конституирующая каркас обыденного мышления и речи, состоит из общих, всепроникающих и несводимых к чему-то другому **понятий-типов**. То есть имеются такие структурные черты нашего опыта, которые существенно необходимы для понимания содержания этого опыта. Три плана описания базисной структуры будут включать общую теорию бытия (онтологию), общую теорию познания (эпистемологию) и общую теорию предложения, т. е. того, что может быть истинным или ложным (логика).

В эпистемологии, по Стросону, главный вопрос звучит так: как употребляющий понятия человек формирует свои убеждения относительно реальности? Базисное понятие **истины** служит связующим звеном между теорией познания и теорией лингвистического значения. Другое важное связующее звено — понятие **понимания предложений**, т. е. схватывания их “истинностных условий” (ситуаций, при которых они либо истинны, либо ложны).

Есть и множество онтологических вопросов, которые имеют отношение к основополагающим логическим понятиям. Так, согласно Стросону, первейшая цель аналитического исследования — связать поня-



тия пространственности и временности с логическим понятием индивидуального объекта. Подобная связь — базисная черта нашей врожденной концептуальной структуры. Начиная со своих ранних произведений, английский философ подчеркивает, что пространственно-временные объекты (“партикулярности”) являются в своей основе исходными объектами референции или субъектами предикации. Используя понятия человек всегда осознает себя в мире в определенной точке пространства и в какой-то момент времени. Понятие о таком пространственно-временном опыте и есть, согласно Стросону, наиболее общая форма понятия **чувственного восприятия**.

Наш перцептуальный опыт насыщен понятиями, употребляемыми в суждениях об объективном мире<sup>30</sup>. Одни и те же понятия необходимы для описания как опыта, так и внешнего мира. Концептуальная схема служит основой для приписывания пространственно-временным объектам (телам) чувственных качеств. Фундаментальный характер этих “индивидов” отражен в языке, ибо они являются исходными референтами существительных и производных от них фраз.

В психике любого рационального существа, полагает Стросон, связаны элементы верования, оценки (или желания) и интенционального действия. Обучение людей природе вещей в процессе опыта — это обучение возможности **действовать с вещами**. Связь когнитивного, концептуального и поведенческого обязательно имеет место в том или ином **социальном контексте**. Складывание у каждого из нас совокупности верований или индивидуальной картины мира есть результат нашей открытости и взаимодействия с миром, включающего и те “инструкции”, которые мы получаем от других членов сообщества в процессе жизнедеятельности.

Стросон делает достаточный радикальный для аналитиков вывод, заявляя, что британская эмпиристская традиция в философии, основанная на установках редукционизма, “атомизма” и феноменализма (теории “чистого опыта”, “чувственных данных”, “перцептов” и проч.) ошибочна. При этом он отвергает две крайние формы философствования: **интернализм** (классический эмпиризм) он называет “ментализм без поводов”, а **экстернализм** — “физикализм без поводов”. Философия, по его мнению, должна опираться на понятие **базисных индивидов**, которым можно приписывать как материальные (*М*-предикаты), так и личностные предикаты (*Р*-предикаты).

В целом позиция Стросона в настоящее время складывается из следующих составляющих. Во-первых, речь ведется о наличии у людей врожденной концептуальной схемы, структурирующей весь наш опыт. При этом английского философа не интересуют вопросы, связанные с генезисом этой схемы или с ее физиологическим механизмом, которые он передает психологам и психофизиологам. Такая схема есть то, что делает возможным наш опыт (вариант кантианской трансцендентальной аргументации). Во-вторых, главными понятиями схемы являются базисные понятия материальных тел и личностей, с

необходимостью находящихся в пространственно-временном измерении и служащих основой идентификации нами объектов разного рода и языковой референции. В-третьих, (квази) априористский и иннативистский подход сочетается у Стросона со стремлением учитывать деятельностную сторону бытия людей, их включенность в правилосообразную практику того или иного сообщества, коммуникативно-интенциональные аспекты языка, придающие нашим словам и предложениям значение. В плане понимания различных сторон человеческой культуры и ее продуктов это открывает перспективу объяснения путей воплощения в культуре как ее универсальных и неизменных характеристик, так и конкретных проявлений культурных универсалий в рамках тех или иных “жизненных форм”. Именно в таком плане можно говорить о связи последних вариантов стросоновской концепции философского анализа с более широкими вопросами культуры и мировоззрения.

### **Философский анализ: классика и современность**

Американский философ Берри Страуд в своих работах показывает, что в конце XX в. аналитическая философия в метафизических вопросах в основном возвращается к истокам. “Я полагаю — пишет Страуд, — что аналитическая философия сегодня во многих важных отношениях ближе к своим корням в первом десятилетии (или около того) нашего столетия, чем она была тридцать, сорок или даже пятьдесят лет назад”<sup>31</sup>. Сейчас уместно вспомнить, отмечает он, что Рассел, несмотря на в целом критическое отношение к традиционной метафизике, не отказывался от полного объяснения мира и достижения “изначальной метафизической истины”. Анализ в его понимании означал открытие реальной логической формы вещей или же вскрытие формы фактов, которые делают истинными наши утверждения. Философия в таком понимании тесно связана с наукой или во всяком случае трудно отличима от нее. Теперь философия, считает Страуд, разделяет подобное понимание. Но эта связь была восстановлена относительно недавно. Периоды господства идей Витгенштейна, логического позитивизма и лингвистической философии ослабили связь философии и науки.

**Новейшая аналитическая философия**, заявляет Страуд, **безоговорочно является метафизической**. Она уже не пытается избегать онтологических утверждений того, в чем мы убеждены. Современные философы последовательно противостоят пустой, чисто формальной философии. Для таких философов как, например, Уиллард Куайн смысл, интенционал и пропозициональные установки всех видов уже не составляют часть реальности, они, по его словам, не являются научно respectable. Даже те, кто не согласен с Куайном во многих вопросах, придерживаются расселовского изначального проекта. Сейчас поиск реальной формы за искусственными грамма-

тическими структурами ограничен потребностями научной теории. Много зависит от теории, которая лучше всего представляет и объясняет значения произносимых говорящими предложений. «Метафизикой, — свидетельствует Страуд, — снова со всей силой занимаются. Для Рассела искомой наукой была логика. Он осуществлял эксплицитные редукции, адекватность которых была лишь вопросом логики. Нынешние “аналитические” философы ищут такую общую теорию языка, которая наилучшим образом объяснит понимание нами всего, что мы говорим и думаем о мире в науке и за ее пределами».

#### ЛИТЕРАТУРА

- <sup>1</sup> *Dummett M.* Frege, Philosophy of Language. L., 1973; The Interpretation of Frege's Philosophy. L., 1981; Frege and other Philosophers. Oxford, 1991; Frege, Philosophy of Mathematics. L., 1991.
- <sup>2</sup> См.: *Dummett M.* Truth and Other Enigmas. L., 1978.
- <sup>3</sup> Ibid. P. 437. <sup>4</sup> Ibid. P. 458.
- <sup>5</sup> *Baker G. P., Hacker P. M. S.* Dummett's Frege Through a Looking-Glass Darkly // Mind. 1983. V.XCII. № 366. P. 244.
- <sup>6</sup> *Baker G. P., Hacker P. M. S.* Frege: Logical Excavations. Oxford, 1984.
- <sup>7</sup> Ibid. P. 4. <sup>8</sup> Ibid. P. 25.
- <sup>9</sup> Впервые опубликована в: The Journal of Philosophy. V.LXXXVIII. № 2. 1981. Мы цитируем по изданию: The Nature of Mind / Ed. by D.M.Rosenthal. Oxford, 1991.
- <sup>10</sup> Ibid.
- <sup>11</sup> *Dennett D. C.* The Intentional Stance. Cambridge, 1989. P. 15.
- <sup>12</sup> Ibid. P. 45. <sup>13</sup> Ibid. <sup>14</sup> Ibid.
- <sup>15</sup> *Dennett D. C.* Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life. N.Y., 1995.
- <sup>16</sup> *Searle J. R.* Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, 1983.
- <sup>17</sup> *Searle J. R.* The Rediscovery of the Mind. Cambridge, 1992.
- <sup>18</sup> Ibid. P. 14. <sup>19</sup> Ibid. P. 69. <sup>20</sup> Ibid. P. 120.
- <sup>20a</sup> Изложение данного мысленного эксперимента см. в книге Сёрла “Сознание, мозг и наука”, опубликованной в русском переводе в журнале “Путь” (1993. № 4. С. 19—20).
- <sup>21</sup> Ibid. P. 210—211.
- <sup>22</sup> *Kenny A.* The Metaphysics of Mind. Oxford, 1992.
- <sup>23</sup> Ibid. P. IX. <sup>24</sup> Ibid. P. 7. <sup>25</sup> Ibid. P. 95.
- <sup>26</sup> *Strawson P. F.* Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy. Oxford, 1992.
- <sup>27</sup> Ibid. P. 7.
- <sup>28</sup> *Strawson P. F.* Scepticism and Naturalism: Some Varieties. N.Y., 1985.
- <sup>29</sup> *Strawson P. F.* Analysis and Metaphysics. P. 121.
- <sup>30</sup> Ibid. P. 62.

## ХИЛАРИ ПАТНЭМ

Хилари Патнэм — один из наиболее известных американских философов наших дней. Ученик Р. Карнапа и Г. Рёйхенбаха, он с начала 60-х годов занял одно из ведущих мест в современной аналитической философии. Однако последующее развитие философских взглядов Патнэма шло в направлении, все более отрывающем его от логико-позитивистских “корней”, и во многом оно отразило те драматические коллизии, которые переживает сегодня аналитическое направление.

Биография Патнэма не богата событиями и являет собой пример благополучной профессорской карьеры. Он родился в 1926 г. в семье известного переводчика. Учился в университете штата Пенсильвания, Гарварде и Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе. В 1961 — 1965 гг. он — профессор Массачусеттского технологического института, а с 1965 г. и по настоящий день — Гарвардского университета. Патнэм — автор большого числа научных трудов<sup>1</sup>, среди которых прежде всего следует упомянуть три тома его философских статей, озаглавленных “Математика, материя и метод” (“Mathematics, Matter and Method”, 1975), “Сознание, язык и реальность” (“Mind, Language and Reality”, 1975) и “Реализм и разум” (“Realism and Reason”, 1983), а также книг “Разум, истина и история” (“Reason, Truth and History”, 1981), “Репрезентация и реальность” (“Representation and Reality”, 1989) и “Реализм с человеческим лицом” (“Realism with a Human Face”, 1990). Патнэм создал несколько философских концепций; его отличает высокое мастерство в построении изощренных и сложных аргументов; у него прочная репутация энергичного участника современных философских дискуссий.

Две главные особенности отличают Патнэма-философа: широкий спектр философских и научных интересов и неустанный творческий поиск, в ходе которого он постоянно предлагает новые решения и не боится признать ошибочность своих прежних позиций. О многогранном характере творчества Патнэма говорит тот факт, что область его исследований включает философию и методологию науки, логику и гносеологию, философию языка и этику, философию сознания и метафизику. И хотя частая перемена Патнэмом своей позиции вызывает насмешку у его оппонентов, он отнюдь не следует за зигзагами современной моды, а скорее оказывается в числе тех, кто формирует “интеллектуальную программу нашего времени”. Как отмечает известный немецкий исследователь современной философии Вольфганг Штегмюллер, “соединение разнообразных черт, столь удачное, сколь и исключительное, определило центральное место Патнэма в интеллектуальных дискуссиях современного англоязычного мира. Главной среди этих черт является его безошибочное чутье на то, что в необозримом многообразии современных дискуссий имеет подлинную цен-

ность, чутье, которое сочетается у него со способностью в такой манере подойти к проблемам, что это неизменно обещает продвинуть нашу мысль в некотором новом направлении”<sup>2</sup>.

Если попытаться выделить в многообразии исследовательских интересов Патнэма некую связующую тему, то ею бесспорно будет проблема реализма. Именно стремление сформулировать позицию, которая, с одной стороны, сохраняла бы наши реалистические интуиции, а с другой — учитывала бы современный уровень философского осмысления ключевых проблем человеческого бытия и познания, служит главным импульсом, определяющим направление философских поисков Патнэма. О том, насколько труден этот поиск и насколько последователен Патнэм в своей решимости “провести корабль реализма” между сциллой догматизма и харибдой релятивизма, говорит то многообразие концепций, которые он выдвигал и отстаивал в разные периоды своего творчества: “научный реализм”, “внутренний реализм”, “реализм с маленькой буквы”, “естественный реализм” и т.д.

В начале своего творческого пути Патнэм стоял на позициях научного реализма. “Научный реализм” — термин, вошедший в философский обиход в середине XX в., однако, не будучи связанным с какой-либо строго определенной и детально разработанной философской доктриной, он выражает общее представление о науке и научных теориях, которое было преобладающим в западной культуре с конца XVII столетия и которое по существу определяется признанием реального существования сущностей и объектов, постулируемых наукой. Объединение ряда философов под лозунгом научного реализма было реакцией на усиление в философии “инструменталистских” представлений о науке, которые нашли наиболее яркое выражение в идеях представителей “исторической школы” (Т. Куна, П. Фейерабенда и др.).

Научные реалисты, унаследовавшие от логического позитивизма кумулятивную модель развития научного знания, стали главными критиками тезиса о несоизмеримости научных теорий. В развернувшейся дискуссии главной заботой Патнэма было показать, что развитие науки, проявляющееся в смене научных теорий и парадигм, в уточнении и пересмотре научных истин, не противоречит тому, что наука дает нам реальную картину внутреннего строения мира. Вопрос о реальности постулируемых научными теориями сущностей рассматривался им в контексте обоснования инвариантности референции научных терминов и критики теории значения, восходящей к идеям Фреге и Рассела. В этом Патнэм был не одинок, и его семантические разработки вошли составной частью в выдвинутую рядом философов (С. Крипке, К. Донеланом и др.) “новую теорию референции”, которая стала важным событием в современной философии языка. Поскольку семантические исследования Патнэма касались главным образом терминов естественных видов, которые обозначают природные вещества, животных, растения и физические величины и составляют большинство научных терминов, то его концепция референции получила название теории естественных видов. Основная идея этой концепции состоит в том, что

экстенционал термина естественного вида (говоря нестрого, то множество объектов, к которым применим данный термин) определяется без помощи интенционала (той информации об отличительных признаках объектов, к которым применим данный термин), т.е. мы включаем тот или иной объект в экстенционал некоторого термина не потому, что его характеристиками составляют интенционал этого термина, а потому что он обладает той же внутренней природой, что и “парадигмальные” образцы обозначаемого им естественного вида, с которыми человек находился в “каузальном взаимодействии” и к которым применил данный термин в “церемонии первого именования”.

Научный реализм Патнэма опирался на корреспондентную теорию истины, однако размышления над природой отношения соответствия (выступавшего для Патнэма прежде всего как отношение знака к обозначаемому) и над теми проблемами, с которыми сталкивается корреспондентная теория истины, заставили его резко пересмотреть свою прежнюю позицию, в которой он теперь обнаружил отголоски “деревенского материализма XIX века”. Вместе с другими философами (А. Файном, Б. ван Фраассеном, М. Даммитом и др.) Патнэм в середине 70-х годов включился в мощное наступление на научный реализм под лозунгом его “метафизичности”, “догматичности”, “наивности” и т.д. Его критика метафизического реализма служит одним из наиболее ярких примеров этого наступления, которое главным образом велось против трактовки истины как соответствия реальности. Именно метафизический реализм становится для Патнэма виновником всех неразрешимых проблем и антиномий в философии. Но если для многих философов “развенчание” идеи соответствия оказалось поводом для принятия антиреалистической позиции, то Патнэм попытался сформулировать вариант реализма без корреспондентной теории истины. Так родилась концепция внутреннего реализма, в которой истина была истолкована как рациональная приемлемость при идеальных эпистемических условиях.

В этой новой концепции реализма Патнэм попытался разрушить те “дихотомии”, которые, по его мнению, как оковы, сдерживают мышление философов и обычных людей и включают противопоставление объективизма и субъективизма в понимании истины, антитезу “факт — ценность”, трактовку рациональности или как некоторого вечного и неизменного Органона, или как набора норм и правил, специфичного для каждой отдельной культуры. В новом понимании Патнэмом реализма нашли преломление идеи многих современных философов, размышляющих над проблемой истины (прежде всего М. Даммита и Н. Гудмена), однако своими главными идейными предшественниками Патнэм считает Канта и Витгенштейна. Канту, по его мнению, принадлежит честь создания той “интерналистской философской перспективы”, в рамках которой была сформулирована концепция внутреннего реализма, а в трудах Витгенштейна Патнэм черпает идеи для многих своих аргументов. Однако, как впоследствии признал сам Патнэм, концепция внутреннего реализма довольно непоследователь-

но соединяла в себе элементы реализма и идеализма. Некоторые положения этой концепции говорили о ее близости когерентной теории истины, другие же свидетельствовали о множестве точек соприкосновения с корреспондентной теорией истины.

После долгих поисков Патнэм в начале 90-х годов предложил новое решение — концепцию естественного реализма, сочетающую в себе непосредственный реализм в понимании восприятия и трактовку истины “в духе” позднего Витгенштейна. К этому решению Патнэма главным образом подвели его исследования в области философии сознания, которые приобрели для него особую актуальность в 80-е годы. Вопрос об отношении между сознанием и мозгом всегда составлял важный предмет изучения для Патнэма. В начале 60-х годов он предложил, параллельно с несколькими другими философами, новый подход к решению психофизической проблемы, который получил название “функционализм”.

Функционализм представляет собой вариант так называемой теории тождества (identity theory), которая в настоящее время стала преобладающей методологией в философии сознания и когнитивной науке и согласно которой наши ощущения и восприятия тождественны определенным состояниям мозга. В отличие от физикалистского варианта теории тождества функционализм отождествляет ментальные состояния не с физическими, а с “функциональными” состояниями мозга. При таком подходе мозг понимается как очень сложная система, которая, помимо физических свойств, обладает свойствами более высокого уровня — так называемыми функциональными свойствами. Функционализм предполагает прямую аналогию между мозгом и “цифровым компьютером”: “наша психология должна быть описана как программное обеспечение этого компьютера — как его “функциональная организация”<sup>3</sup>. В первом варианте функционального подхода Патнэм предложил использовать для описания функциональных состояний мозга формализмы теории машин Тьюринга. В дальнейшем он разработал и другие варианты, но все они оказались неудовлетворительными для описания ментальных состояний в функциональных терминах.

“Крах” функционального подхода к проблеме сознания заставил Патнэма задуматься над теми общими допущениями, которые лежали в основе этого подхода, и поставил перед ним задачу поиска иной “парадигмы” для исследования отношения между сознанием и мозгом. Эти поиски, вплетенные в контекст его размышлений о реализме, изменили как его представление о самом реализме, так и понимание им проблемы сознания.

Главное в новом подходе Патнэма к проблеме реализма — это перенесение рассмотрения вопроса о реализме в контекст размышлений о природе восприятия и сознания, т.е. возвращение к тому, как этот вопрос обсуждался в начале века У. Джемсом, американскими неореалистами, Дж. Муром и др. Патнэм приходит к выводу, что все неудачи современной философии сознания и когнитивной науки объясняются тем, что они опираются на ошибочное “картезианское” пред-

ставление о ментальном как некотором “посреднике” между нашими когнитивными способностями и объектами внешнего мира. Критику Патнэмом картезианского взгляда на природу ментального следует признать одним из проявлений тех тенденций, которые имеют сильное влияние в современной аналитической философии.

Таким образом, творческий поиск Патнэма обрисовывает общее состояние современного философского реализма, показывая, с какими проблемами он сталкивается и какие предложены решения, в чем достоинства и недостатки различных подходов, какие направления исследования оказались безрезультатными, а какие — обещают быть плодотворными.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Патнэм Х. Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1982. Вып. 13. С. 377–390.

Патнэм Х. Как нельзя говорить о значении (комментарий к статье Дж.Дж.Смарт) // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 396–418.

Патнэм Х. Введение к книге “Реализм и разум” // Современная философия науки: знание, рациональность, ценность в трудах мыслителей Запада: Хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1996.

Патнэм Х. Философы и человеческое понимание // Современная философия науки. С. 221–246.

Макеева Л.Б. Философия Х.Патнэма. М., 1996.

<sup>2</sup> Stegmüller W. Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Bd. II, S. 345. Цит. по: Putnam H. Realism with a Human Face. 1991. P. XXXIX.

<sup>3</sup> Putnam H. Representation and Reality. Cambridge, 1989. P. 73.



## ПРАГМАТИЗМ РИЧАРДА РОРТИ

Профессор университета Вирджинии **Ричард Рорти** (род. 1931), ведущий представитель американского деконструктивизма, принадлежит к числу наиболее ярких и независимых философских мыслителей конца XX в. Широкую популярность ему принесли сочинения второй половины 70—80-х годов (“Философия и зеркало природы”, 1979; “Последствия прагматизма”, 1982; “Случайность, ирония и солидарность”, 1989), в которых Рорти выступил как активный поборник релятивистских принципов прагматизма, направленных против сциентизма аналитической философии, с одной стороны, и “метафизики” — с другой<sup>1</sup>. Философско-критическая концепция Рорти, представленная в “Последствиях прагматизма”, получила дальнейшее развитие в статьях 80—90-х годов, собранных в двухтомнике его “Философских сочинений” (1991), многие из которых переведены на русский язык.

Пафос философских исследований Рорти главным образом критический. В широком плане его критика направлена против признания философии теоретической основой и ядром современной культуры, против закрепления за философией статуса фундаментальной, законодательной дисциплины, будто бы обладающей “привилегированным доступом к реальности”. С точки зрения Рорти, философия не может претендовать на ведущую роль в современной культуре, так как ее “инструментарий” (категориальный аппарат и возможности, которые он предоставляет) не более совершенен и удобен для образовательных целей, чем аппарат других “жанров” культуры, таких как поэзия или литературная критика. Деканонизация философии как общетеоретической науки совпадает у Рорти с “реабилитацией” литературы, истории, этнографии, других гуманитарных дисциплин, традиционно (в “теоретически-ориентированных” обществах) считавшихся второстепенными или недостаточно строгими. Одновременно в постфилософской культуре размываются жесткие границы между научными и ненаучными дискурсами, строгими и нестрогими формами познания — размываются до полного исчезновения. Эти общие идеи были впервые изложены Рорти в приобретшей скандальную известность книге “Философия и зеркало природы”, после выхода в свет которой за автором прочно закрепилась репутация “революционного нигилиста” и “бунтаря”.

Внутри самой философии предметом рортианской критики является теоретико-познавательная (эпистемологическая) традиция, которая, по мнению американского философа, ведет от Платона через Декарта и Канта к современной аналитической школе. Согласно Рорти, эта традиция состоит в стремлении найти обоснование нашего знания или наших верований в каких-то незыблемых принципах и началах, вроде идей Платона, априорных категорий рассудка (Кант), независимых

объектов (реалисты), “чувственных данных” (логические позитивисты), свойств нашего языка (аналитические философы). Эпистемологическая традиция допускает, что познанию всегда предшествует самостоятельная, независимая от человеческого мышления реальность, точным и адекватным отображением которой призвана служить философия. Утверждается, что философское или научное познание, репрезентирующее (воспроизводящее) объективную реальность, должно быть методически строго выверенным и неопровержимым (т.е., по Дьюи, внеисторически “достоверным”). Рорти видит свою задачу в том, чтобы радикальным образом деконструировать и преодолеть это традиционное, восходящее к Декарту и Локку представление о философии как дисциплине, обеспечивающей точную репрезентацию бытия, — “зеркале” природы, объективного мира. Познание, с его точки зрения, не *отражает* реальность (от англ. *to copy*), а только *взаимодействует*, *справляется* с ней (от англ. *to cope*) — взаимодействует на манер инструмента с податливым материалом. Понимание означает “извлечение пользы” и умение “справляться с событием”, это способ держать ситуацию под контролем. Если идея контекстуально уместна и работоспособна — она истинна. Отвергая корреспондентную теорию истины (истина соответствует реальности) как “реалистическую догму”, Рорти предлагает заменить эту якобы изжившую себя эпистемологическую доктрину постпозитивистской концепцией “согласованности” (*когерентности*) как соответствия утверждения принципам и требованиям той или иной языковой игры, действующей в том или ином конкретно-историческом сообществе индивидов.

В идеях Ричарда Рорти нашла выражение коммунологическая (от англ. *community* — сообщество и *communication* — коммуникация, общение) тенденция современной западной философии<sup>2</sup>. Социум, понимаемый прежде всего как языковое сообщество (ученых, политиков, журналистов, предпринимателей и проч.), американский философ считает возможным рассматривать в качестве единственного обоснования человеческих знаний, норм и стандартов мышления, поведения. Это понятие — *коммьюнити*, — прообразом которого послужило “научное сообщество” Т. Куна, во взглядах Рорти отождествилось с понятием “существования” объективного мира, точнее, исключило, сделало ненужным последнее. Философ (ученый, поэт) не в состоянии абстрагироваться от социальной среды, в которую он “погружен”; идеальная, внеисторическая “точка зрения Бога” (выражение Х. Патнэма), которая могла бы гарантировать объективность исследования, остается для человека в принципе недостижимой. Познание, утверждает Рорти, возможно лишь с позиции ангажированного субъекта, вовлеченного в определенный социокультурный контекст; оно всегда ситуативно ограничено, конкретно-исторически обусловлено. “Обоснование знания не есть вопрос об особом отношении между идеями (или словами) и объектами, но исключительно дело разговора, социальной практики”<sup>3</sup>. Рорти называет такой подход **этноцентристским** и противопоставляет его “фундаментализму” и “эссенциализму” Декарта,

Локка, Гуссерля, Карнапа, представляющих, по его мнению, реалистическую традицию в философии.

В конструктивной части своей программы Рорти выступает как последовательный историк и номиналист, рассматривая каждый культурный феномен (язык в первую очередь) как “явление времени и случая”<sup>4</sup>, т.е. как результат случайного стечения обстоятельств, обусловленных историко-культурной динамикой. Ссылаясь на выводы Т. Куна и П. Фейерабенда об отсутствии строгих критериев при переходе от одной парадигмы научных исследований к другой, Рорти экстраполирует это спорное положение на историко-лингвистический и культурный процессы в целом. В результате история предстает у него совершенно неупорядоченным, стихийным потоком. Телеологическая доктрина, утверждающая всеобщность, универсальность и конечность “исторического свершения”, дезавуируется им как метафизическая, следовательно — ложная. История, по Рорти, не имеет никакой “идеи”, или предзаданной цели, она творится людьми, а не Богом или Мировым Разумом. Каждое новое поколение постулирует свои цели и ценности, создает свой язык. Культурный “словарь” каждой новой эпохи представляет собой не что иное, как “переописание” исторически предшествовавших словарей и текстов. **Редескрипция** (переописание) — центральное понятие антифундаменталистского прагматизма Рорти, смысловое ядро его концепции. Поскольку, согласно Рорти, сличение конечного словаря или какой-либо версии истолкования бытия с объективной реальностью невозможно, а референция непостижима, речь нужно вести не столько о дескрипции (описании) мира, сколько о переосмыслении и перетолковании предшествовавших концепций, т.е. редескрипции. Средством редескрипции служит метафоризация.

Вслед за Тойнби и Шпенглером, автор “Философии и зеркала природы” прокламирует своего рода культурологический плюрализм. Облик культуры формирует “творческое меньшинство” — у Рорти это поэты, “сильные повествователи”, изобретатели оригинальных метафор и текстов. Развитие языка связывается с деметафоризацией, превращением переносного смысла в прямой, фигурального языка в буквальный; метафоры “умирают”, буквализируясь, превращаясь в общезначимые и общеупотребительные слова. Так на стадии взросления культуры и ее перерождения в цивилизацию с ней происходит то, что (по Шпенглеру) случается и с любым живым организмом — “окаменение гибких членов” (т.е. в данном случае тривиализация речи). Это процесс естественный и неизбежный: язык, если бы он состоял из одних метафор, был бы языком без применения. Вокруг легитимированных, “тривиализованных” метафор складывается новая языковая игра с соответствующей ей новой формой лингвистического поведения, новыми социальными практиками и институтами, которые приходят на смену неэффективным старым. Революционные изменения в лингвистической практике приводят к крупномасштабным трансформациям в социокультурной сфере: так, по Рорти, формируется самообраз (self-image) культуры, “делается” история. Многие критически

настроенные по отношению к Рорти исследователи, в частности **Х. Патнэм** и **Ж.-К. Вольф**, обращают внимание на то обстоятельство, что отстаиваемое им положение о революционной силе простой смены словарей-описаний, не подкрепленное раскрытием реального *механизма* такой детерминации, по существу абсолютно бездоказательно и утопично. В этом пункте усматривают, и не без основания, самое слабое, наиболее уязвимое звено рассуждений Рорти.

Значительная часть философских работ Ричарда Рорти, особенно статей, вошедших в сборник 1991 г., посвящена социальной проблематике. Социум, как уже было отмечено, американский прагматист склонен отождествлять с общением, диалогом (включая “интертекстуальное” общение — диалог эпох и традиций). “Разговаривая” между собой, жанры культуры (тексты, функционирующие в ее дискурсивном поле) образуют некое *пространство агона* (греч. *ἀγών* — спор, состязание), участвуют в непрекращающейся соревновательной игре, “ценность которой — не в выигрыше или поражении, а в азарте”. Утопический идеал Рорти — либерально-демократическое общество, свободное от диктата идеологии, не приемлющее никакой власти и унификации, кроме общего интереса “собеседников” — участников культурного диалога. Цель современной философии (которую Рорти трактует как “голос в разговоре человечества”, посредницу во взаимопонимании людей) состоит в том, чтобы постоянно поддерживать этот живой разговор, не давая ему прекратиться<sup>5</sup>. С преодолением эпистемологии, следовательно, философия как дисциплина не устраняется, она трансформируется в иное качество — в “литературную критику”, герменевтику. На долю философа (рефлексивно настроенного “либерального прониста”, сознающего случайный характер своей культурной идентичности, языка и нравственного сознания) выпадает роль эрудированного критика-интерпретатора, “манипулирующего метафорами и словами”, — своего рода “сократического посредника между различными дискурсами”, литературными текстами<sup>6</sup>. Его задача — комментировать тексты и “разыгрывать одни словари против других”<sup>7</sup>. “Такая герменевтика, — делает вывод Рорти, — не нуждается в новой эпистемологической парадигме или нуждается не в большей степени, чем либеральная политическая мысль — в новой парадигме верховной власти. Герменевтика — это все, что остается от философии, высвободившейся из эпистемологических пут”<sup>8</sup>.

**Случайность** (contingency) — одна из ключевых категорий доктрины Рорти. Под случаем и случайностью подразумеваются историчность, ситуативность, пространственная и временная локальность всякого общественного феномена, непредзаданность человеческого существования. Стабильности и целостности опыта противопоставляется текстуальная множественность, изменчивость и разнообразие “самодостаточных” языковых игр. Вопрос о том, насколько возможен в этих условиях осмысленный и плодотворный диалог жанров (культурных традиций, научных и философских доктрин, словарей и проч.) — при отсутствии каких-либо экстралингвистических объединяющих

начал, при абсолютной разрозненности и обособленности дискурсов, — остается открытым. Во всяком случае Рорти не дает на него вполне удовлетворительного ответа.

Релятивистские взгляды профессора Рорти, и это естественно, не разделяются сегодня абсолютным большинством представителей академической философии США. Его концепция слишком радикальна, не-[де-]конструктивна, чтобы вызвать широкий энтузиазм в среде профессиональных философов. Однако вопреки (а может быть, именно благодаря) этому его сочинения находят живой отклик и сочувственное понимание у образованной читающей публики; в Европе они не менее популярны сегодня, чем тексты признанных метров постструктурализма, таких как Делёз, Деррида, Лиотар. Активная исследовательская и преподавательская деятельность американского профессора способствовала, кроме всего прочего, широкой популяризации “континентальной” философии в США, что отмечается коллегами Рорти как несомненная его заслуга.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Основные сочинения Р. Рорти: *The Linguistic Turn. Resent Essays in Philosophical Method* / Ed. and with an introd. by R. Rorty. Chicago; L., 1967; *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979; *Idem. The Consequences of Pragmatism*. Minnesota, 1982; *Idem. The Contingency of Selfhood*. Illinois, 1986; *Idem. Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, 1989; *Idem. Philosophical papers*. Cambridge, 1991. Vol. 1: Objectivity, Relativism, and Truth; Vol. 2: Essays on Heidegger and others; Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics. Nashville; L., 1995.

<sup>2</sup> См.: Мельвилъ Ю. Новые веяния в метафизике США // *Вопр. философии*. 1989. № 6; Юлина Н. Проблема метафизики в американской философии XX в. М., 1978; *New Essays in Metaphysics*. Albany, 1987.

<sup>3</sup> *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 170.

<sup>4</sup> *Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity*. P. 22.

<sup>5</sup> См.: *Rorty R. Philosophical papers*. Vol. 1. Part III. P. 175 — 222.

<sup>6</sup> *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 317.

<sup>7</sup> *Rorty R. Philosophical papers*. Vol. 1. P. 14.

<sup>8</sup> *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 325.

## **Глава 12**

# **ТЕНДЕНЦИИ И ДИСКУССИИ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ ПОСЛЕДНИХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ XX ВЕКА**

### **ВВЕДЕНИЕ**

Ни один период развития философии не бывает оторван от истории философии в целом и от непосредственно предшествовавших ему этапов. Западная философия последних десятилетий XX в., развивавшаяся и продолжающая развиваться на наших глазах, не составляет исключения. Обособить ее от философских процессов, происходивших раньше, совершенно невозможно, почему материал в этом разделе выделяется условно. Ранее уже говорилось о философии Гадамера, Хабермаса, Апеля, Деррида, Лиотара и других известных мыслителей XX в., которые в значительной мере останутся и в центре дальнейшего рассмотрения, ибо в предшествующие десятилетия и теперь, на рубеже веков, они продолжают оказывать на философскую мысль определяющее влияние.

Но несмотря на всю условность и подвижность исторической границы, не приходится сомневаться в целесообразности специального рассмотрения философии последних десятилетий XX в. Кроме того общего соображения, что любой исторический промежуток развития философии может быть подвергнут особому анализу, есть и дополнительные резоны интереса к новейшему материалу.

На рубеже веков в человеческой культуре обычно предпринимаются попытки осмысления пути, пройденного в истекающем столетии, и ведутся интенсивные поиски новых принципов, образцов философствования, т.е. его новых парадигм. В конце XIX и начале XX в. — тем более, что это и рубеж второго и третьего тысячелетий — такие усилия приобретают кардинальное значение. В еще большей степени, чем на рубеже XIX и XX в., человечество пытается ответить на вопрос о духовно-нравственных истоках переживаемого им глубокого кризиса и о тех идеях и ценностях, которые необходимо выработать, чтобы если не преодолеть, то во всяком случае минимизировать кризисные процессы. Философия наших дней не только не стоит в стороне от поиска новых ценностей, охватившего и повседневную жизнь людей (их жизненный мир, как часто говорят вслед за Гуссерлем), и духовную культуру, но обобщает, а иной раз опережает новаторские духовно-нравственные усилия современников. Правда, как это всегда быва-

ет в истории мысли, философия говорит — и не может не говорить — на своем языке, применяя старые и изобретая новые понятия и категории. (Причудливый язык новейшей философии и ее преимущественная забота о проблематике языка — особая тема, о которой еще пойдет речь.) Тем не менее и сегодня продолжается постоянный взаимобмен между жизненным миром, культурой, с одной стороны, и философией, с другой стороны; в нем философия пытается выполнять свои функции, исследуя духовно-ценностные векторы культуры и критически осмысливая культуру, человеческий дух.

В вопросе о том, сколь велика степень влияния философии в современном мире, нет единодушия. Однако большинство, кажется, склоняется к мнению, что философия утратила свое былое величие и что на сколько-нибудь широкое признание и распространение, сравнимые с воздействием идей Платона, Аристотеля, Августина, Фомы Аквинского, Декарта, Канта, Гегеля, Маркса, философские идеи современности вряд ли могут рассчитывать. Тем не менее современная философия сохраняет особое место в культуре человечества, в системе обучения, образования и научного исследования. Отмечается даже, что массив литературы по философии (и смежным дисциплинам) как никогда велик, так что освоение и осмысление его отдельными, даже выдающимися философами вряд ли вероятно. Отсюда нередко делается следующий вывод о специфике “субъекта” современной философии: проходит время великих мыслителей; наступает эпоха коллективного философского разума. “В конце XX в., — отмечает современный американский философ Н. Решер, — мы вступили в новую философскую эпоху, когда значение приобретают не только те, кто принадлежит к господствующей философской элите, но и большое количество обыкновенных смертных... Если задуматься о том, что в одной Северной Америке работает около 10 000 философов по профессии, то напрашивается вывод: даже влиятельные современные американские философы — не более чем рыбы, правда чуть более крупные, в густонаселенном другими рыбами море”<sup>1</sup>. Такие наблюдения и выводы не лишены оснований. С этим в определенной степени связаны и трудности, которые встречают всякого, кто пытается как бы вычертить основные векторы философии конца XX в. Проблемы столь многообразны, исследования в философии столь многочисленны и раздроблены, столь конкретны, что попытки обобщения связаны с препятствиями, на данный момент вряд ли преодолимыми.

Основная трудность в том, что **новые** тенденции и **последние** дискуссии в западной философии требуют для своего осмысления большей исторической дистанции. Да и в самой западной философии чрезвычайно редки попытки разобраться в общем вопросе: с какими итогами, тенденциями, коренными переменами и новшествами философская мысль заканчивает XX и вступает в XXI в.? Как правило, описания состояния философии носят частный характер, ограничиваясь отдельными странами или определенными проблемными областями. Поэтому попытки бросить **обобщающий** взгляд, представить философию

как дифференцированное целое, выявить в изменчивом поле дискурса **относительно устойчивые, долговременные тенденции** сопряжены с очень большими трудностями. И когда такие попытки все-таки предпринимаются, то прежде всего речь идет о судьбе тех направлений и школ, которые возникли в XX в. или (реже) перешли в наше столетие из XIX в.

Некоторые направления — философия жизни, неокантианство, неогегельянство, определявшие картину философии в первой половине нашего века, экзистенциализм, персонализм и структурализм, еще недавно оказывавшие на развитие философии глубокое влияние, — к концу века уже утратили сколько-нибудь твердые очертания. Это не значит, что прекратилось влияние философии Канта, Гегеля, Ницше, Хайдеггера или Ясперса. Напротив, произведения и идеи классиков философии остаются в центре философского образования и философских исследований.

В западной философии наших дней широким фронтом ведутся глубокие, обстоятельные, высокопрофессиональные историко-философские исследования. Трудно назвать имя какого-либо действительно великого философа Запада, вокруг идей и произведений которого не шла бы интенсивная историко-философская работа. Значительна популярность античной философии — и более всего Платона, Аристотеля, неоплатоников, как и классиков средневековой мысли, выдающихся философов Возрождения и нового времени. Есть специальные общества, исследовательские центры, периодические издания и серии, целью которых является изучение философии Аристотеля, Фомы Аквинского, Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Гегеля, Фихте, Шеллинга, Гуссерля, Хайдеггера, Ясперса и многих других мыслителей. Не забыты и другие, сколь-нибудь заметные философы. В известном смысле оправданно утверждать, что и в наши дни существуют тенденции, которые могут быть выражены лозунгами “Назад к Фоме Аквинскому!”, “Назад к Канту!”, “Назад к Гуссерлю!”, “Назад к Ницше!” и т.д. Ибо в конце XX столетия — пожалуй, больше чем раньше — стало ясно, что прошлое присутствует в настоящем. Идет ли речь о целенаправленных атаках на философскую классику, которые сделались своего рода опознавательным знаком новаторских поисков, или, напротив, о защите и продолжении классического наследия, — в обоих случаях требуется осваивать это наследие. Один из главных вопросов, который задают западные философы на исходе XX в. звучит так: какие философские идеи, концепции, пусть и появившиеся в XX в., принадлежат прошлому, а какие переходят в XXI в. в качестве методов, понятий, учений, способных к дальнейшему развитию? Ответ на этот вопрос дать весьма непросто. Тем не менее оправдано утверждать, что сохраняется и, видимо, сохранится в будущем влияние феноменологических, логико-аналитических, герменевтических, постструктуралистских, неосхоластических тенденций и направлений. Несколько снизилась популярность психоанализа, но определенное влияние на гуманитарную культуру он продолжает оказывать. Без сомнения



существенно сузился (особенно к концу века) ареал распространения и воздействия марксизма, но Маркса как мыслителя на Западе продолжают изучать, осмысливать и переосмысливать.

Выдающийся представитель философии XX в. (и ровестник этого века), один из основателей современной герменевтики Г.-Г. Гадамер так подвел итоги развития основных философских направлений, сохранивших свое влияние не западную философию: «Феноменология, вне всякого сомнения, остается одним из самых важных направлений в философии нашего столетия. Она существует наряду с эмпиризмом англо-саксонской традиции в его трансформации, осуществленной Венским кружком, наряду с неопозитивизмом, неомарксизмом, “критической теорией” общества и так называемым критическим рационализмом. Феноменология представляет собой наиболее сильный вариант априоризма. По прошествии времени она даже обрела растущее влияние, например, в сфере социальной философии, где была взята на вооружение последователями А. Шютца. Усиление ее влияния произошло даже в тех странах, где в этой области доминировал наивный позитивизм эмпирического социального исследования»<sup>2</sup>.

Уже отмечалось, что к концу XX в. не только не уменьшилось, а наоборот, увеличилось влияние философских классиков нашего столетия, таких как М. Хайдеггер или К. Ясперс. Ранее их учения были проанализированы в контексте феноменологии и экзистенциализма. Но сегодня их воздействие выходит за рамки влияния этих направлений. В силу оригинальности и масштабности их вклада в развитие философии они сами своими произведениями открывают новые пути для философской мысли. То же можно сказать и о таких мыслителях как Гадамер, Хабермас, Рикёр, Апель, Левинас. Их влияние на философию и другие дисциплины на исходе XX в. не уменьшилось, а скорее увеличилось и имеет шанс сохраниться (во всяком случае) в начале будущего века.

Как именно развиваются и будут развиваться на рубеже веков упомянутые философские направления, вопрос в каждом случае особый. Поскольку ранее уже были рассмотрены главные направления, школы, движения и течения XX в. и поскольку новейшие их изменения так или иначе принимались в расчет, в данном разделе мы проанализируем **главные проблемы и дискуссии** западной философии последних десятилетий, а также учения отдельных мыслителей, которые приобрели наибольшее влияние именно на исходе века. Для такого подхода есть еще и то основание, что на исходе нашего века философы менее чем когда-либо склонны примыкать к устойчивым направлениям. Догмы, аксиомы, застывшие и обязательные исходные принципы какой-либо школы чаще всего встречаются в штывы. Превыше всего ценится самостоятельность и оригинальность мысли отдельного философа. Эти черты философии последних десятилетий, как станет ясно из дальнейшего рассмотрения, связаны с ее общим — значительно усилившимся — критическим пафосом, обращенным и против классических традиций философской мысли, и против тех устоев, которые

(в весьма острой борьбе с прошлым) успели создать философы XX в. В этом разделе из поистине необозримого философского материала будут выбраны лишь те формы и типы философствования, лишь те дискуссии, которые на исходе XX в. оказались наиболее влиятельными, оригинальными и в наибольшей степени заинтересовавшими самих философов, а также их читателей и слушателей. (На исчерпывающую полноту анализа данный раздел ни в коей мере не претендует.)

Не удивительно, что на рубеже веков **острие дискуссий повернуто против философии прошлого** и направлено на отыскание новых парадигм философского мышления, обновленной проблематики и нестандартных решений, отвечающих запросам современности и грядущей эпохи. Поэтому отнюдь не случайно **в центр дискуссий вновь выдвинулись коренные проблемы философии — вопрос о статусе, характере, специфике именно современной философии, ее отношения к метафизике, к проблемам разума и рациональности, науки субъекта и субъективности, к фундаментальным социально-философским и этическим вопросам, таким как ответственность, справедливость, как характер этических норм, статус и специфика современной этики и т.д.** Размежевание с прошлым отчасти (хотя и не целиком) воплотилось в споре вокруг “философии модерна” и “постмодерна”. С характеристики их противоборства, начавшегося в западной культуре еще в 60—70-х годах, а в философии достигших своего пика в 80—90-х годах, мы и начнем рассмотрение новейшей философии.

Следует учесть, что размежевания с классической эпохой философии “модерна” — т.е. собственно с философией нового времени — ведут отнюдь не только сторонники и теоретики постмодернизма. В нем так или иначе участвуют многие влиятельные философы наших дней, в том числе и те, которые считают ложной саму дилемму модерна — постмодерна. Важна суть спора. А она состоит в выявлении специфики тех принципов и решающих позиций традиционной философии, которые одни философы считают ценным, хотя и требующим критического освоения наследием культуры человечества, а другие — тяжким грузом, который надо сбросить с корабля человеческой истории, чтобы этот корабль смог уверенно двигаться в будущее.

## КРИТИКА “МОДЕРНА” И “ПОСТМОДЕРНИЗМ”

### Современные философы о “проекте модерна”

Спор о “модерне” и кристаллизации постмодернистских позиций стоит в центре западной философии последних десятилетий. Для российского читателя понимание сути и характера этого спора осложнено прежде всего терминологией. У нас слово “**модерн**” чаще всего употребляется как название особого стиля в искусстве XX столетия (например, “модерн начала века”). В западной истории искусства слово “модерн” также употребляют в этом смысле. В философских же спорах на Западе понятие “модерн” (немецкий термин “die Moderne” и английский “modernity”) закрепилось как совокупное обозначение исторической эпохи нового и новейшего времени — с характерными для нее особенностями социального развития, культуры, искусства, философии.

Слово “модерн” к этой эпохе применяют потому, что ее главной чертой считается **непрерывная модернизация**, стремление к новому, к быстрым изменениям — в противовес традиционалистским эпохам с их медленным историческим развитием. В вопросе о том, когда началась и когда закончилась (и закончилась ли вообще) эпоха модерна, нет единодушия. Некоторые авторы возводят ее начало ко времени поздней античности, когда христиане называли себя *moderni* — в отличие от язычников, которые именовались *antiqui*. Соответственно время “модерна” понимается как христианская эра. Такое понимание, правда, встречается довольно редко и главным образом у христианских авторов. **Чаще всего понятие “модерн” относят именно к новому времени.** В таком толковании термин “эра модерна” встречается уже у А. Тойнби. Эпоха постмодерна, согласно Тойнби, начинается после 1875 г. Иногда началом эпохи модерна считают “век Просвещения” (в узком смысле), а конец ее связывают с сегодняшним днем, когда, как считается, мы только вступаем или, может быть, уже вступили в постмодернистскую эру.

Порой жаркий спор о модерне объявляют всего лишь данью духовной моде. Правомочность употребления понятий “модерн” — “постмодерн” подчас оспаривается на том основании, что они не заключают в себе никакого нового содержания, что определения этих понятий и временные рамки их применения весьма разноречивы. Упреки в неопределенности и разноречивом толковании модерна — постмодерна разными авторами во многим справедливы, в чем мы еще сможем убедиться. Однако в целом **спор о модерне и постмодерне существен и содержателен. Он касается центральных моментов, характерных особенностей того развития европейской цивилизации, которое и обусловило многие ее современные проблемы и трудности.** Справиться с этими проблемами невозможно, если не

будут поняты их предпосылки, их связь с тем особым типом культуры (соответственно типом философии), который именуется **“идеологией модерна”**, **“проектом модерна”**.

В чем же усматриваются особенности проекта, который предложила и в значительной степени реализовала эпоха модерна? Суммируем те характеристики, которые в литературе встречаются всего чаще. Ранее уже было сказано о **модернизации**. Часто говорят также об индустриализации как существенной черте модерна. Модернизация, с одной стороны, воплощается в **нарастающей дифференциации деятельности**, в невиданном разнообразии разделения труда, функций, социальных ролей. Модернизация, с другой стороны, связана с необходимостью беспрецедентных **координации, концентрации, интеграции** дифференцирующейся деятельности. В единой системе с этими принципами действия существует и развивается **инструментальная рациональность**, т.е. умение превратить процедуры и методы человеческого разума в максимально точные инструменты познания и преобразования окружающего мира и самого человека. Институциональной дифференциации соответствует **дифференциация интеллектуальная**: познавательная сфера профессионализируется, дробится. Происходит взаимообособление тех сфер, которые раньше существовали в единстве. Самое главное обособление — секуляризация знания, его отделение от религии и теологии. Опытное знание отделяется от философии. Взаимообособляются “ценностные сферы” науки, права, морали и искусства.

Соответственно упомянутым правилам-принципам действия, находящим воплощение в практике, строится модель, или “проект”, человека разумного, познающего и само-познающего “человеческого агента”, который, как полагали в эпоху модерна, способен дисциплинировать, воспитать, переделать самого себя в соответствии с требованиями разума. Считается, что в центре проекта модерна — познающий субъект как исходный пункт философии. Это касается по существу всех философских направлений. В гносеологии, онтологии, равно как и в философии политики и общества, индивидуум выступает как потенциальный носитель рациональности, которую он привносит в производство, рыночные отношения, в повседневную жизнь, в политику, общение, культуру.

Для модерна характерен культ науки, “онаучивание” знания и практики, вера в научно-технический и социальный прогресс (эта вера в целом сохранялась несмотря на то что наряду с прогрессизмом в новое время существовал и антипрогрессизм, исторический пессимизм). Рациональность, обращенная в сторону природного мира, понималась как господство и контроль человека и человечества над природой. Подобный образ в социальной сфере речь могла идти о рациональности, скорее направленной на господство, применение власти, контроль над обществом и индивидуумами, чем на их самостоятельность. Поэтому, как считают критики модерна, рациональность эпохи модерна можно назвать господствующей и контролирующей рациональностью, которая чаще всего не имеет ничего общего с рациональностью

понимания и взаимопонимания (людей), бережного отношения к природе и человеку. Считается, что в эпоху модерна во главу угла был поставлен “тотальный миф прогресса”, а производными от него стали многочисленные социальные мифы и утопии. “Модернизм”, утверждают некоторые авторы, рассматривал себя как “конечную станцию истории”. Отсюда засилие в эпоху модерна утопических проектов, массовая вера в обещания и иллюзии. Расплатой за “тотальные” прогрессистские иллюзии оказывается невиданный риск — угроза именно тотального уничтожения человечества, земной цивилизации.

Характерна в этом отношении книга Ульриха Бека “Общество риска. На пути к иному модерну”<sup>3</sup>. Мы живем, утверждает Бек, не в классовом обществе, а в порожденном эпохой модерна обществе повышенного, исторически беспрецедентного риска. Его особенность: любые деяния — повышение производительности труда, рост благосостояния, расширение знаний, новая технология, практически эффективная наука — страшным и парадоксальным образом обращаются против человека и человечества имеет место “коллективное нанесение ущерба самим себе” (*kollektive Selbstschädigung*), а именно экологическая угроза, опасность, исходящая от ядерного оружия, войны, терроризма и т.д. И эти опасности таковы, что (в отличие от классового общества, где господствующие классы и группы могли уберечься от потрясений) не может быть “привилегий” ни для кого, если дело дойдет до экологической или ядерной катастрофы.

Таковы общие характеристики эпохи модерна, которые одновременно касаются и ее философии. Ибо современные критики модерна высказывают то достаточно обоснованное мнение, что философия нового времени, а отчасти и философия XIX и XX в. сыграли решающую роль в формировании и формулировании проекта модерна. Правда, идеи модерна зарождались, циркулировали в жизненном мире, в гуще повседневного бытия, находили свое воплощение в политике, праве, религии, литературе, искусстве. Однако именно философия возвела их в общую и всеобщую форму. В дискуссиях о проекте модерна и роли философии в деле его формирования возникла потребность в уточнении конкретных этапов его создания.

### **Этапы дискуссий о модерне в философии (Ю. Хабермас)**

В 80—90-х годах, когда термины “модерн” и “постмодернизм” стали определять философские, эстетические, этические дискуссии, принявший активное участие в этом дискурсе Ю. Хабермас одним из первых привел в систему разрозненные идеи и умонастроения и возвел их истоки к понятиям и формулам, возникшим еще в XIX в. Инициатором спора о модерне — как эпохе “нового времени” — Хабермас считает Гегеля. “Гегель не был первым философом, который принадлежал новому времени, но он был первым, для кого эпоха модерна стала проблемой. В его теории впервые стала явной констелляция модерна,

осознания времени, эпохи и рациональности”<sup>4</sup>. В качестве специфических черт эпохи модерна Гегель выделил и подчеркнул “беспокойство”, внутреннее брожение, быструю динамику, непрерывность преобразований и рождения нового; силу дифференциации и обособления (*Macht der Entzweiung*), диалектически синтезированной с силой объединения, интеграции (*Macht der Vereinigung*).

Выражая одну из центральных идей современного гегелеведческого дискурса, Хабермас справедливо отметил: “Гегель прежде всего открыл *принцип нового времени — принцип субъективности*. Из этого принципа он объясняет и преимущества нововременного мира, и его кризисный характер: этот мир осознает себя одновременно как мир прогресса и отчуждения духа. И поэтому первая попытка осознать эпоху модерна в понятиях была объединена с критикой модерна” (S.27). **Субъективность** как принцип модерна расшифровывается у Гегеля через **индивидуализм**, **право на критику**, через **автономию деятельности** и через **особую значимость идеалистической философии**.

Учения левых гегельянцев, правых гегельянцев и Ницше Хабермас рассматривает как “три перспективы” дальнейшего обсуждения “проекта модерна”. Хабермас считает, что ряд идей второй половины XIX в., выдвинутых гегельянами и марксистами, по существу не претерпел изменения в “постмодернистской” критике со стороны Ницше, Хайдеггера, Лакана, Фуко и Деррида. Это уверенность, что разум в эпоху модерна стал инструментом власти, угнетения, контроля. И все же гегельянцы и марксисты возлагали надежды на обновленный разум, способный до основания преобразовать царство превращенных форм и иллюзий. В этом отношении позиция Ницше была кардинально отличной: “он отказался от ревизии понятия разума и распрощался с диалектикой Просвещения” (S.106 — 107).

В хайдеггеровской “деструкции” модерна, в ряде пунктов примыкающей к идеям Ницше, Хабермас особо выделяет и подробно (на примере текста “Бытия и времени”) прослеживает попытку Хайдеггера разрушить центральную опору философии модерна — философию субъективности с ее теорией взаимодействия субъекта и объекта. “На место субъекта, который противостоит объективному миру в качестве познающего целостность существующих содержаний (*Sachverhalte*) и действующего по отношению к нему, — на место него может быть выдвинуто толкование, согласно которому акты познавания и действия, исполняющиеся в объективированной установке, суть только производные от лежащего в их основе внутреннего стояния (*Innestehen*) в жизненном мире, который толкуется как контекст и первооснова интуитивно понимаемого мира” (S.176). Что касается знаменитого хайдеггеровского поворота (*Kehre*), то Хабермас выделяет здесь следующие изменения по сравнению с “проектом модерна”. 1. Хайдеггер отказывается от претензий метафизики на **само-оправдание**, на **последнее обоснование**. “Событие бытия может быть узнано и представлено только в виде прозрения и рассказа, без привлечения аргументации и объяснения” (S.181). 2. Хайдеггер отрекается, так сказать, от автор-

ских прав Dasein на набрасывание проекта мира — теперь права на “творение смысла” передаются самому бытию. З. Хайдеггер вообще отказывается от иерархии мышления, которое отыскивает нечто “первое”, основополагающее, исходное, будь то проект традиционной метафизики или трансцендентализм от Канта до Гуссерля (S.181). И хотя Хабермас доказывает, что в философии Хайдеггера остается немало от опровергаемой “философии субъекта”, становится ясно: **хайдеггерианство дает решающий импульс для постмодернистского “устранения субъекта” из философии.** Вместе с тем на примере Деррида Хабермас показывает, что и хайдеггеровское учение французские постмодернисты стремятся “преодолеть”, односторонне толкуя Хайдеггера как “завершителя” эпохи модерна.

Важнейший для постмодернизма шаг делается, согласно Хабермасу, в хайдеггеровском толковании языка: “Для Хайдеггера язык образует медиум истории бытия; грамматика языковых образов мира обеспечивает мощное доонтологическое познание бытия. Хайдеггер удовлетворяется, собственно, тем, чтобы обозначить язык в качестве дома бытия; несмотря на указанное языку привилегированное положение Хайдеггер никогда не исследовал язык сколько-нибудь систематически. И вот тут в дело вступает Деррида”. Он использует лингвистику, как она была разработана де Соссюром, для целей критики метафизики. Он делает реальные шаги от философии сознания к философии языка, что, согласно Хабермасу, и является принципиальным отличием философии постструктурализма (S.193). Анализируя грамматику Деррида, его философию письма, Хабермас показывает, что и у Деррида, как и у Хайдеггера, несмотря на все претензии, не преодолеваются ни философия субъекта, ни философия сознания (S.197). Главный же упрек в адрес Деррида со стороны Хабермаса: в грамματοлогической деконструкции Деррида мы встречаемся с “мифологизацией общественных патологий”; в противовес авторитету Священного писания утверждается — чуть ли не в качестве Библии — бессвязное, путаное, эзотерическое “письмо”; место “некомпетентной”, угнетающей индивида науки занимает непомерно возвышенная лингвистика. Деррида близок к “анархическому желанию взорвать континуум истории” (S.214).

Один из главных пунктов размежевания Хабермаса с постмодернистами — проблема критики разума. “В последнее десятилетие, — отмечал Хабермас в книге 1988 г. “Философский дискурс [эпохи] модерна”, — критика разума стала почти что модой” (S.352). При этом речь идет отнюдь не о продолжении критики разума, начатой Кантом. В эпоху постмодернизма прозвучало множество обвинительных речей философов в адрес разума, якобы “тоталитарно” подчинившего себе тело, чувства, действия человека и в форме “логоса” науки осуществившего “диктаторское правление” над обществом и историей. Если отвлечься от того, сколь справедлива эта критика (в частности, отвлечься от сомнения: а не “правят” ли сегодня человеком и обществом, наоборот, неразумие, недомыслие), — то остается важный вопрос, который Хабермас четко ставит перед глашатаями постмодерниз-

ма. Это вопрос о том, что предлагается вместо научно-технического, логического разума в качестве его противоположности и замены? От чего современный человек может и должен ждать ниспровержения “диктатуры разума”?

Хабермас показывает, сколь зыбки, неустойчивы, анонимны и ненадежны противоядия, предлагаемые против субъективизма универсальных разума и логоса, якобы отравивших западную цивилизацию. Дополнительное критическое соображение Хабермаса: он подчеркивает, что низложить якобы всемогущий и всепроникающий разум “поручается” экзотическим, периферийным, маргинальным (т.е. где-то “на краю” примостившимся) образованиям духа. Хайдеггер возлагает надежды на некие архаические “первоистoki” метафизики, Фуко — на изыскания “археологии” гуманитарных наук, Деррида — на почти неуловимую технику прочтения “письма”, другие философы — на обретение людьми “детского родства” по отношению к природе, к телу и телесности или на искупление обществом его вины перед “вторым полом”. И конечно, спасительная роль вверяется “сверхавангардному” искусству, которому предоставляется абсолютная свобода в его постмодернистских поисках. Как бы ни были интересны отдельные темы и решения, выдвигаемые в борьбе против разума, философия на исходе XX в. пока не предложила ничего спасительного и конструктивного вместо шумно ниспровергаемых науки и разума. Более того, предпосылки “философии субъекта”, “философии сознания”, от которых надеялись избавиться, сохранились и в большинстве бунтарских концепций. Таков вывод Хабермаса.

Сам Хабермас предлагает новый проект критики разума и его обновления — через разработку концепции коммуникативного разума, о которой уже говорилось в посвященной его учению главе. Необходимо иметь в виду, что Хабермаса можно (условно) отнести к той группе истолкователей и критиков проекта модерна — т.е., собственно, традиций философии нового времени, философии Просвещения, — которые выступают за пре-**одоление** этих богатых и разнообразных традиций. Он не соглашается, как мы видели, с основными установками постмодернистской критики, которая претендует на коренное отрицание проекта модерна. А теперь, охарактеризовав распространенное сегодня на Западе понимание проекта модерна, попытаемся разобраться в противопоставляемом ему постмодернистском проекте.

### **Главные установки и идеи постмодернизма (“проект постмодерна”)**

С резких и решительных обвинений в адрес эпохи модерна и ее проекта, собственно, и начались постмодернистские дискуссии. Обычно они заканчиваются серьезным предостережением: если человечество будет продолжать жить по законам и принципам модерна, то возникнет угроза для самого существования нашей планеты. В этом критики модерна единодушны. Более или менее однородны описания



основных черт эпохи модерн, о которых только что шла речь и из которых мы выбрали наиболее важные философские рассуждения. Гораздо сложнее обстоит дело с позитивными идеями, установками самого постмодернизма. Здесь не приходится рассчитывать на определенность характеристик и описаний. Соответственно лишены четких очертаний встречающиеся в литературе определения постмодернизма. Его определяют по-разному: в нем видят особую историческую эпоху, отличающуюся специфическим “состоянием ума” (Ф. Лиотар). В других случаях постмодернизм предстает как “аисторическое восстание без героев против слепого инновационного информационного общества (Ч. Ньюмен).” Иногда суть и содержание постмодернизма связывают с тем, что с его помощью поднялась новая волна “американского военного и экономического господства над миром” (Ф. Джеймисон).

Не менее расплывчаты определения исторических границ, должествующих разделить эпохи модерна и постмодерна. Чаще всего философию Просвещения причисляют к эпохе модерна и считают, пользуясь терминологией Лиотара, главного теоретика постмодернизма, одним из “великих повествований модерна”. Однако сам же Лиотар заявил, что Дидро, например, является для него “воплощением постмодернизма”, ибо он нанес удар по “великим повествованиям”, ведущим свое происхождение от исходных христианских моделей. Правда, согласно Лиотару, потом традиция великих повествований снова возродилась и окрепла благодаря немецкому идеализму и французскому республиканизму, а затем обрела новую форму в марксизме. Известный современный писатель и ученый Умберто Эко, активно участвовавший в дискуссиях о постмодернизме, иронически заметил, что у ряда авторов возникла склонность находить предшественников постмодернизма во все более ранней истории; таковым не сегодня-завтра объявят Гомера<sup>5</sup>. Но и сам У. Эко полагает, что размежевание, аналогичное борьбе “модерна — постмодерна”, можно обнаружить в любой переходной эпохе человеческой культуры. Привлекая к рассмотрению материал по истории современной литературы, Эко приходит к выводу, что **постмодернизм имеет своей целью разрушение привычных для предшествующей культуры разделений и дихотомий** — реализма и ирреализма, формализма и содержательности, “чистого”, элитарного и массового искусства и т.д.

В постмодернистских дискуссиях вовсе не случайно звучит голос выдающихся представителей литературы и искусства. Собственно, в этих областях культуры и началась борьба против эпохи “модерна”. И лишь потом она докатилась до философии. Закономерно и то, что тон в философских дискуссиях стали задавать французские мыслители, всегда чутко реагировавшие на брожение идей и умонастроений в литературе и искусстве.

Перелистаем страницы истории. В США понятия “постмодерн”, “постмодернизм” стали достаточно широко употреблять уже в конце 50-х годов. Применяли их главным образом в дискуссиях о новейшей тогда литературе. Впоследствии, в 60—70-х годах, эти термины стали

фигурировать и в дебатах об архитектуре, живописи и других видах искусства. На первый план выступали следующие тезисы теоретиков постмодернизма в искусстве. Искусство предшествующей эпохи, эпохи модерна, объявлялось элитарным, тогда как заслугой нового — постмодернистского — искусства считалось преодоление барьера между искусством и широкой публикой — впрочем, при сохранении определенными произведениями искусства элитарного значения. Теоретик постмодернистской архитектуры Ч. Дженкс в книге “Язык архитектуры постмодерна” (1977) говорит о “двойном кодировании”, заключенном в постмодернистской архитектуре: один язык обращен к “ангажированному меньшинству” знатоков, другой — к обычным людям, к большинству. Каждый из слоев “читает” архитектуру на понятном ему “языке”<sup>6</sup>. Другая формула, распространенная в постмодернистской архитектуре, выражена немецким теоретиком Клотцем в работе “Модерн и постмодерн. Современная архитектура 1960—1980” следующим образом: произведение архитектуры — это уже не носитель функций и не чудо конструкции, но изображение символических содержаний и художественных тем; «это эстетические фикции, которые уже не есть абстрактные “чистые формы” — они находят предметное проявление»<sup>7</sup>. Лозунг Клотца: “не только функции, но также и фикции” — характерен для постмодернистской эстетики.

Исследователи постмодернизма обращают внимание на то, что термин “постмодернистское общество” в конце 60-х годов стал встречаться и в социологической литературе. Так, американский социолог А. Этциони в книге “Активное общество. Теория социальных и политических процессов” (1968) писал, что постмодернистская эпоха начинается (условно) после 1945 г. и приносит с собой альтернативный выбор: либо стремительное и неудержимое развитие технологий, опирающихся главным образом на критерии их эффективности и на ценности господства — подчинения, либо выбор новых ценностных ориентиров, которые открывают перспективу “активного общества”.

В литературе, посвященной философии постмодернизма, обычно выделяют два этапа, связанных с формированием его принципов и позиций. Первый этап — развитие постепенно приведших к постмодернизму идей постструктуралистов, постфрейдистов. На формирование философии и эстетики постмодернизма решающее влияние оказали: 1) идеи Ж. Лакана (концепция воображаемого и символического, критика “философии субъекта”, учение о языке); 2) теория деконструкции Ж. Деррида и ее применение к эстетике; 3) постмодернистские концепции искусства Ж. Делёза и Ф. Гаттари (концепция “ризо-мы”), Ю. Кристевой (исследования страха, ужаса, смерти, отвратительного как феноменов жизни, литературы, искусства, философии; изучение метаповествования как отличительной черты постмодернистского искусства; феномен любви и его психоаналитическая структура и т.д.); М. Серра (метод “беспорядочного энциклопедизма” в применении к истории науки, философии, искусства; критика гносеологической модели философии и науки модерна; теория коммуникации

как новый синтез науки, искусства, философии). (Об учениях большинства из перечисленных философов речь уже шла в этом учебнике.) Второй этап — развитие постмодернизма в собственном смысле. За последнее десятилетие, как отмечают специалисты (Н. Маньковская), сложился круг исследователей, посвятивших себя изучению различных аспектов постмодернизма в философии, эстетике, культуре и искусстве. Наиболее известные из них — Ж. Бодрийяр (Франция), Дж. Ваттимо (Италия), Х. Кюнг, Д. Кампер (Германия), Д. Барт, В. Джеймс, Ф. Джеймсон, Ч. Дженкс, Р. Рорти, А. Хайсен, И. Хассан (США), А. Крокер, Д. Кук (Канада), М. Роз (Австралия)".

Подводя итог развитию дискуссий в литературе, а отчасти и в философии искусства, известный теоретик постмодернизма Ихаб Хассан выделяет следующие главные принципы и ценности постмодерна.

- 1. Неопределенности, неясности, пробелы** — не только не недостатки, а основные принципиальные установки постмодернистских произведений искусства и философских концепций. Для искусства этот тезис должен иметь такое же принципиальное значение, какое принцип неопределенности Гейзенберга имеет для физики, теорема Гёделя — для логики и математики. Не логическое, монологическое мышление, а "диалогическое воображение" (Бахтин) приобретает в постмодернизме решающий смысл.
- 2. Следствием является принципиальный фрагментаризм.** Это воплощается в недоверии к "тоталитаризирующему синтезу", в склонности к методам коллажа, произвольного монтажа, "вырезок" и "врезок", в склонности к парадоксам, в "открытости разбитого", в акцентировании "разломов", "краев" и т.д.
- 3. Постмодернизм опровергает все каноны, выступает против всех конвенциональных авторитетов.** В литературе это (условно) означает "смерть автора", т.е. прекращение его "отцовской" власти и попечительства над читателем.
- 4. Постмодернизм возвещает о "смерти субъекта",** "опустошает" традиционное Я, которое перестает быть центром мысли и переживания, лишается своей мнимой "глубины".
- 5. Постмодернизм отстаивает права ирреализма:** не все может быть "показано", "изображено", "иконизировано".
- 6. Ирония** — одна из главных постмодернистских установок, подразумевающих игру, иронию, аллегорию как важнейшие подходы литературы и искусства, да и любого вида мыслительного творчества.
- 7. "Гибридизация"** подразумевает смешение, скрещивание привычных жанров искусства, заимствование ("плагиаризм") одними жанрами творческих стилей и методов других жанров.
- 8. Для характеристики постмодерна используется термин "карнавализация",** заимствуемый (как и другие понятия) у М. Бахтина. Имеются в виду "радостная релятивность" вещей и событий, "перспективизм", участие в "сумасшедшей чересполосице жизни", "имманентность смеха" и т.д.
- 9. С этим тесно связана категория равного "участия в игре",** "представлений" авторов и читателей, слушателей.
- 10. Подчеркивается "конструктивистский характер" творчества** (но не в кантовском логико-сциентистском и даже не в ницшеанском смысле).

Перечисляя эти признаки, И. Хассан добавляет: взятые вместе, они образуют нечто иррациональное, абсурдное, незавершенное. «Нет альтернативы тому, чтобы понятие постмодерна оставить открытым для истории, хотя сам постмодернизм уже принадлежит истории»<sup>8</sup>.

К этой многомерной характеристике постмодерна можно добавить следующее. Постмодерн отмечен специфическими антиномиями. С одной стороны, он выступил против доминирующего влияния «машинерии», «механистичности» на весь стиль мышления эпохи модерна. С другой стороны, на постмодернистское искусство в решающей степени повлияло распространение электронных средств массовой информации. Эстетика постмодернизма, буквально громившая «конформизм» модерна, в значительной степени возникла из конформистского приспособления к новой технике, часто диктовавшей стилистические особенности нового искусства. Критика модерна за сосредоточение на «материальном», призывы к свободному раскрытию «имматериального» скрывали за собой такие черты постмодерна как подвластность художника нагромождению материала, потоку впечатлений, звуковых и световых эффектов, в определении характера и последовательности которых кардинальная роль часто принадлежит именно материалу и техническим средствам.

С одной стороны, постмодернисты настаивали на преодолении барьеров между элитарным искусством и обычным человеком. С другой стороны, сложность, вычурность, особая «техничность» постмодернистского искусства часто делает его в высшей степени элитарным.

Итак, с помощью термина «постмодернизм» обозначают прежде всего новейшие течения в искусстве и новые веяния в эстетике. Но правомерно говорить о постмодернистских дискуссиях в широком смысле этого слова. Они охватывают большой круг социально-философских проблем, обращены к стилю жизни, к вопросам экологии, политики, морали — конечно с особым вниманием к культуре, искусству, эстетическим ценностям. **Постмодернистская философия в более узком смысле** стремится выявить центральные пункты поворота от модерна к постмодерну, уже отчасти пережитого и переживаемого современным обществом. «Быть может, наиболее существенным философским отличием постмодернизма является переход с позиций классического антропоцентристского гуманизма на платформу современного универсального гуманизма, чье экологическое измерение обнимает все живое — человечество, природу, космос, Вселенную. В сочетании с отказом от европо- и этноцентризма, переносом интереса на проблематику, специфичную для эстетики стран Востока, Полинезии и Океании, отчасти Африки и Латинской Америки, такой подход свидетельствует о плодотворности антииерархических идей культурного релятивизма, утверждающих многообразие, самобытность и равноценность всех граней творческого потенциала человечества. Тема религиозного, культурного, экологического экуменизма сопряжена с неклассической постановкой проблемы гуманизма, нравственности, свободы. Признаки становления новой философской антропологии сопряжены с поисками выхода из кризиса ценностей и легитимности»<sup>9</sup>.

Итак, постмодернизм в философии связан прежде всего с философскими обобщениями, суммирующими и одновременно стимулирующими **кардинальную переоценку ценностей**, аналогичную той, которая уже произошла на рубеже XIX и XX в., но была еще не достаточно кардинальной, чтобы ответить на вызовы приближающегося нового тысячелетия. Из сказанного ясно, что согласно установкам постмодернизма, **ценностям антропо-, европоцентризма, как и вообще ценностям доминирования какой-либо части целого над целым должен прийти конец**. Объединению вокруг некоего центра, которое возникало под влиянием исторических обстоятельств, противопоставляется **ацентризм**, т.е. **принципиальное почти “метафизическое” (несмотря на критику метафизики) отрицание каких-либо привилегированных “центров” доминирования** (например, Земли — в космосе, человеческого рода — в живом и неживом мирах, Европы, США и т.д. — на земле, мужского пола — над женским, взрослых — над детьми и т.д.). С этим связано особое внимание к культуре Востока, Латинской Америки, Африки как “свежим” источникам обновления мировой культуры на началах полицентричности. “XIX и XX столетия, — писал Ф. Лиотар, — принесли столько террора, сколько мы, люди, смогли вынести. Мы заплатили достаточно высокую цену за ностальгию по целому, по примирению понятийного и чувственного, по прозрачному и коммуникабельному опыту... Наш ответ: объявим войну тотальности, станем свидетелями того, что не может быть презентировано; дадим простор различиям и спасем честь имени”<sup>10</sup>. **Отвергается идеология и практика властвования, доминирования, насилия, войны — в пользу ценностей плюрализма, равноправного диалога, дискурса, совместного нахождения решений, мира и согласия, основанного, однако, на неизбежных рас-согласованиях и разно-гласиях.**

“Против чего обращается постмодерн, так это против всех тех отличительных черт и позиций, которые принципиально противостоят такому плюрализму. Постмодернизм прощается со всеми формами монизма, унификации и тоталитаризации, с обязательными утопиями и многими скрытыми формами деспотизма — и вместо этого переходит к идее множественности и разнообразия, многообразия и конкуренции парадигм, к сосуществованию разнородного, гетерогенного”. Эти слова принадлежат немецкому теоретику постмодернизма Вольфгангу Велшу, автору книги “Наш постмодернистский модерн” (1987). Он дает и следующую обобщающую оценку постмодерна: “Если обзор постмодернистских тенденций в литературе, архитектуре, живописи, скульптуре, социологии и философии связать с совокупной характеристикой постмодерна, то получится следующее. Постмодерн начинается там, где кончается целое. И он категорически выступает против новых попыток тоталитаризации — так, например, в архитектуре выступает против монополии интернационального стиля или в теории науки — против ригидного сциентизма, или в политике борется с внешними и внутренними претензиями на господство. Кроме того, постмодернизм использует конец Единого и Целого в позитивном смысле,

когда пытается упрочить и развернуть вступающее в силу Многое в его легитимности и своеобразии. Здесь — ядро постмодерна. Исходя из осознания непреходящей ценности различающихся концепций и проектов — а не из-за поверхностности или безразличия — постмодернизм радикально плюралистичен. Его видение — видение плюральности”<sup>11</sup>.

Нельзя, однако, не заметить, что борьбой против Единого, Целого как символов эпохи модерна устремления постмодернистов в философии и искусстве не ограничиваются. Подчас главную вину эпохи модерна усматривают в противоположном — в том, что философия и культура не сумели обеспечить как раз единства, интегрированности личности и культуры, расколов человеческий мир, превратив его в царство отчуждения, разлада, враждебных идейных полюсов, между которыми возникло огромное и непреодолимое напряжение.

Современный философ Г. Мэдисон пишет: “Достаточно одного слова, чтобы обозначить суть мышления модерна от Декарта до Сартра: это слово — дуализм. А результатом такого дуализма является отчуждение — отчуждение субъекта от объекта или психического от телесного, и тем самым отчуждение человека от природы. Сознание, которое отчуждено от самого себя, расколото; такое сознание, что мы знаем из Гегеля, есть сознание несчастное. Сегодня со всех сторон вновь и вновь слышится вопрос: существуют ли возможность и надежда, чтобы постмодернистский человек освободился от этого несчастья, начав новую эру в истории мышления? Есть много признаков того, что философия сегодняшнего дня вновь и вновь усматривает в этом свою центральную задачу”<sup>12</sup>. Заслугу Гуссерля, Мерло-Понти и других мыслителей их сегодняшние последователи усматривают в том, что они пытались преодолеть дуализм и субъективизм эпохи модерна, тяготение к крайностям объективизма или трансцендентализма. Вместе с тем нередко высказывается мнение, что попытки многих философов XX в. выбраться из плена философских предрассудков эпохи модерна оказались безрезультатными: какая-либо из крайностей (например, в случае Гуссерля — непреодоленная приверженность трансценденталистскому субъективизму) одерживала верх над стремлением к синтезу субъективного и объективного. Поэтому преодоление “дуализма”, якобы присущего модерну, продолжается. «Что характеризует постмодернизм в целом, так это отклонение всяких различений и обособлений — например, между телом и духом, между физическим и ментальным, между разумом и иррациональным, духовным и чувственным, Я и Другим, природой и культурой, реальностью и утопией. Это означает, что, с одной стороны, отклоняется порядок, границы и ограничения, контроль, “мерки” разумного сознания, аполлоновское начало и вообще все, что в наше время понимают под цивилизацией. С другой стороны, имеет место восхваление дионисийского начала, страстия к вину, эротического, либидинозной чувственности, восхваление инстинктивного и спонтанного нарциссизма. Это антиномичное и антиинституциональное, утопическое и анархистское умонстроение, призывающее к угнетению угнетенного сознания, к освобождению ин-

стинктов, к эмансипации чувственности, быстро объединяется с политическим радикализмом»<sup>13</sup>.

Вся рассмотренная ранее постмодернистская переориентация происходила скорее на уровне ценностей и идеалов, чему соответствовали общеполитическая переориентация, изменение мировоззренческих основ культуры. «Конструктивный, или ревизирующий, постмодернизм пытается преодолеть мировоззрение модерна, но он не отбрасывает саму возможность мировоззрения, а конструирует постмодернистское воззрение на мир через ревизию предпосылок и традиционных понятий модерна. Это... подразумевает новое единство научных, этических, эстетических и религиозных интуиций. Постмодернизм отрицает не науку как таковую, а сциентизм, в соответствии с которым лишь данным современных естественных наук позволено конструировать наше мировоззрение»<sup>14</sup>.

Поскольку сторонники концепции постмодернизма заявляют, что «мир постмодерна, с одной стороны, включает в себя личности постмодерна вместе с их постмодернистской духовностью, а с другой стороны, постмодернистское общество, в конечном счете постмодернистский глобальный порядок», — возникает **вопрос о характерных чертах постмодернистского общества**<sup>15</sup>. И тут оказывается, что общество постмодерна не только не соответствует идеалам плюрализма, глобализма, свободы, но скорее углубляет все те противоречия, которые приписывались эпохе модерна. Это признают авторы, описывающие эпоху постмодернизма. Бомба, висящая над горизонтом и грозящая взорвать все вокруг, — образ именно постмодернистский эпохи. «Так что будьте хладнокровны. В этом свете постмодернизм есть предчувствие будущего шока — как если бы бомба уже упала»<sup>16</sup>.

Нападки на науку и сциентизм не мешают тому, что эпоха постмодернизма рассматривается как целиком определяемая новейшим техно-научным комплексом. Techno-science, техно-наука — термин Ф. Лиотара. «Техно-наука, — так фиксирует идею Лиотара один из современных авторов, — трансформирует государство и экономическое производство; она изменяет природу знания; она дает новые определения самим идеям «искусства» и «культуры». Философские вопросы «Что такое Просвещение?» «Что такое революция?» должны быть заменены вопросами «Что такое техно-наука?» «Кем мы в ней являемся?» Условия постмодерна имеют техно-научный характер»<sup>17</sup>.

Современные авторы нередко определяют эпоху постмодерна как эпоху «ничто», как «постэпоху» (post-age): «Постиндустриальная, посткапиталистическая, постлиберальная, посттеологическая, постгуманистическая — все эти «пост» присоединяются при оценке современных нам условий как постмодернистских»<sup>18</sup>.

Антимилитаристская, антидиктаторская, антитоталитаристская по своим устремлениям постмодернистская литература вынуждена описывать экономику, политику, официальную идеологию постмодернистского общества в еще более мрачных тонах чем в случаях, когда речь идет об эпохе модерна. Никогда еще не было таким острым противо-

речие между горячим и искренним осуждением войны и тем фактом, что весь период после второй мировой войны был заполнен множеством войн и вооруженных конфликтов, которые стали повседневной реальностью. Такой же кровавой и страшной реальностью оказался терроризм. Исследователи правильно отмечают, что постмодернистская война — целая система действий на уровне современных государств, которая делает войну перманентной и (пока) неизбежной<sup>19</sup>.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> *Rescher N.* Philosophie am Ende des Jahrhunderts // Deutsche Zeitschrift für Phil. 1995, №5. S.784—785.

<sup>2</sup> *Gadamer H.-G.* Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics // The Journal of the British Society for Phenomenology. 1994. Vol.25. №2, may. P.104.

<sup>3</sup> *Beck U.* Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M., 1986.

<sup>4</sup> *Habermas J.* Der philosophische Diskurs des Moderne. Frankfurt a. M., 1988. S.57. (Далее при цитировании страницы по этому изданию указаны в тексте.)

<sup>5</sup> *Eco U.* Postmodernismus. Ironie und Vergnügen // Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte des Postmoderne-Diskussion / Hrsg. v. W.Welsch. Weinheim, 1988. S.75.

<sup>6</sup> См.: *Welsch W.* "Postmoderne". Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs // "Postmoderne" oder der Kampf um die Zukunft / Hrsg. v. Peter Kemper. Frankfurt a. M., 1988.

<sup>7</sup> *Klotz H.* Moderne und Postmoderne, Architektur des Gegenwart 1960—1980. Braunscheig; Wiesbaden, 1984. S.17.

<sup>8</sup> *Hassan J.* Postmoderne heute // Wege aus der Moderne / Hrsg. v. W. Welsch. Weinheim, 1988. S.56.

<sup>9</sup> *Маньковская Н.* "Париж со змеями": Введение в эстетику постмодернизма. М., 1995. С. 218.

<sup>10</sup> *Lyotard F.* The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis, 1985. P. 81—82.

<sup>11</sup> *Welsch W.* "Postmoderne". S.29—30.

<sup>12</sup> *Métzau A., Waldenfels B.* Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München, 1986. S. 163—164.

<sup>13</sup> Ibid. S.167—168.

<sup>14</sup> *Griffin D.R.* The Reenchantment of Science, N.Y., 1988. P. X.

<sup>15</sup> Ibid., p. XI.

<sup>16</sup> *Gitlin T.* Postmodernism defined, at least! // Dissent. 1989. Winres.

<sup>17</sup> *Rajchman J.* The Postmodern Museum // Art in America. 1985, oct. P.116.

<sup>18</sup> *Taylor M.C.* Descartes, Nietzsche and the Search for the Unsayable. // The New York Review of Books. 1987, febr. 1. P. 3.

<sup>19</sup> *Gray Ch. H.* The Strategic Computing Programm at Four Years: Implications and Imitations // AI and Society. 1988. Vol.2. №2.

<sup>20</sup> *Маньковская Н. Б.* "Париж со змеями". С. 88.



## ДИСКУССИИ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ЭТИКЕ

В последние десятилетия XX в. социальная философия и этика существенно трансформировались. Это объясняется прежде всего спецификой социально-исторического развития: на рубеже веков человечеству приходится жить и выживать в условиях экологического кризиса, ядерной опасности, обострения других глобальных проблем. Соответственно и социальное знание приобрело новую форму: обсуждение научных проблем в значительной степени специализировалось. Возникли целые комплексы научных дисциплин и областей исследования, связанные с применением новейших количественных методов анализа, с использованием последних достижений информационной техники и методологии. Философия — в виде современной логики, философско-лингвистического анализа — хорошо вписалась в данный процесс. Можно было ожидать нового усиления позитивистских умонастроений в этих областях знания и в соответствующих разделах философии. В определенной степени так и произошло: специальное знание нередко обособляется от философии и даже противопоставляется ей. Но знаменательным оказалось то, что на вызов современной эпохи успешно ответила социальная философия, занятая коренными для философского знания проблемами взаимодействия общества и индивида, прав и свобод человека, демократии, социальной справедливости, этических норм и ценностей.

Активное вмешательство философии в процесс получения и обобщения новых знаний об обществе, о социальной деятельности индивида проявилась, в частности, в том, что в центре многих частных дисциплин (в экономических, социологических, правовых, политических и других науках) оказалась проблематика нравственно-этического и философско-правового обоснования ("легитимации") специального социального знания. В спорах по этим проблемам, которые захватили юристов, социологов, историков, политологов, лингвистов, участвовали философы, придавшие дискуссиям теоретическую и методологическую направленность.

Давая общую характеристику новейшим дискуссиям<sup>1</sup>, следует прежде всего отметить, что они сопровождались беспрецедентным со времен Локка, Юма, Канта или Гегеля "погружением" известных философов Америки и Европы в конкретную проблематику специального социально-гуманитарного знания, которое сопровождалось существенным изменением отношения специалистов к философии, ранее пренебрежительного, возникшего под влиянием позитивизма, наконец, сближением некоторых общетеоретических разделов гуманитарных дисциплин с философией — особенно с философией общества и политики, с философией языка и, конечно, с этикой. Видные философы

Запада — в их числе Р. Дворкин, Дж. Роулс, Р. Рорти, Ю. Хабермас, К. О. Апель, В. Хёсле, Ч. Тейлор — стали полноправными и авторитетными участниками специальных дискуссий юристов, политиков, социологов, экологов, лингвистов, культурологов. Результаты такого взаимодействия и междисциплинарного дискурса — с одной стороны, обогащение философских концепций, их проблемная модернизация; с другой стороны, насыщение социального знания философским содержанием, этизация как теоретико-методологических дискуссий в науках об обществе, так и практического социального-политического дискурса.

Другой важной предпосылкой выхода на новые рубежи социально-философских обобщений стал новый синтез подходов и методов на почве самой философии. Синтез, в частности, предполагал объединение прежде разрозненных логико-лингвистических, аналитических, феноменологических, герменевтических, экзистенциально-персоналистских методов, концепций и подходов философии, а также междисциплинарным объединением философских, социологических, психологических, лингвистических исследований. Стремление к синтезу сопровождалось небывало активным участием многих, и особенно крупных, философов в критическом размежевании с наиболее влиятельными позициями и подходами и прошлого и современности. Понятия “коммуникация” и “дискурс” не случайно сделали центральными в современной философии. Это отражает **решающую тенденцию философии конца XX в., которая состоит в осмыслении традиционных проблем знания, познания, истины в контексте коммуникации, взаимодействия индивидов, в объединении проблематики субъективности с темами интерсубъективности, диалога**, широкого обсуждения коренных проблем современного человечества. Конструктивный спор, соревнование позиций в пространстве демократически организованного дискурса мыслится одновременно и как способ разрешения социально-политических проблем, и как форма научно-теоретического, в том числе философско-этического, диалога.

Проблематика социально-философских дискуссий последних десятилетий настолько разнообразна, что выделить даже основные ее тенденции в небольшой главе не представляется возможным. Речь пойдет лишь о некоторых наиболее популярных новейших дискуссиях, которые уже принадлежат истории. Следует учесть, что рассмотренный ранее диалог современной культуры по проблемам модернизма — постмодернизма также во многом сопрягался с социальной философией и этикой. А попытки современных мыслителей предложить решение коренных социально-философских проблем со своей стороны неизбежно предполагали и размежевание с проектом модерна, и объективную зависимость от тех социально-философских, социально-политических традиций, которые возникли еще в новое время, а в нашу эпоху должны были подвергнуться существенной трансформации.

Далее будут специально рассмотрены: дискуссии вокруг этики ответственности; дискуссии между “либералами” и “коммунитаристами”, которые в 80—90-е годы были в центре социально-философской

и социально-политической мысли Запада, дискуссии о философии коммуникации и этике дискурса. Но прежде одно уточнение. Распространено мнение, согласно которому главные идеи и линии этих дискуссий сформировались в США и что в дальнейшем они протекали, в основном, на американской почве. Действительно, из Северной Америки, в особенности из США интересующие нас здесь теоретические обсуждения, как правило, получали свои первые импульсы. Причина в том, что именно в динамически развивавшемся, обновлявшемся и пронизанном многими противоречиями американском обществе проблемы современной цивилизации (ее достижений и бед, социальных конфликтов и контрастов, противоречий научно-технического прогресса, преимуществ и издержек демократии, изменений нравственных принципов и ценностей и т.д.) приковывали к себе пристальное внимание широких слоев населения, политиков-практиков, ученых-теоретиков. Итак, верно, что дискуссии, о которых пойдет речь, нередко начинались в США. Однако уже в 70-х, а особенно в 80—90-х годах в них активно включились европейские мыслители. В наши дни споры в социальной философии и этике стали поистине международными, захватив философскую мысль стран Азии, Латинской Америки, Африки.

Как обстоит дело в России? Имена и сочинения главных действующих лиц западных дискуссий — Роулса, Рорти, Хабермаса и других иной раз упоминаются в работах и выступлениях социальных философов, политологов России. Однако реального участия в интернациональном дискурсе отечественные ученые (за исключением немногих специалистов по философии политики) не принимали. С этим связана весьма слабая информированность не только широкой публики, но и профессиональных философов нашей страны о новейших дискуссиях в западной социальной философии и этике последних десятилетий.

### **Этика покаяния, ответственности, единства человечества**

Размышления о вине, покаянии, ответственности для западной философии нашего столетия не новы. Оснований для них было более чем достаточно: две мировых войны и не исчезающие локальные войны, Освенцим и ГУЛАГ, Чернобыль, да и многие другие трагические события XX в. Среди авторов, которые посвятили свои усилия критике “этического разума” и попыткам реформирования социальной философии и этики, большим авторитетом на Западе пользуется Х. Йонас.

**Ханс Йонас** (1903—1994) — один из патриархов современной философии, учился у Гуссерля, Хайдеггера и Бульмана. В 1933 г. эмигрировал из фашистской Германии. С 1949 г. жил и работал в Канаде, с 1955 г. — в США и в Израиле. Сами названия книг Йонаса — а они приобрели особый резонанс в 80-е годы — говорят о направленности его мыслей и интересов: “Принцип ответственности. Попытка создания этики технологической цивилизации”, “Понятие бога после Освенцима”, “Сила или бессилие субъективности?”.

Эти и другие книги Йонаса, высокопрофессионального и эрудированного философа, лишены вместе с тем сциентистской атрибутики привычных философских трактатов. Они вполне доступны и простым людям, обращены к их сознанию и нравственности. Йонас призывает к созданию этики, построенной на новых принципах. Различие между прежней и новой социальной философией, обязательно включающей этическую проблематику, он усматривает в следующем.

1. Человеческая деятельность, так или иначе связанная с переработкой материала природы, с “искусством обработки” (еще греки называли ее *technē*), в традиционной философии редко становилась объектом этического осмысления. Ее либо считали этически нейтральной, либо восхваляли как способ возвышения человека над природой. Новая этика, в основание которой положено признание факта “уязвимости природы”, должна формулировать моральные измерения “технологии” (понимаемой в широком смысле). Необходимо по-новому и строже чем когда-либо поставить вопрос об этическом контексте любого знания и любого типа действия. Номо *faber* (человек-деятель) не должен, как это, увы, случалось в предшествующей истории, подавлять Номо *sapiens*, человека разумного.

2. Вся предшествующая этика, согласно Йонасу, была антропоцентрической. Человек “метафизически” и этически объявлялся “мерой всех вещей”. Этот тезис был превращен в основу гуманизма. Теперь необходимо отстоять “собственное этическое право природы”. Соответственно в философии антропология должна быть подчинена метафизике целостного бытия.

3. Человеческое, провозглашенное мерой всех вещей, в традиционной этике рассматривалось как нечто константное. Считалось и до сих пор считается, что этику необходимо строить на “общечеловеческих” константах. Вспомним категорический императив Канта, который ориентировал индивида на некое всегда (во все времена — *jederzeit*) себе равное всеобщее. “Существование общества человеческих актеров (действующих разумных существ) объявлялось предпосылкой, и действие, как считалось, должно быть таким, чтобы оно (пусть не без внутренних противоречий) могло быть представлено как всеобщее усилие этого общества”<sup>2</sup>. Йонас считает необходимым, учитывая именно изменчивость человеческой деятельности (например, обострение экологических проблем, появление новой для истории ядерной опасности), сформулировать категорический императив иначе, включив в саму его формулировку коренную задачу выживания человека и природы: “Поступай так, чтобы последствия твоего действия отвечали задаче непрерывности подлинно человеческой жизни на Земле”. Дополнение: “Включай в свой сегодняшний выбор соображения, позволяющие сохранить будущую целостность человека, делая также и ее предмет твоей воли”<sup>3</sup>. (В этом отношении этика Йонаса перекликается с учением Альберта Швейцера.)

4. Однако как бы “космично”, “внеисторично”, на первый взгляд,

ни ставились в предшествующей этике проблемы добра и зла, на деле они всегда коренились в исторически обусловленном недалновидном понимании целей, задач, последствий деятельности индивидов, народов, всего человечества. В традиционных этических формулах внимательный взгляд всегда может обнаружить влияние эпохи, конкретной среды, обстоятельств, расхожих идеологем и идеологических дискуссий.

Новая этика, согласно Йонасу, должна стать “этикой, ориентированной на будущее” (*Zukunftsethik*). Поскольку, однако, многие социальные концепции прошлого и настоящего гордятся именно своей “устремленностью в будущее”, Йонас уточняет: речь идет не об утопических проектах марксизма и не о мессианистских религиозных концепциях (все равно, обещают ли они человечеству рай или апокалипсис). Взяв за основу концепцию видного немецкого марксиста Эрнста Блоха и его выдающееся произведение “Принцип надежды”, Йонас подверг конкретной и обоснованной критике утопизм, присущий любому марксистскому социальному проекту. Вместе с тем он подчеркнул, что ориентация на будущее, не имеющая ничего общего с утопизмом, как воздух, необходима новой этике. Задача — построить этику будущего как этику, философию любого современного действия: здесь необходимы, по Йонасу, “далновидность прогнозов, широта взятой ответственности (перед всем будущим человечеством) и глубина замыслов (вся будущая сущность человека), и ... серьезное овладение властью техники...”<sup>4</sup> Современная историческая ситуация беспрецедентна по своей опасности — поэтому беспрецедентными должны стать основательность, строгость, ответственность индивидов в деле нравственного ориентирования человечества.

### **Дискуссия между “либералами” и “коммунитаристами” в социальной философии и этике**

Эта дискуссия, по общему признанию, заняла центральное место в политической философии последних десятилетий<sup>5</sup>. Она началась с “ренессанса” либеральной идеи. На первый взгляд это может показаться парадоксальным: либеральные партии в ряде западных стран все больше утрачивают свою былую популярность. Так откуда же небывалое оживление интереса к философии либерализма в социальном знании?

Положение либерализма в западных странах неоднозначно. С одной стороны, просуществовав три сотни лет — и не просто как некоторая теоретическая конструкция, а как идеология, определяющая политику многих западных стран, либерализм, безусловно, прошел проверку временем и доказал свою жизнеспособность. Историю либерализма можно рассматривать как историю славных побед и достижений. Основопологающие либеральные принципы фактически заложены в фундамент социально-политической жизни и правовой реальности многих современных государств. Либерализм достиг впечатляющих успехов в устранении иерархических преград, сдерживающих

индивидуальную свободу, и в обеспечении широких возможностей граждан в их социальном действии и взаимодействии. Разработанный им политический язык прав человека настолько прочно вошел в культуру и психологию людей, что люди в современном западном мире воспринимают себя не иначе как носителей определенных прав.

Однако проводимая правящими либеральными партиями политика имела и негативные последствия, которые особенно ощутимо проявились в послевоенный период (противоречивые процессы экономического роста, усилившееся влияние группировок, лоббирующих частные интересы, и т. д.). Поэтому стало популярным мнение, что либерализм исчерпал свои возможности и переживает глубокий кризис. В лучшем случае либералов обвиняли в неэффективности проводимой ими политики, в худшем случае — усматривали в их деятельности источник социальной и культурной дезинтеграции. Усугубляет неоднозначное положение современного либерализма и то обстоятельство, что в последние десятилетия на политической арене многих западных стран появились новые коалиции, которые нельзя однозначно отнести к лагерю либералов, консерваторов или социалистов. Прежние четкие идеологические границы между партиями оказались размытыми. Кризис, переживаемый либерализмом, усилил нападки на него со стороны его противников. Но в последние десятилетия возродился интерес к либеральной теории, был дан толчок к критическому переосмыслению и к разработке нового варианта либерализма.

Заслуга возвращения либеральных идей в социально-политический дискурс принадлежит известному американскому философу **Джону Роулсу**, в 1971 г. опубликовавшему книгу «Теория справедливости»<sup>6</sup>. Она и положила начало жарким дебатам в социальной философии, философии политики и этике.

Либерализм Роулса принял форму концепции справедливости. И сторонники и противники либерализма отталкиваются от основных идей Роулса, когда формулируют свои собственные позиции. Теория справедливости по существу задала проблемное поле современной философии либерализма, повлияла на ее концептуальный и методологический инструментарий, предложила ответы на ключевые социально-философские вопросы и вопросы философии политики. Более того, противоположное направление родилось на волне критики либерализма. Оно получило название **коммунитаризма**. В числе наиболее известных коммунитаристов — критиков либерализма обычно называют **М. Сэнделя**, **А. Мак-Интайра**, **Ч. Тэйлора** и **М. Уолцера**. Придерживаясь разных философских взглядов, они выдвинули очень близкие по духу критические аргументы против либерализма, восходящие к идеям Аристотеля и Гегеля. На стороне «либералов», помимо Роулса, в дискуссии принимали участие такие современные философы как **Р. Дворкин**, **Б. Аккерман**, **Т. Нагель**, **У. Кимлика** и многие другие.

### “Теория справедливости” (Джон Роулс)

Каковы особенности представленного прежде всего Роулсом современного либерализма?

С классическим либерализмом Милля и Бентама концепцию Роулса роднит признание неприкосновенности индивидуальных прав и свобод, принципа равенства граждан, принципа веротерпимости и т.д. Однако Роулс, в противовес Бентаму, отвергает утилитаризм как способ обоснования этих принципов. Роулс следует за Кантом, считавшим, что никакие эмпирические принципы (а к их числу относится и утилитаристский принцип пользы) не могут служить основанием морального закона и, следовательно, надежным гарантом прав и свобод человека. Их значение столь велико, что никакие соображения общей пользы, благосостояния или счастья не могут оправдывать их нарушение. Поэтому в фундамент современного либерализма положена следующая идея: индивидуальные права и свободы образуют неотъемлемую часть справедливой структуры общества, ибо справедливость невозможна без признания автономии человеческой личности и предоставления каждому человеку права реализовать свою свободу — при условии признания прав и свобод других людей. Такое обоснование индивидуальных прав и свобод, согласно Роулсу, не предполагает никакого доминирования понятия блага. Принципы справедливости, не опирающиеся на общую концепцию блага, лишь задают структуру основных прав и свобод, в рамках которой отдельные индивиды — каждый со своими целями, интересами и убеждениями — получают возможность претворять в жизнь свои представления о благе.

Отсюда следует очень важный вывод о роли государства. Как полагают Роулс и его сторонники, государство призвано поддерживать справедливую структуру общества, а не навязывать своим гражданам некий, якобы предпочтительный образ жизни или некую систему ценностей: к примеру, гарантировать свободу слова государство должно не потому, что свободные политические обсуждения предпочтительнее безразличия к общественным делам и что они способствуют общему благополучию, а в силу того, что свобода слова позволяет гражданам выбирать свои цели и выражать свои взгляды. Государство, следовательно, обязано выступать нейтральным арбитром в конфликтах и спорах индивидов, имеющих различные представления о благе. Государство не должно отдавать предпочтения ни одной из индивидуальных позиций. Требование нейтральности государства как некое логическое завершение и обобщение либерального принципа веротерпимости — ключевая характеристика либерализма Роулса.

Таким образом, одна из главных особенностей представленного Роулсом современного либерализма — это стремление философски обосновать либеральные принципы, не опираясь на утилитаристскую этику и предполагая нейтральность государства.

Для обоснования своей концепции либерализма Роулс считает необходимым возвратиться к теории общественного договора. Но в противовес классическим версиям этой теории Роулс пересматривает по-

нятие общественного договора: для него это не соглашение о подчинении обществу или правительству, реально заключенное нашими предками или заключаемое нами самими, а некоторая идеальная гипотетическая ситуация, в которую как бы помещают себя люди, выбирающие принципы справедливого социального устройства.

Ключевыми для понимания общественного договора, считает Роулс, являются две идеи. Речь идет об **“исходной позиции”** и **“покрове неведения”**. Исходная позиция, по замыслу Роулса, моделирует ситуацию выбора, которая обеспечивает свободу и равенство для каждого из его участников. В определенном смысле исходную позицию можно истолковать опять-таки как гипотетический процесс заключения “сделки” между гражданами, членами сообщества, в котором каждый человек, действуя рационально и преследуя собственный интерес, стремится к самому выгодному для себя результату. Если бы в этой ситуации люди точно знали, как именно распределены между ними такие “случайные с моральной точки зрения” атрибуты как социальное положение и природные таланты, то достигнутое соглашение отражало бы сложившиеся неравенство и оказывалось бы более выгодным для тех, на чью долю уже выпала удача. Справедливость же требует, чтобы сделка была заключена на честных условиях. Предпочтительно, чтобы каждый, кто в исходной позиции выбирает принципы справедливого социального устройства, очутился как бы за **“покровом неведения”** в отношении и себя самого, и общества, в котором он живет. За этим стоит то простое соображение, что человек, в точности не знающий, какое именно место он займет в обществе, постарается выбрать принципы, способные обеспечивать справедливые и благоприятные условия для каждого, а значит и для него самого. “Покров неведения”, согласно Роулсу, должен быть накинута на представления людей о благе. Для того чтобы выбор был справедливым, люди должны не добиваться соглашения, которое было бы наиболее выгодным с точки зрения их собственного представления о благе, а стремиться защитить свою свободу, “формулировать, пересматривать и рационально следовать” этим представлениям о благе. Именно свобода решать, в чем состоит ценность жизни, и действовать в соответствии с этим собственным свободным решением, внося в него при необходимости изменения и исправления, имеет, по Роулсу, более кардинальное значение для определения принципов справедливости, чем сами конкретные представления людей о благе.

Какие же принципы справедливости будут, согласно Роулсу, выбраны людьми, окажись они в исходной позиции? Основное содержание теории справедливости Роулса и состоит в обосновании того, что люди в исходной позиции выберут **два принципа справедливости**. Согласно первому принципу (принципу равных свобод), “каждый человек имеет равное право на максимально широкую систему равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свобод для всех”<sup>7</sup>. По Роулсу, каждый человек выберет общество, обеспечивающее максимальную индивидуальную свободу, поскольку такая свобо-



да служит основным источником его социальных надежд. Итак, первый принцип Роулза — это по существу принцип системы свобод. Основные свободы это 1) политическая свобода (принцип “равного участия” в политических процедурах, определяемых конституцией), 2) правление закона, или правовое государство, 3) свобода совести<sup>8</sup>. Второй принцип справедливости Роулса (который по существу включает два принципа) формулируется так: “социальные и экономические неравенства должны быть урегулированы таким образом, чтобы они вели к наибольшей выгоде наименее преуспевающих” (принцип дифференциации) и “чтобы связанные с ними должности и посты в обществе были открыты для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей”<sup>9</sup> (принцип равных возможностей). Принципы справедливости Роулса опираются на стратегию, известную в теории игр как “maximin” и предполагающую максимизацию минимального результата. Итак, согласно Роулсу, человек в исходной позиции неизбежно выберет общество, в котором наименее преуспевающие окажутся в положении, наилучшем из возможных. Принципы справедливости предполагают строгую иерархию: принцип равных свобод имеет приоритет перед принципом дифференциации, а этот последний — перед принципом равных возможностей. Надо упомянуть еще о двух понятиях концепции Роулса, которые также имеют значение принципов. Это “сбережение” и “приоритетность”. Принцип сбережения вменяет в обязанность людям каждого нынешнего поколения выполнять долг в отношении поколений будущего, сберегая для них ресурсы, предоставляя максимальные возможности для реализации их жизненных потребностей. Принцип приоритетности (или соотношения приоритетов) выдвигает на передний план именно основополагающие права и свободы человека, а в случае конфликта между политическими свободами и экономическим благополучием требует ни в коей мере не жертвовать первыми в пользу вторых. Основополагающие права и свободы человека вообще не должны становиться предметом какого бы то ни было политического торга.

Теория Роулса представляет собой вариант дистрибутивной теории справедливости: справедливость рассматривается лишь в контексте распределения “первичных благ”, которые Роулс определяет как класс вещей, необходимых для реализации любого рационального жизненного плана; в их числе основные права и свободы, доход, благосостояние и возможности самореализации человека. Однако вопросы справедливости возникают и в ином контексте, например, когда нужно воздать человеку за совершенное им, определить меру вознаграждения или наказания. Если справедливость в первом, дистрибутивном, смысле связана с понятием права (права на определенную долю при распределении), то во втором смысле — с понятием заслуги.

### Этическое обоснование права (Рональд Дворкин)

Защите и обновлению либеральных идей, но в ином чем у Роулса смысле, посвящены работы известного американского социального философа, философа права, этика Рональда Дворкина, профессора пра-

ва Оксфордского и Нью-Йоркского университетов. Наиболее известные его работы — “Принимая права всерьез” (“Taking Rights Seriously”, 1977), “Дело принципа” (“A Matter of Principle”, 1985) и “Империя права” (“Law’s Empire”, 1986). Основные идеи концепции Дворкина:

1. В противовес позитивистским, герменевтическим философско-правовым концепциям Дворкин, вместе с рядом других авторов, настаивает на возможности и необходимости дать содержательное этическое обоснование права. Следуя Канту, Дворкин подчеркивает особое значение деонтологического обоснования, т.е. такого, которое опирается на концепцию долга и должного. Отчасти принимается и принцип справедливости Роулса, однако критике подвергается роуловская абсолютизация значения “исходной позиции” в обосновании прав и свобод человека. Дворкин отвергает идеи Роулса и его сторонников, которые пытаются описывать мотивы поведения людей по принципу “или — или”: или индивидуальные интересы — или моральность. “Я утверждаю, — писал Дворкин, — что либералы должны отвергнуть такой ограниченный подход к своей теории. Они, напротив, должны попытаться связать этику и политику, обосновывая такой подход к природе и характеру жизни, основанной на добре (good life), который сделает либеральную политическую мораль скорее непрерывной, чем прерывной, и свяжет ее с философским пониманием такого рода жизни”<sup>10</sup>.

2. Итак, моральное обоснование политики и права, согласно Дворкину, не только возможно, но и принципиально необходимо. При этом моральное обоснование права значительно облегчается тем, что позитивное право неизбежно ассимилирует, концентрирует в себе и моральное содержание. В этом с Дворкиным согласны многие специалисты по философии права и многие этики. В данном пункте также сохраняется наибольшая близость современных авторов к подробно обоснованной Кантом идее о “взаимодополнительности морали и права”<sup>11</sup>.

3. Дворкин, далее, различает — применительно к философии права и этике — понятия “правила” и “принципы”. Правила — это конкретные нормы; принципы содержат в себе всеобщие — и еще требующие обоснования, интерпретации — правовые положения (такие как человеческое достоинство, справедливость и равенство). И принципы и правила равно имеют, согласно Дворкину и его сторонникам, телеологическую структуру, т.е. они связаны с целями. Однако различия между ними весьма существенны. Правила всегда включают релятивизирующий компонент “если” и варьируются соответственно условиям их применения; конфликт между правилами означает необходимость исключения или отмены одного из конкурирующих правил. В случае конфликта принципов один из них, правда, выступает на передний план, однако другой вследствие этого вовсе не утрачивает своего значения.

4. **Позитивное право образует**, согласно Дворкину, **единство правил и принципов**. Их целостное обоснование достигается благодаря дискурсивному обсуждению права. В нем участвуют и граждане государства, и лица, непосредственно занятые исполнением или трак-

товкой закона. “Конструктивная интерпретация — дело, состоящее в наложении цели на какой-либо объект или какую-либо практику во имя превращения их в наилучший из возможных примеров той формы или того вида, к которым эта данность принадлежит...”<sup>12</sup>

Каждый судья способен и по роду своих занятий должен включаться в общий правовой дискурс и восходить от конкретного дела-случая к идеально значимому решению. При таком подходе индивидуальным субъектам права и законаверяются весьма широкие возможности в деле сохранения непрерывности правового пространства и даже соединения правовой практики и теории. И действительно, Дворкин апеллирует к некоему идеальному субъекту, “судье-Геркулесу”<sup>13</sup>, который якобы знает все принципы и целеполагания, необходимые для оправдания оптимального, по его мнению, решения и одновременно разбирается во всех хитросплетениях существующих законов<sup>14</sup>. Соглашаясь с Дворкиным в том, что фигура судьи (или другого толкователя и исполнителя закона) должна быть для философии права центральной, представители “легального реализма”, в частности “движения за критическое изучение юридической сферы”, высказали свои сомнения относительно того, что право как нечто “когерентное”, единое существует, тем более в последовательно проведенной форме, и что правовая практика рационально соотносится с соответствующими законодательными установлениями и господствующими учениями. Подверглась критике и презумпция “судьи-Геркулеса”: судья из плоти и крови, возражали критики, не имеет ничего общего с идеальной фигурой судьи в изображении Дворкина<sup>15</sup>.

Дворкин подробно отвечал на критику юристов и философов, придерживающихся “реалистической” позиции. Он ввел понятие “**интегральность**”, настаивая на том, что сообщество реально интегрирует своих членов там и тогда, и только тогда, когда реально признает их свободными и равными друг другу. Иными словами, существование правового государства уже в себе самом содержит доказательство интегрированности, цельности сферы права. На связь позиции Дворкина с американским опытом указал Ю.Хабермас: “Будучи американцем, Дворкин имеет за плечами более чем двухсотлетнее непрерывное конституционное развитие; будучи либералом, он скорее склонен к оптимистическим оценкам и открывает в американском правовом развитии образец для подражания”<sup>16</sup>.

В полемике Дворкина и его критиков в философии права (А. Аарнио, R. Alexy, Günther) были также затронуты и достаточно плодотворно обсуждены и более общие проблемы социальной философии: взаимодействие индивидов в сообществе, социальная интеграция, роль коммуникации, диалога, дискурса в социальной практике, в социальной интеграции.

Решающую роль в критике обновленных проектов либерализма сыграл уже упомянутый коммунитаризм, оказавший большое влияние на дискуссии последних лет в социальной философии и этике.

### Философия и этика коммунитаризма

Коммунитарная критика сначала была главным образом направлена против философских оснований современного либерализма, а затем переросла в относительно самостоятельное течение социальной философии, этики, философской культурологии. Из коммунитаристов наиболее известен канадский философ, профессор университета Мак-Гилла в Монреале **Ч. Тейлор**. Основные области его исследований — история философии, социальная философия, философия морали и культуры. К числу его главных трудов относятся: “Тегель” (“Hegel”, 1975), “Человеческая деятельность и язык” (“Human Agency and Language”, 1985), “Философия наук о человеке” (“Philosophy of Human Sciences”, 1985). Видный американский философ, профессор университета Вандербилта в Нашвилле **А. Мак-Интайр** также главным образом занимается проблемами этики, социальной философии и философии религии. Самая известная его работа “После добродетели” (“After Virtue”) вышла в 1981 г. Американский философ из Принстона **М. Уолцер** в основном занимается проблемами философии политики. Он выпустил вызвавшие широкий резонанс книги: “Сферы справедливости” (“Spheres of Justice”, 1983) и “Исход и революция” (“Exodus and Revolution”, 1985). Основным толчком к дискуссии между либералами и коммунитаристами послужила книга еще одного известного американского философа **М. Сэндела** “Либерализм и пределы справедливости” (“Liberalism and the Limits of Justice”, 1982).

Коммунитаристы критиковали либералов за неадекватную концепцию личности, за чрезмерный индивидуализм и атомизм в понимании отношения между человеком и обществом, за неудовлетворительную концепцию ценностей, в которой можно обнаружить черты субъективизма, скептицизма и универсализма.

М. Сэндел относит либерализм Роулса к той ветви деонтологической традиции, которая берет начало от Канта и утверждает приоритет права над благом. Согласно Роулсу, как его толкует Сэндел, “во-первых, индивидуальные права нельзя приносить в жертву ради общего блага, а во-вторых, принципы справедливости, определяющие эти права, не могут иметь в качестве предпосылки никакого конкретного представления о достойной жизни”<sup>17</sup>. Сэндел и другие коммунитарные критики, обращаясь в основном к аргументам Гегеля против Канта, оспаривают постулат о приоритете права над благом и связанное с ним представление о человеке как автономном существе, свободно выбирающем ценности и цели своей жизни. Для того чтобы утвердить приоритет права, либералы вынуждены трактовать человеческую личность как нечто данное “до и отдельно” от каких бы то ни было ценностей, целей, социальных связей и отношений, как некий “чистый субъект”. Предлагаемая либерализмом концепция личности, подчеркивают коммунитаристы, в конечном счете игнорирует включенность человека в разнообразные общественные практики и его “нагруженность” разными социальными ролями. Цели и ценности, социальные по своей природе, предстают просто как предмет выбора индивида. На деле же они

определяют идентичность личности в том смысле, что человек не может воспринимать себя отдельно и независимо от них. Таким образом, либеральному представлению о человеке как свободном и рационально действующем индивиде коммунитарные критики противопоставляют идею социальной обусловленности личности, ее деятельности, ее прав, свобод, идей и принципов.

Согласно коммунитаристам, либеральная концепция личности неизбежно оборачивается асоциальным индивидуализмом, для которого общество является не более чем “результатом договоренности” между индивидами, цели которой якобы заранее установлены именно индивидами. Либералы игнорируют тот факт, что социальные связи существуют и имеют значение сами по себе, а не только как средства осуществления индивидуальных целей, что они обладают собственной исторической логикой. Умаление роли социума и социальных связей, заявляют коммунитаристы, ограничивает возможности либерализма в решении важных задач, таких как формирование и развитие человеческой личности, участие индивидов в общественной жизни и т.д. В этом направлении коммунитарной критики центральной является тема утраты: стремясь защитить и поддержать идею достоинства и автономии отдельного человека, либерализм умалляет роль сообществ и ассоциаций. Асоциальный индивидуализм имеет и другие негативные последствия: как утверждают коммунитаристские критики вслед за Аристотелем, нельзя оправдать никакое политическое или социальное устройство, не обращаясь к общим целям и устремлениям людей. А поэтому вопрос о справедливости неотделим от того, как мы понимаем благо для отдельного человека и благо для общества в целом.

Наконец, еще одна линия в коммунитаристской критике — это аргументы против либерального понимания природы ценностей. Коммунитаристы обвинили либералов в приверженности субъективистской концепции ценностей: утверждение о свободном выборе индивидом своих целей и ценностей предполагает, что их представление о благе есть лишь произвольное выражение предпочтений и желаний человека, и потому имеет не больше рациональных обоснований, чем сами эти предпочтения и желания. К такому выводу, считают коммунитаристские критики, склоняет и анализ либералистского принципа нейтральности, из которого следует, что ни одному представлению о благе нельзя дать более рациональное или объективное обоснование чем любому другому. А это означает безбрежный субъективизм и релятивизм. Избежать субъективизма можно только осознав важность социума — во всем многообразии его социальных практик и связей — как источника и гаранта объективности ценностей. Если же источник ценностей усматривают в деятельности индивида, а общество понимается как состоящее “из индивидов, каждый из которых имеет свой собственный интерес и которые затем собираются вместе, чтобы сформулировать общие принципы общежития”<sup>18</sup>, — то никакие ссылки либералов на универсальный характер ценностей не спасут их от субъективизма. И когда они все-таки оказываются вынужденными указать

на некоторый универсальный гарант объективности ценностей, то появляются ссылки на природу человека или Бога.

Либеральные мыслители, конечно же, не оставили без внимания критику коммунитаристов. В развернувшейся дискуссии и с той, и с другой стороны было высказано немало ценных идей и соображений о человеческой личности и о месте индивида в обществе, об объективности ценностей и о методологии ее обоснования, об идее блага и о многих других проблемах. Дискуссия между либералами и коммунитаристами не завершилась победой какой-либо одной стороны; ее важность состоит прежде всего в том, что она вновь поместила в фокус современной западной философии такой важный вопрос как отношения индивида и общества.

Было бы, однако, неверно представлять дело так, будто коммунитаристы просто возвратили социальную философию к общей идее социальной обусловленности деятельности и познания индивидов. Их заслуга в более конкретном исследовании тех форм, каналов, механизмов, благодаря которым общество воздействует на индивидов и в свою очередь получает от них импульсы для консолидации и изменения. Одновременно были вновь подвергнуты критическому анализу абстрактные понятия философии, психологии, социологии, относящиеся к Я, индивидуальному субъекту. Внимание исследователей вновь было приковано к теме *community* (*Gemeinschaft*) — сообщества, ибо сообщества в их плюральности (а не абстрактно взятое общество как таковое) были признаны реальностью, играющей определяющую роль по отношению к индивидам, их жизни, действиям, умонастроением, ценностям.

В работах М. Уолцера, особенно в книге “Сферы справедливости”, прежде всего подвергнуты критике некоторые догмы “упрощенного понимания справедливости и равенства”. Уолцер, в частности, не согласен с расхожими в социальной философии, философии политики и в политической практике утверждениями, будто: 1) богатые и имущие слои автоматически располагают наибольшей политической властью; 2) доступ к наиболее качественному и престижному образованию непременно получают люди, располагающие высоким имущественным и социальным статусом; 3) люди, располагающие наилучшими техническими экспертными знаниями, завоевывают и наибольшую политическую власть. На смену упрощенному пониманию справедливости, которое ставит в центр якобы автономного субъекта и идеально-нормативным образом требует соблюдать принципы справедливости и равенства, должна, считает Уолцер, прийти сложная концепция, учитывающая множество факторов. В их числе и фактическое неравенство людей, и несостоятельность упрощенного эгалитаризма, и исторический подход к пониманию справедливости, наконец, и то обстоятельство, что реальные носители ценностей, подобных справедливости, — это социальные группы, а не индивиды. В результате социальная философия и этика обязаны иметь дело не с некими абстрактными и якобы всеобщими нормами и принципами, а с плюрализ-

мом ценностей, не подчиненных друг другу. Задача современной социальной науки состоит, в частности, в том, чтобы тщательно изучить многообразие социальных практик и действительно соответствующих им ценностей и норм.

## **Коммуникативная теория общества и рациональности.**

### **Этика дискурса**

Идея “коммуникации”, т.е. взаимодействия людей как основы общественной реальности и соответственно исходной предпосылки философии и ее отдельных разделов, высказывалась еще в учениях и концепциях, возникших до второй мировой войны. Немалый стимул для ее разработки (о чем уже говорилось в этой книге) дала философия К.Ясперса. Но особенно популярной тема коммуникации стала в философских учениях последних десятилетий XX в., из которых на первое место по уровню теоретической разработанности и глубине влияния следует поставить концепции К.-О.Апеля, Ю.Хабермаса, а также ряда их учеников и последователей (В.Кульманн, А.Хоннет и др.) При этом Апель и Хабермас, подчас солидарные в своих общих замислах, вели между собой вполне корректные, но внутренне напряженные дискуссии.

Общим для обоих мыслителей полем исследований и споров оказалась сфера практического разума, на примате которого перед разумом теоретическим настаивала и философская традиция. Однако Апель, Хабермас, подобно многим критикам традиционной европейской философии, считали, что философия модерна занималась собственными абстрактными конструкциями “практического разума” больше, нежели реальной, живой практикой, “жизненным миром” индивидов. Философия, заявил Апель (вслед за Ч.Пирсом, которого он высоко чтит), должна в полном и подлинном смысле этого слова стать прагматикой, притом прагматикой трансцендентальной, добавлял Апель. В чем смысл **трансцендентальной прагматики** в понимании Апеля и какие новые моменты в ее толковании появились именно в 80—90-х годах? Еще в двухтомной работе “Трансформация философии” (1976) Апель выдвинул следующие “программные тезисы”:

1. “В противовес господствующей сегодня (в 70-х годах. — Н.М.) логике науки (“Logic of Science”) я придерживаюсь того мнения, что всякая философская теория науки должна ответить на поставленный Кантом вопрос о трансцендентальных условиях возможности и значимости науки.

2. В противовес же представителям ортодоксального кантианства я отстаиваю то мнение, что ответ на поставленный Кантом вопрос не может быть дан благодаря возврату к кантовской философии трансцендентального “сознания вообще”. Ответ на вопрос о трансцендентальном субъекте науки должен быть, как я полагаю, дан благодаря действительному достижению философии этого столетия, а именно благодаря пониманию трансцендентальной значимости языка, и тем

самым языкового сообщества (Sprach-Gemeinschaft)"<sup>19</sup>. Согласно верной оценке современного немецкого философа В.Хёсле, "суть трансцендентальной прагматики — в соединении мысли об *интерсубъективности* с идеей *рефлексии* — она и есть *рефлексивная теория интерсубъективности*"<sup>20</sup>. В 60—70-х годах главными источниками критических разработок Апеля были концепции Канта, Гуссерля, Пирса, Хайдеггера, Витгенштейна, Мида и др. Нельзя недооценивать и тех дискуссий, которые велись Апелем во Франкфурте с Хабермасом и другими коллегами. (Об основных понятиях философии Апеля см. соответствующую главу данного учебника.) В последние два десятилетия в концепции Апеля появилось немало новшеств.

Апель специально занялся историей этики и проблемами этического обоснования трансцендентальной прагматики, как и обоснования самой этики, что теперь причисляется к наиболее оригинальным и глубоким его философским достижениям<sup>21</sup>. Еще в работе "Трансформация философии" Апель настаивал на необходимости и возможности "**последнего обоснования**" теоретической и практической философии и высказывал мысль, что его может дать именно трансцендентальная прагматика.

В 80-е годы на первый план выдвинулась идея "последнего обоснования" этики, т.е. обоснования самих ее принципов. Претендуя на такое обоснование, Апель наталкивается на сопротивление знатоков логики и философии науки, по существу налагающей запрет на идею "последнего обоснования", если оно мыслится в виде дедукции. Апель, однако, предлагает поиск последнего обоснования на "недедуктивном пути". Принципы должны быть сформулированы в виде категорического императива, для утверждения которого следует, согласно Апелю, помыслить не некоего автономного чистого субъекта, а коммуникативное сообщество. Категорический императив включает "два основополагающих регулятивных принципа для долгосрочной моральной стратегии действия каждого человека". "Во-первых, во всяком действии и деянии речь должна идти о том, чтобы обеспечить *выживание* человеческого рода как *реального* коммуникативного сообщества и, во-вторых, о том, чтобы в таком реальном сообществе воплотить в жизнь идеальное сообщество"<sup>22</sup>.

Итак, видно, что этические взгляды Апеля в 80—90-х годах влияли в общее русло этики "выживания и ответственности", которая была кратко рассмотрена ранее на примере концепции Х. Йонаса. Его заслуги Апель, Хабермас и другие мыслители неоднократно признавали и подчеркивали.

Апель выдвинул на первый план аспекты коммуникативности, т.е. собственно, коммуникативного сообщества и дискурса. Здесь его устремления во многом совпали с усилиями Хабермаса, который в 80—90-х годах также много занимался коммуникативной теорией действия и этикой дискурса. Апель счел вполне обоснованным то внимание, которое Хабермас уделил этическим идеям американского психолога Л.Кольберга<sup>23</sup>, возникшим под влиянием теории справедливости Ро-



улса. «Кольберг различает шесть ступеней — две доконвенциональные, две конвенциональные и две постконвенциональные, которые в дифференциальном и сбалансированном виде представляют структуру справедливости. Особый философский интерес привлекают три последние ступени — “мораль права и порядка”, четвертой ступени, построенной в духе теории договора и утилитаристского регулирования, пятой ступени и, наконец, автономной этике шестой ступени, которая ориентирована на принцип универсализации в кантовском духе. Представляются важными рассуждения Кольберга, Хабермаса и Апеля о возможности дополнения модели еще и последней, седьмой ступенью»<sup>24</sup>.

Этим дополнением и является этика дискурса. Хабермас еще в 70-х годах предложил *дополнить основанные на концепции Канта “монологические позиции” автономной этики этической моделью коммуникативности и дискурса*. Сходными были и интенции Апеля. Он подчеркивал, что «уже и простая озабоченность любого человека вопросами о смысле, содержании, необходимости морального начала в его действиях и действиях других людей фактически означает его вступление на почву или сцену “аргументативного дискурса” и реальное соотнесение конкретных действий с этическими правилами, нормами, принципами и, значит, с их осмыслением, отрефлексированием, обсуждением»<sup>25</sup>. Между подходами к этике дискурса Хабермаса и Апеля существуют тем не менее заметные расхождения. Но прежде чем их коснуться, охарактеризуем особенности позиции Хабермаса.

Для ответа на вопрос о том, что означает этика дискурса, Хабермас предлагает сначала задуматься над тем, в чем состояли особенности этики Канта. Ибо вся современная этика есть отчасти следование Канту, а в еще большей степени конструктивный диалог с ним. Согласно Хабермасу, *этика Канта носит деонтологический, когнитивный, формалистский и универалистский характер*. Будучи деонтологической, этика Канта выдвигает на первый план принцип должного. Когнитивизм ее состоит в том, что нормативная правильность понимается по аналогии с истинностью. Этические нормы интерпретируются у Канта как чистые и всеобщезначимые формы. “В этике дискурса место категорического императива занимает опыт моральной аргументации”<sup>26</sup>. Это значит, что на общую значимость могут претендовать лишь те нормы, которые способны были бы найти поддержку всех, кого они касаются, — если бы они могли стать участниками практического дискурса. До уровня универсального основополагающего принципа могут дорасти только такие нормы, которые играют в дискурсе роль правила аргументации.

В этике дискурса Хабермас пытается синтезировать наиболее ценные идеи и традиционной этики, и этических учений современности. Он пишет: «“Моральными” я хотел бы назвать все те интуиции, которые информируют нас о том, как мы должны себя наилучшим образом вести, чтобы благодаря щадящему поведению и предупредитель-

ности предотвратить *крайнюю ранимость* личности. С антропологической точки зрения мораль может быть понята как охранное учреждение, которое компенсирует встроенную в социокультурные жизненные формы ранимость<sup>27</sup>. И не случайно способ жизни человеческих индивидов связан с тем, что они рождаются и вырастают в качестве субъектов, способных к действию и речи, причем происходит это в “интерсубъективном жизненном мире”. “В коммуникативном процессе образования формирования и сохранение идентичности индивида и коллектива *равнозначальны (gleichursprünglich)*... Чем дальше прогрессирует индивидуация жизненного мира, тем дальше отдельный субъект вплетается во всё более густую и вместе с тем всё более тонкую сеть взаимной беззащитности и ясной потребности в защите”<sup>28</sup>.

Отсюда двойная задача и реальной жизни, и социальной философии вкупе с этикой: необходимо “отстоять значимость неприкосновенности индивида, требуя равного уважения к достоинству любого человека; но в равной мере они должны обосновывать интерсубъективные отношения взаимного признания, благодаря которым индивиды сохраняются как члены сообщества. Оба взаимосвязанных аспекта соответствуют принципам справедливости и солидарности”<sup>29</sup>. Этот тезис отстаивается в полемике с Роулсом, а также с ортодоксальной “автономистской” позицией в этике. В ряде пунктов поддерживая коммунитаристов в их критике “атомизма” Роулса, Хабермас, однако, предупреждает: “такие понятия как сообщество, институциональное воплощение, интерсубъективное самоосмысление и т.д. должны быть тщательно прояснены”, чего, однако, он не находит у коммунитаристов. Согласно Хабермасу, следует обосновать “объективный моральный порядок” не прибегая, как это пытались сделать многие коммунитаристы, к неоаристотелевским метафизическим объяснениям. Итак, сама дилемма либерализма-коммунитаризма по существу снимается. В лице Б.Вильямса (“Этика и границы философии”, 1985) Хабермас критикует сторонников неоаристотелизма в этике, которые сводят практический разум к этическому самоосмыслению субъекта и к сфере добра, упирают на когнитивную значимость этических суждений, приравненных к научному знанию<sup>30</sup>. При этом само научно-теоретическое понимается у Вильямса узко, в духе эмпиризма, на что указал Х.Патнэм, к критике которого присоединяется и Хабермас.

В конструктивной полемике с другими этическими концепциями и этиками современности (кроме названных — это Ч.Тейлор, Э.Тугендхат, К.Гюнтер, Ст.Люкес, У.Фрид, Г.Патциг) Хабермас глубоко, интересно, по-новому разбирает многие важнейшие проблемы социальной философии и этики. Это, в частности, такие темы как значимость моральных суждений; процедуры и процессы признания моральных, правовых норм на уровне реальной практики и теории; моральные заповеди, запреты, рекомендации и процессы, процедуры их принятия, одобрения или отклонения и многие другие. Во всех случаях привлекаются к рассмотрению основные этические концепции, традиционные и современные. Они действительно вовлекаются Хаберма-

сом в живой дискурс, главная цель которого — доказательство преимуществ этики дискурса вообще, хабермасовского варианта этики дискурса в частности и в особенности.

Расхождения с Апелем уже на почве этики дискурса довольно существенны. Излагая и интерпретируя концепцию Апеля, Хабермас с одобрением принимает апелляцию к сферам коммуникации и дискурса. Апель писал: «Когда полагают, что ответы на вопросы: “Зачем быть моральным?” или “Зачем быть логичным?” или “Зачем быть рациональным?” должны быть даны в смысле дедуктивного обоснования или иррационального решения, то исходят из ложных предпосылок. В действительности такая предполагаемая ситуация вообще не существует: суть ситуации в том, что мы еще до решения в пользу бытия разумного, логического и морального можем приводить аргументы — или по крайней мере ставить эти вопросы “Зачем?”... И тот, кто серьезно ставит такие вопросы, самое позднее в момент их постановки вступает на почву аргументативного дискурса. А это значит: он может — благодаря рефлексии на смысл своего действия — быть убежденным в том, что он уже необходимым образом признал правила кооперативной аргументации и вместе с этим нормы коммуникативного сообщества»<sup>31</sup>.

Соглашаясь с таким подходом в принципе, Хабермас полагает, что “теоретическая архитектоника” Апеля покоится на двух спорных основоположениях. Первая посылка, обеспечивающая фундаменталистский общефилософский статус этики дискурса, “куплена у Апеля ценой отождествления коммуникативного и практического разума”<sup>32</sup>. Вторая посылка — обеспечение привилегированного положения дискурса обоснования, а вместе с этим решающая “трансформация философии” на пути сообщения ей “фундаменталистских функций”: философии снова, как и встарь, вверяется миссия осуществлять трансцендентальную рефлексию “на условия объективно значимого опыта и аргументации вообще” и тем самым формировать “сферу подлинно философского познания”, дающую “последнее обоснование” всего знания<sup>33</sup>. Оба основополагающих допущения Апеля и как будто “вытекающую” из них идею последнего обоснования Апеля Хабермас отвергает. Он считает их свидетельствами “остаточного фундаментализма”<sup>34</sup> в философии Апеля, что противоречит важнейшим изменениям, которые к настоящему времени уже необратимым образом произошли с философией и широко признаны современными философами.

Объективирующее и обосновывающее знание потеряло тот уникальный статус, на который оно прежде претендовало. «Его претензии на роль судьи и указателя места (Platzanweiser) уже потому несостоятельны, что не существует неких иерархических ступеней дискурса с “врожденной” ролью метадискурса»<sup>35</sup>. Соответственно должны быть отвергнуты традиционные претензии философии и философов давать знанию какие бы то ни было “последние основания”. “Специфическая функция философии не состоит ни в понятийно-аналитичес-

ком опережении, ни в универсалистском характере ее постановок вопросов<sup>36</sup>. Философия — лишь один из способов аргументации.

Далее, Хабермас, давно выступавший против традиционной “философии сознания”, опровергает и ее обновленный трансценденталистский вариант, предложенный Апелем. Главный результат спора с Апелем Хабермас формулирует кратко: “Последнее обоснование и не возможно и не нужно”<sup>37</sup>. Так спор об этике дискурса перерастает в захватившую многих философов Запада полемику о возможности или невозможности “последнего обоснования” (науки, знания вообще, этики, в частности), о характере и роли современной философии. Эта полемика продолжается и сегодня<sup>38</sup>. По всей вероятности, она имеет все шансы перешагнуть и в XXI век.

### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Обобщающий целостный анализ современных социально-философских и этических дискуссий, по-видимому, еще ждет своего часа. Наиболее масштабные охват и оценка литературы содержатся в работах Ю.Хабермаса, Ч.Тейлора, Р.Беллаха, В.Энглера, В.Хёсле и др., которые были использованы при написании этой главы.

<sup>2</sup> Jonas H. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation. Frankfurt a. M., 1935. S. 35.

<sup>3</sup> Ibid. S. 35.

<sup>4</sup> Ibid. S. 46.

<sup>5</sup> К дискуссии либерализма — коммунитаризма см.: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften / Hrsg. v. A. Honneth. Frankfurt a. M., 1993; *Zahlman Ch.* Communitarismus in der Diskussion. B., 1992; *Liberalism and the Moral Life* / Ed. N. Rosenblum. Cambridge, 1989; *Engler W.* Verwirklichung und Verpflichtung. Zur Krise der moralischen Urteilskraft // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1993. № 6. S. 1073—1086; *Ginsti M.* Topische Paradoxien der kommunitaristischen Argumentation // Ibid. 1994. № 5. S. 759—781.

<sup>6</sup> Rawles J. A Theory of Justice. Cambridge, 1971.

<sup>7</sup> Ibid. P. 302.

<sup>8</sup> Ibid. P. 221, 236—237, 235.

<sup>9</sup> Ibid. P. 302.

<sup>10</sup> Dworkin R. Foundations of Liberal Equality. The Tanner Lectures on Human Values. 1990. Vol. VIII. P. 2.

<sup>11</sup> См.: Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992.

<sup>12</sup> Dworkin R. Law's Empire. Cambridge, 1986. P. 52 f.

<sup>13</sup> См.: Dworkin R. Taking Rights Seriously.

<sup>14</sup> Habermas J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M., 1991. S. 260.

<sup>15</sup> Ibid. S. 261.

<sup>16</sup> Ibid. S. 263.

- 
- <sup>17</sup> Liberalism and Its Critics / Ed. M. Sandel. Oxford, 1984. P. 4.
- <sup>18</sup> *MacIntyre A.* After Virtue. L., 1981. P. 232.
- <sup>19</sup> *Apel K. O.* Transformation der Philosophie. Frankfurt a. M., 1988. Bd. 2. S. 220.
- <sup>20</sup> *Höslle V.* Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. München, 1990. S. 109.
- <sup>21</sup> Ibid. S. 123.
- <sup>22</sup> *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Bd. 2. S. 431.
- <sup>23</sup> *Kohlberg L.* Essays on Moral Development. San Francisco, 1981. Vol 1: The Philosophy of Moral Development.; *Kohlberg L.* Moral stages. A Current Formulation and a Response to Critics. Basel, 1983.
- <sup>24</sup> *Höslle V.* Op. cit. S. 138.
- <sup>25</sup> *Apel K.-O.* Diskurs und Verantwortung. Frankfurt a. M., 1988. S. 353.
- <sup>26</sup> *Habermas J.* Erläuterung zur Diskursethik. Frankfurt a. M., 1991. S. 12.
- <sup>27</sup> Ibid. S. 14.
- <sup>28</sup> Ibid. S. 15.
- <sup>29</sup> Ibid. S. 16.
- <sup>30</sup> Ibid. S. 120 ff.
- <sup>31</sup> *Apel K.-O.* Diskurs und Verantwortung. S. 352.
- <sup>32</sup> *Habermas J.* Erläuterung zur Diskursethik. S. 191.
- <sup>33</sup> См.: *Apel K.-O.* Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma einer ersten Philosophie geben? Massachusetts, 1991.
- <sup>34</sup> *Habermas J.* Erläuterung zur Diskursethik. S. 192.
- <sup>35</sup> Ibid. S. 193.
- <sup>36</sup> Ibid. S. 194.
- <sup>37</sup> Ibid. S. 195.
- <sup>38</sup> *Höslle V.* Op. cit. S. 123—132, 143—167, 205—241.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

## ГЛАВА 1

### ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (Н. В. Мотрошилова) ..... 3

#### Основные темы и проблемы экзистенциалистской философии ..... 3

Человек в эпоху социального кризиса ..... 4

Существование человека и его сущность ..... 6

Бытие человека и бытие мира ..... 9

Человек как уникальное существо и власть усредняющего начала ..... 11

Бытие между жизнью и смертью ..... 13

#### Немецкий экзистенциализм ..... 15

Философия Карла Ясперса ..... 15

*Жизнь и сочинения* ..... 15

*Основные понятия философии К. Ясперса: экзистенция, всеобъемлющее, философская вера* ..... 16

*Философская вера. Понимание философствования у Ясперса* ..... 20

*Ясперс об истории и "осевом времени"* ..... 22

Философия Мартина Хайдеггера ..... 28

*Жизнь и сочинения* ..... 28

*Основные идеи философии М. Хайдеггера* ..... 30

*Начала и истоки* ..... 30

*Время, история, жизнь, бытие (становление концепции Хайдеггера) (И. А. Михайлов)* ..... 32

*Феноменология и онтология* ..... 34

*Проблематика бытия в философии Хайдеггера* ..... 37

*Аналитика Dasein* ..... 37

*Проблема времени* ..... 41

*Проблема метафизики (после "Бытия и времени")* ..... 44

*Бытие и ничто. Бытие и ужас* ..... 46

*Проблемы бытия, техники, языка у позднего Хайдеггера* ..... 47

*"Поворот" (Kehre)* ..... 47

*Проблема вещи. Проблема языка* ..... 49

*Хайдеггер о проблеме гуманизма* ..... 51

#### Французский экзистенциализм ..... 55

Параллели и истоки ..... 55

*Французское неогегельянство* ..... 55

*Феноменологический экзистенциализм во Франции* ..... 57

*М. Мерло-Понти* ..... 58

Жан-Поль Сартр .....	61
<i>Жизнь и сочинения</i> .....	61
<i>Специфические особенности философии Сартра</i> .....	63
<i>Феноменологические и экзистенциалистские истоки</i> .....	64
<i>Образы и идеи литературных произведений Сартра</i> .....	66
<i>Философская онтология Сартра</i> .....	70
<i>“Критика диалектического разума”</i> .....	73
Альбер Камю .....	76
<i>Основные проблемы и идеи философии Камю</i> .....	77
<i>Абсурдный человек</i> .....	77
<i>Философия Камю в контексте экзистенциалистской мысли</i> .....	80
<i>Философская анатомия бунта</i> .....	84
Эмманюэль Левинас (И.С.Вдовина) .....	88

## ГЛАВА 2

<b>ПЕРСОНАЛИЗМ</b> (И.С.Вдовина) .....	94
--	----

## ГЛАВА 3

<b>ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ</b> (А.М.Руткевич) .....	104
--	-----

М. Шелер .....	104
----------------	-----

Биологическая антропология .....	114
----------------------------------	-----

Культурная антропология .....	125
-------------------------------	-----

Философская антропология и персонализм .....	134
--	-----

## ГЛАВА 4

<b>РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ В XX ВЕКЕ</b> .....	144
--	-----

Введение (Н.В.Мотрошилова) .....	144
----------------------------------	-----

Ориентации и переориентации религиозной философии .....	146
---	-----

“Поворот к человеку”: классическое и неклассическое в религиозной философии .....	149
---	-----

Католические философы (Н.В.Мотрошилова) .....	151
---	-----

Этьен Жильсон .....	151
---------------------	-----

Жак Маритен .....	156
-------------------	-----

<i>Жизнь и сочинения. Антиномии бытия и свободы человеческой личности</i> .....	156
---	-----

<i>“Интегральный гуманизм” Ж. Маритена</i> .....	158
--	-----

Габриэль Марсель .....	162
------------------------	-----

<i>“Экзистенциальный поворот” и критика научно-технической цивилизации</i> .....	162
--	-----

<i>Проблема добра и зла, общечеловеческих ценностей в католической мысли и философия Г. Марселя</i> .....	165
---	-----

<i>Споры вокруг сущности и судеб науки и техники</i> <i>(Тейяр де Шарден, Габриель Марсель)</i> .....	167
Пуллахская школа .....	172
Католическая мысль Латинской Америки о путях "освобождения" .....	175
<b>Протестантские мыслители: жизнь, сочинения и идеи</b> .....	177
Карл Барт ( <i>В.Дитрих</i> ) .....	177
<i>Философские аспекты диалектической теологии</i> <i>К. Барта (Н.В.Мотрошилова)</i> .....	178
Рудольф Бульман ( <i>В.Дитрих</i> ) .....	181
Дитрих Бонхоффер ( <i>В.Дитрих</i> ) .....	184
Пауль Тиллих .....	186
<i>Жизнь и сочинения Тиллиха (В.Дитрих)</i> .....	186
<i>Пауль Тиллих: онтологические и экзистенциальные</i> <i>мотивы философии протестантизма (Н.В.Мотрошилова)</i> ..	187
Рейнгольд Нибул ( <i>В.Дитрих</i> ) .....	190
Альберт Швейцер ( <i>А.К.Гусейнов</i> ) .....	192
<i>Этика — основа культуры</i> .....	196
<i>Этика и мистика</i> .....	199
<i>"Чистая совесть" — изобретение дьявола</i> .....	201
Мартин Бубер ( <i>Н.В.Мотрошилова</i> ) .....	204
<b>ГЛАВА 5</b>	
<b>ФИЛОСОФСКОЕ ГЕРМЕНЕВТИКА (Н.В.Мотрошилова)</b> .....	208
Предыстория .....	208
Г. Г. Гадамер .....	209
Исследования античности и поиски новых герменевтических парадигм .....	210
Основные идеи и понятия герменевтики Гадамера .....	212
Поль Рикёр ( <i>И.С.Вдовина</i> ) .....	217
<b>ГЛАВА 6</b>	
<b>ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ XX В. (Г.М.Тавризян)</b> .....	225
<b>ГЛАВА 7</b>	
<b>НЕОМАРКСИЗМ</b> .....	238
Дьердь (Георг) Лукач ( <i>М.А.Хевеши</i> ) .....	238
Взгляды раннего Лукача (10 — 20-е годы) .....	238
Воззрения Лукача 30 — 60-х годов .....	241
Франкфуртская школа ( <i>Н.В.Мотрошилова</i> ) .....	247
Основные идеи и этапы развития критической теории общества Хоркхаймера, Адорно, Маркузе .....	250



**ГЛАВА 8****КОММУНИКАТИВНЫЕ ТЕОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО****ДЕЙСТВИЯ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ..... 261**

<b>Ю. Хабермас (Н.В.Мотрошилова) .....</b>	<b>261</b>
Жизненный путь и сочинения. "Феномен" Хабермаса .....	261
Отношение Хабермаса к критической теории общества и марксизму .....	264
"Структурные изменения общественности" и исследования Хабермасом гражданского общества .....	267
"Познание и интерес" (1968). "Пересечение" идей Хабермаса и Апеля (А.М.Руткевич) .....	268
Основные понятия и идеи теории коммуникативного действия Хабермаса .....	273
"Жизненный мир" в концепции Хабермаса .....	278
Разработки и уточнения последних лет: Хабермас о возможности синтеза герменевтической и аналитической философии .....	279
<b>Никлас Луман (О.В.Посконина) .....</b>	<b>287</b>
Жизненный путь, сочинения и основные идеи .....	292
"Аутопойесис" — важнейшая категория системной парадигмы .....	291
Общество как коммуникативная система .....	293

**ГЛАВА 9****ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 50–90-Х ГОДОВ ..... 298**

<b>Структурализм .....</b>	<b>298</b>
Клод Леви-Стросс (Н.В.Мотрошилова) .....	298
Структурный психоанализ Жака Лакана (Н.Б.Маньковская) ....	302
Мишель Фуко .....	310
Отношение Фуко к структурализму (С.Н.Табачникова) ....	310
От "археологии" медицины и гуманитарных наук к археологии знания (Н.В.Мотрошилова) .....	313
Работы и идеи Фуко второй половины 70–80-х годов (С.Н.Табачникова) .....	319
<b>Жак Деррида (Н.В.Мотрошилова) .....</b>	<b>327</b>
La différance. Грамматология .....	327
"Деконструкция" метафизики .....	329
Деррида о Хайдеггере. Философия и искусство .....	333
<b>Французский постмодернизм (Н.В.Мотрошилова) .....</b>	<b>339</b>

**ГЛАВА 10****ФИЛОСОФИЯ НАУКИ XX В. (А.Л.Никифоров) ..... 350**

<b>Предмет философии науки .....</b>	<b>350</b>
--------------------------------------	------------

Логический позитивизм ("Третий позитивизм") .....	352
Фальсификационизм К. Поппера .....	359
Концепция научных революций Т. Куна .....	364
Эпистемологический анархизм П. Фейерабенда .....	369

## ГЛАВА 11

### АНГЛО-АМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПОСЛЕДНИХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ .....	374
-----------------------------	-----

<b>Философия анализа (А.Ф.Грязнов)</b> .....	374
Проблема сознания в новом контексте .....	378
Новые аргумента элиминативизма .....	378
"Интенциональная позиция" Д. Деннета .....	380
"Переоткрытие сознания" Д.Сёрла .....	382
Концептуальный анализ сознания Э.Кенни .....	385
Философский анализ и метафизика .....	387
Философский анализ: классика и современность .....	390
<b>Хилари Патнэм (Л.Б.Макеева)</b> .....	392
<b>Прагматизм Ричарда Рорти (И.Д.Джохадзе)</b> .....	397

## ГЛАВА 12

### ТЕНДЕНЦИИ И ДИСКУССИИ ЗАПАДНОЙ

ФИЛОСОФИИ ПОСЛЕДНИХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ XX ВЕКА .....	402
---	-----

<b>Введение (Н.В.Мотрошилова)</b> .....	402
<b>Критика "модерна" и "постмодернизм" (Н.В.Мотрошилова)</b> .....	407
Современные философы о "проекте модерна" .....	407
Этапы дискуссий о модерне в философии (Ю. Хабермас) .....	409
Главные установки и идеи постмодернизма	
("проект постмодерна") .....	412
<b>Дискуссии в социальной философии и этике</b> .....	421
Этика покаяния, ответственности, единства	
человечества (Н.В.Мотрошилова) .....	423
Дискуссия между "либералами" и "коммунитаристами"	
в социальной философии и этике (Л.Б.Макеева) .....	425
"Теория справедливости" (Джон Роулс) (Л.Б.Макеева) ....	427
Этическое обоснование права (Рональд Дворкин)	
(Н.В.Мотрошилова) .....	429
Философия и этика коммунитаризма (Л.Б.Макеева,	
Н.В.Мотрошилова) .....	432
Коммуникативная теория общества и	
рациональности. Этика дискурса (Н.В.Мотрошилова) .....	435

**ИЗДАНИЯ**  
**«ГРЕКО-ЛАТИНСКОГО КАБИНЕТА»®**  
**Ю. А. ШИЧАЛИНА**

---

1. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. (Репринт издания 1899 г.) 1991. 688 с.
2. Адо П. Плотин, или Простота взгляда. 1991. 144 с.
3. Яки С. Спаситель науки. 1992. 320 с.
4. Журнал «Греко-латинский кабинет», вып. 1. 1992. 80 с.
5. Кун Н.А. Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях. 1992. 272 с.
6. Кацман Н.Л., Ульянова И.Л. Учебник латинского языка для лицеев и гимназий (часть 1). 1993. 128 с.
7. Козаржевский А.Ч. Учебник древнегреческого языка. 1993. 288 с.
8. Бонаventura. Путеводитель души к Богу. (Латинский и русский тексты) 1993. 192 с.
9. Кашеев В.И. Эллинистический мир и Рим. 1993. 374 с.
10. Сборник докладов международной конференции «Средневековый тип рациональности и его античные предпосылки» (Москва, 1990). 1993. 96 с.
11. Chitchaline I. Separata. I1. Les deux rédactions du Phèdre de Platon. 1993. 12 с.
12. Chitchaline I. Separata. I2. L'imagination chez Proclus, Porphyre et Erigène. 1993. 12 с.
13. Петрученко О. Латинско-русский словарь. (Репринт издания 1914 г.) 1994. 816 с.
14. Orbis Romanus pictus. Римский мир в картинках. Начальная латинская хрестоматия. 1994. 144 с.
15. Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение. (Греческий и русский тексты) 1994. 224 с.
16. Шварц А.Н. Моя переписка со Столыпиным. Мои воспоминания о Государе. 1-я книга серии «Мемуары русской профессуры». 1994. 368 с.
17. Гаспаров М.Л. Занимательная Греция. 1995. 384 с. (Совместно с изд-вом «Новое литературное обозрение»)
18. Плотин. Сочинения. (Плотин в русских переводах) 1995. 672 с. (Совместно с изд-вом «Алетейя»)
19. Учебники платоновской философии. (Совместно с изд-вом «Водолей», Томск.) 1995. 160 с.
20. Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. (Латинский и русский тексты) 1995. 352 с.
21. Мессиян О. Техника моего музыкального языка. 1995. 128 с.
22. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. I. Философия древности и средневековья. Учебник для студ. вузов. 1995. 480 с.

23. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 3. Философия XIX—XX вв. Учебник для студ. вузов. 1996. 448 с.
24. Книга для чтения по древнегреческому языку. 1996. 144 с.
25. «Воспоминания министра народного просвещения графа Ив. Ив. Толстого». 2-я книга серии «Мемуары русской профессуры». 1997. 336 с.
26. Йегер В. «Пайдейя». 1997. 336 с.
27. Журнал «Греко-латинский кабинет», вып. 2. 1997. 96 с.
28. Гваньини А. «Описание Московии». (Латинский и русский тексты) 1998. 176 с.
29. Кащеев В. И. Из истории межгосударственных отношений в эпоху эллинизма. 1997. 128 с.
30. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 3. Философия XIX—XX веков. 1998. 448 с.
31. Фрагменты ранних стоиков. Том I. Зенон и его ученики. 1998. 256 с.
32. Хрестоматия по истории древнего мира. Эллинизм. Рим. (Кафедра истории древнего мира Саратовского государственного университета.) 1998. 528 с.
33. Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). 1998. 384 с.
34. Козаржевский А. Ч. Учебник древнегреческого языка. 3-е изд., испр. и дополненное. 1998. 336 с.
35. Снелль Б. Греческая метрика. 1999. 120 с.
36. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4. Философия XX века. 1999. 448 с.

#### ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ

1. Бл. Августин «Против академиков». (Латинский и русский тексты.)
2. Попов А. Н. «Краткая грамматика греческого языка».
3. Соколов Г. И. «Ольвия и Херсонес (ионическое и дорическое искусство)». 569 с. (316 илл.)
4. Трухина Н. Н., Смышляев А. Л. Хрестоматия по истории Древней Греции (для средней школы).
5. Книга для чтения по древнегреческому языку. 2-е изд., испр. и дополненное (с грамматич. справочником).
6. Модестов В. И. «Воспоминания и письма». 3-я книга серии «Мемуары русской профессуры».

*Все имеющиеся в наличии издания  
«Греко-латинского кабинета» Ю. А. Шичалина  
можно приобрести, а планируемые издания —  
заказать по почте,  
по адресу: 119435, Москва, Новодевичий проезд, д. 6а.  
Тел.: (095) 246-97-26*