

Макс Хоркхаймер

Затмение разума

К критике
инструментального
разума

Eclipse of Reason

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНОН-ПЛЮС

УДК 316.1/2
ББК 60.5
X 79

Перевод с английского — *Александр Юдин*
Научный редактор — *Василий Кузнецов*

Хоркхаймер Макс

X79 Затмение разума. К критике инструментального разума / Макс Хоркхаймер. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. — 224 с.

ISBN 978-5-88373-263-7

Программная книга основателя и лидера Франкфуртской школы, сложившейся вокруг Института социальных исследований, написана в своеобразном жанре самокритики философского разума и представляет до сих пор актуальные размышления о том, как и для чего можно и нужно человеку использовать свой разум, чтобы средства не превращались в самоцель.

УДК 316.1/2
ББК 60.5

ISBN 978-5-88373-263-7

© Max Horkheimer, 1947
© Юдин А. А., пер. на русский язык, послесловие, 2011
© Кузнецов В. Ю., вступит. статья, 2011
© Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011

СУДЬБЫ РАЗУМА В ПЕРСПЕКТИВЕ КРИТИКИ ХОРКХАЙМЕРА

Вопрос о разуме в западной философии всегда был и до сих пор остается одним из самых острых и болезненных. В первую очередь – потому, что сама философия понимается как дело прежде всего разума. И далеко не в последнюю – также потому, что справедливое общественное устройство полагается возможным только на основе признания, принятия и распространения разумных принципов.

Идеалы Просвещения предполагали, что человек – существо разумное по своей природе, и поэтому достаточно сообщить ему знания о том, как все устроено и как нужно правильно поступать, чтобы он тут же, автоматически начал жить и действовать правильно. К сожалению, очень быстро выяснилось, что люди в массе своей вовсе не хотят поступать по рекомендациям просветителей. К тому же сами просветители так и не смогли договориться о том, что же представляет из себя в точности разумное действие или хотя бы справедливость как таковая.

Заложенная еще Кантом традиция самокритики философского разума оказывается решительно востребована современной мыслью – тщательно критикуется разум диалектический (Сартр), циничный (Слотердаjk), научный (Хьюбнер), психоаналитический (Шерток и Стенгерс), ис-

торический (Демпф, Баумгартнер)... Но первым, кто возобновил эту традицию, был Макс Хоркхаймер со своей критикой разума инструментального.

Нельзя не согласиться с Хоркхаймером как в том, что средства не должны становиться самоценными целями, так и в том, что современный разум становится все более и более инструментальным, направленным на разработку разнообразных средств.

Не потерял актуальности и гуманистический пафос Хоркхаймера, трактуемый вовсе не в жалостливом всепрощающем духе, но в строгом стиле личной ответственности за самостоятельную постановку для самого себя целей в согласии с экзистенциальным выбором собственных ценностей.

Остается открытым вопрос, способен ли разум сам по себе, пользуясь только своими собственными ресурсами, установить важность и значимость тех или иных ценностей и соответствующих целей.

Василий Кузнецов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Размышления, представленные в этой книге, – попытка связать ситуацию тупика, в котором оказалось современное философское мышление, с конкретной проблемой человеческого видения будущего.

Экономические и социальные проблемы нашего времени обширно и со знанием дела освещены в работах других авторов разных стран. В этой книге избран другой подход. Ее цель – исследовать само понятие рациональности, лежащее в основе современной индустриальной культуры, с тем, чтобы понять, не свойственны ли ему некоторые существенные пороки.

Сейчас, когда я пишу эти строки, демократические нации стоят перед задачей завершения победы своего оружия. Им предстоит выработать и осуществить на практике принципы человечности во имя тех жертв, которые были принесены в войне. Возможности, открывающиеся перед современным международным сообществом, превосходят ожидания всех философов и государственных деятелей, которые когда-либо пытались очертить в своих утопических программах идею подлинно гуманного общества. И однако мы видим, что всеми владеет чувство страха и утраты иллюзий. Надежды человечества сегодня, похоже, дальше от своего осуществления, чем даже в те эпохи, когда первые гуманисты пытались на ощупь их только сфор-

мулировать. Пожалуй даже, по мере того, как техническое знание расширило горизонт человеческой мысли и деятельности, автономия человека как индивидуума, его способность сопротивления разрастающемуся аппарату манипулирования массами, сила его воображения, независимость его ума сузились. Рост технических возможностей в образовании сопровождается процессом дегуманизации. Таким образом, прогресс грозит свести на нет ту самую цель, которую он призван реализовать, – идею человека. Является эта ситуация необходимым этапом в глобальном восходящем развитии общества как целого или она приведет к повторной победе неоварварства, недавно потерпевшего поражение на полях сражений, – зависит, по крайней мере отчасти, от нашей способности точно определить глубокие изменения, которые происходят сейчас в общественном сознании и в природе человека.

Последующие страницы представляют собой попытку пролить некоторый свет на философские импликации этих перемен. С этой целью казалось необходимым рассмотреть те преобладающие философские школы, в которых преломились определенные аспекты нашей цивилизации. Этим автор вовсе не намеревался предложить нечто вроде программы действий. Напротив, он полагает, что современная склонность воплощать всякую идею в действие или в активное воздержание от действия – один из симптомов нынешнего культурного кризиса: действие ради действия никоим образом не предпочтительнее мысли ради мысли, а, возможно, даже менее желательно. Прогресс, связанный с рационализацией, – так, как он понимается и осуществляется в нашей цивилизации, – по моему мнению, обнаруживает тенденцию к забвению самой сущности разума, именем которого этот прогресс освящен.

Предисловие

Текст нескольких глав, составивших данную книгу, основывается частично на ряде публичных лекций, прочитанных в Колумбийском университете весной 1944 года. Пожалуй, способ изложения в большей степени отражает первоначальную структуру лекций, чем попытку более тесной увязки материала. Эти лекции были нацелены на то, чтобы конспективно представить некоторые аспекты всеохватывающей философской теории, разрабатывавшейся автором в течение нескольких последних лет в сотрудничестве с Теодором В. Адорно. Было бы затруднительно определить, какие из идей возникли в его уме, а какие в моем; наша философия – одно целое. Неоценимым вкладом в работу послужила также постоянная помощь и советы по вопросам социологии моего друга Лео Лёвентала.

Наконец, как выражение неизменной признательности, я хочу сказать, что весь мой труд был бы немислим без материальной поддержки и интеллектуальной солидарности, которую я находил в Институте социальных исследований на протяжении последних двух десятилетий.

Макс Хоркхаймер.

*Институт социальных исследований
(Колумбийский университет).*

Март 1946 г.

I

ЦЕЛИ И СРЕДСТВА

Если обычного человека спросить, что такое «разум», он почти наверняка придет в замешательство. Было бы ошибкой видеть в этом указание на мудрость слишком глубокую или мысль слишком непрозрачную, чтобы выразить ее словами. На самом деле это замешательство выдает чувство, что здесь просто не над чем думать, что понятие разума говорит само за себя и что тут не о чем спрашивать. Если же мы все-таки проявим настойчивость, то средний человек ответит: разумно, наверное, то, что полезно, и что разумным можно считать того человека, который способен решить, что полезно для него. Безусловно, во всякой ситуации следует принять во внимание обстоятельства, а также законы, обычаи и традиции. Но сила, которая в конечном счете делает возможными разумные действия, — это способность к классифицированию, умозаключению, дедукции независимо от конкретного содержания, т.е. абстрактное функционирование думающего механизма. Разум такого типа можно назвать субъективным разумом. По своей сущности он связан с вопросом о целях и средствах, об адекватности операций для достижения целей, причем последние принимаются как само собой разумеющиеся и сами за себя говорящие. Вопросу же о разумности целей

как таковых он не придает большого значения. Его забота о целях ограничивается тем, что он принимает как само собой разумеющиеся и что они тоже разумны в субъективном смысле, т.е. служат интересам субъекта в плане самосохранения – будь то отдельный индивид или сообщество, от которого зависит его существование. Идея, что цель может быть разумной сама по себе – благодаря положительным качествам, которые усматриваются в ней самой, без отношения к какой-либо прибыльности или выгоде для субъекта, совершенно чужда субъективному разуму даже там, где он поднимается над соображениями прямой пользы и отдается размышлениям о социальном порядке в целом.

Каким бы наивным и поверхностным ни показалось это определение разума, оно – важный симптом глубоких изменений во взгляде на мир, которые произошли в мышлении Запада за последние столетия. Долгое время преобладало диаметрально противоположное понимание разума. Оно утверждало существование разума как силы, действующей не только в уме индивида, но и в объективном мире – в отношениях между человеческими существами и социальными классами, в общественных институтах, а также в природе и ее явлениях. Великие философские системы Платона, Аристотеля, схоластиков, немецких идеалистов основывались на объективной теории разума. Она была нацелена на развертывание всеобъемлющей системы или иерархии всех существ, включая человека и его цели. Степень разумности жизни человека определялась ее гармоничностью с целым. Именно объективная структура целого, а не просто человек со своими целями, принималась в качестве меры для индивидуальных мыслей и поступков. Это понятие разума никогда не исключало субъек-

ективный разум, но рассматривало его как всего лишь частичное, ограниченное выражение универсальной рациональности, которая и была источником критериев для всех вещей и существ. Акцент приходился скорее на цели, чем на средства. Высшим чаянием этого способа мышления было примирение объективного «разумного», как его понимала философия, порядка с существованием человека, с своекорыстием и стремлением последнего к самосохранению. Например, Платон в своем «Государстве» берется доказать, что тот, кто живет, руководствуясь светом объективного разума, живет удачливой и счастливой жизнью. Теория объективного разума сосредоточивалась не на координировании поведения и целей, а на понятиях – как бы мифологически они ни звучали сегодня – на идее величайшего блага, на проблеме человеческого предназначения и на способе реализации конечных целей.

Между этой теорией, согласно которой разум есть принцип, присущий самой действительности, и учением о том, что разум является субъективной способностью сознания, существует фундаментальное различие. В соответствии с этим учением, только человек может обладать подлинным разумом – если мы говорим, что некая организация или иная реальность разумна, мы обычно имеем в виду, что она была разумно организована людьми, которые с большей или меньшей технической методичностью применили свою способность к логическому рассуждению и расчету. В конце концов субъективный разум оказывается способностью рассчитывать вероятность и тем самым координировать подходящие средства с данными целями. Это определение, по-видимому, вполне гармонирует с идеями многих выдающихся философов, в особенности английских мыслителей со времени Джона Локка. Разуме-

ется, Локк не выпускал из виду и другие психические функции, которые могли бы подпасть под ту же категорию, например, способность различения и рефлексии. Но эти функции также вносят свою лепту в координирование целей и средств, в чем, в конечном счете, и заключается общественная роль науки и в некотором смысле *raison d'être** теории в процессе общественного производства.

С субъективистской точки зрения, когда понятие разума используется для обозначения некой вещи или идеи, а не действия, оно указывает исключительно на отношение такого объекта или понятия к цели, но не на сам объект или само понятие. Это означает, что ценность вещи или понятия — в их служебности. Нет цели, разумной самой по себе; и утверждать, что одна цель выше другой, с точки зрения разума бессмысленно. Для субъективного подхода дискуссия об этом возможна лишь в том случае, если обе цели служат третьей и более высокой, т.е. если они по сути являются средствами, а не целями¹.

* Здесь: рациональное основание (*фр.*). — Здесь и далее звездочкой помечены примечания переводчика.

¹ Различие между этой коннотацией понятия разума и объективистской концепцией до некоторой степени сходно с различием между функциональной рациональностью и субстанциальной рациональностью — в том смысле, в каком эти слова употребляются последователями Макса Вебера. Однако Вебер столь твердо придерживался субъективистской тенденции, что у него нет и намек на такую рациональность (даже в концепции «субстанциальной» рациональности), с помощью которой человек мог бы судить о целях. Если наши влечения, намерения и, наконец, наши судьбоносные решения должны быть *a priori* [до опыта (*лат.*), — *Прим. пер.*] иррациональными, то субстанциальный разум превращается не более чем в инстанцию соотнесения и, следовательно, сам становится в сущности «функциональным». И хотя описания бюрократизации и монополизации знания у самого Вебера и его последователей пролили немало света на социальный аспект перехода от объективного

Отношение между этими двумя понятиями разума не сводится к простой оппозиции. Исторически и субъективный, и объективный аспекты разума изначальны, и доминирование первого над вторым – результат долгого процесса. Разум в его собственном смысле как *logos* или *ratio* всегда был сущностно соотнесен с субъектом, с его способностью мышления. Все термины, его обозначающие, некогда были связаны с субъектом. Так, греческий термин происходит от *legein*, «говорить», что обозначает субъективную способность речи. Субъективная способность мышления была той критической инстанцией, которая разрушала суеверия. Но, разоблачая мифологию как ложную объективность, т.е. как творение субъекта, она вынуждена была пользоваться понятиями, адекватность которых сама же и определяла. Таким образом, она всегда создавала собственную объективность. Родившаяся из астральной мифологии, пифагорейская теория чисел в платонизме трансформировалась в теорию идей, бывшую попыткой определить высшее содержание мышления как абсолютную объективность, которая, в конечном счете, недоступна способности мышления, хотя и соотнесена с нею. Современный кризис разума заключается прежде всего в том, что в какой-то момент мышление потеряло способность постигать такую объективность, либо же стало отрицать ее – как иллюзию. Этот процесс, постепенно распространившись, затронул объективное содержание всех рациональных по-

разума к субъективному (в особенности анализ Карла Мангейма в книге «Человек и общество», Лондон, 1940), пессимизм Макса Вебера в отношении возможности рационального понимания и действия, выразившийся в его философии (см. например его книгу «Наука как призвание и профессия»), подготовил отказ философии и науки от стремления к познанию человеческих целей.

нятий. В итоге никакая действительность не может считаться разумной *per se*^{*}; все основополагающие понятия, лишившись своего содержания, превратились в формальные скорлупки. Таким образом, субъективизация разума также означает его формализацию¹.

Формализация разума предполагает далеко идущие теоретические и практические последствия. Если субъективистская точка зрения права, мышление ничем не может помочь в определении предпочтительности какой-либо цели самой по себе. Тем самым приемлемость идеалов, критерии наших поступков и убеждений, руководящие принципы этики и политики, все наши жизненно важные решения ставятся в зависимость от факторов, никак не связанных с разумом. В них начинают видеть предметы выбора, личного вкуса и становится бессмысленным говорить об истине в практических, нравственных и эстетических решениях. «Суждение факта, – говорит Рассел², один из наиболее объективистских среди субъективистских мыслителей, – может обладать свойством “истинности”, причем совершенно независимо от того, что мы о нем думаем... Но я не вижу никакого свойства, аналогичного “истинности”, которым бы обладало или не обладало этическое суждение. Следовательно, приходится развести этику и науку по разным категориям». Однако Рассел отчетливее других сознает те трудности, с которыми неизбежно придется столкнуться этой категории. «Непоследо-

* Само по себе, в себе самом (*лат.*).

¹ Хотя термины «субъективизация» и «формализация» нетождественны по своему значению, в этой книге они будут употребляться как практически равнозначные.

² Reply to Criticism // The Philosophy of Bertrand Russell, Chicago, 1944. P. 723.

вательная система может быть ложной в гораздо меньшей степени, чем последовательная»¹. Вопреки своей философии, которая полагает «высшие этические ценности субъективными»², он, по-видимому, все-таки делает различие между объективными нравственными качествами человеческих поступков и нашим их восприятием: «То, что ужасно [само по себе], и мне тоже покажется ужасным». Рассел обладает смелостью быть непоследовательным и, таким образом, отрекаясь от некоторых аспектов своей антидиалектической логики, остается подлинным философом и гуманистом в одно и то же время. Если бы он продолжал последовательно цепляться за свою сциентистскую теорию, ему пришлось бы признать, что не существует ужасных поступков или нечеловеческих условий и что зло, которое он видит, – просто иллюзия.

Согласно подобного рода теориям, мысль служит любому желанию – как хорошему, так и плохому. Она – орудие деятельности общества, но она не должна пытаться определять образ общественной и индивидуальной жизни, который, по общему мнению, зависит от иных сил. И среди широкой публики, и среди ученых разум считается интеллектуальной способностью координирования, эффективность которой может быть увеличена посредством методического использования и устранения таких внеинтеллектуальных факторов, как осознаваемые или неосознаваемые эмоции. По-настоящему разум никогда и не играл направляющей роли в социальной действительности, но теперь его настолько тщательно очистили от каких бы то ни было специфических тенденций и предпочтений, что он беспо-

¹ Ibid. P. 270.

² Ibid.

воротно отказался даже от задачи выносить суждения по поводу поступков и образа жизни человека. Наш мир, похоже, отдал себя во власть конфликтующим интересам, которым разум передал право на окончательную санкцию.

Это низложение разума удивительно контрастирует с идеями пионеров буржуазной культуры, духовных и политических представителей зарождающегося среднего класса, которые единодушно отводили разуму важную и даже главную роль в человеческом поведении. Именно в согласии с разумом они видели залог мудрости законов; также государственная и международная политика оценивалась с точки зрения ее разумности. Предполагалось, что разум регулирует наши предпочтения и отношения с другими людьми, а также с природой. В нем видели самостоятельную сущность, духовную силу, живущую в каждом человеке. Эта сила считалась верховным судьей и, более того, творящей энергией, стоящей за идеями и вещами, которым мы должны посвящать свою жизнь.

Сегодня, когда вас вызывают в суд, и судья спрашивает вас, вели ли вы машину на «умеренной», «разумной» [reasonable] скорости, он имеет в виду: сделали ли вы все от вас зависящее для того, чтобы сохранить жизнь и собственность других людей и вашу собственную, а также для того, чтобы не нарушить закон? Он молчаливо предполагает, что вы должны уважать эти ценности. Его вопрос относится к соответствию вашего поведения этим общепризнанным нормам. В большинстве случаев быть разумным означает не быть упрямым, т.е. соответствовать действительности – такой, какова она есть. Этот принцип приспособления принимается как самоочевидный. Тогда, когда идея разума только зарождалась, в ней видели больше, чем просто орудие регулирования отношений между целями

и средствами — он рассматривался как инструмент понимания самих целей, *их определения*. Сократ потому и поплатился жизнью, что подверг самые священные и привычные идеи своего сообщества или своей страны критике даймона или диалектического мышления, как его называл Платон. Тем самым он положил начало борьбе одновременно против идеологического консерватизма и релятивизма, маскировавшегося под прогрессивность, но в действительности подчиненного личным и профессиональным интересам. Иными словами, он боролся против субъективного, формалистического разума, утверждаемого софистами. Сократ подрывал священные традиции греческого, афинского образа жизни. Он полагал, что разум, понимаемый как познание всеобщего [universal insight], должен определять убеждения, регулировать отношения между человеком и человеком, а также между человеком и природой.

Хотя в этом учении можно усмотреть зарождение философского понятия субъекта как высшего судьи в вопросах добра и зла, Сократ говорил о разуме и его вердиктах не просто как о словах и условностях, но как об отражении истинной природы вещей. Какими бы негативистскими не казались его рассуждения, они исходили из идеи абсолютной истины и мыслились как результат объективного проникновения в сущность вещей, почти откровения. Его даймон был скорее духовным божеством, но для веры он был реален не менее других богов. Считалось, что его имя обозначает живую силу. В философии Платона новое божество внутри индивидуального субъекта — сократическая сила интуиции или совести — низложило или, по крайней мере, трансформировало своих соперников из древнегреческой мифологии. Они превратились в идеи. Разумеется, они ни в коем случае не рассматриваются как его создания, про-

дукты или содержания, подобные ощущениям субъекта, как это следует из теории субъективного идеализма. Напротив, они по-прежнему сохраняют некоторые прерогативы старых богов – они являются образцами, они бессмертны. Даймон же в свою очередь превратился в душу, а душа – это тот глаз, который способен воспринимать идеи. Она есть видение истины или способность индивидуального субъекта воспринимать вечный порядок вещей и, следовательно, соотносить с ним действия в порядке времени.

Таким образом, термин «объективный разум», с одной стороны, указывает в качестве своей сущности на структуру, присущую самой действительности; и как таковая она требует определенного способа поведения в каждом конкретном случае, будь то практика или теория. Эта структура доступна для разума, который предпринимает усилие диалектического мышления или – что то же самое – который способен к эросу. С другой стороны, термин «объективный разум» может также обозначать это самое усилие и способность отражать такой объективный порядок. Каждый из нас может вспомнить ситуации, по самому своему характеру и совершенно независимо от интересов субъекта требующие определенных поступков, например, тонущий ребенок, голодающие люди или болезнь. Каждая из таких ситуаций, можно сказать, говорит сама за себя. Однако, поскольку они представляют собой всего лишь фрагменты действительности, любой из них можно пренебречь, так как они входят в более обширные связи, и здесь необходимыми могут быть другие поступки, в равной степени независимые от личных желаний и интересов.

Философские системы объективного разума были основаны на убеждении в том, что существует и может быть открыта всеохватывающая, фундаментальная структура

бытия и концепция человеческого предназначения, этой структурой обусловленного. Они понимали науку (достойную имени науки) как осуществление спекулятивного отражения такой структуры и отвергли бы всякую эпистемологию, которая сузила бы объективную основу нашей способности проникновения в сущность вещей до хаоса разрозненных данных и которая бы видела в научном труде простую организацию, классификацию и исчисление таких данных. Эти виды деятельности, в которых субъективный разум видит главную функцию науки, в классических системах объективного разума подчинены спекуляции. Объективный разум стремится на место традиционной религии поставить методическое философское мышление и интуицию и, таким образом, стать источником новой традиции. Наступая на мифологию, он делает это, пожалуй, с большей серьезностью и успехом, чем субъективный разум, который в своей абстрактности и формалистичности, им же самим ревностно соблюдаемыми, склонен отказаться от борьбы с религией, отводя отдельное место в скобках как для науки и философии, так и для институционализированной мифологии, и тем самым признавая равные права за обеими. Для философии объективного разума такой выход немислим. Поскольку она придерживается понятия объективной истины, она не может выбирать между положительной или отрицательной позицией по отношению к содержанию общепринятой религии. Поэтому критика социальных верований во имя объективного разума гораздо более сокрушительна — хотя иногда менее прямолинейна и агрессивна, — чем критика во имя субъективного разума.

Уже в Новое время разум обнаружил тенденцию к разрушению собственного объективного содержания. В XVI ве-

ке во Франции снова было выдвинуто понятие жизни, управляемой разумом как последней инстанцией. Монтень связал его с индивидуальной жизнью, Боден — с жизнью наций, а Лопиталь ввел его в политический обиход. Несмотря на некоторые скептические заявления на их счет, их труд способствовал отказу от религии в пользу разума как высшей интеллектуальной власти. Однако, в то же время у понятия разума появилась новая коннотация, которая более всего воплотилась во французской литературе и в определенной степени сохранилась в современном повседневном словоупотреблении. Понятие разума приобрело примиренческий оттенок. Разногласия по вопросам религии, которые с упадком средневековой церкви стали излюбленным поводом для наступления на политических противников, уже никем не принимались всерьез; никакое вероисповедание, никакая идеология уже не считались достойными того, чтобы их отстаивать ценой жизни. Это понятие разума без сомнения человечнее, но в то же время и слабее религиозного понятия истины; оно менее способно оказать сопротивление господствующим интересам и легче поддается приспособлению к действительности — тем самым оно уже с самого начала подвержено опасности пойти на уступки «иррационализму».

Разум теперь стал символом точки зрения ученых, государственных деятелей и гуманистов, которые считали конфликты в религиозном учении сами по себе малозначительными и смотрели на них как на лозунги или средства пропаганды различных политических фракций. Для гуманистов не было никакой несообразности в том, что люди, живущие в границах одной страны и управляемые одним правительством, исповедовали тем не менее разные религии. Такое управление имело чисто секулярные цели. Оно

стремилось не дисциплинировать и исправлять зверя в человеке, как думал Лютер, но создавать благоприятные условия для развития торговли и промышленности, укреплять закон и порядок, обеспечивать гражданский мир внутри страны и безопасность для своих граждан за ее пределами. В отношении индивидуума разум теперь стал играть ту же самую роль, какую играло в политике суверенное государство, которое было озабочено благосостоянием людей и которое противостояло фанатизму и гражданской войне.

Разрыв разума с религией означал дальнейшее ослабление его объективного аспекта и более высокую степень формализации, как это стало очевидно позднее в период Просвещения. Но в XVII веке объективный аспект разума по-прежнему оставался ведущим, ибо главное усилие рационалистической философии было направлено на формулирование учения о человеке и природе, которое могло бы выполнять (по крайней мере, для привилегированных слоев общества) интеллектуальную функцию, до этого принадлежавшую религии. Со времени Ренессанса люди пытались придумать такое же всеобъемлющее как теология учение, которое было бы совершенно самостоятельным, а не воспринимало бы высшие цели и ценности от духовной власти. Философия гордилась собой именно как инструментом разъяснения, раскрытия содержания разума, отражавшего истинную природу вещей и правильный способ жизни. Например, Спиноза полагал, что интуитивное проникновение в сущность действительности, в гармоничную структуру вечной Вселенной необходимо пробуждать любовь к ней. Для него нравственное поведение всецело обусловлено таким интуитивным проникновением в природу – точно так же, как наша преданность человеку может определяться интуитивным пониманием его величия или

гениальности. Согласно Спинозе, страхи и мелкие страсти чужды великой любви ко Вселенной, которая и есть сам Логос, и они исчезнут, когда наше понимание действительности станет достаточно глубоким.

Другие великие рационалистические системы прошлого также подчеркивали, что разум узнает себя в природе вещей и что правильная позиция необязательно одинакова для всех индивидов, так как ситуация каждого из них уникальна. Существуют географические и исторические особенности, а также особенности возраста, пола, образования, социального статуса и т.д. Однако такое интуитивное познание универсально, поскольку его логическая связь с жизненной позицией теоретически самоочевидна для каждого воображаемого субъекта, наделенного интеллектом. Например, согласно философии разума интуитивное осознание плачевного положения поработанных людей могло бы побудить молодого человека к борьбе за их освобождение, хотя и позволило бы его отцу остаться дома и продолжать возделывать землю. Несмотря на такие расхождения в его следствиях, логическая природа этого интуитивного постижения полагалась доступной интеллекту всех людей вообще.

Хотя эти философские системы рационализма не требовали столь всесторонней преданности как религия, они понимались как усилия установить смысл и потребности самой действительности и провозгласить истины, обязательные для каждого. Авторы этих систем полагали, что *lumen naturale*^{*}, естественной способности интуитивного познания или света разума вполне достаточно для того, чтобы проникнуть в глубину тайны творения и добыть

* Естественный свет (*лат.*).

ключ к гармонизации человеческой жизни с природой как во внешнем мире, так и внутри самого человека. Эти философы сохраняли Бога, но отказывались от благодати, считая, что для достижения всех целей теоретического познания и практических решений человек не нуждается в каком-либо *lumen supranaturale**. Именно их спекулятивные картины Вселенной, а не сенсуалистские эпистемологии (Джордано Бруно, а не Телезио; Спиноза, а не Локк), приходили в прямое столкновение с традиционной религией, ибо интеллектуальные устремления метафизиков проявляли интерес к учениям о Боге, творении и смысле жизни в значительно большей степени, чем теории эмпириков.

В философских и политических системах рационализма христианская этика претерпела секуляризацию. Цели, которые ставились перед индивидуальной и общественной деятельностью, извлекались теперь из предположения о существовании определенных врожденных идей или самоочевидных интуиций и, таким образом, связывались с понятием объективной истины, хотя эта истина уже не рассматривалась как гарантируемая какой-либо догмой, внешней по отношению к запросам самого мышления. Ни церковь, ни философские системы не отделяли друг от друга мудрость, этику, религию и политику. Но постепенно фундаментальное единство всех человеческих убеждений и верований, укорененное в христианской онтологии, раздробилось, и релятивистские тенденции, которые проявились у пионеров буржуазной идеологии (таких, например, как Монтень), но затем были отодвинуты на задний план рационалистической метафизикой, победоносно утвердились во всех видах культурной деятельности.

* Сверхъестественный свет (*лат.*).

Разумеется (мы уже говорили об этом выше), когда философия начала вытеснять религию, она не намеревалась упразднить объективную истину, но лишь пыталась дать ей новое рациональное обоснование. Раздор по вопросу природы абсолютного не был главной причиной, по которой метафизики подвергались гонениям и даже физическим пыткам. Действительная проблема заключалась в том, кто должен быть инстанцией, определяющей и выражающей окончательную истину — откровение или разум, теология или философия. Так же, как церковь отстаивала способность, право и обязанность религии учить людей тому, как был сотворен мир, какова его цель и как они должны себя вести, так и философия отстаивала способность, право и обязанность ума раскрывать природу вещей и выводить из такого познания правильные способы деятельности. Католицизм и европейская философия рационализма были совершенно согласны друг с другом в вопросе о существовании действительности, относительно которой должно было быть получено такое знание. Признание этой действительности и было общей основой их конфликта.

Именно с этим предположением не соглашались две интеллектуальные силы — кальвинизм с его доктриной о *Deus absconditus** и эмпиризм с его поначалу неявным, а затем открыто выражаемым мнением о том, что метафизика занимается исключительно псевдопроблемами. Однако, что касается католической церкви, то она противостояла философии именно потому, что новые метафизические системы утверждали возможность проникновения в сущность вещей, которое и должно определять моральные и религиозные убеждения человека.

* Незримый, скрытый Бог (*лат.*).

В конце концов, горячий спор между религией и философией закончился ничем, поскольку обе стали рассматриваться как не более чем отдельные отрасли культуры. Постепенно стала привычной мысль о том, что каждая живет своей жизнью в стенах своей культурной ниши и терпимо относится к другой. Нейтрализация религии, статус которой теперь свелся к статусу одного культурного блага среди других, выхолостила ее, так как противоречила ее «тотальной» претензии на воплощение объективной истины. И хотя внешне религии продолжали оказывать уважение, ее нейтрализация подготовила ослабление ее роли как проводника объективности духа, а в конечном счете и упразднение такой объективности, которая сама была скопирована с идеи абсолютности религиозного откровения.

В действительности это кажущееся мирным урегулирование конфликта между философией и религией оказало глубокое воздействие на содержание обеих. Философы Просвещения вели наступление на религию во имя разума; в итоге, однако, жертвой оказалась не церковь, а метафизика и понятие объективного разума, которое и было источником силы этого наступления. Как орган постижения истинной природы действительности и определения руководящих принципов жизни разум стал считаться устаревшим, спекуляция превратилась в синоним метафизики, а последняя – в синоним мифологии и суеверия. Можно сказать, что история разума или просвещения, начавшись в Древней Греции, пришла к такому положению дел, когда само слово «разум» взято на подозрение как обозначающее некую мифологическую сущность. Разум сам ликвидировал себя как орган интуитивного познания проблем этики, морали и религии. Двести лет назад епископ Беркли, законный наследник номинализма, фанатик протестантизма

и просветитель-позитивист направил свой удар против общих понятий, включая само понятие общего понятия. Следует признать, что эта кампания на всем своем протяжении носила победоносный характер. И хотя Беркли в некотором противоречии со своей собственной теорией сохранил несколько общих понятий – таких, как ум, дух и причина, они были успешно устранены отцом современного позитивизма Юмом.

Может показаться, что такое развитие событий было на руку религии. Формализация разума обезопасила ее от сколько-нибудь серьезных атак со стороны метафизики или философской теории, что вроде бы позволяет ей оставаться весьма действенным социальным инструментом. Однако ее нейтральность в то же время означает выветривание ее подлинного духа, ее сокровенной связи с истиной, которую некогда полагали единой для науки, искусства и политики, для человечества в целом. Таким образом, смерть спекулятивного разума, вначале бывшего слугой религии, а затем – ее врагом, может оказаться катастрофичной и для самой религии.

Все эти следствия в зародыше уже содержались в амбивалентной буржуазной идее толерантности. С одной стороны, толерантность означает свободу от догматического авторитета; с другой же – она укрепляет нейтральное отношение к его духовному содержанию, которое тем самым релятивизируется. Всякая культурная область сохраняет свой «суверенитет» в отношении универсальной истины. Структура общественного разделения труда автоматически переносится в жизнь духа. Это разделение в сфере культуры – прямое следствие вытеснения всеобщей объективной истины формализованным, внутренне релятивистским разумом.

Политические импликации метафизики рационализма вышли на передний план в XVIII веке, когда благодаря Американской и Французской революциям руководящим принципом стало понятие нации. В современной истории это понятие обнаруживает тенденцию занять место религии как высший, сверхиндивидуальный мотив человеческой жизни. Свою авторитетность понятие нации получает скорее от разума, чем от откровения. Следовательно, разум понимается здесь как совокупность фундаментальных интуитивных представлений, врожденных или добытых посредством спекуляции, а не просто как сила, приводящая в движение средства.

Одним из таких представлений, укорененным в объективной структуре Вселенной и, таким образом, составляющим часть общей системы категорий, считался эгоизм, которому некоторые теории естественного права и гедонистические философии пытались придать первостепенное значение. В индустриальную эпоху идея эгоизма постепенно взяла верх над остальными мотивами, полагавшимися фундаментальными для функционирования общества, и заглушила их; эта позиция возобладала в ведущих течениях мысли, а на протяжении периода либерализма и в обыденном сознании общества. Однако тот же самый процесс вынес на поверхность противоречия между теорией эгоизма и идеей нации. Философия столкнулась с альтернативой: либо принять анархистские последствия этой теории, либо капитулировать перед иррациональным национализмом, в значительно большей степени пострадавшим от романтизма, чем теории врожденных идей, преобладавшие в период меркантилизма.

Интеллектуальный империализм абстрактного принципа эгоизма, составляющего ядро официальной либера-

листской идеологии, указывал на усиливающийся раскол между этой идеологией и социальными условиями внутри индустриальных государств. А после того как этот раскол внедрился в обыденное сознание, не остается никакого рационального принципа, сплачивающего общество. Воздвигнутая вначале как идол идея национальной общности (Volksgemeinschaft), в конце концов, может поддерживаться только с помощью террора. Это объясняет склонность либерализма к фашизму, а интеллектуальных и политических представителей либерализма — к соглашательству с его противниками. Таковую тенденцию, примерами которой изобилует недавняя история Европы, можно вывести (помимо ее экономических причин) из внутреннего конфликта между субъективистским принципом эгоизма и идеей разума, его якобы выражающей. Первоначально политическая конституция задумывалась как выражение конкретных принципов, основанных на объективном разуме; идеи справедливости, равенства, счастья, демократии, собственности — считалось, что все они соответствуют разуму, суть, так сказать, его эманации. Следовательно, содержание разума было произвольно урезано до всего лишь части этого содержания, до размеров рамки одного из этих принципов; особенное завладело местом всеобщего. Это *tour de force** в области интеллектуального заложило основание для господства силы в политической сфере.

Отказавшись от автономии, разум стал выполнять роль инструмента. Позитивизм, который акцентирует формальный аспект субъективного разума, подчеркивает отсутствие у него связи с объективным содержанием; прагматизм же, выделяющий его инструментальный аспект, настаивает

* Проявление силы (*фр.*).

на гетерономности его содержания. Разум целиком впрягается в колесницу социального процесса. Единственным критерием для него стала его операциональная ценность и его роль в господстве над людьми и природой. Понятия превратились в резюме характеристик, общих для нескольких экземпляров [вещей]. Поскольку понятия обозначают лишь сходство, это избавляет от хлопот по перечислению различных качеств. Таким образом, понятия служат более эффективной организации материала знания. От них требуется всего лишь быть аббревиатурами тех моментов, на которые они указывают. Всякое употребление, выходящее за пределы вспомогательного, технического суммирования фактических данных, расценивается как рецидив суеверия. Понятия стали «обтекаемыми», рационализированными приспособлениями для экономии трудовых затрат. Кажется, что само мышление оказалось низведенным до уровня промышленного процесса и подчиненным строгому графику — словом, стало частью производства. Тойнби¹ описал некоторые последствия этого процесса для написания истории. Он говорит о «тенденции, когда гончар превращается в раба собственной глины... Мы знаем, что в мире практики обращение с животными и людьми как с неодушевленными предметами может привести к бедствию. Но почему же мы не считаем это заблуждением в мире идей?»

Чем больше идей претерпевают автоматизацию, становятся инструментами, тем менее кто-либо склонен видеть в них мысли, имеющие самостоятельное значение. На них смотрят как на вещи, машины. До уровня инструмента в гигантском аппарате современного общества оказался низведенным и язык. Всякое предложение, не эквивалентное

¹ A Study of History. 2d ed. London. 1935. Vol. I. P. 7.

операции в этом аппарате, кажется лишенным значения непрофессионалу, равно как и ученым, которые полагают, что имеет смысл только символическое и операциональное, т.е. совершенно бессмысленное предложение. Значение, смысл теряются за функцией или действием [языковых выражений] в мире вещей и событий. И если слова используются не для калькуляции технически релевантных вероятностей или для других практических целей, в них скорее всего заподозрят некий рекламный прием, ибо истина перестала быть самоцелью.

В эпоху релятивизма, когда даже дети понимают идеи как рекламу или технические рационализации, одна боязнь, что в языке могут скрываться какие-то мифологические рудименты, придает словам новый мифологический характер. И хотя идеи претерпели радикальную функционализацию, а в языке стали видеть просто орудие сохранения и передачи интеллектуальных элементов производства или управления массами, в то же время сам язык мстит, словно бы возвращаясь на магическую ступень своего существования. Как и в эпоху господства магии, каждое слово считается опасной силой, которая способна разрушить общество и за которую оратор несет ответственность. Соответственно, общество вводит ограничения на поиск истины. Различие между мышлением и деятельностью признается избыточным. И, таким образом, всякая мысль рассматривается как действие, всякое размышление — как готовый тезис, а всякий тезис — как лозунг. Каждого призывают к ответу за то, что он говорит или не говорит, и все и вся подлежат классификации и снабжаются ярлыками. Качество, препятствующее отождествлению индивида с классом, «метафизично», и поэтому ему нет места в эпистемологии эмпириков. Человек заносится в графу, которая

очерчивает его судьбу. Как только мысль или слово становится инструментом, пропадает необходимость действительно «думать», т.е. совершать ряд логических актов, связанных с вербальным формулированием мысли. Как часто и справедливо указывалось, преимущество математики, служащей образцом для всего неопозитивистского мышления, заключается именно в «интеллектуальной экономии». Сложные логические операции выполняются без действительного осуществления всех интеллектуальных актов, на которых основываются математические и логические символы. Такая механизация без сомнения важна для индустриального развития, но если она усваивается умами, если инструментализацию претерпевает разум как таковой, она ведет к слепоте, становится фетишем, магическим предметом, который скорее принимается на веру, чем интеллектуально переживается.

Каковы же последствия формализации разума? Справедливость, равенство, счастье, терпимость, т.е. все те понятия, которые, как уже упоминалось, в предшествующие столетия считались присущими самому разуму или нуждались в его санкции, утратили свои интеллектуальные корни. В них по-прежнему видят цели и средства, но теперь отсутствует разумная инстанция, уполномоченная оценивать их и связывать их с объективной действительностью. Закрепленные почтенными историческими документами, они и сейчас пользуются некоторым престижем и даже содержатся в формулах высшего закона крупнейших государств. Тем не менее они никак не утверждены разумом в его современном смысле. Кто может сказать, что какой-либо из этих идеалов более тесно связан с истиной, чем его противоположность? Философия современного интеллектуала знает только один авторитет — науку, которая пони-

мается как классификация фактов и расчет вероятностей. Утверждение, что справедливость и свобода сами по себе лучше несправедливости и угнетения, с научной точки зрения неverified и бесполезно. Пожалуй, само по себе оно звучит так же бессмысленно, как утверждение, что красное красивее голубого или что яйцо лучше молока.

Чем больше выхолащивается понятие разума, тем легче оно становится добычей идеологической манипуляции и пропаганды даже самой явной лжи. Распространение просвещения разрушает идею объективного разума, догматизм и суеверие; но часто такое развитие событий оказывается более всего на руку реакции и обскурантизму. Имущественные интересы, противостоящие традиционным ценностям гуманизма апеллируют к нейтрализованному, бессильному разуму во имя «здорового смысла». Это обезоруживание основополагающих понятий, лишение их жизнеспособности можно видеть на всем протяжении истории. В 1787 г. на американском Конституционном конвенте Джон Дикинсон в своем выступлении противопоставил разуму опыт: «Нашим единственным проводником должен быть опыт. Разум может увести нас в неверном направлении»¹. Он хотел предостеречь против слишком радикального идеализма. Впоследствии понятия настолько лишились своего существенного содержания, что с равным успехом могли использоваться для обоснования угнетения человека. Чарльз О'Коннор, знаменитый в предвоенные годы адвокат, выдвигавшийся на пост президента от Демократической партии, в своей речи перед избирателями в 1848 г. заявил: «Я не верю в разум. Я верю в опыт».

¹ См.: *Morrison. Commager. The Growth of the American Republic.* New York, 1942. Vol. I. P. 281.

² Речь идет о Гражданской войне в США.

кратической партии, говорил (после краткого перечисления преимуществ и благ принудительного рабства): «Я утверждаю, что в рабстве негров нет ничего несправедливого: оно справедливо, мудро и благотворно... Я утверждаю, что рабство негров... предопределено природой... принимая очевидный закон природы и предписания здоровой философии, мы должны провозгласить этот институт справедливым, милосердным, законным и необходимым»¹. Хотя О'Коннор также употребляет слова «природа», «философия» и «справедливость», они полностью формализованы и не способны противостоять тому, что он считает фактами и опытом. Субъективный разум легко идет на сделку с чем угодно. Он с одинаковым успехом служит как противникам, так и защитникам традиционных ценностей гуманизма. Он обслуживает как идеологию прибыли и реакции (в случае с О'Коннором), так и идеологию прогресса и революции.

Другой защитник рабства, Фицхью, автор «Социологии для Юга», похоже, еще помнит, что когда-то философия отстаивала конкретные идеи и принципы и потому нападает на нее от имени здравого смысла. Тем самым он выражает, хотя и в искаженной форме, столкновение между субъективным и объективным понятиями разума.

«Зачастую люди, высказывающие здравые суждения, приводят неверные доводы в их пользу, так как они не слишком сильны в абстрактном мышлении... Философия легко побивает их в том, что касается аргументации, и тем не менее инстинкт и здравый смысл всегда правы, потому

¹ A Speech at the Meeting – at the Academy of Music, New York City, December 19, 1859. перепечатано: Negro Slavery Not Unjust // New York Herald Tribune.

что философия ненаблюдательна и рассуждает, опираясь на узкие и недостаточные предпосылки»¹.

Страшась идеалистических принципов, интеллектуалов, утопистов и вообще мысли как таковой, автор гордится своим здравым смыслом, который не находит ничего предосудительного в рабстве.

Основополагающие идеалы и понятия метафизики рационализма были укоренены в понятии общечеловеческого, понятии человечества, и их формализация означает, что они лишились своего человеческого содержания. Воздействие, оказываемое дегуманизацией мышления на сами основания нашей цивилизации, можно показать с помощью анализа принципа большинства, который неотделим от принципа демократии. В глазах среднего человека принцип большинства часто выступает не только как замена объективного разума, но и как его усовершенствование – ведь, в конце концов, люди сами лучше всех могут судить о своих интересах, и, следовательно, решения большинства имеют такую же ценность для общества, как и интуиции так называемого высшего разума. Однако противоречие между интуицией и демократическим принципом, выраженным в таких неопределенных терминах, лишь кажущееся. Ибо что значит фраза о том, что «человек лучше всех знает свои собственные интересы»? Каким образом он получает это знание и где доказательства того, что это знание верно? В суждении «Человек лучше всех...» имплицитно присутствует указание на некую инстанцию, которая не совсем произвольна и которая относится к определенно-го рода разуму, связанному не только со средствами, но

¹ *Fitzhugh, George. Sociology for the South or the Failure of Free Society. Richmond. Va. 1854. P. 118–119.*

и с целями. Но если этой инстанцией опять оказывается большинство, то весь аргумент превращается в пустую тавтологию.

Великая философская традиция, которая внесла немалый вклад в формирование современной демократии, не повинна в этой тавтологии, ибо основание принципов управления она искала в более или менее спекулятивных предположениях – например, таком, что в каждом человеке присутствует одна и та же духовная субстанция или моральное сознание. Иными словами, уважение к большинству было основано на убеждении, которое само не зависело от решений большинства. Так, Локк все еще настаивал на согласии естественного разума с откровением по вопросу о человеческих правах¹. Его теория управления опирается как на разум, так и на откровение. Они, как полагает Локк, учат, что люди являются «по природе свободными, равными и независимыми»².

Теория знания Локка – прекрасный пример обманчивой ясности стиля, который объединяет противоположности просто тем, что замазывает нюансы. Локк не дает себе труда установить ясное различие между чувственным и рациональным, атомистическим и структурным опытом, а также не указывает, было ли состояние природы, из которого он извлекает свой естественный закон, выведено логическим путем или воспринято интуитивно. Однако, по видимому, достаточно ясно, что свобода «по природе» не тождественна фактической свободе. Его учение основано скорее на рациональной интуиции и дедукциях, чем на эмпирических исследованиях.

¹ Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч.: в 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 276.

² Там же. С. 317.

То же можно сказать о последователе Локка – Руссо. Когда он провозгласил, что отказ от свободы противоречит природе человека, поскольку тогда «поступки человека были бы лишены всякой моральности, а его воля была бы лишена всякой свободы»¹, он хорошо понимал, что отказ от свободы вовсе не идет вразрез с эмпирической природой человека; ведь сам не раз подвергал язвительной критике индивидов, группы и целые нации, отказывавшиеся от своей свободы. Он подразумевал скорее духовную субстанцию человека, чем его психологический склад. Его учение об общественном договоре исходит из философского учения о человеке, согласно которому человеческой природе больше отвечает принцип большинства, чем принцип власти, как это описывается спекулятивным мышлением. В истории социальной философии даже термин «здравый смысл» неразрывно связан с идеей самоочевидной истины. Уже за двадцать лет до знаменитого памфлета Пейна* и Декларации независимости Томас Рид* отождествил принципы здравого смысла с самоочевидными истинами и тем самым примирил эмпиризм с рационалистической метафизикой.

Лишенный своего рационального основания принцип демократии становится зависимым исключительно от так

¹ Цит. по: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 156.

* Речь идет о трактате «Здравый смысл» (1776) англо-американского политического мыслителя и философа-просветителя Томаса Пейна (1737–1809), в котором автор, основываясь на теории «общественного договора», подвергает критике монархические принципы с позиции демократии.

* *Томас Рид* (1710–1796) – шотландский философ, глава школы «здравого смысла». Выступал против скептицизма Юма и британского эмпиризма и сенсуализма.

называемых интересов людей, а эти последние суть функции слепых или слишком сознательно действующих экономических сил. Они не обеспечивают никакой гарантии против тирании.¹ Например, в период системы свободного рынка большинство людей восприняли институты, основанные на идее человеческих прав, как хороший инструмент контроля над правительством и поддержания мира. Но если ситуация меняется и какие-либо могущественные экономические группы находят полезным для себя установить диктатуру и упразднить власть большинства, то против их действий нечего возразить — так, чтобы это возражение было основано на доводах разума. И единственное соображение, которое могло бы удержать тех, кто устанавливает диктатуру, — это опасность, грозящая их собственным интересам, но никак не забота об истине и разуме. Поскольку философский фундамент демократии разрушен, утверждение, что диктатура плоха, обладает рациональной значимостью только для тех, кто оказывается в невыгодном положении, и не существует никаких теоретических препятствий для трансформации этого утверждения в его противоположность.

¹ Тревога редактора Токвиля относительно негативных аспектов принципа большинства была излишней (см.: *Democracy in America*, New York, 1898. Vol. I. P. 334–335. note). По мнению редактора, «говорить, что законы создаются большинством, — не более чем фигура речи»; и среди прочего он напоминает, что это делается делегатами. Он мог бы еще добавить, что, если Токвиль говорил о тирании большинства, то Джефферсон в письме, процитированном Токвилем, упоминал о «тирании законодателей» (*The Writings of Thomas Jefferson, Definitive Edition*, Washington, D.C., 1905. Vol. VII. P. 312). Джефферсон настолько подозрительно относился к любой ветви власти при демократии, «будь то законодательная или исполнительная», что даже противился содержанию постоянной армии (См.: *Ibid.* P. 323).

Люди, создававшие Конституцию Соединенных Штатов, рассматривали как «фундаментальный закон всякого общества *lex majoris partis*»¹, но были далеки от того, чтобы подменять вердиктами большинства приговоры разума. Когда они внедрили изобретательную систему взаимозависимости и взаимоограничения трех ветвей власти в структуру правления, они полагали, как это выразил Ноа Уэбстер, что «полномочия, которыми обладает Конгресс, обширны, но надо думать, что они не слишком обширны»². Принцип большинства он назвал такой же «универсально принимаемой доктриной, как и любая интуитивная истина»³, и рассматривал ее при этом как одну из естественных идей, приблизительно равных по значимости. Для этих людей не существовало иных принципов, кроме тех, которые получали свой авторитет из метафизического или религиозного источника. Дикинсон считал правительство и доверие к правительству «основанными на природе человека, а значит, на воле его Создателя и... следовательно, священными. Поэтому было бы попранием Божественного закона нарушить это доверие»⁴.

Принцип большинства сам по себе не считался гарантией справедливости. «Большинство, — говорит Джон Адамс⁵, — всегда, без единого исключения, узурпировало

^{*} Закон большей части [населения] (*лат.*).

¹ *Ibid.* P. 324.

² An Examination into the Leading Principles of the Federal Constitution... // Pamphlets on the Constitution of the United States, ed. by Paul L. Ford, Brooklyn, N.Y., 1888. P. 45.

³ *Ibid.* P. 30.

⁴ *Ibid.* «Letters of Fabius». P. 181.

⁵ *Beard, Charles.* Economic Origin of Jeffersonian Democracy, New York, 1915. P. 305.

власть над правами меньшинства». Права же эти, как и другие фундаментальные принципы, считались интуитивными истинами. Прямо или косвенно они заимствовались из философской традиции, которая в то время была еще живой. Их можно проследить в истории мысли Запада вплоть до их религиозных и мифологических корней. Именно из этих источников проистекает их «внушительность» [awfulness], как выразился Дикинсон.

Субъективному разуму ни к чему такое наследство. Для него истина – привычка, и поэтому он отделяет ее от авторитета ее духовного источника. Сегодня идея большинства, лишенная своих рациональных оснований, приобрела совершенно иррациональный аспект. Всякая философская, этическая и политическая идея, отсеченная от своих исторических истоков, с которыми она была связана на протяжении своего существования, обнаруживает тенденцию к превращению в ядро новой мифологии, и это – одна из причин, почему распространение просвещения в определенных аспектах означает возврат к суевериям и паранойе. Принцип большинства в форме ходячих истин по любому и каждому предмету, определяемых посредством разного рода опросов и использования современной техники коммуникации, стал суверенной силой, которую мышление призвано обслуживать. Это – новый Бог, но не в том смысле, в каком его понимали вестники великих революций, т.е. как силу сопротивления царящей несправедливости, но в смысле сопротивления всему, что несклонно к конформизму. И чем в большей степени всякого рода интересы манипулируют суждениями людей, тем настойчивее большинство пытаются представить как арбитра культурной жизни. Именно оно, как утверждают, оправдывает суррогаты культуры во всех ее сферах вплоть до предна-

значенных для обмана масс продуктов популярного искусства и литературы. И чем в большей степени научная пропаганда превращает общественное мнение в простое орудие темных сил, тем смелее оно берет на себя роль разума. Этот иллюзорный триумф демократического прогресса ведет к истощению той интеллектуальной субстанции, которой питается жизнь демократии.

Отпадение человеческих устремлений и возможностей от идеи объективной истины оказывает воздействие не только на руководящие понятия морали и политики — такие, как свобода, равенство или справедливость, но также на конкретные цели людей всех слоев. По современным понятиям хороший художник служит истине ничуть не лучше, чем хороший начальник тюрьмы, или банкир, или хорошая служанка. Если бы мы попытались утверждать, что призвание художника благороднее, нам бы сказали, что сам этот спор лишен смысла — ибо в то время как эффективность двух служанок можно сравнить, основываясь на таких качествах, как чистота, честность, умелость и т.д., у нас нет способа сравнить служанку с художником. Однако дотошный анализ показал бы, что в современном обществе существует некая неявная общая мера как для искусства, так и для неквалифицированного труда, — а именно, время, ибо добродетель в смысле определенной эффективности является функцией времени.

Пожалуй, столь же бессмысленно говорить о том, что какой-то конкретный образ жизни, какая-то конкретная религия или философия лучше или выше, истиннее других. Поскольку цели определяются уже не светом разума, невозможно также утверждать, что одна экономическая или политическая система, какой бы она ни была жестокой и деспотической, менее разумна, чем другая. Если верить

формализованному разуму, деспотизм, жестокость, угнетение сами по себе не являются плохими; никакая рациональная инстанция не может утвердить вердикт против диктатуры, если она сулит прибыль ее крестным отцам. Фразы о «достоинстве человека» и т.п. либо предполагают диалектическое движение мысли, в котором сохраняется и трансцендируется идея Божественного права, либо становятся банальными лозунгами, которые обнаруживают свою пустоту, как только кто-нибудь задается вопросом об их конкретном значении. Если можно так выразиться, жизнь зависит от неосознаваемых воспоминаний. Если бы сейчас группа просвещенных людей решила объявить войну величайшему злу, которое только можно вообразить, то — вследствие свершившейся субъективизации — разуму практически невозможно просто указать на природу зла и природу человечности, в силу каковой эта борьба становится императивом. Многие сразу же задали бы вопрос о действительных мотивах, и тогда пришлось бы доказывать реалистичность причин, т.е. соответствие личным интересам, хотя для массы людей эти последние показались бы менее понятными, чем молчаливый призыв самой ситуации.

В качестве возражения нам могут указать на тот факт, что средний человек, похоже, по-прежнему придерживается старых идеалов. В общем виде этот аргумент может сводиться к тому, что существует сила, перевешивающая деструктивное воздействие формализованного разума, а именно — принятие общепризнанных ценностей и поведения. В конце концов, есть множество идей, которые нас учили ценить и почитать с самого раннего детства. И поскольку эти идеи и все связанные с ними теоретические воззрения подкреплены не только разумом, но также почти всеобщим согласием, может показаться, что трансформа-

ция разума в простой инструмент никак не в состоянии на них повлиять. Их сила питается нашим благоговением перед сообществом, в котором мы живем, памятью о тех людях, которые отдали за них свою жизнь, тем уважением, которое мы испытываем к основателям нескольких прославленных наций нашего времени. На самом деле это возмущение указывает на слабость оправдания якобы объективного содержания с помощью его репутации в прошлом и настоящем. Поскольку традиция, выдвигаемая теперь как мера любой этической или религиозной истины, так часто подвергалась разоблачению в научной и политической истории, это безусловно оказало влияние на саму истину, которая в значительной степени утратила свою аутентичность — равно как и принцип, призванный ее оправдывать. В те века, когда традиция еще могла играть роль доказательства, вера в нее сама проистекала из веры в объективную истину. В настоящее же время ссылка на традицию сохранила, по-видимому, лишь одну функцию от прежних времен — она указывает на то, что консенсус вокруг принципа, который она пытается снова утвердить, питается экономической и политической силой. И это должно послужить предостережением тому, кто готов пренебречь ею.

В XVIII веке убеждение, что человек наделен определенными правами, не было простым слепком с верований, которых придерживалось общество, а равно и с верований, унаследованных от предков. Оно выражало критику условий, императивно требовавших перемен, людьми, осознавшими и сформулировавшими эти требования на языке философской мысли и исторических действий. Первопроходцы современной мысли отнюдь не искали добро в законе (они даже не боялись его нарушать), но стремились примирить закон с добром. Их роль в истории не сводилась

к приспособлению своих слов и действий к текстам древних документов или общепринятым доктринам – они сами создавали документы и способствовали распространению своих доктрин. В настоящее время сторонники этих последних лишены адекватной философии и могут рассматривать их либо как выражение не более чем субъективных желаний, либо как установившийся образец, авторитет которого опирается на число людей, в него верящих, и на их собственный исторический возраст. Уже сама необходимость прибегать к традиции сегодня доказывает, что власть традиции над людьми ослабла. Неудивительно, что целые нации (и Германия здесь не исключение), проснувшись однажды утром, обнаруживают, что их самые возвышенные и лелеемые идеалы оказались просто мыльными пузырями.

И хотя прогресс субъективного разума действительно разрушил теоретическую основу мифологических, религиозных и рационалистических идей, цивилизованное общество до сего времени продолжало жить на наследство этих идей. Но, похоже, это наследство как никогда близко к истощению, т.е. оно постепенно теряет свою убеждающую силу. Когда великие религиозные и философские концепции были живы, мыслящие люди превозносили смирение, братскую любовь, справедливость и человечность не потому, что поддерживать эти принципы было реализмом, а отклонение от них казалось странным и небезопасным, как и не потому, что эти максимы больше гармонизировали с их, так сказать, свободными вкусами, чем какие-либо другие. Они придерживались этих идей, ибо усматривали в них элементы истины и связывали их с идеей *logos'a*, будь то в форме Бога, трансцендентального сознания или просто природы как вечного начала. Не только высшие

цели мыслились как обладающие объективным смыслом, самостоятельной значимостью, но даже самые скромные стремления и мечты зависели от веры в их всеобщую желательность, в самостоятельную ценность их объектов.

Мифологические, объективные истоки, разрушаемые субъективным разумом, лежат в основе не только великих универсальных понятий, но и, казалось бы, чисто индивидуальных поступков, психологии, поведения. Опустошение этих истоков ведет к испарению объективного содержания, отношения к полагаемой объективной истине из всех человеческих проявлений вплоть до элементарных эмоций. Но ведь точно так же, как игры детей и фантазии взрослых берут свое начало в мифологии, так некогда всякая радость была связана с верой в абсолютную истину.

В архитектуре XIX века Торстейн Веблен открыл искаженные средневековые мотивы¹. Он обнаружил, что тяготение к помпезности и орнаментальности было остатком феодальных вкусов. Однако анализ так называемой прославляющей расточительности ведет к открытию не только некоторых аспектов варварского угнетения, сохраняющихся в современной общественной жизни и в психологии индивида, но также и сохраняющейся действенности давно преданных забвению форм благоговения, страха и суеверия. Они выражаются в самых «естественных» предпочтениях и антипатиях и принимаются цивилизацией как само собой разумеющиеся. Ввиду отсутствия явных рациональных мотивов, они рационализируются посредством субъективного разума. Тот факт, что в современной культуре «выше» превосходит рангом «ниже», чистота привлекает,

¹ См.: *Adorno T.W. Veblen's Attack on Culture // Studies in Philosophy and Social Science. New York, 1941. Vol. IX. P. 392–393.*

а грязь отталкивает, определенные запахи ощущаются как приятные, а другие – как мерзкие, одни виды пищи вызывают аппетит, а иные – гримасу отвращения, обязан своим происхождением скорее древним табу, мифам, а также своей исторической судьбе, чем гигиеническим и другим прагматическим соображениям, которые могут предложить просвещенные индивиды или либеральные религии.

Этим древним формам жизни, тлеющим под поверхностью современной цивилизации, по-прежнему обязаны во многих случаях своим внутренним теплом чувство восхищения каким-либо предметом, любовь к какому-либо предмету ради него самого, в отличие от другого предмета. Так, удовольствие от ухода за садом восходит к древнейшим временам, когда сады принадлежали богам и культивировались ради них. Чувство красоты как в природе, так и в искусстве также тысячью тончайших нитей связано с этими древними суевериями¹. И когда современный человек, выказывая свое пренебрежение или презрение к ним, обрезает эти нити, удовольствие еще может длиться некоторое время, но его внутренняя жизнь отмирает.

Мы не можем объяснить наше наслаждение цветком или атмосферой комнаты автономным эстетическим инстинктом. Предыстория эстетической отзывчивости чело-

¹ Даже склонность к аккуратности, олицетворяющая собой современный вкус *par excellence* [по преимуществу, в высшей степени (*фр.*) – *Прим. пер.*], по-видимому, уходит корнями в магические верования. Сэр Джеймс Фрэйзер (*The Golden Bough. Vol. I, part I. P. 175*) цитирует сообщение о коренных жителях Новой Британии, в котором делается заключение о том, что «чистота, поддерживаемая в доме по обычаю, и состоящая в тщательном ежедневном подметании пола, основана не на стремлении к чистоте и аккуратности как таковом, но на желании убрать все, что может служить недоброжелателю в качестве магического средства».

иска связана с различными формами идолопоклонничества; его наслаждению красотой вещи предшествует вера в ее благость или священность. Это же в не меньшей степени относится к понятиям свободы и человечности. То, что уже было сказано о достоинстве человека, безусловно приложимо и к понятиям справедливости и равенства. Такие идеи должны сохранять негативный элемент как отрицание древней стадии несправедливости и неравенства и в то же время хранить абсолютную значимость, коренящуюся в их внушающих ужас истоках. В противном случае они перестают быть не только живыми, но и истинными.

* * *

Все эти почитаемые идеи, все силы, которые вкупе с физической силой и материальными интересами сплачивают общество воедино, продолжают действовать, но их влияние подорвано формализацией разума. Как мы уже видели, этот процесс связан с убеждением в том, что наши цели, какими бы они ни были, зависят от наших симпатий и антипатий; последние же сами по себе лишены объективного значения. Давайте предположим, что это убеждение действительно пронизывает мельчайшие подробности повседневной жизни — и оно проникло уже глубже, чем большинство из нас это осознают. В наших действиях все меньше и меньше самоценного. Прогулка, которая вырывает человека из города и приводит его на берег реки или на вершину горы, исходя из утилитарных норм, расценивается как иррациональная, идиотская — он отдается глупому и непроизводительному времяпрепровождению. С точки зрения формализованного разума деятельность разумна лишь в том случае, если она служит другой цели, например, здоровью или релаксации, что в свою очередь помога-

ет восстановлению рабочей энергии. Иными словами, деятельность есть не более чем орудие, ибо свое значение она получает только в связи с другими целями.

Вряд ли можно утверждать, что удовольствие, получаемое человеком, скажем, от созерцания пейзажа, продлится долго, если он уверен, что воспринимаемые им формы и краски — всего лишь формы и краски, что все образы и сочетания чисто субъективны и не имеют ни малейшего отношения к какому-либо осмысленному порядку или целостности и что по своей природе они ничего не выражают. Если такие удовольствия вошли в привычку, он может продолжать наслаждаться ими в течение всей своей жизни и даже никогда всерьез не задумается о бессмысленности тех вещей, которыми он восхищается. Наши вкусы формируются в раннем детстве, и то, чему мы учимся позднее, оказывает на нас несравнимо меньшее влияние. Дети могут подражать отцу, питающему пристрастие к долгим прогулкам, однако если формализация разума зашла достаточно далеко, то у них постепенно выработается привычка считать, что их долг перед своим телом исполнен, если они выполнили набор гимнастических упражнений под команды голоса, раздающегося из радиоприемника. Прогулка с созерцанием пейзажа теперь мыслится ненужной, а потому само понятие пейзажа для пешехода становится произвольным и бессмысленным. Пейзаж всецело вырождается в техническое обустройство пейзажа.

Общество XX века ничуть не беспокоят такие непоследовательности. Для него есть только один способ найти смысл чего-либо — представить это как служебную функцию для достижения цели. Симпатии и антипатии, обесмысленные массовой культурой, либо числятся по ведом-

ству развлечений, досуга, социальных контактов и т.п., либо обречены на постепенное отмирание. Сплин, протест несклонного к конформизму индивида как таковой подвергается регламентации – одержимость денди превращается в хобби Бэббита*. А в идее хобби, приятного или веселого времяпрепровождения, не видно никакого сожаления по поводу исчезновения объективного разума и утраты действительного внутреннего «смысла». У человека, предающегося хобби, и в мыслях нет того, что это может как-то соотноситься с абсолютной истиной. Заполняя в анкете графу «хобби», он так же бездумно вписывает: гольф, книги, фотографирование или что угодно, как и цифры, обозначающие его вес. Хобби утвердилось как признанный, рационализированный предрассудок, необходимый для поддержания в людях хорошего настроения. Оно стало общественным институтом. Но даже стереотипное хорошее настроение, которое является не более чем психологической предпосылкой эффективности на работе, может увянуть вместе со всеми другими эмоциями, как только исчезает последний проблеск памяти о том, что это когда-то было связано с идеей Божественного. И сквозь черты лица тех, кто продолжает «держаться улыбку», начинает проглядывать грусть, а порой и отчаяние.

То, что было сказано в отношении мимолетных восторгов, остается верным и в плане высочайших устремлений, связанных с добром и красотой. На смену интеллектуальному проникновению в феномены опыта приходит быстрое схватывание фактов. Ребенку, который знает, что Санта Клаус служит в универмаге, и для которого связь

* Главный герой романа Синклера Льюиса (1885–1951) «Бэббит» (1922).

между служащими универмага и Рождеством становится привычной, вполне может показаться само собой разумеющейся связь между бизнесом и религией в целом. Еще Эмерсон со значительной долей горечи заметил: «Религиозные институты... уже получили рыночную стоимость как хранители собственности; если бы священники и другие служители церкви были не в состоянии поддерживать их, то на помощь им охотно бы пришли торговые палаты, президенты банков и даже владельцы провинциальных гостиниц»¹. В наше время такие взаимозависимости, а также гетерогенность истины и религии принимаются как нечто само собой разумеющееся. Ребенок уже с раннего возраста усваивает правила игры; он вполне может продолжать исполнять роль наивного малыша, в то же время демонстрируя незаурядную хитрость и проницательность, когда находится в компании своих сверстников. Такого рода плюрализм, проистекающий из специфической связи современного образования с идеальными принципами, религиозными или демократическими, — а именно, из того факта, что эти принципы привязаны строго к определенным случаям вопреки возможной универсальности их значения, формирует некую предрасположенность к шизофрении в строе современной жизни.

Произведение искусства, некогда предназначавшееся для того, чтобы рассказывать миру о нем самом и формулировать окончательный приговор, сегодня претерпело полную нейтрализацию. Возьмем, например, «Героическую симфонию» Бетховена. Ее объективное значение сегодня недоступно среднему посетителю концертов. Он слу-

¹ The Complete Works of Ralph Waldo Emerson, Centenary Edition. Boston and New York, 1903. Vol. 1. P. 321.

ищет ее так, словно бы она была написана для того, чтобы проиллюстрировать комментарии составителя программы. Произведение предстает раскрашенным в черно-белый цвет: напряжение между моральными постулатами и социальной действительностью, особенности ситуации в Германии, где духовная жизнь в отличие от Франции не могла найти себе политического выражения и поэтому вынуждена была искать выход в искусстве и музыке... Музыкальное произведение превратилось в вещь, в музейный экспонат, а его исполнение — в занятие для досуга, в повод для выступления звезд или для собрания определенного общественного круга, принадлежа к которому нельзя пропустить это событие. Не осталось никакого живого отношения к произведению, никакого непосредственного, спонтанного его понимания, никакого переживания его тотальности как образа, который некогда назывался истиной. Это овеществление является типичным проявлением субъективизации и формализации разума, превращающей произведения искусства в культурный товар, а их потребление — в ряд более или менее случайных эмоций, никак не связанных с нашими действительными целями и устремлениями. Искусство отделилось от истины, как, впрочем, и политика или религия.

Поиски истоков процесса овеществления приводят нас к началу организации общества и использования орудий. Однако превращение всех продуктов человеческой деятельности в товар произошло только с появлением индустриального общества. Функции, некогда выполнявшиеся объективным разумом, авторитарной религией или метафизикой, теперь приняли на себя овеществляющие механизмы анонимного экономического аппарата. Именно цена, устанавливаемая рынком, определяет продажность то-

варов и, следовательно, продуктивность каждого конкретного вида труда. И если какие-либо виды деятельности не приносят материальной пользы или, как в военное время, не способствуют поддержанию общих условий процветания промышленности, за такой деятельностью надежно закрепляется клеймо бессмысленной и избыточной роскоши. Респектабельным становится только производительный труд, будь то ручной или интеллектуальный, и он же, разумеется, утверждается как единственный достойный способ расходования жизни. Теперь любое занятие, преследующее какую-либо цель, называется продуктивным только в том случае, если в итоге оно сулит прибыль.

Великие теоретики-идеологи среднего класса Макиавелли, Гоббс и другие называли феодалов и средневековых церковников паразитами, потому что их образ жизни зависел от производства, в котором сами они никак не участвовали. Служители церкви или аристократы посвящали свою жизнь соответственно Богу или рыцарским подвигам и досугу. Самим своим существованием, а также занятиями они создавали символы, вызывавшие восхищение и благоговение у масс. Макиавелли и его последователи признали, что времена изменились, и показали, насколько иллюзорными были те ценности, которым отдавали свое время прежние владельцы. Наследие Макиавелли мы можем проследить вплоть до учения Веблена. Нельзя сказать, что роскошь сегодня изгоняется из жизни — по крайней мере, не теми, кто ее производит. Однако она находит свое оправдание не в собственном существовании, но в тех возможностях, которые создает для торговли и промышленности. Предметы роскоши либо принимаются как предметы необходимости массами, либо считаются средствами релаксации. Ничто, даже материальное благосостояние,

будто бы занявшее место спасения как высшей цели человека, не является ценностью в себе и для себя, и никакая цель не может быть признана предпочтительнее любой другой.

Современное мышление попыталось сделать из этого воззрения философию, в результате чего возник прагматизм¹. Суть этой философии заключается в мнении, что идея, понятие или теория представляет собой не что иное, как схему или план действия, а потому и истина есть не что иное, как успех реализации идеи. Анализируя «Прагматизм» Уильяма Джеймса, Джон Дьюи делает следующие комментарии по поводу понятий истины и смысла: «Истинные идеи вводят нас в полезные вербальные и концептуальные построения и ведут нас непосредственно к выполнению полезных и осмысленных целей. Они способствуют последовательности, стабильности и свободно протекающему общению». Идея – объясняет Дьюи – «это план-схема существующих вещей и намерение действовать так, чтобы некоторым образом их упорядочить. Из этого следует, что если эти план-схема верны, и если после произведенного действия эти вещи перегруппировываются

¹ Критический анализ прагматизма был произведен многими направлениями мысли, например, с точки зрения волонтаризма Хуго Мюнстербергом в «Философии ценностей» (*Philosophie der Werte*, Leipzig, 1921); с точки зрения объективной феноменологии – в тщательном исследовании Макса Шелера «Познание и труд» (*Erkenntnis und Arbeit // Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926. В особенности S. 259–324); с точки зрения диалектической философии Максом Хоркхаймером в его работах «Новейшее наступление на метафизику» (*Der neueste Angriff auf die Metaphysik // Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, VI. S. 4–53) и «Традиционная и критическая теория» (*Traditionelle und kritische Theorie // Ibid.* S. 245–294). Цель замечаний в тексте состоит только в том, чтобы описать роль прагматизма в субъективизации разума.

или переупорядочиваются именно так, как это предполагалось идеей, то идея является истинной»¹. И если бы основателем этого направления не был Чарльз С. Пирс, который утверждал, что «изучал философию по Канту»², то легко можно было бы впасть в соблазны отрицания всякой философской родословной у этого учения, согласно которому не осуществление наших ожиданий и успех наших действий зависят от истинности наших идей, а скорее истинность идей определяется осуществлением ожиданий и успехом действий. Конечно, было бы несправедливостью обвинять Канта за такой поворот. Ведь он поставил научное познание в зависимость от трансцендентальных, а не эмпирических функций. И не он ликвидировал истину, отождествив ее с практическими действиями по верификации и приравняв смысл к результату действий. Его конечной целью было установить абсолютную значимость определенных идей *per se*, самих по себе. Урезывание смысла любой идеи до функции плана или схемы – следствие прагматического сужения поля видения.

Прагматизм с самого начала предполагал замену логики истины логикой вероятности, что сейчас и происходит со все большей интенсивностью. Ибо если понятие или идея значимы только в силу своих следствий, то всякое высказывание выражает ожидание с большей или меньшей степенью вероятности такого следствия. В суждениях же, относящихся к прошлому, ожидаемые события предстают как подтверждение ожиданий, как процесс производства доказательств, которые мы получаем от живых свидетелей или каких-либо документов. Различие между подтвержде-

¹ Essays in Experimental Logic, 1916. P. 310, 317.

² Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Cambridge, Mass., 1934. Vol. V. P. 274.

нием суждения предсказываемыми им фактами или посредством движения исследующей мысли, требуемой этим суждением, стирается в понятии верификации. Такое измерение как прошлое оказывается изгнанным из логики, ибо оно поглощается другим измерением – будущим. «Вопрос о знании, – говорит Дьюи¹, – во всех случаях представляет собой вопрос об использовании наблюдаемых природных событий, при этом данные вещи рассматриваются как указания на то, что будет наблюдаться в других условиях»².

Для философии такого рода в предсказании заключается существо не только расчета, но и мышления как такового. Она не делает серьезного различия между суждениями, которые действительно выражают прогноз (например, «Завтра будет дождь»), и теми, которые можно верифицировать только после того, как они были сформулированы, что, разумеется, истинно для любого суждения. Настоящее значение и будущая верификация суждения – далеко не одно и то же. Суждения о том, что человек болен или что человечество находится в агонии, вовсе не являются прогнозами, даже если они поддаются верификации после их формулировки, а равно не являются прагматическими суждениями, даже если они могут способствовать выздоровлению.

Прагматизм – это отражение общества, у которого нет времени для того, чтобы вспоминать и размышлять:

The World is weary of the Past,
Oh, might it die or rest at last*.

¹ A Recovery of Philosophy // Creative Intelligence: Essays in Pragmatic Attitude, New York, 1917. P. 47.

² Я сказал бы: по крайней мере, в таких же или в подобных условиях.

* Мир устал от прошлого. Ах, если бы он мог, наконец, умереть или обрести покой (англ.).

Как и наука, философия теперь становится не созерцанием существующего и не анализом того, что уже ушло в прошлое, но видением будущих возможностей, нацеленным на то, чтобы достигнуть лучшего и предотвратить худшее¹. Место истины теперь занимает вероятность или, точнее, возможность расчета. Сама же истина постепенно превращается в пустую фразу – и этот исторический процесс в обществе получает благословение прагматизма, который, в свою очередь, делает то же самое в философии.

Дьюи поясняет, в чем согласно Джеймсу заключается значимость объекта – его значение должно содержаться в его концепции или дефиниции. «Для того, чтобы добиться полной ясности относительно какого-либо объекта в нашем мышлении, нам нужно лишь рассмотреть, какие мыслимые последствия практического характера могут быть связаны с этим объектом, каких ощущений мы можем ожидать от него и к каким реакциям мы должны быть готовы», или, как это более кратко сформулировано в цитате из [Вильгельма] Оствальда, «реальности любого рода оказывают влияние на нашу практику, и это влияние и есть их значение для нас». Дьюи непонятно, как кто-либо может сомневаться в этой теории («или... обвинять ее в субъективизме или идеализме; ведь в ней принят за основание объект с его способностью порождать последствия»²). Однако субъективизм этого направления заключается не в принятии феноменалистской доктрины, а в той роли, которую играют «наши» формы практики, действия и интересы в теории знания³. Если истинное суждение об объекте,

¹ Ibid. P. 53.

² Ibid. P. 308–309.

³ Позитивизм и прагматизм отождествляют философию со scientismом. По этой причине мы и рассматриваем прагматизм в данном контексте как подлинное выражение позитивистского подхода. Эти два

и вместе с тем и понятие самого объекта, покоится исключительно на его «влиянии» на действия субъекта, то трудно уразуметь, какое же значение может быть приписываемо понятию «объекта». Согласно прагматизму, истина желательна не ради себя самой, но лишь поскольку она сулит практическую выгоду, поскольку она ведет к чему-то чуждому истине или, по меньшей мере, отличному от нее.

Когда Джеймс жаловался, что критики прагматизма «просто полагают, что прагматист *не может* допустить искреннего теоретического интереса»¹, он был, разумеется, прав в том, что касается психологического существования такого интереса, но если воспользоваться его советом («следовать скорее духу, чем букве»²), то окажется, что прагматизм, как и технократия, безусловно, немало способствовал модному ныне скептицизму относительно того «неподвижного созерцания»³, которое некогда было высшей целью человека. Всякая идея истины (даже диалектическое целое мышления — так, как оно происходит в живом человеческом сознании) может быть названа «неподвижным созерцанием», поскольку самоценна, а не служит средством обеспечения «последовательности, стабильности и свободно протекающего общения». И наступление на созерцание, и превознесение ремесленника выражают победу средств над целями.

Еще долгое время после Платона понятие Идей репрезентировало сферу отстраненности, независимости, а в определенном смысле даже свободы и объективности, непод-

философских течения различаются лишь тем, что ранний позитивизм исповедовал феноменализм, т.е. сенсуалистский идеализм.

¹ The Meaning of Truth. New York, 1910. P. 208.

² Ibid. P. 180.

³ Ibid.

властную «нашим» интересам. Сохраняя идею объективной истины под именем абсолюта или в какой-либо другой спиритуализованной форме, философия достигла релятивизации субъективности. Она настаивала на принципиальном различии между *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis*^{*}, между образом действительности, структурированным интеллектуальными и физическими орудиями господства человека, его интересами и действиями или технической процедурой какого-либо рода – и понятием порядка или иерархии, статической или динамической структурой, которая бы воздала должное вещам и природе. В прагматизме, хотя он гордится своей плюралистской направленностью, все превращается в простой материал [subject matter] и, следовательно, в конечном итоге лишается различий, становится звеном в цепи средств и последствий. «Проверьте всякое понятие вопросом “Что его истина существенно меняет для кого-либо?” – и такая точка зрения наилучшим образом поможет вам понимать значение понятия и рассуждать о его важности»¹. Не говоря уже о проблемах, которые влечет за собой термин «кто-либо», из этого правила следует, что значение понятия определяется поведением людей. Как утверждает Джеймс, значимость понятий «Бог», «причина», «количество», «субстанция» или «душа» заключается не в чем ином, как в тенденции какого-либо данного понятия побуждать нас к действиям или мышлению. И если бы мир перестали заботить не только такие метафизические сущности, но и убийства, скрываемые от света границами государств или тайным сговором, то следовало ли бы сделать вывод, что понятие такого

^{*} Мир чувственный и мир умопостигаемый.

¹ Ibid. P. 82.

убийства не имеет значения и не представляет никакой отчетливой идеи или истины, поскольку ничего «существенно не меняет для кого-либо». И как кто-то мог бы по существу реагировать на это понятие, если для него само собой разумеется, что их значение сводится лишь к его реакции.

То, что прагматик подразумевает под реакцией, на самом деле было перенесено в философию из области естественных наук. Предметом его гордости является «мыслить вещи так, как они были даны мышлению в условиях лаборатории, т.е. экспериментом»¹. Пирс, который и дал название этому направлению, объявил, что процедура, осуществляемая прагматистом, есть не что иное, как тот экспериментальный метод, благодаря которому все успешно развивающиеся науки (в число которых – так, как их понимает Пирс, – никому не придет в голову включить метафизику) достигли – каждая – присущей ей в настоящее время степени достоверности; при этом сам этот экспериментальный метод заключается не в чем, ином как в частном применении старого логического правила: «По плодам их вы узнаете их»².

Объяснение становится еще более запутанным, когда Пирс провозглашает: «концепт, т.е. рациональное содержание слова или какого-либо выражения, сводится исключительно к его мыслимым связям с человеческим поведением» и «только то, что может быть результатом эксперимента, может иметь непосредственное отношение к поведению при условии точного определения всех мыслимых экспериментальных феноменов, которые подразумеваются утверждением или отрицанием понятия». Рекомендуемая

¹ Peirce. Op. cit. P. 272.

² Ibid. P. 317.

Пирсом процедура позволит прийти к «полному определению понятия. И больше в нем нет абсолютно ничего»¹. Он пытается разрешить парадокс в якобы самоочевидном положении о том, что только возможные результаты экспериментов могут иметь непосредственное отношение к человеческому поведению, прибегая к оговорке, которая ставит его точку зрения в зависимость от точного определения «всех мыслимых экспериментальных феноменов» в любом частном случае. Но поскольку ответ на вопрос, какими могут быть эти экспериментальные феномены, должен быть получен путем эксперимента, эти огульные методологические утверждения ставят перед нами ряд серьезных логических затруднений. Как это возможно поверить экспериментирование критерием «мыслимости», если всякое понятие – т.е. то, что может быть мыслимо, – зависит по своей сущности от эксперимента?

В то время как философия в ее объективистский период развития стремилась быть инстанцией, которая приводила человеческое поведение, включая и научные предприятия, к итоговому пониманию присущих ему самому разума и справедливости, прагматизм пытается перевести всякое понимание в поведение. Он сам желает быть ни чем иным, как практической деятельностью, но ни в коем случае не теоретическим умозрением, за которым он отрицает всякий смысл, либо видит в нем лишь название определенных физических событий. Но учение, которое всерьез пытается растворить интеллектуальные категории – такие, как истина, значение или концепция – в практических установках, не может рассчитывать на то, чтобы быть мышлением (в интеллектуальном смысле этого слова); оно может лишь функционировать как механизм, полагающийся

¹ Ibid. P. 273.

начало определенному ряду событий. Согласно Дьюи, чья философия представляет собой наиболее радикальную и последовательную форму прагматизма, его собственная теория «означает, что знание есть в буквальном смысле нечто, что мы делаем; что анализ есть в конечном счете некая физическая активность; что значения в их логическом качестве суть установки и методы поведения по отношению к фактам, и что проведение экспериментов принадлежит к самой сущности верификации»¹. Это, по крайней мере, последовательно, но такая позиция упраздняет философскую мысль, хотя сама тем не менее относится к философии. Идеальным философом-прагматиком был бы тот, кто, как говорит латинская поговорка, сохраняет молчание.

Преклоняясь перед естественными науками, философ-прагматик полагает, что существует лишь один вид опыта, который стоит принимать во внимание, — эксперимент. Тем самым процесс замещения различных теоретических путей к объективной истине мощным техническим оборудованием организованных исследований получает санкцию философии или скорее даже начинает отождествляться с философией. В свою очередь, все вещи в природе начинают отождествляться с тем, как они выступают в практике наших лабораторий, хотя проблемы последних не в меньшей степени, чем их оборудование, выражают проблемы и интересы самого общества. Такую точку зрения можно сравнить с точкой зрения криминалиста, считающего, что достоверное знание о человеке может быть получено только с помощью выверенных и безотказных методов расследования, применяемых к подозреваемому, когда он находится в руках полиции. Фрэнсис Бэкон, великий предшественник

¹ Essays in Experimental Logic. P. 330.

экспериментализма, описал этот метод с юношеской искренностью: «Ведь подобно тому, как характер какого-нибудь человека познается лучше всего лишь тогда, когда он приходит в раздражение, и Протей принимает обычно различные обличья лишь тогда, когда его крепко свяжут, так и природа, если ее раздражить и потревожить с помощью искусства, раскрывается яснее, чем когда ее предоставляют самой себе»¹.

«Активное экспериментирование» действительно дает конкретные ответы на конкретные вопросы, выдвигаемые интересами индивидуумов, групп или общества. И не обязательно быть физиком, чтобы придерживаться этого субъективистского отождествления, согласно которому ответы, определяемые общественным разделением труда, принимаются само собой за истину. По общему признанию, роль физика в современном обществе заключается в том, чтобы все рассматривать как материал. И не в его власти определять смысл этой роли. Однако ему также не вменяется в обязанность интерпретировать так называемые интеллектуальные понятия как чисто физические события или гипостазировать свой собственный метод как единственное осмысленное интеллектуальное поведение. Он даже может таить надежду, что его собственные открытия составят ту часть истины, которая не поддается определению в условиях лаборатории. Более того, он может сомневаться в том, что экспериментирование представляет собой существенную часть его трудов. Можно сказать, что скорее профессор философии пытается подражать физика, чтобы причислить свою отрасль деятельности к «успешно развивающимся наукам», и поэтому обращается с мыслями так,

¹ О достоинстве и преумножении наук. Кн. II. Гл. II // Соч.: в 2 т. Т. I. М., 1971. С. 163.

словно бы они были вещами, и отказывается от всякой идеи истины, кроме той, которая абстрагирована из рационализованного господства над природой.

Прагматизм в своих попытках превратить экспериментальную физику в прототип всех наук и устроить все сферы интеллектуальной жизни по образцу лаборатории действует как двойник современного индустриализма, для которого в свою очередь прототипом человеческого существования выступает завод, а образцом для всех отраслей культуры является конвейерная линия или парадная атмосфера офиса. Всякая мысль должна доказывать свое право на то, чтобы быть мыслимой, должна, так сказать, иметь алиби или, иначе говоря, представить подтверждение своей практической целесообразности. Даже если ее непосредственное использование является «теоретическим», она в конечном счете подвергается проверке путем практического применения теории, в которую она входит. Мысль должна быть измерена чем-то, что само мыслью не является, — своей эффективностью для производства или влиянием на общественное поведение, точно так же, как искусство в наши дни в конечном счете измеряется и оценивается чем-то, что не является искусством, будь то кассовый успех или пропагандистская ценность. Однако между установкой ученого или человека искусства, с одной стороны, и установкой философа, с другой, существует заметная разница. Если первые иногда все еще пытаются отвергнуть постыдные для них самих «плоды» своей деятельности и уйти от контроля общества конформизма, то последний сам определил своей задачей признание фактических критериев высшими. И хотя как политический или социальный реформатор, как человек, обладающий вкусом, наконец, как человек в высшем смысле он может противиться практическим последствиям научных, художественных или

религиозных предприятий в нашем мире, — однако его философия разрушает все альтернативные принципы, к которым он мог бы апеллировать.

Это выступает на передний план в сочинениях многих прагматистов, посвященных этической или религиозной темам. При всем их либерализме, толерантности и оптимизме они совершенно неспособны противопоставить что-либо культурной разрухе [debacle] наших дней. Указывая на одну из современных ему сект, которую он называет «движением за исцеление ума», Джеймс говорит: «Весь наш опыт очевидным образом свидетельствует о том, что мир можно обустраивать, руководствуясь многими системами идей, и разные люди по-своему обустраивают его, и это приносит им каждый раз определенные выгоды, которых они добиваются, в то время как другие выгоды могут быть упущены. Наука дала нам телеграф, электрическое освещение, точную диагностику, что позволяет предотвращать и вылечивать значительное число заболеваний. Религия в виде исцеления души дарит нам покой, моральную уверенность и счастье и предотвращает некоторые формы заболеваний не в меньшей степени, чем наука, а для определенной категории людей даже в большей. Ясно, что и наука, и религия суть подлинные ключи, которые позволяют отомкнуть сокровищницу мира тому, кто может практически использовать каждый из них»¹.

Устрашенные идеей о том, что в данный исторический момент истина может указывать в направлении, противоположном тому, которое ведет к удовлетворению человеческих потребностей, и, таким образом, оказаться неприемлемой для кого бы то ни было, отцы прагматизма превратили удовлетворение субъекта в критерий истины.

¹ The Varieties of Religious Experience. New York. 1902. P. 120.

Такое учение не оставляет возможности отвергнуть или даже критически отнестись к любой разновидности веры, исповедуемой ее сторонниками. Прагматизм может быть с полным основанием использован в оправдательных целях даже этими сектами как попытка употребить и науку, и религию «как подлинные ключи, которые позволят отомкнуть сокровищницу мира» в более буквальном смысле слова, чем это мог себе представить Джеймс.

И Пирс, и Джеймс писали в тот период, когда, казалось, оставался один шаг до процветания и гармонии как между общественными группами, так и между нациями, и никому и в голову не приходила возможность глобальных катастроф. Их философия отражает с прямо-таки обезоруживающей откровенностью дух бизнеса как господствующей культуры, т.е. ту самую установку «практичности», противоположностью которой и выступала философия при своем зарождении. С высоты современных достижений науки они могли смеяться над Платоном, который говорит после изложения своей теории цвета: «Но тот, кто попытался бы строго проверить все это на деле, доказал бы, что не понимает различия между человеческой и Божественной природой, ведь если у Бога достанет и знания, и мощи, дабы смешить множество в единство и сызнова разрешить единство во множество, то нет и никогда не будет такого человека, которому обе эти задачи оказались бы по силам»¹.

Трудно представить себе более решительное опровержение прогноза историей, нежели то, которое претерпел прогноз Платона. Тем не менее триумф эксперимента представляет собой лишь одну сторону процесса. Прагматизм, который во всякой вещи и во всяком человеке видит не более чем инструмент — не во имя Бога или объективной

¹ Платон. Тимей // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1944. С. 474.

Истины, но во имя какого-либо практически достижимого результата, — презрительно спрашивают, какое же значение в действительности могут иметь такие выражения как «истина сама по себе» или «благо», которые Платон и его последователи оставили без определения. Можно было бы ответить, что они, по крайней мере, сохранили сознание тех различий, с целью отрицания которых и был придуман прагматизм, — различия между мышлением в лаборатории и в философии и, соответственно, различия между конечной целью [destination] человечества и направлением его развития в настоящем.

Дьюи отождествляет осуществление человеческих желаний с высшими устремлениями человечества: «Наше спасение заключается в вере в могущество интеллекта, способного вообразить себе будущее, которое является проекцией желаемого в настоящем, и изобрести инструменты для его реализации. Эту веру следует укреплять и давать ей выражение; эта довольно масштабная задача и предстоит нашей философии»¹.

«Проскция желаемого в настоящем» ничего не решает. Это понятие позволяет двоякую интерпретацию. Во-первых, его можно отнести к желаниям людей таких, каковы они на самом деле, т.е. обусловленных всей социальной системой, в которой они живут, — системой, характер которой почти не оставляет сомнений относительно вопроса, являются ли их желания действительно их желаниями. Если принимать эти желания некритически, не пытаясь выйти за рамки их непосредственной субъективности, то следует признать, что маркетинговые исследования и анкетные опросы Гэллага* являются гораздо более адекватным

¹ A Recovery of Philosophy // Op. cit. P. 68–69.

* Социологические анкетные опросы, проводимые институтом общественного мнения Гэллага или по его принципам.

средством для их утверждения, чем философия. А, во-вторых, похоже, что Дьюи все-таки отчасти признает некоторое различие между субъективным желанием и объективной желательностью. Такое допущение могло бы стать началом критического философского анализа, — но как только прагматизм сталкивается с этим кризисом, он капитулирует и вновь пытается зацепиться за объективный разум и мифологию.

Сведение разума к простому инструменту в конечном счете оказывает влияние даже на его характер как инструмента. Тот антифилософский дух, который неотделим от субъективного понятия разума и кульминацией которого в Европе стало тоталитарное преследование интеллектуалов, независимо от их собственных философских воззрений, симптоматичен для унижения разума. Традиционалистские, консервативные критики цивилизации совершают фундаментальную ошибку, когда они нападают на современную интеллектуализацию, оставляя в то же время без внимания обессиливание [stultification] разума, которое представляет собой лишь другую сторону этого же процесса. Человеческий интеллект имеет как биологические, так и социальные корни и отнюдь не является изолированной и независимой абсолютной сущностью. Таковым он был провозглашен только в результате общественного разделения труда, для того чтобы оправдать последнее естественным устройством человеческого организма. Ведущие функции в производстве — руководство, планирование, организация — были противопоставлены как чисто интеллектуальные ручной работе как низшему, менее чистому виду труда — труду рабов. И не случайно так называемая платоновская психология, в которой впервые интеллект был противопоставлен другим человеческим «способностям», в особенности инстинктивной жизни, отталкивалась от мо-

дели разделения властных функций в строго иерархическом государстве.

Дьюн¹ ясно сознает это подозрительное происхождение понятия чистого интеллекта, но принимает последствия реинтерпретации интеллектуального труда как практического, тем самым превознося физический труд и реабилитируя инстинкты. Он отбрасывает всякую спекулятивную способность разума, которая выходила бы за пределы науки. В действительности же эмансипация интеллекта от инстинктивной жизни не изменила того факта, что его богатство и сила по-прежнему зависят от его конкретного содержания, и если его связи с этим содержанием обрезаются, он неминуемо атрофируется и истощается. Интеллектуал в подлинном смысле слова отличается не просто умением правильно рассуждать, но открытостью своего ума, что позволяет ему постигать объективное содержание, его сущностные структуры и выражать это на человеческом языке; и это верно для мышления как такового и его истинностного содержания. Нейтрализация же разума, лишаящая его всякой связи с объективным содержанием и способности судить о последнем, низводит его до положения исполнительной инстанции, которую интересуется скорее «как», чем «что», и во все большей степени превращает его в тупой аппарат, регистрирующий факты. Субъективный разум теряет всякую спонтанность, продуктивность, способность открывать и утверждать новые виды содержания — он теряет самое субъективность. Подобно слишком часто затачиваемой бритве, этот «инструмент» становится слишком тонким и в конце концов непригодным даже для выполнения чисто формальных задач, которыми ограничена его компетенция. Этот процесс происхо-

¹ Human Nature or Conduct. New York, 1938. P. 58–59.

дит параллельно общей культурной тенденции к разрушению производительных сил, причем как раз в период поразительного роста этих самых сил.

Этот аспект формализации разума, его трансформацию в глупость выразил Олдос Хаксли в своей антиутопии, где представлены изощреннейшие формы техники дивного нового мира и интеллектуальных процессов, с ней связанных. Но цели, которым они служат, говорят сами за себя: «гипнопедия», внушающая спящим детям всемогущие лозунги системы, искусственные методы воспроизводства, стандартизирующие и классифицирующие людей еще до их рождения, — все это отражает процесс, происходящий в самом мышлении. Этот процесс ведет к системе, налагающей запрет на мышление, и, в конечном итоге, к субъективной глупости, предопределяемой объективной идиотией жизни в целом. Мышление как таковое постепенно уступает место стереотипным представлениям, в которых видят, с одной стороны, удобные инструменты, либо принимая их в этом качестве, либо напрочь отвергая, а, с другой, объекты фанатического обожания.

Критический удар Хаксли предназначен организации мира монополистического государственного капитализма, который находится под защитой саморазрушительного субъективного разума, принимаемого за абсолют. Однако кажется, что идеалу этой оглупляющей системы роман противопоставляет героический метафизический индивидуализм, без разбора осуждающий как фашизм, так и просвещение, как психоанализ, так и кинематограф, как демифологизацию, так и бродящие в головах мифологии, и превозносящий культурного человека, возможно, скептика, неиспорченного цивилизацией и уверенно следующего своим инстинктам. Благодаря этому Хаксли невольно оказывается союзником реакционного культурного консерва-

тизма, по всему миру (особенно в Германии) пролагающего путь тому самому монополистическому коллективизму, который он критикует во имя души, противопоставляемой интеллекту. Иными словами, в то время как наивное утверждение субъективного разума уже привело к симптомам¹, не многим отличающимся от описанных у Хаксли, — наивный отказ от этого разума во имя исторически отжившего и иллюзорного понятия культуры и индивидуальности порождает презрение к массе, цинизм и веру в слепые силы; последние же в свою очередь служат отвергаемой тенденции. Вопрос, который сегодня стоит перед философией и от которого ей не уклониться, заключается в том, сможет ли она сохранить свою самостоятельность в этой дилемме и, таким образом, двинуться к ее теоретическому разрешению или же ей придется смириться с ролью пустой методологии, обманчивой апологетики или гарантированного предписания в роде новейшей популярной мистики Хаксли, которая так кстати в дивном новом мире как, впрочем, и любая готовая идеология.

¹ Можно привести крайний пример такого симптома. Хаксли придумал «воспитание смертью», которое заключается в том, что детей приводят к умирающему человеку, но при этом кормят их сладостями и всячески побуждают к игре, так что, играя, они одновременно наблюдают за процессом умирания. Таким образом, у них формируют ассоциации, в которых приятные представления соседствуют со смертью, и тем самым ужас перед смертью исчезает. Журнал «Пэарентс» за октябрь 1944 г. содержит статью «Интервью со скелетом». В ней описывается, как пятилетние дети играют со скелетом, «для того чтобы познакомиться с внутренней работой человеческого тела.

— Кости нужны тебе для того, чтобы на них держалась кожа, — сказал Томми, осматривая скелет.

— А он об этом не знает. Он ведь мертвый. — заметила Мартуди».

II

КОНФЛИКТ МЕЖДУ ПАНАЦЕЯМИ

Похоже, ныне почти все согласны, что общество ничего не потеряло с упадком философского мышления, так как его место занял более могущественный инструмент знания – современная научная мысль. Часто можно услышать, что все проблемы, над которыми билась философия, либо бессмысленны, либо могут быть разрешены с помощью современных экспериментальных методов. Фактически, одна из доминирующих тенденций современной философии заключается в том, чтобы передать науке всю работу, недоделанную традиционным спекулятивным мышлением. Такая тенденция к гипостазированию науки характерна для всех течений, называемых позитивистскими. Предпринимаемое рассуждение отнюдь не претендует на исчерпывающий анализ этой философии, его цель лишь в том, чтобы связать ее с современным культурным кризисом.

Позитивисты объясняют этот кризис «недостатком выдержки». Многие интеллектуалы, утверждают они, слишком слабовольны для того, чтобы доверять научным методам, и предпочитают прибегать к другим методам получения знания – интуиции или откровению. Если верить позитивистам, то все, что нам нужно, – это полностью до-

вериться науке. Разумеется, они не так слепы, чтобы не замечать деструктивных последствий применения науки в отдельных случаях; но они заявляют, что такие последствия — результат искажения сущности науки. Так ли это в действительности? Объективный прогресс науки и ее применение — технология — отнюдь не свидетельствуют о правоте той популярной сегодня идеи, что наука деструктивна только вследствие искажения, а тогда, мол, когда ее понимают адекватно, она необходимо конструктивна.

Несомненно, науку можно применять и лучшим образом. Однако вовсе не является само собой разумеющимся, что путь реализации лучших потенций науки совпадает с дорогой, по которой наука движется в настоящее время. Позитивисты, видимо, забывают о том, что естественные науки (как они их понимают) представляют собой прежде всего вспомогательное средство производства, один из многих элементов процесса развития общества. Следовательно, невозможно определить а priori, какую роль будет играть наука при продвижении общества вперед или его регрессе. Эффект науки в этом отношении позитивен или негативен в зависимости от той функции, которую она принимает в общем направлении экономического процесса.

Современная наука, ее отличие от других интеллектуальных сил и видов деятельности, ее внутренняя дифференциация и процедуры, содержание и организация могут быть поняты только в связи с обществом, в котором и для которого она функционирует. Позитивистская философия, рассматривающая инструмент «науки» как автоматического поборника прогресса, заблуждается так же, как и другие формы прославления технологии. Экономическая технократия видит решение всех проблем в эмансипации мате-

риальных средств производства. И если Платон хотел передать бразды правления в руки философов, то технократы желали бы создать некий совет директоров общества, который состоял бы из одних инженеров. Позитивизм и есть философия технократии. Для него условием участия в органах управления обществом является исключительная вера в математику. Платон, также восхвалявший математику, мыслил себе правителей как административных экспертов, так сказать, инженеров абстрактного. Подобным же образом позитивисты видят в инженерах философов конкретного, поскольку те занимаются применением науки, для которой философия — в той мере, в какой ее вообще терпят — является производной. И несмотря на все различия между ними, как Платон, так и позитивисты полагают, что спасти человечество можно лишь путем подчинения его ведению и методам научного рассуждения. Однако позитивисты приспособливают философию к науке — иначе говоря, к требованиям практики, вместо того, чтобы поставить практику в зависимость от философии. Для них мысль уже самим актом своего функционирования как *ancilla administrationis** становится *rector mundi**.

Несколько лет тому назад были опубликованы три статьи, в которых представлены позитивистская оценка современного культурного кризиса и весьма недвусмысленный анализ этой проблемы¹. Сидни Хук утверждает, что

* Служанка управления (*лат.*).

* Правитель мира (*лат.*).

¹ Hook, Sidney. *The New Failure of the Nerve*; Dewey, John. *Anti-Naturalism in Extremis*; Nagel, Ernest. *Malicious Philosophies of Science* // *Partisan Review*, Jan.-Feb. 1943, X. 1. P. 2-57. Части из этих статей были также приведены в: *Naturalism and the Human Spirit*, ed. by Y. H. Krikorian, Columbia University Press, 1944.

современный культурный кризис проистекает из «утраты доверия к научному методу»¹. Он сожалеет о том, что множество интеллектуалов, стремящихся к знанию и истине, разошлись с наукой. По его словам, они полагаются на самоочевидность, интуицию, *Wesenerschauung*^{*}, откровение и другие сомнительные источники информации, которые они предпочитают честному исследованию, экспериментированию и научному выведению заключений. Он разоблачает поборников всякого рода метафизики и упрекает протестантскую и католическую философии за их вольный или невольный союз с реакционными силами. И хотя он поддерживает критическую установку в отношении либеральной экономики, все же в конце концов он отстаивает «традиции свободного рынка в мире идей»².

Джон Дьюи направляет свою критику против анти-натурализма, который стал «препятствием на пути науки к осуществлению ее конструктивных возможностей»³. А Эрнст Нагель, рассматривая «злонамеренные философии», пытается опровергнуть специфические аргументы, выдвинутые метафизиками, относительно того, что логика естественных наук не является достаточным основанием для решения нравственных проблем. Эти три полемические статьи, как и многие другие высказывания тех же авторов, заслуживают уважения за бескомпромиссность в противостоянии глашатаям авторитарных идеологий. Наши же критические замечания относятся исключительно к объективным теоретическим расхождениям. Но прежде

¹ Op. cit. P. 3–4.

^{*} Усматривание сущностей (нем.).

² Anti-Naturalism in Extremis // Op. cit. P. 3–4.

³ Op. cit. P. 26.

чем перейти к анализу позитивистских предписаний, рассмотрим, какое же лечение предлагается их оппонентами.

Позитивистская атака на искусственные попытки возрождения отживших онтологий несомненно оправдана. Несмотря на свою – возможно, утонченную – культуру, поборники такого возрождения, ставя перед собой задачу спасения последних остатков западной культуры, на самом деле предают их. Фашизм также возрождал древние методы господства, но в современных условиях они оказались несравнимо более жестокими, чем их первоначальные формы. Эти философы пытаются оживить авторитарные системы мышления, которые в современных условиях кажутся куда более наивными, произвольными и менее истинными, нежели они были прежде. С самыми благими намерениями метафизики (своей полунаучной демонстрацией блага, истины и прекрасного как вечных ценностей схоластики) разрушают последние моменты значимости, которую эти идеи еще могут иметь для независимых мыслителей, стремящихся противостоять власти предрержащим. Будучи поднятыми на знамя в наши дни, такие идеи становятся товаром, тогда как раньше они служили опорой в борьбе с влиянием коммерческой культуры.

Сегодня намечается общая тенденция к возрождению теорий объективного разума, канувших в прошлое, с целью найти философское основание неудержимо распадающейся иерархии общепринятых ценностей. Заодно с псевдорелигиозными или полунаучными рецептами для исцеления ума сейчас широко рекомендуются для современного употребления спиритуализм, астрология, дешевой пробы варианты таких философий прошлого как йога, буддизм, мистицизм или, наконец, популярные обработки классических объективистских философий и средневековых онто-

логий. Однако переход от объективного разума к субъективному не был случайным, и процесс развития идей нельзя произвольно обратить вспять в любой момент. Если субъективный разум в форме просвещения разрушил философский фундамент убеждений, составлявших существенную часть западной культуры, то так случилось потому, что этот фундамент оказался слишком слабым. Его возрождение поэтому совершенно искусственно и стремится только к тому, чтобы заполнить трещину. Нам предлагают философии абсолютного как превосходный инструмент, утверждая, что они сумеют спасти нас от хаоса. Но разделяя судьбу всех учений (хороших или плохих) и проходя проверку сегодняшних социальных механизмов отбора, объективистские философии подгоняются под стандарты, что позволяет им служить определенным целям. Философские идеи начинают обслуживать потребности как религиозных, так и просвещенных, как прогрессивных, так и консервативных групп. Абсолютное само превращается в средство, а объективный разум – в проект достижения субъективных целей, какими бы общими они ни были.

Современные томисты¹ нередко описывают свою метафизику как полезное дополнение к прагматизму, и, вполне возможно, что они правы. Несомненно, приспособлявая существующие религии к современным нуждам, философия выполняет полезную функцию для власть предержащих – она превращает еще сохранившие искру жизни остатки мифологической мысли в рабочие инструменты масскультуры. И чем сильнее эти искусственные ренессан-

¹ К этому влиятельному метафизическому направлению принадлежат весьма ответственные историки и писатели наших дней. Приводимые нами критические замечания относятся исключительно к тенденции подавления независимой философской мысли догматизмом.

сы стремятся сохранить в неприкосновенности букву древних учений, тем больше они искажают их первоначальное значение, ибо истина выковывается в процессе эволюции изменяющихся и конфликтующих между собой идей. Мысль остается верной сама себе в значительной степени благодаря готовности противоречить себе же, сохраняя в то же время, как неотъемлемый элемент истины, память о пути к ней. Попытки современного философского консерватизма оживить устаревшие культурные элементы – самообман. Как и современная религия, неотомисты бессильны против дальнейшей прагматизации жизни и формализации разума. Они лишь способствуют упадку унаследованных убеждений и превращению веру в дело практической целесообразности.

Прагматизация религии, каким бы богохульством это ни казалось (во многих отношениях – например, в соединении религии и гигиены), – не просто результат приспособления к условиям индустриальной цивилизации. Она укоренена в самой сущности систематической теологии любого рода. Ростки эксплуататорского отношения к природе можно найти уже в первых главах Библии – все создания подчинены человеку. Изменились лишь методы и проявления этого подчинения. Но в то время как первоначальному томизму было нетрудно достичь своей цели в приспособлении христианства к современным ему научным и политическим формам, современный неотомизм оказывается в незавидном положении. Поскольку эксплуатация природы в средние века определялась довольно статичной экономикой, статичной и догматичной в ту эпоху была и наука. Между нею и догматической теологией существовала относительная гармония, а аристотелизм был легко усвоен томизмом. Но сегодня такая гармония невоз-

можно, и использование неотомистами таких категорий как «причина», «цель», «сила», «душа», «объективная данность» с неизбежностью оказывается некритичным. Если для Фомы эти метафизические идеи представляли собой вершину научного знания, то в современной культуре их функция радикально изменилась.

К сожалению для неотомизма, эти понятия, которые, по утверждениям его теоретиков, вытекают из их теологических доктрин, уже не составляют спинной хребет научной мысли. Они уже не в силах интегрировать теологию и современное естественнонаучное знание в иерархическую интеллектуальную систему, как это сделал Фома в подражание Аристотелю и Боэцию, потому что открытия современной науки слишком явно противоречат и схоластическому *ordo*^{*}, и метафизике Аристотеля. Сегодня никакая, даже самая реакционная, система образования не может позволить себе смотреть на квантовую механику или теорию относительности вне связи с основными принципами мышления. Поэтому, для того чтобы привести свою точку зрения к гармонии с естественными науками современности, неотомисты должны использовать целый набор интеллектуальных приемов. Их положение напоминает дилемму, стоявшую перед теми астрономами, которые в период зарождения современной астрономии пытались спасти птолемеевскую систему путем добавления к ней сложнейших вспомогательных конструкций, претендуя на то, что благодаря этому система сохранится вопреки всем изменениям.

В отличие от своего учителя неотомисты не стремятся действительно дедуцировать содержание современной физики из космологии Библии. Сложность электронной

* Порядок, канон (лат.).

структуры материи, не говоря уже о теории расширяющейся Вселенной, сделали бы это предприятие поистине неподъемным. Фома, если бы он жил среди нас, столкнувшись с этой проблемой, по-видимому, либо осудил бы науку по философским соображениям, либо стал бы еретиком; вряд ли его соблазнила бы перспектива поверхностного синтеза несовместимых элементов. Однако для его эпигонов такая позиция неприемлема – новейшим догматикам приходится посредничать в переговорах между физикой небесной и земной, онтологической и логико-эмпирической. Их метод принужден *in abstracto** либо согласиться с тем, что даже не онтологические описания могут быть в определенной степени истинными, либо приписывать науке рациональность, потому что она опирается на математику, либо прибегать к подобным сомнительным сделкам в философской области. Благодаря таким процедурам церковная философия пытается создать впечатление, что ее система вечна и может интегрировать в себя современную физическую науку, в то время как эта система является не более чем отжившей формой той самой теории, которую она якобы интегрирует в себя. Бесспорно, однако, что эта система организована посредством того же идеала господства, что и научная теория. И в том, и в другом случае в основе мы видим цель – господствовать над действительностью, а не подходить к ней критически.

Социальная функция таких форм возрождения систем объективной философии, религии или суеверий заключается в том, чтобы примирить индивидуальное мышление с современными формами манипулирования массами. В этом отношении эффект философского возрождения хри-

* Отвлеченно (лат.).

стианства немногим отличается от возрождения языческой мифологии в Германии. Остатки германской мифологии стали силой, на которую опиралось скрытое сопротивление буржуазной цивилизации. В качестве подлинно народных верований под поверхностным сознательным принятием догм и порядка продолжали тлеть воспоминания о язычестве. Именно ими вдохновлялась немецкая поэзия, музыка и философия. Но когда они были вновь извлечены на свет и включены в систему массового образования, их антагонистическое отношение к действительности угасло, и они превратились в орудия современной политики.

Нечто подобное сделала с католической традицией неотомистская кампания. Как и немецкие неоязычники, неотомисты рационализируют старые идеологии, пытаясь приспособить их к выполнению современных задач. Тем самым они идут на компромисс с существующим злом — как, впрочем, и всегда поступали господствующие церкви. Но одновременно они невольно разрушают последние остатки духа, поддерживавшего ту самую веру, за утверждение которой они ратуют. Они формализуют свои собственные религиозные идеи ради того, чтобы приспособить их к действительности. Потому-то они с необходимостью больше заинтересованы в абстрактном оправдании своих доктрин, чем в утверждении их специфического содержания. Благодаря этому очевидной становится опасность, угрожающая религии со стороны формализации разума. В отличие от миссионерской работы в традиционном смысле поучения неотомистов состоят не столько из христианских историй и догм, сколько из аргументов, обосновывающих целесообразность религиозной веры и способы жизни в нашей сегодняшней ситуации. Однако такой прагматический подход по сути лишь делает вид, что религи-

озные понятия остались нетронутыми. Доведенная до своего логического конца, неотомистская онтология вырывает почву из-под тех самых идей, которые она провозглашает. Религиозная цель превращается в средство решения мирских проблем. Неотомизм мало озабочен верой в *Mater dolorosa** ради нее самой (а ведь этот образ был источником вдохновения для величайших произведений европейской музыки и поэзии). Он теперь сосредоточен на вере в веру как в средство исцеления сегодняшних социальных и психологических недугов.

Разумеется, здесь нет недостатка в экзегетических усилиях, посвященных, к примеру, «мудрости Марии». Но в этих усилиях есть нечто искусственное. Их деланная навивность разительно контрастирует с общим процессом формализации, который принимается как само собой разумеющийся и который в конечном счете коренится в самой религиозной философии. Даже сочинения средневековых христианских писателей, начиная с ранней патристики (и особенно сочинения Фомы Аквинского), обнаруживают сильную тенденцию к формализации основополагающих элементов христианской веры. Эту тенденцию можно проследить вплоть до вызывающего обычно благоговение прецедента отождествления Христа с «Логосом» в начале четвертого евангелия. На протяжении всей истории церкви живой опыт ранних христиан подвергался подчинению рациональным целям. Решающий момент в этом развитии приходится как раз на философию Фомы Аквинского, когда аристотелевская философия с присущим ей эмпиризмом оказалась более своевременной, чем платоновская спекуляция.

* Скорбящая мать (лат.).

С самого начала истории церкви просвещение развивалось отнюдь не за пределами церкви как ересь, но скорее внутри нее. Именно Фома помог католической церкви усвоить новое научное движение путем реинтерпретации содержания христианской религии с помощью свободного использования методов аналогии, индукции, концептуального анализа, дедукции из якобы очевидных аксиом, а также с помощью аристотелевских категорий, которые в то время еще соответствовали уровню, достигнутому эмпирической наукой. Его огромный понятийный аппарат, его философское построение христианства придало религии видимость автономии, что позволило ей долгое время оставаться независимой и тем не менее совместимой с интеллектуальным прогрессом урбанистического общества. Благодаря ему католическое учение стало ценнейшим оружием для князей и класса бюргеров. Успех Фомы был по-настоящему прочным. На протяжении последующих столетий общество с готовностью доверяло духовенству, в руках которого находился такой совершенный идеологический инструмент.

Однако, идеологически переработав религию, средневековая схоластика вовсе не превратила ее в идеологию. Хотя согласно Фоме Аквинскому объекты религиозной веры (такие как, например, святая Троица) не могут в то же время быть объектами науки, его творчество, принимая сторону Аристотеля против Платона, противостояло пониманию двух этих сфер как абсолютно гетерогенных. Для Фомы истины религии были столь же конкретны, как и научные. И лишь Просвещение разрушило безоговорочную веру в реализм рационального аппарата схоластики. С этого момента томизм превратился в теологию с нечистой совестью, и изворотливость, демонстрируемая им в его со-

временных философских версиях, — очевидное тому свидетельство. Сегодня его сторонникам приходится ломать голову над вопросом, сколько еще недостоверных с точки зрения науки утверждений может проглотить современный человек. По-видимому, им становится ясно, что индуктивные методы рассуждения, столь существенные в ортодоксии Аристотеля, придется оставить исключительно в компетенции светских исследований, ибо только так можно уберечь теологию от необходимости ставящих ее в неловкое положение исследований. Но поскольку томизм искусственно удерживается в стороне от конфликта или даже встречи с наукой, — ни малообразованные люди, ни тем более интеллектуалы не могут принять религию в том виде, в каком он ее поддерживает.

И чем активнее неотомизм пытается спрятаться за понятиями спиритуалистического характера, тем активнее он служит профанным целям. Если политика использует его как санкцию для предприятий самого разного рода, то в повседневной жизни в нем видят лекарство от всех болезней. Поэтому Хук и его коллеги совершенно правы, когда утверждают, что вследствие двусмысленности теоретических оснований неотомистских догм лишь место и время решают, будут ли эти догмы использованы для оправдания демократической или авторитарной политики.

Как и всякая другая догматическая философия, неотомизм пытается остановить мысль в определенный момент — для того, чтобы сохранить в неприкосновенности некую верховную сущность или ценность, будь то политического или религиозного характера. И по мере того, как эти абсолютные ценности становятся все двусмысленнее (что неизбежно в эпоху формализованного разума), их за-

щитники становятся все упрямее и все неразборчивее в средствах, не стесняясь прибегать уже не только к чисто интеллектуальным орудиям, т.е. к перу, но при необходимости и к мечу. И поскольку абсолютное перестало быть убедительным как таковое, т.е. в силу своей собственной значимости, оно нуждается в оправдании и подтверждении с помощью какой-либо теории, отвечающей современным требованиям. Стремление к такому оправданию отражается в почти судорожных усилиях избавиться от всякой двусмысленности и всякого изъяна в столь превозносимых понятиях, — стремление, которое в томизме трудно примирить с негативным пророческим видением проклятых, которые должны страдать от пыток «*ut de his electi gaudeant, cum in his Dei contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt*»¹. Сегодня настоятельно заявляет о себе потребность установить абсолютный принцип как реальную власть, а реальную власть как абсолютный принцип; только в том случае, если верховная ценность является одновременно верховной властью, к ней могут относиться как к подлинно абсолютной.

Это тождество добродетели, совершенства, власти и действительности внутренне присуще традиционной европейской философии, которая всегда была философией групп, находившихся у власти или стремившихся к ней. Это отчетливо выражено в аристотелизме и составляет фундамент томизма — несмотря на то, что последний содержит подлинно глубокое учение о том, что бытие абсолюта может быть названо бытием только по аналогии. В то время как согласно евангелиям Бог страдал и умер, соглас-

¹ *Summa theologiae*. Ч. 3. дополн. «Ибо избранные возрадуются этому, увидев в них справедливость Господа, и поймут, что они избежали их».

по философии Фомы¹ он был неподвержен страданиям и изменению. С помощью этого учения официальная католическая философия пыталась избежать противоречия между Богом как верховной истиной и как действительностью. Она мыслила действительность, не содержащую негативных элементов и неподверженную изменениям. Благодаря этому церкви удавалось придерживаться идеи вечного естественного закона, основывающегося на структуре самого бытия, – идеи, столь существенной для культуры Запада. И хотя это отрицание в абсолюте негативного элемента и вытекающий из этого дуализм (с одной стороны – Бог, а с другой – грешный мир) подразумевали никак не обоснованное принесение в жертву интеллекта, с помощью этого церковь сумела воспрепятствовать вырождению религии и вытеснению ее пантеистическим обожествлением исторического процесса. Это также позволило ей избежать опасностей, с которыми столкнулись немецкие и итальянские мистики (Мейстер Экхарт, Николай Кузанский и Джордано Бруно), пытавшиеся преодолеть этот дуализм силой освобожденной мысли.

Признание ими земного элемента в Боге послужило стимулом к развитию физической науки, – предмет которой получил оправдание и даже санкцию благодаря этому включению в абсолют, – но оказалось пагубным для религии и интеллектуального равновесия. Начав с установления зависимости Бога от человека, а человека от Бога, мистицизм логически пришел к провозглашению смерти Бога. Томизм, напротив, подчинил интеллект строгой дисциплине. Его мысль останавливалась, сталкиваясь с изолирован-

¹ *Summa contra Gentiles*. I, 16.

ными и, следовательно, противоречивыми понятиями – Бога и мира, которые были механически соединены статической и, в конечном счете, иррациональной иерархической системой. Как следствие противоречивой в себе стала сама идея Бога как сущности, полагаемой абсолютной, но не включающей в себя изменение.

Противники неоготизма справедливо указывают, что догматизм рано или поздно приводит к застою мысли. Но разве неопозитивистская доктрина менее догматична, чем восхваление какого бы то ни было абсолюта? Неопозитивисты пытаются навязать нам «научную и экспериментальную философию жизни, которая все ценности проверяет анализом их причин и следствий»¹ и возложить ответственность за современный интеллектуальный кризис на «ограничение власти науки и на те институты, которые в определении природы и ценности вещей пользуются иными методами, чем методы контролируемого эксперимента»². Должны ли мы согласиться с Хуком и думать, что такие враги человечества как, например, Гитлер никогда особо не полагались на науку; должны ли мы забыть о том, что министерство пропаганды Германии методически использовало контролируемое экспериментирование, проверяя все ценности «анализом их причин и следствий». Используемая как символ веры, как кредо, наука (как и вообще всякое кредо) может служить самым дьявольским социальным силам – узколюбость сциентизма ничуть не предпочтительнее узколюбости воинствующей религии. И когда г-н Нагель объявляет злом всякую попытку ограничить власть науки, он просто проговаривается, обна-

¹ Hook // Op. cit. P. 10.

² Nagel. *Malicious Philosophies of Science* // Op. cit. P. 41.

уживая нетерпимость, свойственную его доктрине как таковой.

Наука ступает на зыбкую почву, когда пытается утвердиться с помощью власти цензуры, осуществление которой со стороны враждебных ей институтов она так яростно обличала в период своего революционного прошлого. Интересно, что тревога о возможном падении престижа науки охватила ученых именно в момент, когда наука завоевала общее признание и даже начала обнаруживать черты репрессивности. Позитивисты готовы подвергнуть дискриминации любой способ мышления, если тот не выражает безусловного согласия с постулатами организованной науки. Они переносят на мир идей принцип пропускной системы. Более того, эта общая монополистическая тенденция доходит до поглощения теоретического понятия истины. И Хук неправ, полагая, что эта тенденция антагонистична защищаемому им понятию «свободного рынка в мире идей». Обе отражают сугубо деловой подход к проблемам духа — поклонение успеху.

Индустриальная культура, которая отнюдь не исключает конкуренции, всегда стремилась организовать процесс исследования на соревновательной основе. Одновременно исследование подвергается строгому контролю, обеспечивающему его согласование с господствующей системой ценностей. Мы видим, что авторитарный контроль и контроль посредством соревнования идут рука об руку. Такое сотрудничество может иногда оказаться полезным для достижения некоторых ограниченных целей — например, в производстве лучшего детского питания, или сверхмощных взрывчатых веществ, или в пропаганде методов. Но вряд ли можно утверждать, что оно способствует прогрессу подлинного мышления. Между либерализмом и автори-

таризмом в современной науке не существует четкой границы. Фактически либерализм и авторитаризм вместе трудятся над тем, чтобы ввести еще более строгий контроль в иррациональном мире.

Вопреки своим протестам против обвинения в догматизме научный абсолютизм (как и яростно критикуемый им «обскурантизм») вынужден прибегнуть к некогда отвергнутым им самоочевидным принципам. Разница лишь в том, что неотомизм делает это сознательно в противоположность наивности позитивизма. Для нас в данном случае важно не столько то, что теория может опираться на самоочевидные принципы (представляющие собой одну из запутаннейших логических проблем), сколько то, что неопозитивизм прибегает к тому же образу действий, за который он порицает своих противников. Но, настаивая на этом обвинении, он сталкивается с необходимостью оправдания собственных предельных принципов, важнейший из которых – тождество истины и науки. Неопозитивизм должен объяснить, почему он называет некоторые процедуры научными. И дело философии установить, является ли доверие к научному методу (предлагаемое Хуком в качестве средства разрешения трудностей сегодняшней опасной ситуации) слепой верой или рациональным принципом.

Хотя три упомянутые статьи не затрагивают этой проблемы, они все же дают указания на то, как бы ее решали позитивисты. Г-н Хук называет одно различие между научными и ненаучными высказываниями. Значимость последних, говорит он, определяется личными чувствами, в то время как значимость научных суждений «устанавливается методами публичной верификации, доступными для всех, кто подчиняется их дисциплине»¹. Термин «дисципли-

¹ Hook // Op. cit. P. 6.

лина» обозначает правила, систематически изложенные в новейших руководствах и успешно применяемые учеными в лабораториях. Разумеется, эти процедуры типичны для современных идей о научной объективности. Однако позитивисты, по-видимому, смешивают такие процедуры с самой истиной. Пожалуй, науке следовало скорее ожидать разъяснения природы истины от философской мысли (развиваемой философами ли, учеными ли), чем просто создавать рекламу научной методологии как окончательному определению истины. Но позитивизм уклоняется от обсуждения проблемы, настаивая на том, что философия является не более чем классификацией и формализацией научных методов. Такую формализацию усматривают в постулатах семантической критики вроде постулата относительности или принципа редукции сложных высказываний к элементарным суждениям. Но отрицая автономность философии и философского понятия истины, позитивизм ввергает науку превратностям исторического развития. Ибо поскольку наука является элементом общественного процесса, ее ратификация в обществе как *arbiter veritatis** сделала бы саму истину заложником изменяющихся социальных стандартов. Общество лишилось бы всяких интеллектуальных средств для сопротивления тем оковам, которые всегда разоблачала социальная критика.

Следует признать, что даже в Германии понятие юридической математики, физики и подобная чушь играли гораздо большую роль в политической пропаганде, чем в университетах; но это объясняется скорее импульсом, исходящим от самой науки, а также потребностями вооружения Германии, чем влиянием позитивистской философии.

* Арбитра истины (лат.).

фии, которая в конечном счете отражает характер науки в данный исторический период. И если бы случилось так, что наука вынуждена была бы полностью принять «нордические» требования и выработала бы соответствующую методологию, позитивизму пришлось бы волей-неволей согласиться с этим, подобно тому, как он принял модели эмпирической социологии, сформированной административными потребностями и конвенциональными ограничениями. Послушно превращая науку в теорию философии, позитивизм отрекается от духа самой науки.

Хук говорит, что его философия «не исключает на априорных основаниях существования сверхъестественных сущностей и сил»¹. Если мы примем это признание всерьез, то при определенных обстоятельствах мы можем ожидать воскрешения тех самых сущностей – или скорее духов, – изгнание которых составило ядро науки как таковой. Позитивизму пришлось бы согласиться с таким возвращением к мифологии.

Дьюи указывает другой способ, как отличить науку, которую следует принять, от науки, достойной осуждения: «натуралист [понятие “натурализма” используется для различения между позитивистскими направлениями и протганистами супранатурализма] – это тот, кто с необходимостью уважает заключения естественной науки»². Современные позитивисты, по-видимому, склонны принимать естественные науки, и прежде всего физику, как модель правильных методов мышления. Возможно, мы найдем главный мотив такого иррационального пристрастия в следующих словах г-на Дьюи: «Современные методы экспе-

¹ Ibid. P. 7.

² Dewey // Op. cit. P. 26.

риментального наблюдения привели к глубокой трансформации предмета астрономии, физики, химии и биологии» и «стиги изменения оказали сильнейшее влияние на человеческие отношения»¹. Нельзя не согласиться с тем, что наука (как и множество других факторов) сыграла свою роль в положительных или отрицательных исторических изменениях; но это еще не доказывает, что наука является единственной силой, способной спасти человечество. Если Дьюи имеет в виду, что именно изменения в науке обычно изменяют к лучшему общественный строй, то он просто ошибочно истолковывает взаимодействие между экономическими, техническими, политическими и идеологическими силами. Фабрики смерти в Европе проливают достаточно света на отношение между наукой и культурным прогрессом, как, впрочем, и производство чулок из воздуха.

Позитивисты сводят науку к процедурам, используемым в физике и ее ответвлениях, и отказываются называть наукой все теоретические усилия, которые не согласуются с тем, что они абстрагировали из физики как ее легитимные методы. Следует заметить, что разделение всей доступной человеку истины на науку и гуманитарные дисциплины само является социальным продуктом, которым мы обязаны организации университетов и прежде всего некоторым философским течениям, в особенности — школам Генриха Риккерта и Макса Вебера. В так называемом практическом мире нет места истине, и поэтому он раскалывает ее, пытаясь привести в соответствие со своим собственным образом — физические науки наделяются так называемой объективностью, но лишаются всякого человеческого содержания; гуманитарное же познание сохраняет челове-

¹ Ibid.

ское содержание, но только как идеология, таким образом, принося в жертву истину.

Догматизм позитивистов станет очевиднее, если мы пристальнее рассмотрим предел легитимности их собственного принципа, хотя они сами могут посчитать, что такая попытка совершенно лишена смысла. Позитивисты возражают против использования томистами и другими непозитивистскими философами иррациональных средств, в особенности интуиции, не поддающейся контролю с помощью эксперимента. И наоборот, они утверждают, что их собственные интуиции научны, поскольку они познают науку посредством наблюдения. Иными словами, они утверждают, что подходят к науке так же, как наука подходит к своим объектам — через экспериментально верифицируемое наблюдение. Но решающий вопрос заключается вот в чем: как можно определить, что называется наукой и истиной, если сама процедура такого определения основана на методах достижения научной истины? И всякое оправдание научного метода с помощью научного наблюдения попадает в этот же порочный круг: как оправдать сам принцип наблюдения? Когда выдвигается требование оправдания, когда некто задает вопрос, почему наблюдение объявляется надежной гарантией истины, — позитивисты просто-напросто опять апеллируют к наблюдению. Вместо того, чтобы прервать автоматическое течение исследования (с его механизмами поиска фактов, верификации, классификации и т.п.) и задуматься об их значении и отношении к истине, позитивисты упрямо повторяют, что наукой движет наблюдение, и обстоятельно описывают способ его функционирования. Но ведь они скажут, что не их дело — оправдывать или доказывать принцип верификации и что они хотят говорить только о том, что имеет на-

ный смысл. Иными словами, отказываясь верифицировать свой собственный принцип (что суждение не имеет смысла, если оно неверифицировано), они сами обвиняют себя в *petitio principii*^{*}, в голословности и бездоказательности.

Без сомнения, логическая ошибка обнаруживающаяся в самом фундаменте позитивистской установки, выдает лишь ее преклонение перед институционализацией науки. Тем не менее этим фактом не следует пренебрегать, поскольку позитивисты всегда гордо заявляют о точности и логической чистоте своих утверждений. Тот тупик, в который заходит предельное обоснование позитивистского принципа эмпирической верификации, является аргументом против позитивистов только потому, что все остальные философские принципы они объявляют догматическими и иррациональными. Но если другие догматики, по крайней мере, стараются оправдать свои принципы посредством того, что они называют откровением, интуицией или первично данным [*primary evidence*], позитивисты просто наивно используют эти методы, обличая при этом тех, кто использует их сознательно.

Некоторые методологи естественных наук утверждают, что основополагающие аксиомы науки могут и должны быть произвольными. Но с этим никак нельзя согласиться, поскольку на карте — значение науки как таковой и сама истина, с помощью которой должна быть оправдана такая претензия. Даже позитивисты не могут принимать как само собой разумеющееся то, что они хотят доказать, если только они не прерывают дискуссию, заявляя, что те, кто не видит того, что видят они, просто лишены благодати по-

^{*} Предвосхищение основания, логическая ошибка (*лат.*).

нимания их языка, подразумевающего следующее, — идеи, которые не согласуются с символической логикой, не имеют смысла. И если наука должна авторитетно и твердо противостоять обскурантизму — а именно этого требуют позитивисты, тем самым продолжая великую традицию гуманизма и Просвещения, — философам необходимо установить критерий истинной науки. Философия должна скорее сформулировать такое понятие науки, которое выражало бы сопротивление угрозе отката к мифологии и безумию, чем приближать такой рецидив посредством формализации науки и ее приспособления к требованиям существующей практики. Для того чтобы стать абсолютным авторитетом, наука должна быть оправдана как интеллектуальный принцип, а не просто выведена из эмпирических процедур, а затем возведена в достоинство абсолютной истины на основе догматического критерия успеха научных предприятий.

Вполне позволительно представить себе, что в какой-то момент наука могла бы выйти за пределы эксперимента. Тем самым была бы поставлена под сомнение ценность многочисленных томов замысловатых позитивистских писаний, посвященных логической структуре науки, ибо их значение ограничено эмпирическими рамками. Позитивисты выдвигают аргумент успехов науки в оправдание своих методов и вовсе не стремятся самостоятельно добиться признания научных методов (например, эксперимента) на основе интуиции или какого-либо другого принципа, который мог бы быть обращен против науки в случае его успешной практики и социального признания. Что же касается логического аппарата, на который некоторые позитивисты указывают как на принцип, отличный от эмпиризма, то сам по себе он не может служить здесь аргументом, по-

Сколько руководящие логические принципы никоим образом не рассматриваются как самоочевидные. Они репрезентируют, как утверждает Дьюи в согласии с Пирсом, условия, которые были апробированы при проведении продолжительных исследований, нацеленных на выяснение возможности успеха исследования вообще¹. Эти принципы «получены путем изучения ранее использовавшихся методов»². Тогда непонятно, как философия может оправдать ту идею, что эти принципы являются «операционально априорными в отношении дальнейших исследований»³, или, иначе говоря, в какой степени данные, полученные с помощью наблюдений, могут служить аргументом против иллюзий, провозглашаемых истиной. В позитивизме логика с максимально возможной формалистичностью извлекается из эмпирических процедур, и поэтому течения, называющие себя эмпириокритицизмом или логическим эмпиризмом, оказываются на самом деле разновидностями старого сенсуалистского эмпиризма. И те аргументы, которые последовательно направлялись против эмпиризма мыслителями столь противоположных мнений — такими, как Платон, Лейбниц, Де Местр, Эмерсон и Ленин, — применимы также к его современным последователям.

Эмпиризм подрывает принципы, которые могли бы служить возможным оправданием как для науки, так и для него самого. Наблюдение как таковое — не принцип, а способ поведения, некий *modus procedendi**, который в любое время может привести к устранению себя самого. Если бы

¹ Logic. P. 11.

² Ibid. P. 13.

³ Ibid. P. 14.

* Способ возникновения (лат.).

науке пришлось поменять свои методы, и если бы наблюдение перестало отвечать предъявляемым к нему требованиям, возникла бы необходимость либо модифицировать «философский» принцип наблюдения и соответственно ревизовать философию, либо держаться за этот принцип как за иррациональную догму. Эта слабость позитивизма прикрывается неявным принятием позитивистами того положения, что общие эмпирические процедуры, используемые наукой, естественным образом соответствуют разуму и истине. Такая оптимистическая вера вполне может сохранять свою легитимность для любого ученого, занимающегося исследованиями в нефилософской области, но для философа она кажется самообманом наивного абсолютизма. В некотором смысле даже иррациональный догматизм церкви более рационален, чем столь неистовый рационализм, который перепрыгивает через собственную рациональность. Если верить позитивистской теории, официальные ученые еще менее зависимы от разума, чем коллегия кардиналов, поскольку последние должны, по крайней мере, ссылаться на Евангелия.

По словам позитивистов, наука должна говорить сама за себя, но, с другой стороны, они видят в науке всего лишь орудие, а орудия бессловесны, какими бы замечательными ни были результаты их применения. Нравится это позитивистам или нет, та философия, за которую они ратуют, состоит из идей и представляет собой нечто большее, чем просто орудие. Согласно ей, слова обладают только функциями, а не смыслом. И тот парадокс, что смыслом их философии является бессмысленность, может служить превосходным началом для диалектической мысли. Но в этом самом месте их философия заканчивается. Дьюи, по-видимому, ощущает эту слабость, когда говорит:

«До тех пор, пока натуралисты будут применять свои принципы и методы к формулировке и разработке таких понятий и тем, как ум, сознание, Я и т.п., они постоянно будут оказываться в неблагоприятном положении»¹. И пустое обещание – то, что когда-нибудь позитивизм разрешит те важные проблемы, на которые у него якобы не хватает времени сейчас. Не случайно позитивизм после некоторых откровенных заявлений Карнапа и других, сделанных в направлении примитивного материализма, выработал определенное предубеждение против обращения к таким деликатным темам. Сама методологическая и теоретическая структура неопозитивизма препятствует тому, чтобы воздать должное понятиям «ума, сознания, Я и т.п.». У позитивистов нет никакого права свысока смотреть на интуитивизм. Эти два антагонистичных направления страдают от одного и того же порока – в определенный момент оба блокируют критическое мышление авторитарными утверждениями, относятся эти последние к высшей способности познания или к науке как ее суррогату.

И позитивизм, и неотомизм представляют собой ограниченные истины, поскольку они игнорируют противоречие, присущее их принципам, и, как следствие, оба пытаются принять на себя деспотическую роль в сфере мысли. Позитивисты закрывают глаза на то, что порок лежит в самой основе их системы, и приписывают неспособность своего учения противостоять современному интеллектуальному кризису некоторым менее значительным упущениям – например, неудаче их попыток создать убедительную теорию ценности. Хук утверждает «компетенцию научного исследования в вопросе оценки» справедливости

¹ Anti-Naturalism in Extremis. P. 28.

привилегий, имущественных интересов в общественной жизни или чего-либо, выдвигаемого в качестве «национальной классовой или расовой истины»¹. Он настаивает на проверке ценностей. Также и Нагель говорит о необходимости использования для этой цели «всех элементов научного анализа, наблюдения, реконструкции в воображении, диалектической разработки гипотез и экспериментальной верификации»². Вероятно, он имеет в виду проверку «причин и следствий», связанных с ценностями, на что указывает Хук, и хочет сказать, что мы должны точно знать, почему мы хотим чего-то, и что произойдет, если мы будем к этому стремиться – т.е. что всякого рода идеалы и кредо должны быть тщательно исследованы с целью познания последствий их практического осуществления. Функцией науки в отношении ценностей это стало благодаря Максцу Веберу, который в глубине души был позитивистом. Однако Вебер проводил четкое различие между научным знанием и ценностями и не утверждал, что наука способна положить конец социальным и политическим антагонизмам. Но это вполне в духе идей позитивизма сводить к фактам то, что ускользает от него как «ценности», и представлять духовные реальности как вещи, как своего рода товары или культурные блага. Независимое же философское мышление в силу неотъемлемой от него критичности и негативности должно подняться и над понятием ценностей, и над идеей абсолютной значимости фактов.

Позитивисты лишь внешне сохраняют выдержку. Они исповедуют доверие. То, что Дьюи называет организованным интеллектом, по их мнению, является единственной

¹ Op. cit. P. 5.

² Op. cit. P. 57.

силой, способной урегулировать проблему стабильности общества или революции. Однако на самом деле этот оптимизм прикрывает куда более значительное политическое пораженчество, чем пессимизм Вебера, который вряд ли верил в то, что интересы общественных классов можно примирить с помощью науки.

Современная наука, как ее понимают позитивисты, по своей сущности относится к высказываниям о фактах и поэтому подразумевает овеществление жизни вообще и восприятия в частности. Она смотрит на мир как на мир фактов и вещей, но она никак не может связать трансформацию мира в факты и вещи с общественным процессом. Само понятие «факта» является продуктом социального отчуждения; в данной категории абстрактный объект обмена понимается как модель для всех объектов опыта. Задача же критической рефлексии заключается не просто в том, чтобы понять различные факты в их историческом развитии, — а уже эта задача содержит неизмеримо более широкие импликации, чем об этом когда-либо мечтал позитивизм, — но также и в том, чтобы сквозь само понятие факта увидеть его историческое развитие и его относительность. Так называемые факты, устанавливаемые количественными методами, которые позитивисты склонны считать единственно научными, часто представляют собой лишь внешность феномена и скорее затемняют, чем проясняют понимание таящейся под поверхностью действительности. Понятие не может быть принято в качестве меры истины, если идеал истины, которому оно служит, сам предполагает общественные процессы, которые мышление не может принять как не подлежащие обсуждению. Неустраняемая пропасть между вещью и ее происхождением является собой одно из белых пятен на карте догматического

мышления, и заполнить его — одна из важнейших задач философии, которая не путает застывшие формы действительности с законом истины.

Своим отождествлением познания и науки позитивизм ограничивает интеллект функциями организации материала, уже структурированного той самой коммерческой культурой, которую интеллект призван подвергнуть критике. Такое ограничение превращает его скорее в слугу, чем в хозяина аппарата производства, как этого хотели бы Хули и его соратники-позитивисты. Содержание, методы и категории науки не стоят над общественными конфликтами, а природа этих конфликтов отнюдь не такова, чтобы позволить людям бесконфликтно и неограниченно экспериментировать с основополагающими ценностями с целью приведения их в норму. Пожалуй, лишь при идеально гармоничных условиях власть науки могла бы привести к прогрессивным историческим переменам. Возможно, позитивисты и понимают это, но только не хотят принять вытекающую из этого относительность функции науки, определяемой философской теорией. Позитивисты, так сказать, столь же сверхидеалистичны в своей оценке социальной практики, сколь они сверхреалистичны в своем пренебрежительном отношении к теории. Если теория низводится до роли простого инструмента, то все теоретические средства трансцендирования действительности превращаются в метафизическую чепуху. И по этой же самой причине действительность (казалось бы, возводимая на пьедестал благодаря этому) мыслится абсолютно лишенной объективного характера, который в силу внутренней логики способен привести к лучшей действительности.

До тех пор, пока общество остается таким, каково оно есть, по-видимому, и честнее, и эффективнее признавать антагонизм между теорией и практикой, чем пытаться

скрыть его с помощью понятия организованно работающего интеллекта. Это идеалистическое и иррациональное гипостазирование гораздо ближе к Weltgeist* Гегеля, чем думают его придирчивые критики. Их собственная абсолютная наука лишь пытается выглядеть как истина, в то время как на самом деле она является лишь частью истины. Более того, в позитивистской философии наука в еще большей степени наделяется чертами святого духа, чем Weltgeist, который, следуя традиции немецкой мистики, недвусмысленным образом включает в себя все негативные элементы истории. Из объяснений Хука неясно, подразумевает ли понятие интеллекта определенное предсказание того, что социальная гармония возникнет как следствие экспериментального подхода, но не оставляет сомнений, что доверие к научному исследованию так называемых ценностей зависит от интеллектуалистской теории социальных изменений.

Что же касается моральной философии позитивистов, то как эпигоны Просвещения XVIII века они оказываются здесь последователями Сократа, который учил, что знание необходимо производит добродетель, так же как незнание необходимо предполагает порочность. Сократ пытался освободить добродетель от связи с религией. Позднее эта теория была поддержана Пелагием, британским монахом, который сомневался в том, что благодать является условием морального совершенства, и выдвигал в качестве фундамента последнего учение и закон. Позитивисты, вероятно, отказались бы согласиться с таким видением своей величественной родословной. А на дофилософском уровне они бы наверняка присоединились к тому расхожему мнению, что и хорошо информированные, знающие люди часто совершают ошибки. Но если так, то почему нам следует

* Мировой дух (нем.).

ожидать интеллектуального спасения в философии только от полной информированности? Такое ожидание имеет смысл только в том случае, если позитивисты поддерживают сократовское уравнивание знания и добродетели или подобный рационалистический принцип. Современный спор между пророками наблюдения и пророками самоочевидности – это ослабленная форма спора полуторатысячелетней давности по поводу *gratia inspirationis**. Современные пелагианцы противостоят неотомистам подобно тому, как их прототип противостоял Св. Августину.

Надо сказать, что бедностью своей философии позитивизм обязан отнюдь не сомнительности натуралистической антропологии, но, скорее, недостатку саморефлексии и своей неспособности понять собственные философские импликации как в этике, так и в эпистемологии. Это и превращает позитивистский принцип в еще одну панацею, которая несмотря на ревностную поддержку бессильна вследствие своей абстрактности и примитивности. Неопозитивизм жестко настаивает на неразрывной взаимосвязи между предложениями и на абсолютном подчинении всех элементов мышления абстрактным правилам научной теории. Однако основания их собственной философии изложены в крайне отрывочной форме. Презрительно указывая на самые выдающиеся философские системы прошлого, они, по-видимому, думают, что длинные вереницы эмпирически неverified мыслей, содержащиеся в этих системах, куда более недостоверны, суеверны, бессмысленны, словом, «метафизичны», чем их собственные разрозненные предположения, которые просто принимаются как само собой разумеющиеся на основе их интеллектуального отношения к миру. Но предпочтение, отдаваемое несложным словам

* Благодать, ниспосланная свыше (лат.).

и предложениям, легко поддающимся классификации, как раз и является одной из антиинтеллектуальных, антигуманистических тенденций, обнаруживающихся в развитии современного языка и в культурной жизни в целом. Это – симптом того самого недостатка выдержки, против которого позитивизм, как он сам утверждает, ведет борьбу.

Та точка зрения, что позитивистский принцип более родственен гуманистическим идеям свободы и справедливости, чем другие философии, – пожалуй, не менее серьезное заблуждение, чем аналогичное притязание томистов. Многие представители современного позитивизма работают над осуществлением этих идей. Но их любовь к свободе, похоже, лишь усиливает их враждебное отношение к ее носителю – теоретическому мышлению. Они отождествляют сциентизм с интересами человечества. Однако внешние заверения или даже основное положение какого-либо учения редко дают ключ к пониманию его роли в обществе. Драконовы законы, хотя они производят впечатление самой кровожадной жестокости, были одной из важнейших сил развития цивилизации. И наоборот, вопреки своему собственному содержанию и смыслу учение Христа от крестоносцев до современной колонизации связывалось с беспощадными кровопролитиями. Позитивисты, наверняка, были бы лучшими философами, если бы они понимали противоречие между философской идеей и социальной действительностью. Тогда они подчеркивали бы как раз антиморалистические следствия своего принципа, как это делали наиболее последовательные просветители, например, Мандевиль и Ницше, которые не настаивали на совместимости своей философии с официальными (прогрессивными или реакционными) идеологиями. Можно утверждать, что именно отрицание такой гармонии и составляло суть их творчества.

Преступление современных интеллектуалов перед обществом заключается не столько в их отстраненности, сколько в том, что они принесли противоречия и слепоту мысли в жертву потребностям так называемого здравого смысла. Ментальность нашего столетия, над которой довлеет фигура специалиста, сохраняет враждебность пещерного человека по отношению ко всему странному и незнакомому. Это выражается в ненависти не только к тем, кто имеет кожу другого цвета или носит другого покрова костюм, но и к непривычным, странным формам мышления и даже к мышлению как таковому, когда оно в поиске истины выходит за пределы, установленные потребностями данного социального порядка. Мышление сегодня слишком часто вынуждается к тому, чтобы оправдывать себя скорее своей полезностью для какой-либо общественной группы с прочным положением, чем своей истиной. И даже если в каждом последовательном произведении мысли мы найдем элемент бунта против неблагоприятия и фрустрации, инструментальный характер мышления в проведении реформ не может быть критерием истины.

Заслуга позитивизма заключается в том, что он перенес борьбу Просвещения против всякого рода мифологий в священную сферу традиционной логики. Однако, как и создателям современных мифологий, позитивистам можно предъявить обвинение в том, что они продолжают служить каким-то целям вместо того, чтобы отказаться от цели вообще ради истины. Если идеалисты прославляли коммерческую культуру, приписывая ей более высокий смысл, то позитивисты прославляют ее тем, что принимают принцип этой культуры как меру истины. Причем они делают это в форме, не слишком отличающейся от того, как современное массовое искусство и литература прославляют жизнь вообще, т.е. не посредством идеализации

или возвышенной интерпретации, но просто воспроизводя их на холсте, подмостках или экране. Неотомизм ничего не может дать демократии не потому, — как утверждали бы позитивисты, — что его идеи и ценности не прошли достаточную проверку в терминах установившихся условий. И не потому, что неотомизм не решается прибегнуть к «методам, посредством которых только и можно прийти к пониманию общественных отношений, а, следовательно, научиться управлять ими»¹; с помощью этих методов католичество как раз и заработало свою славу. Томизм ничего не может дать демократии, потому что он заключает в себе лишь полуправду. Вместо того, чтобы развивать свое учение без оглядки на его полезность, эксперты томизма по пропаганде всегда старались приспособить его к изменяющимся требованиям господствующих общественных сил. Также и в недавнее время они пытались приспособить его к потребностям современного авторитаризма, причем, несмотря на поражение последнего, вопрос о том, как спасти от него будущее, еще не разрешен. Бессилие томизма проистекает скорее от его молчаливого согласия с прагматическими целями, чем от недостаточной реалистичности собственного учения [its lack of practicability]. Если какое-либо учение гипостазировало изолированный принцип, исключая отрицание, оно парадоксальным образом обрекает себя на конформизм.

Как и все идеи и системы, которые, предлагая четкие определения истины и руководящих принципов, стремятся господствовать на культурной сцене, и неотомизм, и позитивизм обвиняют во всех смертных грехах противостоящие им учения. В зависимости от господствующих политических форм эти обвинения принимают различный характер.

¹ Ibid. P. 27.

Когда в XIX веке натуралисты (например, Эрнст Геккель) обвиняли христианскую философию в ослаблении национальной морали ядом сверхъестественного, христианские философы обращали в сторону натурализма этот же самый упрек. Сегодня же два враждебных направления предъявляют друг другу обвинения уже в подрыве демократического духа. При этом оба пытаются подкрепить свои аргументы сомнительными экскурсами в область истории. Конечно, трудно сохранять беспристрастность по отношению к томизму, который редко упускал возможность пристроиться к силам угнетения, где бы они ни были готовы раскрыть объятия церкви, и который тем не менее претендует на звание пионера свободы.

Указание Дьюи на реакционную позицию религии в отношении дарвинизма в действительности оставляет много неясностей. Понятие прогресса, выраженное в биологических теориях такого рода, нуждается в тщательном анализе, и вполне возможно, что позитивисты сами вскоре присоединятся к критике этого понятия томистами. Католическая церковь и ее великие учителя уже не раз помогали науке освободиться от суеверий и шарлатанства. Дьюи, по-видимому, думает, что сопротивление научному духу всегда оказывали именно люди религиозных убеждений. Но это довольно запутанная проблема; и когда в связи с этим Дьюи цитирует «историка идей»¹, последний как раз мог бы напомнить ему о том, что подъем европейской науки в конечном счете немислим без церкви. Отцы церкви вели беспощадную борьбу против всякого рода форм «недостатка выдержки»: астрологии, оккультизма и спиритуализма, в отношении которых некоторые позитивистские философы нашей эпохи оказались более восприимчивыми, чем Тертуллиан, Ипполит или Св. Августин.

¹ Ibid. P. 31.

Отношение католической церкви к науке меняется в зависимости от того, заключает ли церковь союз с прогрессивными или реакционными силами. В то время как испанская инквизиция помогала прогнившему двору душиТЬ всякие здоровые экономические и социальные реформы, некоторые папы поддерживали отношения с гуманистическим движением во всем мире. Врагам Галилея пришлось немало потрудиться для того, чтобы подорвать его дружбу с Урбаном VIII, и своим конечным успехом они обязаны скорее экскурсам Галилея в область теологии и эпистемологии, чем его научным воззрениям. Величайший средневековый энциклопедист Винсент из Бове называл Землю точкой во Вселенной. Сам Урбан, по-видимому, считал теорию Коперника заслуживающей внимания гипотезой. Церковь относилась с опаской не к естественной науке как таковой — она вполне была способна прийти к согласию с наукой. Что касается случая Галилея, у нее вызывали сомнения доказательства, предложенные Галилеем и Коперником, и, таким образом, она могла, по крайней мере, притязать на то, что этот процесс основывался на защите рациональности от поспешных выводов. Конечно же, большую роль в осуждении Галилея сыграли интриги. Но *advocatus diaboli** вполне мог утверждать, что нежелание некоторых кардиналов принять учение Галилея было обусловлено подозрением в его псевдонаучности (примерами чего могут служить астрология или современная расовая теория). Католические мыслители поддерживали не эмпиризм или скептицизм какого-либо рода, но учение о человеке и природе, как оно содержалось в Ветхом и Новом Заветах. Обеспечивая определенную защиту от суеверий, — будь то в научной или какой-либо другой маске, —

* Защитник дьявола (лат.).

это учение позволяло церкви держаться в стороне от кровавой толпы, уверенной в существовании всякого рода колдовства. Благодаря этому ей не приходилось всегда уступать воле большинства в отличие от тех демагогов, которые утверждают, что «люди всегда правы», и которые часто используют этот принцип для подрыва демократических институтов. Тем не менее участие церкви в сожжениях ведьм и кровь на ее гербе еще не доказывают ее неприятия науки. В конце концов, так же, как У. Джеймс и Ф. Шиллер могли ошибаться насчет духов, церковь могла ошибаться насчет ведьм. В действительности эти костры инквизиции обнаруживают тайное сомнение в своей собственной вере. И пытки, применявшиеся церковью, являются зачастую доказательством беспокойной совести; достаточно вспомнить жалкий софизм о том, что смерть через сожжение у столба не является кровопролитием.

Существеннейший недостаток томизма свойствен отнюдь не только его современному варианту и может быть усмотрен уже у Фомы Аквинского и даже у Аристотеля. Этот недостаток заключается в отождествлении истины и добра с действительностью. Нам кажется, что и позитивисты, и томисты полагают, что вывести из современного тупика может приспособление человека к тому, что они называют действительностью. Вероятно, критический анализ такого типа конформизма выявил бы общий фундамент этих направлений в мышлении — оба принимают в качестве модели поведения такой порядок, в котором важнейшей составной частью является успех или неуспех (связан ли он с этим миром или с загробной жизнью). Можно говорить о том, что этот сомнительный принцип приспособления человечества к тому, что теория полагает действительностью, является одним из корней современного интеллектуального упадка. Именно нездоровое убеждение в том, что

люди должны приспособливаться к чему бы то ни было, что связано с властью, — называют ли это фактом или *ens rationale** — и привело в наши дни к созданию государства иррациональной рациональности. В эпоху формализованного разума одно учение сменяет другое столь быстро, что в каждом из них видят еще одну идеологию и каждое становится временным обоснованием подавления и дискриминации.

Некогда гуманизм мечтал объединить человечество, дав ему общее понимание его предназначения. Он верил, что способен создать хорошее общество с помощью теоретической критики современной практики, что способствовало бы переходу к правильной политике. Однако это оказалось иллюзией. Сегодня в словах видят не более чем наметки действий. Люди думают, что философия должна быть служанкой бытия. Но это также иллюзия — несмотря на то, что ее разделяют позитивизм и неотомизм. Требование позитивистов подчиняться фактам и здравому смыслу, а не утопическим идеям, не так уж сильно отличается от призыва повиноваться действительности, преподносимой в истолковании религиозных институтов, которые в конечном счете также являются фактами. Каждый лагерь без сомнения выражает некую истину, но при этом искажает ее, претендуя на исключительность. Позитивизм доводит свою критику догматизма до той точки, когда уничтожается сам принцип истины, во имя которого такая критика только и может иметь смысл. В свою очередь неотомизм столь жестко держится за этот принцип, что истина фактически превращается в свою противоположность. И хотя эти направления гетерономны по своему характеру, разница лишь в том, что одно стремится на место автономного разума поставить автоматизм безотказно действующей методологии, а другое — авторитет догмы.

* Разумное существо, т.е. разумная действительность (*лат.*).

III

БУНТ ПРИРОДЫ

Если разум провозглашается неспособным к определению конечных целей жизни и вынужден довольствоваться задачей низведения всего, что он встречает на своем пути, до степени простого инструмента, то ему остается единственная цель — увековечение своей координирующей деятельности. Некогда эта деятельность приписывалась автономному «субъекту». Однако процесс субъективизации повлиял на все философские категории — он не релятивизировал и сохранил их в более совершенно структурированном мыслительном единстве, но редуцировал их, сообщив им статус фактов, подлежащих каталогизации. То же самое применительно и к категории субъекта. Диалектическая философия со времени Канта пыталась сохранить наследие критического трансцендентализма и прежде всего тот принцип, что фундаментальные особенности и категории нашего познания мира зависят от субъективных факторов. Понимание задачи обнаружения субъективных корней понятий должно сопровождать каждый шаг в определении объекта. Это приложимо также к основополагающим идеям факта, события, вещи, объекта, природы в не меньшей степени, чем к психологическим и социологическим отношениям. После Канта идеализм никогда не забы-

вил об этом требовании критической философии. Даже неогегельянцы спиритуалистической школы видели в реальности Я «высшую форму опыта, которую мы имеем, но... не истинную форму»¹, ибо идея субъекта сама является изолированным понятием, которое должно быть релятивизировано философской мыслью. Однако Дьюи, который, как нам кажется, иногда совпадает с Брэдли в стремлении поднять опыт на высшую ступень метафизики, заявляет, что «Я или субъект опыта является неотъемлемой частью протекания событий»². Согласно Дьюи «организм – Я, “субъект” действия – это фактор *внутри* опыта»³. Он овеществляет субъект. Однако же чем в большей степени на природу смотрят просто как на «нагромождение разнообразного вещества»⁴ («нагромождение», безусловно, лишь потому, что структура природы не соответствует человеческим целям), как просто на объекты по отношению к человеческим субъектам, тем в большей степени субъект, некогда полагаемый автономным, становится пустым, лишенным всякого содержания, пока, в конце концов, от него остается одно название, которое уже ни к чему не относится. Тотальная трансформация всех сфер бытия в кладовую средств ведет к ликвидации субъекта, которому предназначена роль их использования. Это-то и придает современному индустриальному обществу его нигилистический аспект. Та самая субъективизация, которая нацелена на превознесение субъекта, одновременно обрекает его на крах.

¹ *Bradley, F. H. Appearance and Reality. Oxford, 1930. P. 103.*

² *John Dewey et. al., Creative Intelligence. New York, 1917. P. 59.*

³ *The Philosophy of John Dewey, ed. by Paul Arthur Schilpp, Evanston and Chicago, 1939. The Library of Living Philosophers. Vol. I. P. 532.*

⁴ *Costello, Harry Tod. The Naturalism of Frederick Woodbridge // Naturalism and the Human Spirit. P. 299.*

Человеческое существо в процессе своей эмансипации разделяет судьбу остального мира. Господство над природой приводит к господству над человеком. Так как каждый субъект должен принимать участие не только в покорении внешней природы, но для этой цели должен также покорять природу в самом себе, господство превращается в «интернализованное» господство ради господства. И то, в чем обычно видят цель, — счастье человека, его здоровье и благополучие, — теперь становится значимым в зависимости от своей функциональности. Эти термины обозначают благоприятные условия для материального и интеллектуального производства. Поэтому самоотречение индивида в индустриальном обществе не связано ни с какой целью, которая была бы трансцендентной этому обществу. Такой отказ означает рациональность в отношении средств и иррациональность в отношении человеческого существования. Печать этого разлада, не в меньшей степени чем индивид, несут на себе также общество и его институты. И поскольку подчинение природы как внутри, так и вне человека не имеет под собой какого-либо осмысленного мотива, в действительности происходит не трансцендирование природы или примирение с ней, но ее подавление.

Это подавление всегда порождало сопротивление, которое было неизменным спутником цивилизации на протяжении всей ее истории — как в форме социальных взрывов (будь то стихийные крестьянские восстания XVI века или умело инсценированные расовые беспорядки наших дней), так и в форме индивидуальных преступлений или психических расстройств. Для нашей эпохи типично, что господствующие в самой цивилизации силы манипулируют этим бунтом природы, используя его как средство увечивания тех самых условий, которые его порождают

и против которых он направлен. Цивилизация как рационализированная иррациональность интегрирует бунт природы как еще одно средство или еще один инструмент.

Вот некоторые из аспектов этого механизма, которые мы кратко рассмотрим: ситуация человека в культуре самосохранения ради самосохранения; интернализация господства посредством развития абстрактного субъекта — эго; диалектическое переворачивание принципа господства, вследствие чего человек сам превращает себя в орудие той самой природы, которую он стремится подчинить себе; подавление миметического импульса, превращающее его в деструктивную силу, служащую наиболее радикальным системам социального господства. В качестве примера интеллектуальных течений, симптоматичных для взаимосвязи правящими силами и бунтом, мы остановимся на дарвинизме — и не потому, что не можем найти более типичных философских иллюстраций тождества господства человека над природой и подчинения ей, но потому, что дарвинизм является одним из поворотных пунктов массового просвещения, с необходимостью приведших к настоящей ситуации.

В развитии цивилизации обнаруживается фактор, который может быть описан как постепенное вытеснение естественного отбора рациональным действием. Выживание — или, скажем иначе, успех — зависит от адаптируемости индивида к тому давлению, которое общество налагает на него. Для того чтобы выжить, человек трансформирует себя в аппарат, соответствующим образом реагирующий в каждый момент на раздражения или затруднительные ситуации, из которых состоит его жизнь. Каждый должен быть готов столкнуться с любой ситуацией. Разумеется, это характерно не только для современного периода, но

и для всей истории человечества. Однако с развитием средств материального производства менялись и интеллектуальные и психологические ресурсы индивида. Жизнь голландского крестьянина или ремесленника в XVII веке или лавочника в XVIII веке была, без сомнения, менее защищенной от неожиданностей и опасностей, чем жизнь современного рабочего. Но появление современного индустриализма внесло качественно новые явления в ее течение. Процесс приспособления стал теперь сознательным, а потому – тотальным.

Так же как жизнь в целом во все большей степени тяготеет к подчинению рационализации и планированию, так и жизнь каждого отдельного индивида, включая его наиболее потаенные побуждения, некогда составлявшие его сокровенный мир, теперь должна принимать во внимание требования рационализации и планирования – самосохранение индивида предполагает его приспособление к требованиям, необходимым для сохранения системы. Ему больше нигде укрыться от системы. И так же как процесс рационализации уже не является результатом действия анонимных сил рынка, но становится предметом сознательных решений планирующего меньшинства, так и масса субъектов должна приспособливаться сознательно – субъект должен, так сказать, отдавать всю свою энергию тому, чтобы быть (выражаясь в прагматических терминах) «внутри движения вещей и быть самим движением вещей»¹. Раньше действительность противопоставлялась идеалу, создаваемому автономным, как считалось, индивидом; в идеале видели силу, формирующую действительность. Сегодня прогрессивная мысль сторонится таких

¹ См.: Dewey. Creative Intelligence.

компрометированных (не без ее участия) идеологий и тем самым невольно способствует возвышению действительности до статуса идеала. Поэтому приспособление становится стандартом субъективного поведения вообще, а триумф субъективного, формализованного разума – также триумфом действительности, которая теперь противопоставляется субъекту как абсолютная.

Современный способ производства требует большей, чем когда-либо прежде, гибкости и инициативности (причем независимо от образа жизни), а тем самым большей адаптируемости к изменяющимся условиям. Для средневекового мастера освоение нового ремесла было значительно более радикальным жизненным поворотом, чем для современного человека – успешный переход от профессии механика к профессии продавца или на пост директора страховой компании. Все большее однообразие технических процессов облегчает для человека смену работы. Но эта легкость перехода от одного вида деятельности к другой отнюдь не означает высвобождения времени для размышлений или для времяпрепровождения, отклоняющегося от общепринятых моделей поведения. Чем больше мы изобретаем приспособлений для господства над природой, тем больше мы служим им, если хотим выжить.

Постепенно человек стал более независимым от абсолютных стандартов поведения и универсальных идей. Считается, что он теперь настолько свободен, что не нуждается ни в каких стандартах, кроме тех, которые он устанавливает себе сам. Но, парадоксальным образом, этот рост независимости привел к одновременному росту пассивности. В то время как расчеты человека в отношении используемых им средств стали крайне изощренными, в выборе целей, раньше определявшемся верой в объективную истину,

он утратил всякую изобретательность – очищенный от всех остатков мифологий (включая и мифологию объективного разума), индивид теперь реагирует на все автоматически в соответствии общепринятыми моделями адаптации. Экономические и социальные силы принимают характер слепых природных стихий, и чтобы выжить, человек должен овладеть ими путем приспособления к ним. В результате этого процесса мы имеем, с одной стороны, абстрактное Я, лишенное всякого содержания, кроме своего стремления превратить все в небесах и на земле в средства сохранения себя самого, а, с другой – пустую природу, деградировавшую до степени простого материала, который не служит никакой иной цели, кроме как быть объектом господства.

В наши дни обычный человек ставит свое самосохранение в зависимость от скорости своих рефлексов. Теперь и разум как таковой становится тождественным этой способности приспособления. Может показаться, что современный человек располагает более свободным выбором, чем его предки, и в определенном смысле это действительно так. С ростом возможностей производства его свобода невообразимо расширилась. Если подходить к этому количественно, то современному рабочему предоставлен значительно более широкий выбор потребительских товаров, чем дворянину при *ancien régime**. Не следует недооценивать важность такого исторического достижения; однако прежде чем видеть в расширившемся выборе расширение свободы, как это делают горячие сторонники конвейерного производства, нужно принять во внимание неотделимое от этого роста давление и изменения качественного характера, сопутствующие этой новой возможности выбора. Дав-

* Королевский строй (фр.).

онне заключается в том неизбежном принуждении, которое современные социальные условия налагают на каждого; а качественные изменения можно проиллюстрировать указанием на различие между старинной формой ремесла, когда мастерской подбирал соответствующий инструмент для тонкой работы, и сегодняшним рабочим, которому приходится быстро решать, за какой из множества рычагов или переключателей он должен взяться. Управление лошадью и современным автомобилем предполагает совершенно различные степени свободы. Не говоря уже о том, что автомобиль доступен гораздо большему числу людей, чем в свое время была карета, автомобиль быстрее и эффективнее, он не требует к себе столько внимания, и, пожалуй, он легче управляем. Однако приращение свободы влечет за собой изменение характера самой свободы. Дело обстоит так, что это не мы ведем автомобиль, а те бесчисленные законы, инструкции и указания, которым мы должны подчиняться. Нами управляют предупреждения об ограничении скорости, об остановках и даже диаграммы, изображающие форму кривой на дороге. Мы должны, не отрываясь, следить за дорогой и быть готовыми в каждую минуту отреагировать правильным движением. Нашу спонтанность вытеснила жесткая установка сознания на отбрасывание всякой эмоции или мысли, которые могут повредить нашей неусыпной готовности выполнить многочисленные требования, осаждающие нас со всех сторон.

Проиллюстрированные этим примером изменения касаются большинства сфер нашей культуры. Достаточно сравнить способы убеждения, использовавшиеся старомодным коммерсантом со средствами современной рекламы — с ослепительными неоновыми вывесками, гигантскими афишами, оглушающими громкоговорителями. За глу-

поватым детским языком призывов и объявлений, для которых нет ничего святого, стоит невидимый текст, провозглашающий власть индустриальных концернов, способных платить за эту роскошную бессмыслицу. Те же, кто хочет вступить в это братство бизнеса, заранее обречены на поражение, ибо слишком высоки его вступительный взнос и всякого рода пошлины. Этот невидимый текст провозглашает также связь и соглашение между доминирующими компаниями и, в конечном счете, концентрацию власти экономического аппарата как целого.

И хотя потребителю, так сказать, предоставлен его выбор, он не получает того, за что он платит, какую бы торговую марку он ни предпочел. Разница в качестве между двумя предметами по одинаковой цене обычно столь же бесконечно мала, сколь и разница между содержанием никотина в сигаретах разных видов. Но эта разница, утвержденная «научными испытаниями», вдалбливается в головы потребителей через плакаты, освещенные тысячей электрических лампочек, через радио, через закупленные полосы газет и журналов, — так, словно бы за этим стояло открытие, способное изменить историю, а не иллюзорная крупица, неощутимая даже для заядлого курильщика. Не так уж трудно читать между строк этого языка власти. Люди понимают его, и поэтому приспособляются.

В национал-социалистической Германии различные конкурирующие экономические империи сформировали общий фронт против народа, замаскировав при этом его направленность названием *Volksgemeinschaft**. Тем самым они отбросили свои поверхностные расхождения. Но продолжительная сбивающая с толку пропаганда подготовила

* Единство народа (нем.).

Людей к новым отношениям с властью, и они просто пассивно приспособились к ней, обнаруживая только такого рода реакцию, которая позволяет им встраиваться в экономическое, социальное и политическое окружение. Прежде чем немцы научились обходиться без политической независимости, они научились смотреть на формы правления как на еще одну схему отношений, к которой они должны приспособливаться — точно так же, как они приспособляют свои реакции к машине в цеху или к правилам дорожного движения. Как уже было сказано выше, необходимость приспособления, разумеется, существовала и раньше; разница заключается в *темпе* податливости, и той степени, в какой эта установка пронизывает все бытие людей и изменяет природу достигаемой свободы. И, прежде всего, она заключается в том факте, что современное человечество уступает этому процессу не как ребенок, для которого естественна вера в авторитет, но как взрослый, отказывающийся от уже обретенной им индивидуальности. Победа цивилизации слишком всесторонняя, чтобы быть истинной. Поэтому приспособление в наше время включает в себя момент возмущения и подавленной ярости.

В интеллектуальном плане современный человек менее лицемерен, чем его предки в XIX веке, пытавшиеся замазать материальные формы практики в обществе набожными фразами об идеализме. Сегодня такого рода лицемерием никого не обманешь. Но причиной тому не исчезновение противоречия между высокопарными фразами и действительностью. Это противоречие лишь институционализировалось. Лицемерие стало циничным; оно даже не ожидает того, что ему будут верить. Один и тот же голос проповедует высшие ценности жизни — искусство, дружбу, религию — и призывает покупать популярный сорт

мыла. Одним и тем же стилем пишутся брошюры о том, как улучшить свою речь, как понимать музыку, как достичь спасения, и о преимуществах слабительного. И ничего удивительного – ведь они могли выйти из-под пера одного и того же эксперта по составлению рекламных объявлений. При высокоразвитом разделении труда выразительность стала инструментом, поставленным на службу промышленности. Будущий автор может ходить в школу, где его научат искусству составления множества комбинаций из списка готовых сюжетов. В свою очередь, эти схемы уже прошли процесс согласования с требованиями других форм массовой культуры, в особенности, киноиндустрии. Роман сразу пишется с мыслью о возможностях его экранизации, а симфония или поэма сочиняется с оглядкой на ее пропагандистскую ценность. Некогда искусство, литература и философия стремились к тому, чтобы выразить смысл вещей и жизни, быть голосом всего безгласного, служить природе органом для осознания ее страданий или, иначе говоря, называть действительность ее подлинным именем. Сегодня у природы отняли язык. И если некогда каждое слово, каждый звук, возглас или жест были полны смысла, то сегодня все это превратилось в обыденность.

Шутка о мальчике, который взглянул на небо и спросил: «Папа, а что должна рекламировать луна?» – это аллегория того, что произошло с отношением между человеком и природой в эпоху формализованного разума. С одной стороны, природа была лишена всякой внутренней ценности и внутреннего смысла, а с другой – сам человек лишился всех целей, кроме самосохранения. И все, до чего он может дотянуться, он превращает в средства, служащие этой цели. Всякое слово или высказывание, содержащее намек на какой-либо иной подход, кроме прагматического,

подпадает под подозрение. И когда человека призывают восхищаться чем-либо, уважать чувство или мнение, любить людей ради себя самого, он сразу же чует дух сентиментальности или подвох и подозревает, что кто-то пытается сбывать ему залежалый товар. И хотя людям не обязательно приходит в голову вопрос о том, что должна рекламировать луна, они мыслят о ней в терминах баллистики и измерения небесных расстояний.

Всецелая трансформация мира в мир скорее средств, чем целей, сама является следствием исторического развития методов производства. По мере того, как материальное производство и общественная организация становятся все более усложненными и жестко структурированными, возрастают трудности распознавания средств как таковых, поскольку они приобретают видимость автономных сущностей. До тех пор, пока средства производства являются примитивными, примитивны и формы общественной организации. Так, институты племенного строя полинезийцев отражают непосредственное и сокрушительное давление природы. Их социальная организация сформирована их материальными потребностями. Старые люди слабее, но опытнее, чем молодые, и поэтому они принимают решения по поводу охоты, строительства мостов, выбора места для лагеря и т.д., в то время как молодые должны им повиноваться. Женщины, которые слабее мужчин, не участвуют ни в охоте, ни в приготовлении и съедении крупного зверя; их обязанности ограничиваются сбором растений и устриц. Кровавые же магические ритуалы служат частично для инициации молодежи, а частично для внушения безусловного уважения к власти жрецов и старейшин.

То же самое верно и для более цивилизованных сообществ — различные виды оружия и машин, которые человек

использует на различных стадиях своей эволюции, обуславливают определенные формы управления и повиновения, сотрудничества и соподчинения и, таким образом, приводят к формированию определенных юридических, художественных и религиозных форм. На протяжении своей долгой истории человек не раз достигал такой степени свободы от непосредственного давления природы, что его мышление о природе и действительности уже не обязательно направлялось потребностью самосохранения. Эти относительно независимые формы мышления, описываемые Аристотелем как теоретическое созерцание, в особенности культивировались в философии. Философия стремилась к такому интуитивному познанию, которое не служило бы потребностям расчета, но подразумевало более глубокое понимание природы в себе и для себя.

Спекулятивное мышление с экономической точки зрения было, без сомнения, роскошью, доступною в обществе, основанном на классовом господстве, только для слоя людей, свободных от тяжелого труда. Интеллектуалы, первыми великими представителями которых в Европе были Платон и Аристотель, обязаны своим существованием и своим досугом, когда они могли предаваться спекуляции, системе господства, от которого они стремились освободить себя интеллектуально. Следы этой парадоксальной ситуации мы находим в различных системах мысли. Сегодня – и это безусловно прогресс – массы знают, что свобода для созерцания возникает лишь эпизодически. Она всегда служила привилегией определенных групп, автоматически создававших идеологию, гипостазировавшую их привилегию в качестве человеческой добродетели, и, таким образом, прославляла тех, кто свободен от ручного труда. Отсюда и недоверие к этой группе. В нашу эпоху

интеллектуал отнюдь не свободен от давления, оказываемого на него экономикой и постоянно меняющимися требованиями действительности. Поэтому размышление, некогда сосредоточенное на вечности, отступает перед прагматическим познанием, озабоченным лишь ближайшим будущим. Вместо утраты своего привилегированного характера спекулятивное мышление было полностью упразднено, — а это уже вряд ли можно назвать прогрессом. Правда, в этом процессе природа потеряла свою неприступность, свои *qualitates occultae*^{*}, но, будучи напрочь лишенной возможности говорить через человеческое сознание даже на искаженном языке привилегированных групп, природа, по-видимому, начинает мстить.

Современная нечувствительность к природе, разумеется, — лишь разновидность прагматической установки, типичной для западной цивилизации в целом. Она может принимать разные формы. И в прежние времена траппер видел в прериях и горах не более чем перспективу хорошей охоты; для современного же бизнесмена пейзаж — это прежде всего возможность установить плакаты с рекламой сигарет. Символом судьбы животных в нашем мире может служить публикация в газете несколько лет назад. В ней сообщалось о том, что стада слонов и других животных стали помехой для посадки самолетов в Африке. Животные здесь предстают как препятствие для транспорта. Эту ментальность человека-хозяина можно проследить вплоть до первых глав Книги Бытия. Те немногие заповеди заботы о животных, которые мы находим в Библии, были истолкованы наиболее выдающимися религиозными мыслителями (Павел, Фома Аквинский и Лютер) как связанные

^{*} Потасенные свойства (лат.).

лишь с моральным воспитанием человека, но никоим образом не как налагающие на него обязанности по отношению к другим существам. Только человеческая душа может быть спасена, на долю животных не выпадает ничего, кроме страдания. «Некоторые мужчины и женщины, — написал один британский церковный писатель несколько лет тому назад, — страдают и умирают за жизнь, благополучие и счастье других. Мы везде видим действие этого закона. Высший пример этого был явлен миру (я говорю об этом с глубочайшим почтением) на Голгофе. Но почему действие этого закона или принципа не должно распространяться на животных?»¹ Папа Пий IX не дал разрешения на основании в Риме общества по предотвращению жестокого обращения с животными, ибо теология, как он заявил, учит, что у человека нет никаких обязанностей перед животными². Следует, правда, заметить, что своей заботой о животных кичился национал-социализм. Однако его истинной целью было еще сильнее унижить те «низшие расы», которых он рассматривал как всего лишь природу.

Эти примеры проведены только для того, чтобы показать, что прагматический разум — вовсе не новейшее изобретение. Тем не менее стоящая за ним философия, та идея, что разум, высшая интеллектуальная способность человека занимается исключительно инструментами, более того, сам является всего лишь инструментом, — эта идея в наши дни получила более ясное выражение и добилась более широкого признания, чем когда-либо прежде. Принцип господства стал идолом, в жертву которому приносится все.

¹ *Westermark, Edward. Christianity and Morals. New York, 1939. P. 388.*

² *Ibid. P. 389.*

История усилий человека подчинить себе природу есть также история подчинения человеком человека. Эта двойственность истории отразилась в развитии понятия Я.

Это чрезвычайно трудная задача – точно описать, что именно был призван обозначать в какой-либо данный период в языках западного мира термин Я – понятие, в высшей степени затуманенное ассоциациями. Как принцип самости, стремящейся победить в борьбе против природы вообще, против других людей в частности и против своих собственных побуждений, Я связывается с функциями господства, управления и организации. Символом принципа Я может служить вытянутая рука правителя, указывающая людям направление движения и обрекающая преступника на казнь. В духовном плане Я ассоциируется с лучом света. Пронизывая тьму сознания, оно отпугивает призраков веры и смутного чувства, которые предпочитают прятаться в тени. В историческом же плане оно связано прежде всего с веком кастовых привилегий, отмеченным расколом между интеллектуальным и ручным трудом, покорителями и покоренными. Вряд ли оно могло играть решающую роль в период матриархата (вспомним Бахофена и Моргана), когда поклонялись хтоническим божествам. Нельзя также приписать Я или самость в собственном смысле рабам античности, аморфной массе, лежащей в основании социальной пирамиды.

Принцип господства, первоначально основывавшийся на грубой силе, приобрел с течением времени более духовный характер. Место господина, отдающего приказания, занял внутренний голос. Можно было бы написать историю западной цивилизации в терминах становления Я как постепенное сублимирование, т.е., иначе говоря, интернализацию человеком, находящимся в подчиненном положе-

нии, приказаний своего господина, что предшествовало развитию самодисциплины. С этой точки зрения лидеру и элите можно было бы приписать роль согласования и логического связывания различных деловых областей повседневной жизни. Именно элита вносила последовательность, регулярность и даже однообразие в производственный процесс, каким бы примитивным он ни был. Внутри каждого субъекта Я стало воплощением лидера и установило рациональную связь между многообразным опытом разных людей. Таким же образом, как лидер группирует людей подобно пехотинцам или коннице и планирует будущее, так же и Я классифицирует разновидности опыта с помощью категорий и планирует жизнь индивида. Французская социология¹ учила, что иерархическая организация примитивных общих понятий отражала организацию племени и его власть над индивидом. Она показала, что весь логический порядок, ранжирование понятий согласно их приоритетности или вторичности, подчиненной или руководящей роли, а также разграничение соответствующих областей является своего рода зеркалом социальных отношений и разделения труда.

Понятие Я быстро обнаружило следы своего происхождения из системы социального господства. Даже в таких идеализированных учениях, как декартовское, подразумевается принудительная функция Я; Гассенди в своих возражениях на «Размышления» насмеялся над понятием маленького духа (т.е. Я), который из своей хорошо укрытой цитадели в мозгу — *arcem in cerebro tenens** — (психологи могли бы назвать его приемно-передающей станцией в

¹ Ср.: Durkheim. E. De quelques formes primitives de classification // L'Année sociologique, IV, 66. 1903.

* Засевший в крепости мозга (лат.).

возгу) корректирует сообщения чувств и отдает приказы различным частям тела.

Поучительное занятие – проследить за мыслью Декарта, пытающегося найти место для этого ego, которое не принадлежит природе, но остается достаточно близким к ней для того, чтобы оказывать на нее воздействие. В нас оно обнаруживает себя прежде всего тем, что ego первейшая забота – господствовать над страстями. Ego снисходительно относится к приятным и здоровым эмоциям, но становится непримиримым к чему-либо, угрожающему целостности рассудка. Ego главная задача должна заключаться в недопущении предвзятых суждений под влиянием эмоций. Математика, кристально ясная, невозмутимая и самодостаточная – классический инструмент формализованного разума – представляет собой лучший пример этой строгой инстанции. Ego господствует над природой. И пытаться описывать цели ego, кроме как в терминах его собственных неограниченных притязаний [persistence], значило бы искажать понятие ego.

В философии Декарта дуализм ego и природы отчасти затушевывается его традиционным католицизмом. Дальнейшее развитие рационализма, а впоследствии и субъективного идеализма, обнаруживало все более сильную тенденцию к опосредованию этого дуализма путем растворения понятия природы (а в конечном счете, и всего содержания опыта) в Я, понимаемом как трансцендентальное. Но чем более радикальной становилась эта тенденция, тем сильнее чувствовалось уже во владениях самого Я влияние старого, более наивного и по этой причине менее непримиримого дуализма картезианской теории субстанции. Ярчайший пример этого мы находим в крайнем трансцендентальном субъективизме философии Фихте.

В его раннем учении, согласно которому единственно *raison d'être** мира является предоставление поля для деятельности властной трансцендентальной самости, между Я и природой устанавливается отношение тирании. Вся Вселенная становится орудием Я – хотя, кроме своей безграничной деятельности, Я не обладает никаким иным содержанием и смыслом. Современная идеология, несмотря на то, что она отказалась от такого метафизического якоря, значительно ближе к Фихте, чем это принято считать. Только теперь антагонизм между абстрактным Я как неопоримым господином и природой, лишенной внутреннего смысла, затемняется разного рода смутными абсолютами вроде идей прогресса, успеха, счастья или опыта.

Тем не менее сегодня в большей степени, чем когда-либо прежде, природа понимается как только лишь орудие человека. Она является объектом тотальной эксплуатации, не руководимой никакой целью, установленной разумом, и, следовательно, не ведающей пределов. Безграничный империализм человека никогда не находит удовлетворения. Доминирование человеческой расы на Земле не знает параллелей в тех периодах естественной истории, когда другие виды животных представляли собой высшие формы органического развития. Однако алчное стремление человека распространить свою власть на две бесконечности – микрокосм и Вселенную, разумеется, проистекает не непосредственно из природы человека, но из структуры общества. Подобно тому, как наступление империалистических стран на остальной мир следует объяснять скорее внутригосударственными противоречиями, чем так называемым национальным характером, так и тоталитарное наступле-

* Здесь: основание бытия (*фр.*).

ние человеческой расы на все, что она исключает из себя, происходит скорее из межчеловеческих отношений, чем из врожденных человеческих качеств. Война между людьми [как способ жизни] и во время войны, и в мирное время — вот ключ к пониманию ненасытности человеческого рода и вытекающих отсюда практических установок, а также категорий и методов научного познания, для которого природа все более отчетливо предстает в аспекте ее максимально эффективной эксплуатации. Такая форма восприятия определила также то, как человеческие существа визуализируют друг друга в их экономических и политических отношениях. Ментальная форма видения человеком природы определяет в конечном счете формирование образов людей в человеческом сознании и устраняет последнюю объективную цель, которая могла бы служить мотивом деятельности. Подавление желаний, достигаемое обществом посредством Я, становится неразумным уже не только в отношении народной массы в целом, но и в отношении каждого индивида. Чем громче провозглашается и чем охотнее признается идея рациональности, тем быстрее нарастает в умах людей сознательное или бессознательное возмущение цивилизацией и ее представителем внутри индивида — Я.

Как же сама природа реагирует на этот антагонизм на всех стадиях ее угнетения внутри и вовне человека? Каковы психологические, политические и философские проявления ее бунта? Можно ли уйти от этого конфликта путем «возвращения к природе», или путем возрождения старых учений, или, наконец, путем создания новых мифов?

Каждый человек с момента своего рождения испытывает на себе аспект цивилизации, связанный с господством. Ребенку власть отца кажется подавляющей, сверхъестест-

венной в буквальном смысле слова. Она представляется разумом, стоящим над природой, неумолимой духовной силой. Ребенок страдает из-за того, что вынужден подчиняться этой силе. Для взрослого человека почти невозможно припомнить все свои болезненные детские переживания, вызванные бесконечными увещеваниями родителей не высовывать язык, не дразнить других, быть аккуратным или не забыть вымыть уши. В этих требованиях ребенок сталкивается с фундаментальными постулатами цивилизации. Его заставляют сопротивляться своим непосредственным побуждениям, делать различие между собой и окружением, результативно трудиться — одним словом, заимствуя терминологию Фрейда, развивать Сверх-Я, воплощающее все так называемые принципы, соблюдения которых добиваются от него его отец и другие фигуры, ассоциирующиеся с отцом. Ребенок не осознает мотивов, стоящих за этими требованиями. Он просто повинуется, чтобы избежать нагоняя или наказания и чтобы не утратить любовь своих родителей, которых он обожает. Но недовольство, связанное с подчинением, неустранимо, и поэтому у ребенка начинает развиваться глубоко укорененная враждебность к отцу, перерастающая в конце концов в возмущение цивилизацией как таковой.

Этот процесс может переживаться особенно мучительно, если послушание навязывается не столько индивидом, сколько группой, т.е. другими детьми на детской площадке или в школе. Они ничего не доказывают, они просто бьют. По мере того, как индустриальное общество входит в период, когда ребенок непосредственно сталкивается с силой коллектива, роль речи и, следовательно, мысли в его психическом развитии уменьшается. Таким образом, сознание или Сверх-Я распадается. К этому мы должны еще доба-

нить перемену в материнском отношении, обусловленную переходом к формальной рациональности. То огромное благо, которое принесло психоаналитическое просвещение во всех его версиях определенным слоям городского населения, является в то же время следующим шагом по пути к более рационализованному и сознательному отношению со стороны матери, от инстинктивной любви которой зависит развитие ребенка. Она превращается в воспитательницу, а ее дружелюбие и мягкая настойчивость постепенно становятся частью техники. И каких бы больших успехов ни добивалось общество, делая материнство наукой, они оборачиваются потерей для индивида, ибо он лишается влияния сил, некогда связывавших социальную жизнь воедино.

Ненависть к цивилизации представляет собой не просто иррациональную проекцию психологических трудностей человека в мире (как она интерпретируется в некоторых психоаналитических работах). Подросток начинает осознавать, что отказ от удовлетворения инстинктивных побуждений, которого от него ожидают, не получает достаточной компенсации и что, например, сублимация сексуальных влечений, требуемая цивилизацией, не приносит ему материальной обеспеченности, во имя которой эти влечения осуждаются. Индустриализм все настойчивее стремится подчинить сексуальные отношения социальному господству. Своего рода посредником между природой и цивилизацией выступила церковь, превратившая брак в таинство, но тем не менее терпимо относящаяся к сатурналиям, незначительным сексуальным излишествам и даже проституции. В современную эпоху брак все более явно становится лишь символом [cachet] социальной санкции, уплатой членских взносов клуба мужских прерогатив, пра-

вила для которого устанавливаются теперь женщинами. Для женщин брак – также символ [cachet]*, но только в смысле приза, к которому следует стремиться, призи санкционированной обеспеченности. Девушка, нарушающая условности, уже не становится объектом сожаления или осуждения по той причине, что она потеряла свою ставку в этой и в другой жизни, – она просто «не понимает» своих возможностей. В ее поступках видят глупость, но не трагедию. Акцент полностью смещается на вопрос о целесообразности брака как инструмента встраивания в социальный механизм. За его функционированием следят могущественные службы, а его рекламным агентством становится индустрия развлечения. В то время как общество деловито борется с проституцией, превращающей любовь в коммерцию, инстинктивная жизнь во всех ее разветвлениях все больше приспособляется к духу коммерческой культуры. Вызываемые этой тенденцией фрустрации глубоко укоренены в цивилизующем процессе; они должны быть поняты не только онтогенетически, но и филогенетически, ибо психологические комплексы воспроизводят до некоторой степени первобытную историю цивилизации, и следует признать, что на настоящей ступени развития цивилизации эти первобытные процессы оживились. На этом более высоком уровне конфликт касается идеалов, ради которых индивиды принуждаются к отказу. Душевные страдания подростка порождаются прежде всего его смутным и путанным пониманием тесной связи или квази-тождества разума, Я, господства и природы. Он чувствует пропасть между идеалами, ему преподаваемыми,

* Используя французское слово *cachet*, автор играет его разными смыслами: (1) печать, (2) гонорар.

и ожиданиями, вызываемыми в нем этими идеалами, с одной стороны, и принципом реальности, которому он вынужден подчиниться – с другой. Вытекающий отсюда бунт направлен против того обстоятельства, что атмосфера невозможности, отстраненности от природы, безграничного превосходства на самом деле скрывает власть того, кто сильнее или умнее.

Это открытие рождает в характере индивида либо стремление к сопротивлению, либо покорность. Сопровождающийся индивид будет противиться всякой прагматической попытке примирить требования истины с иррациональностями существования. Принесению истины в жертву господствующим стандартам он предпочтет путь осуществления истины в своей жизни как теоретически, так и практически, насколько ему достанет сил. Его жизнь превратится в сплошной конфликт; он должен быть готов остаться в полном одиночестве. Но иррациональная враждебность, склоняющая его к перенесению своих внутренних трудностей на внешний мир, будет побеждена страстью понять то, что некогда в его детском воображении представлял отец – истину. Это тип молодого человека, если только можно говорить о типе, который всерьез принимает то, чему его учили. Этот тип достигает успеха – по крайней мере, в отношении интернализации – в том смысле, что он отвергает внешний авторитет и слепой культ так называемой действительности. Настойчиво противопоставляя ей истину, он сумеет устоять перед лицом непрекращающегося антагонизма между идеалами и фактами. Сам его критицизм – и теоретический, и практический – есть негативное утверждение заново той положительной истины, которой он обладал, будучи ребенком.

Большинство же вынуждено учиться покорности. Хотя эти люди никогда не смогут справиться с привычкой поносить мир за свои трудности, они слишком слабы для того, чтобы стать в оппозицию к действительности, и поэтому вынуждены махнуть на себя рукой, идентифицировав себя с этой действительностью. Их примирение с цивилизацией никогда не бывает рациональным. И хотя они изо всех сил изображают независимость, втайне они принимают тождество разума и господства, цивилизации и идеала. Всезнающий цинизм — это лишь иная форма конформизма. Такие люди с готовностью принимают или принуждают себя к принятию власти сильнейшего как вечной нормы. Всю свою жизнь они стараются подавлять и унижать природу как внутри себя, так и вовне, при этом идентифицируя себя с ее наиболее могущественными суррогатами — расой, отечеством, вождем, кликой и традицией. Для них все эти слова обозначают одно и то же — непобедимую действительность, которую нужно почитать и которой нужно подчиняться. Однако их собственные природные побуждения, антагонистичные различным требованиям цивилизации, живут в них полуподпольной жизнью. Если прибегнуть к психоаналитическим терминам, послушным индивидом является тот, чье бессознательное фиксируется на уровне вытесненного бунта против своих родителей. В зависимости от социальных или индивидуальных условий этот бунт выражает себя либо в услужливом конформизме, либо в преступлении. Сопrotивляющийся же индивид сохраняет верность своему Сверх-Я и в некотором смысле образу своего отца. Однако сопротивление человека миру нельзя просто дедуцировать из неразрешенного конфликта с его родителями. Напротив, к сопротивлению способен только тот, кто трансцендировал этот конфликт. Подлинное основание его позиции — в понимании того, что действитель-

ность «неистинна»; понимании, достигаемом путем сравнения своих родителей с теми идеалами, которые они пытаются представлять.

Именно изменением роли родителей, вызванной тем, что их воспитательные функции вследствие современного экономического уклада почти полностью перешли к школе и коллективу, объясняется в значительной степени постепенное исчезновение у индивидов сопротивления господствующим социальным тенденциям. Однако для того, чтобы понять некоторые феномены массовой психологии, сыгравшие важнейшую роль в недавнем прошлом, следует особо остановиться на специфическом психологическом механизме.

Современные авторы утверждают, что миметический импульс ребенка, его настойчивое подражание всему и всем, включая его собственные чувства, является одним из средств обучения – в особенности на тех ранних и почти бессознательных ступенях развития личности, которые в конце концов определяют характер индивида, его реакции и общие модели его поведения. Все тело – это своего рода орган миметической выразительности. Именно благодаря этой способности человек приобретает характерную для него манеру смеяться и плакать, говорить и принимать решения. И только в более поздний период детства это бессознательное подражание подчиняется сознательному подражанию и рациональным методам обучения. Этим объясняется, почему, например, жесты, разговорные интонации, степень и характер раздражительности, походка – короче говоря, все якобы естественные характеристики так называемой расы передаются по наследству еще долгое время после того, как внешние их условия исчезли. Так, иногда реакции и жесты преуспевающего еврейского бизнесмена отражают тревогу, наполнявшую жизнь его предков. Все

дело в том, что манеры индивида представляют собой не столько плод рационального образования, сколько атавистические остатки, обусловленные миметической традицией.

В отношении современного кризиса проблема мимесиса особенно настоятельна. Хотя цивилизация начинается с врожденных миметических импульсов человека, она должна в конце концов преодолеть и переоценить их. Культурный прогресс как таковой, а также индивидуальное воспитание (т.е. филогенетический и онтогенетически цивилизационные процессы) заключаются в значительной мере в преобразовании миметического в рациональное. Подобно тому, как первобытным людям приходило учиться правильно обрабатывать почву, чтобы получить лучший урожай, так и современные дети должны научиться обуздывать свои миметические импульсы и направлять их к определенной цели. Таким образом, место различных форм мимесиса занимают сознательное приспособление и, в итоге, господство. Теоретически эта перемена проявляется в прогрессе науки: на смену образу приходит формула, а на смену ритуальным танцам – вычислительная машина. И теперь приспособиться – означает уподобиться миру объектов ради сохранения себя самого. Это намеренное (в противоположность рефлекторному) уподобление себя окружению и есть универсальный принцип цивилизации.

Иудаизм и христианство представляли собой попытку дать смысл именно этому овладению примитивными нуждами и превратить слепую покорность в понимание и надежду. Достичь этого им удалось с помощью мессианского учения о вечной душе и личном блаженстве. Европейская философия стремилась развивать это религиозное наследие посредством критической работы разума, причем даже негативные или эстетические ее течения сохраняли эти идеи, отказываясь признать автономность нейтрализованной ре-

лигии. Великие революции, являвшиеся наследницами философии, в значительной степени перенесли веру масс в абсолютную реальность на сферу политики. Однако в современную эпоху национализм не сумел пробудить в массах ту смысложизненную веру, которую они находили в религии. Правда, французы готовы были снова и снова умирать за свое отечество и своего императора, но его провозглашенная социальная реформа давала им слишком мало надежды, чтобы жить. Восстановление Наполеоном католицизма в прежних правах указывает на то, что массы не могли выносить подавление их естественных нужд, налагаемое на них его политической и социальной программой, без трансцендентального утешения. На подобные же размышления наводит и положение в современной России.

Если требуемый цивилизацией окончательный отказ от миметического импульса не обещает полного осуществления человеческих возможностей, этот импульс будет продолжать свое подпольное существование и всегда будет готов вырваться наружу как деструктивная сила. Иначе говоря, если не существует иной нормы, кроме *status quo*^{*}, если вся надежда на счастье, которую способен предложить разум, заключается в том, что он сохраняет жизнь в ее настоящем виде и при этом даже усиливает давление на нее, — то миметический импульс никогда не будет изжит полностью. Человек будет возвращаться к нему в регрессивной и искаженной форме. Подобно ханжеским цензорам порнографии, люди, испытывая ненависть и презрение, тем не менее будут предаваться табуированным позывам. Подавленные господством, массы с готовностью идентифицируют себя с репрессивной властью. Ведь только тогда, когда они служат ей, им предоставляется свобода

* Существующее положение (лат.).

предаваться своим властным миметическим импульсам. Их реакцией на давление становится подражание этой власти — неустранимое желание самому быть в роли преследующего. В свою очередь, это желание утилизируется для поддержания той самой системы, которая его порождает. В этом отношении современный человек ничем существенно не отличается от своего средневекового предшественника, кроме как выбором жертв. Место ведьм, колдунов и еретиков заняли политические изгнанники, эксцентрические религиозные секты вроде немецких *Bibelforscher* или «зутсьютеров»; наконец, в мире еще много евреев. Всякий, кому довелось видеть национал-социалистский митинг в Германии, знает, что ораторы и слушатели приходили в наибольшее возбуждение, давая волю социально подавляемым миметическим побуждениям хотя бы в форме высмеивания и поношения своих расовых врагов; причем последние обвинялись именно в бесстыдном выставлении напоказ своих собственных миметических привычек. Кульминацией такого митинга был момент, когда оратор разыгрывал роль еврея. Он подражал тому, кого хотел бы уничтожить. И его представление вызывало неистовое веселье, ибо здесь можно было удовлетворять запрещенные естественные позывы без страха быть наказанным.

Никто не изобразил более искусно глубокую антропологическую близость между безудержным весельем, яростью и подражанием, чем это сделал Виктор Гюго в «Человеке, который смеется». Сцена в британской палате лордов, когда смех торжествует над истиной, является прекрасной иллюстрацией социальной психологии. Эта глава называется «Жизненные бури страшнее океанских». По Гюго, смех всегда содержит элемент жестокости, и смех толпы — это ликование безумия. В наши дни «силы через радость» некоторые писатели далеко превзошли этих лор-

дов. Макс Истмен защищает веселье как принцип. Говоря о понятии абсолюта, он заявляет: «Одна из наших главных добродетелей заключается в том, что когда мы слышим, что люди говорят о такого рода вещах [об «абсолютном»], нам хочется смеяться. Смех у нас играет ту же роль, какую в Германии выполняет этот самый «абсолют»». Когда философия XVIII века смеялась над высокими словами, в этом смехе можно было слышать храбрость и воодушевление, имевшие освободительную силу. Такие слова на самом деле были символами тирании, и насмешка над ними могла стоять жизни. В XX же веке объект смеха — не конформистская толпа, но скорее те эксцентрические личности, которые все еще осмеливаются мыслить автономно¹. Об этом интеллектуальном сползании в антиинтеллектуализм как современной литературной тенденции свидетельствует то, что Чарльз Берд цитирует Истмена и выражает согласие с ним². Однако эта тенденция далека от национального духа, на что, по-видимому, намекают эти авторы. Открывая первый том сочинений Эмерсона, мы находим то, что Истмен назвал бы «вторжением «абсолюта»»: «Когда сквозь внешний покров мы проникаем взглядом в природу Истины и Справедливости, нам становится понятным различие между абсолютным и условным или относительным. Мы постигаем абсолютное. Тогда впервые мы можем сказать, что *существуем*»³. Этот мотив остался руководящей идеей всего творчества Эмерсона.

Использование миметического побуждения для выхода злости объясняет некоторые особенности современных

¹ О различных функциях скептицизма в истории см.: *Horkheimer, Max. Montaigne und die Funktion der Skepsis // Zeitschrift für Sozialforschung, VII, 1938, 1 ff.*

² *The American Spirit. New York. 1942. P. 664.*

³ *Op. cit. I. P. 57.*

демагогов. Они часто напоминают актеров, бьющих на дешевой эффект. Вспомним, например, Геббельса, — его внешность была карикатурой на еврейского лавочника, за ликвидацию которого он выступал. Муссолини напоминает провинциальную примадонну или разводящего караула из комической оперы. А что касается Гитлера, то трудно отделаться от мысли, что он похитил свой набор ухваток и ужимок у Чарли Чаплина. Его резкие и утрированные жесты вызывали в памяти чаплинские карикатуры на силачей из ранних фарсов. Современные демагоги обычно ведут себя как непослушные мальчишки, которым постоянно достается от родителей и учителей, так что им приходится смиряться под принуждением какой-либо цивилизующей инстанции. Их воздействие на публику, по-видимому, частично обусловлено тем, что, давая посредством актерского разыгрывания выход подавленным импульсам, они как бы бросают вызов цивилизации и благословляют бунт природы. Однако их протест ни в малейшей степени нельзя назвать подлинным или наивным. Они никогда не забывают о цели своей клоунады. Их неизменная цель — соблазнить природу присоединиться к силам подавления, которое направлено на сокрушение самой природы.

Западная цивилизация никогда не имела сильного влияния на угнетенные массы. Действительно, недавние события показывают, что в период кризиса культура может рассчитывать на немногих из тех, кто провозглашает себя ее приверженцами. На одного человека, способного отличать истину от действительности, как это всегда делали виднейшие религии и философские системы, приходится тысячи таких, кто никогда не мог победить в себе склонность регрессировать к своим миметическим и атавистическим импульсам. Но это вина не только масс — для большей части человечества цивилизация всегда означала не-

обходимость раннего взросления и поныне еще обозначает бедность. Даже те, кто находится у власти, не избежали калечащих человека последствий, которыми человечество расплачивается за свой технократический триумф. Иными словами, у подавляющего большинства людей нет «личности». И призывы к их внутреннему достоинству или скрытым возможностям могут вызвать у них лишь недоверие, и совершенно справедливо, потому что такие слова стали не более чем фразами, с помощью которых людей удерживают в полурабском состоянии. Однако их оправданный скептицизм сопровождается при этом глубоко укорененной склонностью к грубому и злобному обращению со своей «внутренней природой», к господству над ней — подобно тому, как над ними самими господствуют их безжалостные хозяева. И когда они дают волю своей природе, их поступки становятся отвратительными и ужасными, как отвратителен и ужасен раб, ставший тираном. Власть — это единственное, что они уважают, и поэтому пытаются ей подражать.

Этим объясняется трагическое бессилие демократических аргументов, когда им приходится вступать в борьбу с тоталитарными методами. Например, в период Веймарской республики у немцев, казалось, сформировалось лояльное отношение к конституции и к демократическому образу жизни — до тех пор, пока они верили в то, что эти последние опирались на реальную власть. Но как только идеалы и принципы Республики пришли в противоречие с интересами более могущественных экономических сил, агитаторы тоталитаризма легко взяли верх. Гитлер обращался к бессознательному своих слушателей, когда намекал, что может создать сильную власть, во имя которой будет снят запрет на подавляемую природу. Рациональному убеждению не по силам такая эффективность, ибо оно не созвучно подавленным примитивным импульсам лишь

поверхностно цивилизованных людей. Равно и демократия не может надеяться на успешное соперничество с тоталитарной пропагандой, если только она не идет на стимулирование бессознательных деструктивных сил ценой компрометации демократического образа жизни.

Если бы пропаганда демократических государств представила недавний мировой конфликт как проблему двух рас, а не как противостояние идеалов и политических интересов, то понадобилось бы гораздо меньше усилий для того, чтобы пробудить могучий воинственный порыв у их граждан. Однако опасность заключается в том, что этот самый порыв мог бы в конечном счете оказаться роковым для западной цивилизации. В таких случаях термин «другая раса» приобретает значение «низший по сравнению с человеком вид и, следовательно, голая природа». Возможность идентифицировать себя с официальным Я желанна для многих, стоящих в толпе, ибо это позволяет со всей яростью обрушиться на природу и достичь того, что не достижимо для их личного Я, — господства над инстинктами. Вместо внутренней природы их вражда направляется на внешнюю. Сверх-Я, бессильное в своем собственном доме, в обществе становится палачом. Эти индивиды получают удовлетворение от того, что чувствуют себя борцами за цивилизацию, одновременно давая выход своим подавленным желаниям. И поскольку их ярость не может уничтожить их внутренний конфликт, поскольку также всегда находится достаточное число тех, на кого ее можно ее направить, этому порочному кругу подавления не дано разомкнуться. Таким образом, в нем вызревает тенденция к тотальному уничтожению.

Отношение национал-социализма к бунту природы было сложным. Вследствие того, что такой бунт (пусть даже «подлинный») включает в себя регрессивный элемент, он

иначально пригоден для использования в качестве инструмента достижения реакционных целей. Но в современную эпоху реакционные цели сопровождаются суровой организацией и безжалостной рационализацией, т.е. «прогрессом» в некотором смысле. Поэтому в «естественном» бунте не больше спонтанности, чем в нацистских погромах, которые санкционировались или провоцировались в определенный момент по указке сверху. И хотя ответственность за свершившиеся злодеяния нельзя возложить исключительно на правящую клику, поскольку большая часть населения, даже не принимавшая в этом участия, молчаливо потворствовала происходившему, эти бесчинства, какими бы «естественными» они ни были, всегда вспыхивали и направлялись согласно заранее намеченному плану. В современном фашизме рациональность достигла той точки, когда она уже не удовлетворяется только подавлением природы; рациональность теперь эксплуатирует природу путем включения в свою собственную систему ее бунтарских возможностей. Наци просто манипулировали подавленными желаниями немцев. Когда движение нацизма едва зарождалось при поддержке определенных промышленных и военных сил, перед ним стояла проблема как-то учесть интересы масс, не совпадавшие с его интересами. И тогда он сделал ставку на обреченных – на отстающие слои населения, отторгнутые индустриальным развитием и техникой массового производства. Среди крестьян, ремесленников, лавочников, домохозяек и мелких собственников они не могли не найти жертв инструментального разума и протагонистов подавленной природы. Без активной поддержки этих групп нацизм никогда не пришел бы к власти.

Подавленные естественные влечения были запряжены в колесницу нацистского рационализма. Поэтому их утверждение на самом деле вело к их отрицанию. Мелкие

производители и торговцы, иронизировавшие над нацистами, потеряли последние остатки независимости и превратились в функционеров режима. Причем в процессе рационального координирования их с государством пострадала не только их психологическая «природа», но и материальные интересы; понизился уровень их жизни. Подобным же образом бунт против закона обернулся беззаконием и разгулом грубой силы, что было на руку власти предержавшим. Мораль очевидна: логическим завершением апофеоза Я и принципа самосохранения как такового является полная беззащитность и абсолютное отрицание индивида. Понятно, что нацистский бунт природы был не просто идеологическим фасадом. Влияние нацистской системы разрушило индивидуальность и произвело на свет некое атомизированное, анархическое человеческое существо — то, что Шпенглер однажды назвал «новым сырым человеком». Бунт естественного человека (в смысле отсталых слоев населения) против развития рациональности в действительности усилил формализацию разума и не столько способствовал освобождению природы, сколько наложил на нее новые оковы. В этом смысле можно было бы охарактеризовать фашизм как сатанинский синтез разума и природы — прямую противоположность примирению этих двух полюсов, о чем всегда мечтала философия.

Такова логика всякого так называемого бунта природы, возникавшего на протяжении истории. Когда мысль поднимает на знамя природу как верховный принцип и делает ее оружием против мышления и цивилизации, тем самым она совершает акт лицемерия и сеет семена нечистой совести. Более того, она в значительной степени усвоила принцип, утверждающий ее воинственную природу. В этом отношении нет большой разницы между панегириками римских придворных поэтов, превозносящих добродетель-

ность сельской жизни, и разглагольствованиями немецких промышленников о крови, земле и благословенности нации здоровых крестьян. И то, и другое служит империалистической пропаганде. Фактически нацистский режим как бунт природы становится ложью в тот самый момент, когда он осознает себя как бунт природы. В действительности он является лакеем механизированной цивилизации, которую он якобы отвергает, и, как таковой, он перенимает присущие ей репрессивные методы.

В Америке проблема бунта природы принимает существенно иную форму, чем в Европе, ибо в этой стране традиция метафизической спекуляции, рассматривающая природу как продукт духа, значительно слабее, чем в старом свете. Тем не менее тенденция к действительному господству над природой столь же сильна, и по этой причине структура американского мышления также обнаруживает фатальную связь между господством над природой и бунтом природы. Эта связь, пожалуй, наиболее заметна в дарвинизме, который, по-видимому, повлиял на американское мышление больше, чем какая-либо другая интеллектуальная сила, исключая лишь теологическое наследие. Стимулирующим источником прагматизма была теория эволюции и приспособления, заимствованная либо непосредственно у Дарвина, либо через какого-либо философского посредника, в частности, Спенсера.

Благодаря своему скромному и невоинственному отношению к природе дарвинизм мог бы помочь решению задачи примирения ее с человеком. Когда эта теория пробуждает дух скромности (а она неоднократно это делала), она, безусловно, возвышается над противостоящими ей учениями и соответствует элементу сопротивления, о котором мы говорили в отношении Я. Однако популярный дарвинизм, пропитывающий многие аспекты массовой

культуры и публичный этос нашего времени, не обнаруживает этой скромности. Доктрина о «выживании наиболее приспособившегося» далека от теории органической эволюции, не притязавшей на предписывание обществу нравственных императивов. Независимо от формы выражения эта идея стала высшей аксиомой поведения и этики.

Включение дарвинизма в ряд философий, отражающих бунт природы против разума, может показаться неожиданным, поскольку этот бунт обычно ассоциируется с романтизмом, сентиментальным недовольством культурой и желанием вернуться на примитивную ступень развития общества и человеческой природы. Учение Дарвина, без сомнения, лишено такой сентиментальности и романтики. Оно возшло непосредственно на ниве Просвещения. Дарвин порвал с фундаментальной догмой христианства о создании человека Богом по своему образу и подобию и в то же время нанес удар по метафизическим понятиям эволюции, господствовавшим от Аристотеля до Гегеля. Он понимал эволюцию как слепую последовательность событий, выживание в которых зависит от приспособленности к условиям существования, а не как развертывание органических сущностей в соответствии с их энтелехией.

Дарвин был прежде всего ученым – исследователем природы, а не философом. Несмотря на его собственные религиозные чувства, философия, служившая опорой его идеям, была откровенно позитивистской. Таким образом, для здравого смысла его имя стало нарицательным обозначением идеи господства человека над природой. Не будет, пожалуй, даже большой смелостью сказать, что понятие выживания наиболее приспособленного является переводом понятий формализованного разума на жаргон естественной истории. В популярном дарвинизме разум понимается просто как орган – не дух, а природная вещь. Соглас-

но современным интерпретациям дарвинизма, борьба за существование должна с необходимостью, шаг за шагом произвести разумное из неразумного. Иными словами, разум, служащий господству над природой, низводится до уровня части природы; это не независимая способность, а нечто органическое, как щупальца или руки, развившееся в процессе приспособления к природным условиям, потому что оно оказалось адекватным средством для овладения ими, в особенности в том, что касается добывания пищи и предотвращения опасности. Но, являясь частью природы, разум в то же время противостоит ей как соперник и враг всей жизни, которая ему не подчинена.

Таким образом, идея, свойственная всей идеалистической метафизике (о том, что мир в некотором смысле является продуктом сознания), превращается в свою противоположность, — сознание становится продуктом мира, природных процессов. Отсюда, согласно популярному дарвинизму, природа не нуждается в философии, чтобы говорить за себя, — природа как могущественное и древнее божество скорее правит, чем подлежит управлению. В конечном счете, подрывая всякое учение, рассматривающее природу как выражение истины, которую разум должен познать, дарвинизм оказывает поддержку бунтующей природе. Уравнивание разума и природы, низвергающее разум и превозносящее голую природу, является типичным заблуждением эпохи рационализации. Инструментализованный субъективный разум либо восхваляет природу как чистую витальность, либо третирует ее как грубую силу — вместо того, чтобы рассматривать ее как текст, подлежащий философской интерпретации, который, если его правильно прочитать, откроет историю, полную страдания и боли. Перед человечеством стоит задача примирить природу и разум, избежав ошибки их приравнения.

В традиционной теологии и метафизике природное, естественное в основном понималось как зло, а духовное или сверхъестественное – как добро. В популярном дарвинизме добро связывается с хорошей приспособленностью; ценность же того, к чему организм приспосабливается, несомненна или измеряется только в терминах дальнейшего приспособления. Однако быть хорошо приспособленным к своей окружающей среде равнозначно тому, чтобы быть способным справиться с ней, овладеть теми силами, которые оказывают давление на человека. Таким образом, теоретическое отрицание антагонизма духа по отношению к природе (даже в той форме, в какой оно предполагается учением о взаимосвязи между различными формами органической жизни, включая человека) на практике часто оборачивается соглашательством с принципом постоянного и полного господства человека над природой. Признание разума естественным органом не уничтожает в нем тенденцию к господству и не развивает его способность к примирению. Напротив, низложение духа в популярном дарвинизме влечет за собой отказ от всяких элементов мышления, которые трансцендируют функцию приспособления и, следовательно, не являются инструментами самосохранения. Разум отрекается от собственной первичности и провозглашает себя слугой естественного отбора, внешне этот новый эмпирический разум кажется более смиренным по отношению к природе, чем разум метафизической традиции. Однако, на самом деле, этот самонадеянный, практический ум деспотически третирует все «беспольное духовное» и отвергает всякое воззрение на природу, рассматривающее это духовное как нечто большее, чем просто стимул к человеческой деятельности. Последствия такой установки сказались не только в современной философии.

Учения, превозносящие природу или примитивизм за счет духа, отнюдь не способствуют примирению с природой; напротив, в них торжествует холодность и слепота по отношению к ней. Когда человек сознательно принимает природу как свой принцип, он регрессирует до уровня примитивных побуждений. В своих миметических реакциях дети жестоки, потому что в действительности они не понимают незавидности природного состояния. Почти как животные они часто обращаются друг с другом холодно, без всякой ласки; но мы ведь знаем, что даже животные, живущие стадами, остаются изолированными друг от друга, когда они вместе. Очевидно, индивидуальная изоляция значительно сильнее бросается в глаза у животных, ведущих нестадный образ жизни, или в группах животных различных видов. Все это тем не менее кажется в определенной степени невинным. Ведь животные и даже (в определенном смысле) дети не рассуждают. Однако низложение разума философами и политиками посредством капитуляции перед действительностью служит тому, чтобы оправдать значительно худшую форму регрессии и неизбежно завершается возведением в ранг философской истины безжалостной борьбы за самосохранение и войны.

К добру или не к добру, но как бы там ни было, мы — наследники Просвещения и технологического прогресса. И попытка противостоять им путем регресса к более примитивным стадиям развития не сулит ослабления того неотступного кризиса, в который они нас завели. Напротив, такие уловки ведут от исторически разумных к всецело варварским формам социального господства. И единственный способ помочь природе — это снять оковы с ее мнимой противоположности, с независимой мысли.

IV

ПОДЪЕМ И УПАДОК ИНДИВИДА

Кризис разума находит свое выражение в кризисе индивида, в качестве органа которого разум развивался. Иллюзия, долго лелеемая традиционной философией в отношении индивида и разума, — иллюзия их вечности, — развеялась. Некогда индивид понимал разум исключительно как инструмент самости. Теперь же его переживания носят характер прямо противоположный этому самообожествлению. Машина осталась без водителя и слепо мчит в пространстве. Достигнув своего логического завершения, разум стал иррациональным и перестал быть самим собой. Наша тема в данном случае — самосохранение при отсутствии самости, которую нужно сохранять. Такая ситуация дает нам повод задуматься о понятии индивида.

Когда мы говорим об индивиде как об исторической данности, мы имеем в виду не только определенное время-пространство и чувственное существование конкретного представителя человеческой расы, но, кроме того, осознание им себя как сознательного человеческого существа — как индивидуальности и как самотождественной личности. Это восприятие тождественности своего Я далеко не одинаково твердо у всех людей. У взрослых оно гораздо определеннее, чем у детей, которым приходится учиться называть себя «Я» — самое элементарное утверждение личности. Также оно слабее у дикарей, чем у цивилизованных

людей; чему удивляться, если туземец, которому лишь недавно открылась динамика западной цивилизации, часто ощущает неуверенность относительно своей личности. Испытывая удовлетворение и переживая фрустрации, характерные для нашего времени, он, по-видимому, весьма мутно осознает, что как индивид он должен быть готов к тому, что завтра несет с собой риск. Этим отставанием (стоит ли об этом говорить?) частично объясняется распространённое мнение о ленивости или лживости этих людей — упрек, предполагающий в обвиняемых чувство самоидентичности личности, которое у них отсутствует. Качества, находимые в крайней форме среди угнетённых негров, характерны также как тенденция для представителей угнетённых общественных классов, лишённых экономического фундамента наследуемой собственности. Так, задержанная в развитии индивидуальность часто встречается среди беднейшего белого населения американского Юга. Если бы эти задавленные нищетой люди не были бы принуждены условиями подражать своим хозяевам, то в крикливой рекламе или призывах к образованию, побуждающих их к культивированию личности, они обязательно увидели бы снисходительные — чтобы не сказать лицемерные — усилия погрузить их в состояние иллюзорного довольства.

Индивидуальность предполагает добровольное принятие непосредственного удовлетворения в жертву безопасности, материальной и духовной устойчивости своего существования. Когда пути к такой жизни закрыты, у человека не остается стимула к тому, чтобы отказываться себе в моментальных удовольствиях. Поэтому у представителей массы индивидуальность интегрирована гораздо слабее и менее устойчива, чем у представителей так называемой

элиты. С другой стороны, элиту всегда больше волнует стратегия достижения и сохранения власти. Но в наши дни власть над обществом более чем когда бы то ни было связана с властью над вещами. И чем сильнее у индивида развито стремление к власти над вещами, тем сильнее вещи господствуют над ним, лишая его подлинно человеческий черт, и тем скорее его сознание превращается в автоматический послушный формализованному разуму.

История индивида даже в Древней Греции, которая создала не только понятие индивидуальности, но и ее тип для Западной культуры, остается по большей части непонятой и неписанной. Моделью зарождающейся индивидуальности является греческий герой. Дерзкий и уверенный в себе, он торжествует в борьбе за выживание и освобождает себя из-под власти не только традиции, но и племени. Для таких историков, как Якоб Буркхардт, этот герой стал воплощением необузданного и наивного эгоизма. Тем не менее, несмотря на то, что его безграничное Я излучает дух господства и обостряет антагонизм между индивидом и общиной и ее нравами, для него самого природа конфликта между его Я и миром остается неясной, из-за чего он постоянно становится жертвой всякого рода козней. Его внушающие трепет деяния мотивированы не какой-либо личной чертой (например, злобностью или жестокостью), но скорее желанием отомстить за преступление или отвратить проклятие. Понятие героизма неотделимо от понятия жертвы. Трагический герой берет начало в конфликте между племенем и его членами – в конфликте, в котором индивид всегда терпит поражение. Можно сказать, что жизнь героя это не столько проявление индивидуальности, сколько прелюдия к ее рождению благодаря союзу самосохранения и самопожертвования. Единственный из героев Гомера, в кото-

ром мы, кажется, находим индивидуальность и самостоятельный ум, — это Одиссей, но в нем слишком развита хитрость, и это мешает нам видеть в нем героя.

Расцвет типичного греческого индивида наступает в век полиса или города-государства с кристаллизацией класса горожан. В идеологии Афин государство возвышалось над своими гражданами. Но это превосходство полиса скорее способствовало, чем препятствовало развитию индивида — оно сохраняло равновесие между государством и его членами, между индивидуальной свободой и благосостоянием общины, что наиболее ярко изображено в надгробной речи Перикла. В знаменитом параграфе «Политики» Аристотель описывает¹ греческого горожанина как тип индивида, который, обладая одновременно мужественным характером европейца и умом азиата, т.е. объединяя в себе способность к самосохранению и рефлексии, может господствовать над другими, не теряя своей свободы. Эллинский род, говорит он, «способен властвовать над всеми, если бы он только был объединен одним государственным строем»². Подобное равновесие психологических сил формировалось на протяжении истории всегда, когда городская культура достигала своего расцвета (например, в XV веке во Флоренции). Судьба индивида неизменно была связана с развитием урбанистического общества. Житель города — личность *par excellence**. Великие индивидуалисты, такие как Руссо и Толстой, обрушивавшиеся с критикой на городскую жизнь, были интеллектуально укоренены в урбанистических традициях; уход в лес Торо

¹ Политика, 1327 б. См. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 601.

² Там же.

* По преимуществу (фр.).

задумал ученик греческого полиса, а не крестьянин. Ужас этих людей перед индивидуализмом цивилизации питался ее плодами. Антагонизм индивидуальности и экономических и общественных условий ее существования в том виде, в каком он нашел свое выражение у этих авторов, является существенным элементом самой индивидуальности. В наши дни к этому антагонизму в сознании индивидов добавилось желание приспособиться к действительности — процесс, симптоматичный для современного кризиса индивида, отражающего в свою очередь крушение традиционной идеи города, которая господствовала в истории Запада в течение двадцати пяти столетий.

Платон первым предпринял попытку создать философию индивидуальности в соответствии с идеалами полиса. Он понимал человека и государство как гармоничные и взаимозависимые структуры разумности, желания и мужества, которые могут быть организованы наилучшим образом тогда, когда разделение труда согласуется с соответствующими аспектами трехчастной души человека. В его «Государстве» предлагается проект неустойчивого равновесия между индивидуальной свободой и коллективным контролем в интересах общины. На каждом шагу Платон пытается показать гармонию внутри практической и теоретической сферы и между ними двумя. В практической сфере гармония достигается приписыванием каждому сословию собственных функций и предоставлением собственных прав, а также приведением в соответствие структуры общества с природой его членов. В теоретической же сфере к гармонии приводит система, которая дает каждой «форме» достаточное пространство в универсальной иерархии и обеспечивает «участие» каждого индивида в идеальных архетипах. Поскольку эта великая цепь бытия веч-

на, каждому индивиду предопределен его удел. И ценность каждого существа оценивается в свете предсуществующей телеологии.

Платоновская онтология в значительной мере сохраняет привкус архаических космологий, где вся жизнь и всякое существование управляются неуничтожимыми и неизменными силами; бессмысленно для человека сопротивляться судьбе, так же как бессмысленно для любого организма в природе сопротивляться ритму смены времен года или циклу жизни и смерти. Восхищаясь захватывающими перспективами платоновской вселенной, мы не должны забывать, что они коренятся в обществе, основанном на рабском труде. С одной стороны, Платон указывает путь к индивидуализму, когда он постулирует, что человек создает себя сам, по крайней мере, в той степени, в какой он осуществляет свои потенциальные возможности. С другой же стороны, Аристотель ни в коей мере не отклоняется от учения Платона, утверждая, что некоторые рождены рабами, а другие свободными, и что добродетель раба (так же, как и добродетель женщин и детей) заключается в повиновении. Согласно этой философии только свободный человек может подняться до той гармонии, которая возникает из состязания и согласия.

Системе Платона присуща идея объективного, а не субъективного или формализованного разума. Этой ориентацией и объясняется сочетание в этой системе конкретности и отстраненности от человеческой природы. Элемент холодности мы найдем во многих знаменитых онтологиях, подчеркивающих ценность гармоничной личности — даже у Гете при его внешней мягкости и безмятежности, не говоря уже о видении гармоничного космоса в средневековой философии. Личность — это микрокосм, соответст-

вующий непреложной социальной и природной иерархии. Утверждение же неизменного порядка Вселенной, предполагающее статическое видение истории, лишает почвы надежду на прогрессивное освобождение субъекта от вечного детства как в обществе, так и в природе. Таким образом, переход от объективного разума к субъективному был необходимым историческим процессом.

Следует, однако, хотя бы кратко отметить, что понятие прогресса не менее проблематично и холодно. Если онтология косвенным образом гипостазировала силы природы посредством объективированных понятий и, таким образом, способствовала господству человека над природой, то учение о прогрессе прямо гипостазирует идеал такого господства и в конечном счете дегенерирует до уровня статической, производной мифологии. Движение как таковое, отвлеченное от его социального контекста и человеческой цели, становится лишь иллюзией движения, дурной бесконечностью механического повторения. Превознесение прогресса до статуса высшего идеала отказывается видеть противоречивый характер всякого прогресса даже в динамическом обществе. Не случайно в одном из основополагающих текстов западной философии, в «Метафизике» Аристотеля, идея универсального динамизма прямо соотносится с неподвижным первым движителем. То обстоятельство, что слепое развитие технологии усиливает социальное угнетение и эксплуатацию, угрожает превратить прогресс в его противоположность, в полное варварство. Все дело в том, что как статическая онтология, так и учение о прогрессе, как объективистские, так и субъективистские формы философии забыли о человеке.

В лице Сократа, который был менее формален и менее «негативен», чем его последователи, Платон и Аристотель,

мы видим истинного поборника абстрактной идеи индивидуальности и первого, кто открыто утверждал автономию индивида. Утверждение Сократом сознания подняло отношение между индивидом и Вселенной на новый уровень. Равновесие не выводилось уже из установившейся гармонии внутри полиса; напротив, всеобщее теперь понималось как внутренняя, почти сама себя удостоверяющая истина, обитающая в человеческом духе. Для Сократа, двигавшегося в русле спекуляций великих софистов, желать правого и даже поступать правильно без размышления уже было недостаточно. Предпосылкой нравственной жизни был сознательный выбор. Это и стало причиной его столкновения с афинскими судьями, представлявшими освященный обычай и культ. Его суд¹ является, пожалуй, той вехой в культурной истории, которая отмечает впервые разверзшуюся пропасть между индивидуальным сознанием и государством, между идеальным и реальным. Субъект теперь начинает мыслить себя – в противоположность внешней действительности – как высшую из всех идей. Постепенно, по мере того, как продолжало возрастать его значение в античном мире, интерес к существующему в реальности, напротив, убывал. Все более явно философия обнаруживала тенденцию к поиску примирения через внутреннюю гармонию. Эллинистическое общество было просто-таки наводнено постсократическими философиями покорности судьбе (такими, например, как стоическая), которые пытались уверить человека в том, что его высшее благо заключается в самодостаточности (автаркии), достигаемой через отсутствие желаний и имущества, необходимого для независимой жизни. Такой совет – пребывать в апатии и избе-

¹ См.: анализ суда над Сократом в «Истории философии» Гегеля.

гать страдания – вел к отпадению индивида от жизни сообщества и вытекающему отсюда расхождению идеального и реального. Отказываясь от своей прерогативы формировать действительность по образцу истины, индивид отдает себя под власть тирании.

Подведем итог: когда каждый человек решает заботиться только о себе без посторонней помощи, индивидуальность переживает упадок. С уходом обычного человека от участия в делах государства общество обнаруживает тенденцию возвращения к закону джунглей, который уничтожает всякие ростки индивидуальности. Абсолютно изолированный индивид всегда был иллюзией. Такие наиболее ценимые личные качества как независимость, стремление к свободе, сочувствие и чувство справедливости являются столь же общественными, сколь и индивидуальными добродетелями, в то время как всесторонне развитый индивид являет собой завершение всесторонне развитого общества. Освобождение индивида означает не его освобождение от общества, но избавление общества от атомизации, которая может достигнуть своего пика и в период коллективизации и массовой культуры.

Индивидуальность христианина возникла на руинах эллинистического общества. Может показаться, что перед лицом бесконечного и трансцендентного Бога христианский индивид бесконечно мал и беспомощен, – что он противоречив по своему определению, так как ценой вечного спасения является полное самоотречение. На самом деле, учение о том, что жизнь на земле – всего лишь интерлюдия в вечной истории души, чрезвычайно усилило тенденцию к развитию индивидуальности. Идея создания человека Богом по своему образу и подобию и искупления Христом грехов человечества безмерно увеличила ценность души.

Педь само понятие души как внутреннего света и места обитания Бога в человеке возникло лишь с появлением христианства, в то время как всей античности в этом плане, напротив, был свойствен элемент пустоты и отстраненности. Кажется, что рядом с евангельскими историями о простых рыбаках и плотниках из Галилеи греческие шедевры выглядят тусклыми и бездушными, – лишенными того самого «внутреннего света», а наиболее известные образы античности – грубыми и варварскими.

В христианстве между человеческим Я и конечной природой нет раздора, как это было в суровом еврейском монотеизме. Поскольку Христос является посредником между бесконечной истиной и конечным человеческим существованием, традиционное августинианство, возносящее душу и осуждающее природу, в конечном счете уступило томистскому аристотелизму, который является грандиозным замыслом примирения идеального и эмпирического миров. Христианство (резко отличаясь этим от других мировых религий и эллинистических этических философий) объединяет в себе самоотречение, овладение естественными влечениями и универсальную любовь, наполняющую каждый человеческий акт. Идея самосохранения трансформируется в метафизический принцип, который гарантирует вечную жизнь душе; именно благодаря обесцениванию своего эмпирического Я индивид обретает новую глубину и сложность.

Так же, как ум – до тех пор, пока он упорствует в своем противостоянии природе – есть не что иное, как элемент природы, так и индивид есть не что иное, как представитель биологического вида, – до тех пор, пока он видит в себе только воплощение Я, определяемого координированием его функций в плане самосохранения. Индивидом

человек стал тогда, когда вследствие нарушения внутренней связности общества он осознал различие между своей жизнью и кажущимся вечным существованием коллектива. Смерть теперь приняла суровый и неумолимый облик, но жизнь индивида предстала как незаменимая абсолютная ценность. Гамлет, которого часто называют первым по настоящему современным человеком, является воплощением идеи индивидуальности именно из-за своего страха перед окончательностью смерти, из-за ужаса перед бездной. Глубина и тонкость его метафизических размышлений предполагают христианскую традицию. Хотя Гамлет, добрый последователь Монтеня, утратил свою христианскую веру, он сохранил свою христианскую душу. В некотором смысле это и есть указание на возникновение современного индивида. Христианство создало принцип индивидуальности своим учением о бессмертной душе – образе Бога, но тем самым оно релятивизировало конкретную смертную индивидуальность. Гуманизм же Ренессанса, сохраняя бесконечную ценность индивидуальности в христианском смысле, при этом, однако, абсолютизирует ее и, придавая ей, таким образом, окончательную форму, одновременно подготавливает ее крушение. Вот почему для Гамлета тщетны все усилия индивида, несмотря на его абсолютную ценность.

Самим отрицанием воли к самосохранению на земле во имя сохранения вечной души христианство утвердило бесконечную ценность каждого человека – идея, которая проникает даже в нехристианские или антихристианские системы западного мира. Правда, за это пришлось расплачиваться подавлением витальных инстинктов и, следовательно (поскольку подавление никогда не приносит полного успеха), неискренностью, пропитывающей нашу

культуру. Тем не менее, даже эта интернализация способствовала развитию индивидуальности. Отрицая себя и пытаясь подражать самопожертвованию Христа, индивид одновременно обретает новое измерение и новый идеал, в соответствии с которым он может строить свою жизнь на земле.

Можно было бы показать, что христианское учение о любви, о *caritas*^{*}, поначалу приветствовавшееся властью имущими, впоследствии обрело самостоятельную силу и что христианская душа, в конечном счете, стала оказывать сопротивление церкви, т.е. той самой инстанции, которая ее питала и пропагандировала идею ее превосходства. Церковь распространила свою власть на внутреннюю жизнь — сферу, недоступную для общественных институтов классической античности, но уже к концу средних веков все больше людей стремились ускользнуть из-под давления этой власти. Бросается в глаза поразительное сходство между Реформацией и философским Просвещением в отношении идеи индивидуальности.

В эпоху свободного предпринимательства, в так называемую эпоху индивидуализма, индивидуальность оказалась почти полностью подчиненной разуму самосохранения. Кажется даже, что в эту эпоху индивидуальность отрясла с себя метафизические украшения и стала своего рода синтезом материальных интересов индивида. Вряд ли нуждается в доказательстве, что это не помогло ей избежать участи заложника идеологов. Индивидуализм составляет самую сердцевину теории и практики буржуазного либерализма, который видит прогресс общества в автоматическом взаимодействии различных интересов в сфере

* Милосердие (лат.).

свободного рынка. Индивид может поддерживать себя как социальное существо, только преследуя свои долговременные интересы за счет эфемерного непосредственного удовольствия. Это способствовало развитию индивидуальных качеств, сформированных аскетической дисциплиной христианства. Буржуазный индивид вовсе не обязательно противопоставлял себя обществу — он мыслил (или был приучен общепринятым мнением мыслить) себя членом общества, которое может достигнуть высшей ступени гармонии только посредством неограниченной конкуренции индивидуальных интересов.

Либерализм, можно сказать, считал себя крестным отцом осуществившейся утопии, нуждающейся лишь в сглаживании некоторых неприятных шероховатостей. Причем винить в этих шероховатостях следовало не либералистские принципы, а прискорбные, не связанные с либерализмом обстоятельства, воспрепятствовавшие его полному осуществлению. Посредством уравнивающего принципа торговли и обмена, на котором держалось единство либерального общества, принцип либерализма проложил путь к конформизму. Монада — присущий XVII веку символ атомистического экономического индивида буржуазного общества — превратилась в социальный тип. Тем не менее, все монады, хотя они и были изолированы друг от друга барьерами своекорыстия, обнаружили тенденцию ко все большему взаимоуподоблению именно благодаря преследованию своекорыстных интересов. В нашу же эпоху крупных экономических объединений и массовой культуры принцип конформизма, которому уже нет нужды прятаться под покровом индивидуализма и который провозглашается совершенно открыто, достиг ранга идеала *per se*.

На заре развития либерализма для него было характерно существование множества независимых предпринимателей, которые заботились о своей собственности и защищали ее перед лицом антагонистических общественных сил. В экономические требования их предприятий уходили своими корнями и процессы рынка, и общая тенденция производства. Купец и владелец предприятия должны были быть готовы ко всяким непредвиденным случаям, и эта необходимость стимулировала в них желание учиться у прошлого и строить планы на будущее. Им приходилось самим думать о себе, и хотя хваленая независимость их мышления была в определенном смысле не более чем иллюзией, объективная необходимость заставляла их в данной форме и в данный период служить интересам общества. Общество собственников среднего класса, в особенности тех, кто действовал в качестве комиссионеров, а также некоторых слоев производителей, не могло не способствовать развитию независимого мышления даже в том случае, если его интересы не совпадали с частными интересами. Само предприятие, которое, как предполагалось, должно было передаваться в семье от поколения к поколению, расширяло горизонт устремления предпринимателя далеко за пределы его жизни. Он ощущал себя кормильцем, гордился собой и своими качествами и был убежден, что государство держится на нем и таких как он, движимых стремлением к материальному успеху. Его чувство собственной адекватности ожиданиям мира стяжателей находило свое выражение в его сильном, но трезво себя оценивающем Я, отстаивавшем интересы, далеко выходявшие за пределы его непосредственных потребностей.

В наш век большого бизнеса независимый предприниматель превратился в анахронизм. Обычному человеку все

тяжелее и тяжелее строить расчеты в отношении своих наследников или даже в отношении своего отдаленного будущего. Возможно, у современного индивида больше возможностей, чем у его предков, но его конкретные перспективы ограничены значительно более коротким сроком. Его сделками и поступками руководит вовсе не мысль о будущем в широком смысле. Просто он понимает, что для того, чтобы не почувствовать себя потерянным в этом мире, ему нужно сохранять свои умения и связь с корпорацией, ассоциацией или объединением. Таким образом, индивидуальный субъект разума все больше превращается в усохшее Я, заключенное в узкие границы мимолетного настоящего и забывшее о тех интеллектуальных функциях, с помощью которых он некогда был способен перерастить свое актуальное положение в мире. Теперь эти функции перешли к крупным экономическим и общественным силам эпохи. Будущее индивида все меньше и меньше зависит от его собственной расчетливости и все больше и больше от внутрисоциальной и межгосударственной борьбы держав-гигантов. Индивидуальность теряет свою экономическую основу.

Однако человек еще не утратил способности и силы сопротивляться. Аргументом против социального пессимизма служит то, что вопреки постоянному натиску коллективных моделей мышления, дух гуманизма еще жив — если не в индивиде как члене общественной группы, то, по крайней мере, в индивиде, остающемся наедине с самим собой. Но все же влияние существующих условий на жизнь среднего человека таково, что преобладание послушного типа, упомянутого нами ранее, стало подавляющим. С самого дня рождения индивида приучают думать и чувствовать, что существует лишь одна возможность пробиться

в этом мире, — через окончательный отказ от надежды на самореализацию. Единственный открытый перед ним путь — это путь подражания. Своими реакциями он как бы постоянно выражает понимание самого себя, причем делает это не только сознательно, но и всем своим существом, имитируя характерные черты и установки, представляемые теми коллективами, в которые он вовлечен, — товарищами по игре, одноклассниками, спортивной командой и другими группами. И, как уже было указано, эти группы в силу полной ассимиляции индивида принуждают к еще более последовательному конформизму и к еще более безысходному подчинению, чем те, которые насаждались отцами или учителями в XIX веке. Индивид может выжить, только отражая, повторяя, имитируя свое окружение, приспособляясь ко всем достаточно сильным группам, к которым он принадлежит и принося свои потенциальные возможности в жертву умению встраиваться в такие организации и добиваться в них влияния. Таким образом, средством выживания становится древнейшая биологическая форма самозащиты — мимикрия.

Подобно тому, как ребенок повторяет слова своей матери, а подросток — грубые манеры старших, чьи выходки ему приходится терпеть, так и гигантский рупор индустриальной культуры, чей голос слышен в пропаганде коммерциализованного отдыха и развлечений и в популярной рекламе (которые становятся все менее отличимыми друг от друга), бесконечно удваивает поверхность действительности. Все изобретательные находки индустрии развлечений снова и снова воспроизводят банальные жизненные сцены, которые к тому же обманчивы, ибо техническая точность воспроизведения скрывает фальсификацию идеологического содержания или его произвольность. Это вос-

произведение не имеет ничего общего с великим реалистическим искусством, которое изображает действительность для того, чтобы вынести ей приговор. Современная массовая культура – несмотря на свободное обращение с избитыми культурными штампами и ценностями – прославляет мир таким, какой он есть. Кино, радио, популярное чтение (биографии и романы) пронизаны одним и тем же рефреном: это наш путь, это маршрут величия – эта действительность, которая есть, которая должна быть и которая будет.

Даже слова, способные выразить надежду на нечто, отличное от плодов успеха, поставлены на службу этой действительности. Идея вечного блаженства, идея абсолюта и все с ней связанное давно утратили свой подлинный смысл и опустились до роли религиозного поучения, в котором видят не более, чем занятие для свободного времени; они превратились в часть жергона воскресной школы. Подобным же образом идея счастья свелась к банальной фразе, ибо только так она могла встроиться в «нормальную» жизнь, которая, кстати сказать, всегда подвергалась критике со стороны религиозной мысли. Сама идея истины стала орудием, используемым в целях контроля над природой, а в реализации безграничных возможностей человека теперь видят ненужную роскошь. Мысль, если она не служит какой-либо из общественных групп с прочным положением или бизнесу, промышленности, стала бессмысленной, лишней. Парадоксально, однако то, что это общество, которое позволяет простаивать без дела большей части своих станков, откладывает на полку важнейшие изобретения и тратит массу средств и труда на идиотскую рекламу и производство средств разрушения, в то время как население многих стран погибает от голо-

да, – это общество, которое может позволить себе столько ненужной роскоши, провозгласило полезность своим высшим принципом.

Поскольку современное общество представляет собой тотальную целостность, упадок индивидуальности влияет на низшие социальные слои не менее, чем на высшие, на рабочего не менее, чем на бизнесмена. Ранее такой важнейший атрибут индивидуальности, как спонтанность действий, который в результате частичного сокращения конкуренции начал постепенно исчезать из жизни, играл интегрирующую роль в социалистической теории. Однако в наши дни общая тенденция к распаду индивидуальности не могла не сказаться на спонтанности рабочего класса. Все больше становится разрыв между трудящимися и критическими теориями, сформулированными великими политическими и социальными мыслителями XIX века. Влиятельные лидеры рабочего класса, обязанные своей известностью борьбе за прогресс, связывают победу фашизма в Германии с тем, что германский рабочий класс слишком много внимания уделял теоретическому мышлению. На самом же деле, не теория, но ее упадок обуславливает бессилие труда перед властью имущими во всех формах. Однако, несмотря на свое жалкое положение, массы еще не полностью капитулировали перед коллективизацией. Действительно, под давлением сегодняшней прагматической действительности самовыражение человека стало тождественным его функциям в господствующей системе, и он отчаянно пытается подавлять как в себе, так и в других все иные побуждения. Но когда в нем просыпается сознание того, что его сокровенные желания никогда не осуществляются из-за несовместимости с господствующим образом жизни, его охватывает гнев, свидетельствующий о тлеющем

внутри него возмущении. И если бы удалось устранить подавление, это возмущение обратилось бы на весь тот социальный порядок, которому присуща тенденция скрывать от членов общества механизм их подавления. На всем протяжении истории физическое, организационное и культурное давление всегда выполняло задачу интегрирования индивида в справедливый или несправедливый порядок; своеобразие нашего времени заключается в том, что даже усилия улучшить положение трудящихся, предпринимаемые организациями рабочего класса, способствуют выполнению той же задачи.

Существует принципиальная разница между общественными объединениями индустриальной эпохи и более ранних эпох. Объединения предшествующих эпох представляли собой тотальные целостности в том смысле, что они вырастали в иерархически организованные единства. Жизнь тотемного племени, клана, средневековой церкви или нации в эпоху буржуазных революций следовала идеологическим схемам, сформировавшимся в ходе исторического развития. Эти схемы – магические, религиозные или философские – отражали существующие формы социального господства. Они продолжали выполнять функцию культурного сплачивания, даже утрачивая свою роль в производстве; таким образом, они объективировались, а тем самым питали и идею общей истины. Ибо всякая система идей – религиозных, художественных или логических, – поскольку она получает осмысленную формулировку в языке, приобретает общее значение и необходимо притязает на истинность во всеобщем смысле.

Объективная и всеобщая значимость, на которую претендовали идеологии коллективных объединений предшествующих эпох, являлась важнейшим условием их существ-

ования в теле общества. Однако способы организации, например, средневековой церкви не обязательно точно совпадали с формами материальной жизни. И в среде духовенства, и среди мирян строго регламентировалась только иерархическая структура и ритуальные функции. Жизнь как таковая и ее интеллектуальное измерение оставались большей частью вне этого регламентирования. Основоплагающие духовные понятия вовсе не были неразличимо слиты с прагматическими установками и, таким образом, имели в определенной степени автономный характер. Между культурой и производством еще существовал некий зазор, оставлявший для индивида больше лазеек, чем современная суперорганизация, которая превращает его в не более, чем элемент функциональной системы. Современные организационные единства (например, рабочий класс как целое) стали органическими частями социально-экономической системы.

Более ранние общественные единства, которые, как считалось, должны были согласовываться с абстрактной духовной моделью, содержали в себе нечто, отсутствующее в чисто прагматических единствах индустриализма. Последние также имеют иерархическую структуру, однако они полностью и деспотически интегрированы. Например, продвижение в них функционеров к более высокому положению отнюдь не основано на критериях их соответствия неким духовным идеалам. Оно почти исключительно зависит от их способности манипулировать людьми, т.е. отбор управляющего персонала определяется чисто административными и техническими умениями. Я не хочу сказать, что лидеры иерархий предшествующих обществ были лишены таких качеств; однако отличительной чертой современных объединений является как раз отсутствие связи между ру-

ководящими способностями и объективированной структурой духовных идеалов. Современная церковь представляет собой своего рода остаток прежних форм, приспособленный, однако, к совершенно новому фундаменту – к чисто механической концепции, усвоить которую помог, кстати сказать, присущий христианской теологии прагматизм.

Теория общества – реакционная, демократическая или революционная – была наследницей предшествовавших ей систем мысли, в которых видели источник идеологических схем для общественных единств прошлого. Эти системы исчезли, потому что формы солидарности, ими предлагаемые, оказались обманчивыми, а связанные с ними идеологии потеряли свое содержание и выродились в открытую апологетику. Современная критика общества со своей стороны удержалась от апологетического прославления своего предмета – даже у Маркса мы не найдем восхваления пролетариата. Видя в капитализме последнюю форму социальной несправедливости, Маркс тем не менее не оправдывал суеверия и идеи, свойственные угнетенному классу, для руководства деятельностью которого предназначалось его учение. В противоположность тенденциям массовой культуры ни одно из прежних учений не ставило перед собой задачу «продавать» людям тот образ жизни, в который они загнаны и который они – несмотря на внешний восторг перед ним – подсознательно ненавидят. Теория общества предложила критический анализ действительности, включая и искаженное сознание самого рабочего класса. Однако в условиях современного индустриализма даже политическая теория заражена апологетической тенденцией, свойственной культуре в целом.

Все сказанное вовсе не подразумевает желательности возврата к прежним формам. Время нельзя повернуть назад, как нельзя повернуть или хотя бы теоретически отвергнуть развитие форм организации. Задача масс сегодня заключается не в том, чтобы держаться за традиционные партийные схемы, но скорее в том, чтобы распознавать монополистическую идеологическую схему, пропитывающую их организации и заражающую сознание индивидов, и оказывать ей сопротивление. В свойственном XIX веку понятии рационального общества будущего акцент приходился скорее на механизмы планирования, организации и централизации, чем на положение индивида. Парламентские рабочие партии, сами бывшие продуктом либерализма, осуждали либералистскую иррациональность и выступали за плановую социалистическую экономику в противовес анархическому капитализму. Они утверждали общественную организацию и централизацию в качестве постулатов разума в век неразумия. Однако при современной форме индустриализма на передний план вышла (в силу ее постоянного подавления) обратная сторона рациональности – роль нонконформистской критической мысли в формировании общественной жизни, спонтанности индивидуального субъекта и его неприятия готовых моделей поведения. С одной стороны, мир по-прежнему разделен на враждебные группировки, политические и экономические блоки. Такая ситуация требует организации и централизации, которые с точки зрения разума представляют собой момент всеобщности. С другой же, человеком с самого раннего детства всецело завладевают всякого рода ассоциации, команды и организации, так что его специфичность (уникальность), т.е. момент особенного с точки зрения разума, полностью подавляется или поглощается. Это

относится в одинаковой мере и к рабочему, и к владельцу предприятия. В XIX веке пролетариат был еще достаточно аморфным. Поэтому, несмотря на его разобщенность в межнациональном плане, несмотря на различие между квалифицированным и неквалифицированным трудом, имеющими работу и безработными было принципиально возможно сформулировать интересы рабочего класса в целом с помощью общих понятий экономической и социальной теории. Аморфность трудящихся масс и обусловленная этим тенденция к теоретическому мышлению контрастировали с прагматическими объединениями капиталистической верхушки. Этот подъем активности рабочих в капиталистическом процессе был достигнут ценой ослабления интеграций системы в целом.

Тот самый процесс, который как практически, так и идеологически сделал рабочий класс экономическим субъектом, также трансформировал рабочего, уже бывшего ранее объектом индустрии, в объект труда. По мере того, как идеология становилась все более реалистичной и приземленной, присущее ей противоречие в отношении действительности, ее абсурдность усиливались. И хотя массы считают, что они сами творят свою судьбу, на самом деле они являются объектами манипуляций своих лидеров. Разумеется, все, чего удается достичь лидерам рабочего класса приносит некоторые выгоды и рабочим, по крайней мере, временно. Те неолибералы, которые становятся в оппозицию юнионизму, впадают в отживший романтизм, — их вторжение в экономику еще более опасно, чем их деятельность в области философии. Монополистический характер трудовых союзов еще не означает того, что их члены (не принадлежащие к аристократии рабочего класса) являются монополистами, как не означает и того, что их лиде-

ры контролируют трудовые ресурсы подобно тому, как главы крупных корпораций контролируют сырье, технику и другие элементы производства. Роль лидеров рабочего класса сводится к тому, что они руководят им, манипулируют им, рекламируют его и стремятся максимально высоко поднять цену труда рабочих. В то же время их социальная и экономическая власть, их положение в обществе и доход несравнимы с возможностями, положением и доходом обычного рабочего, зависимого от индустриальной системы.

Тот факт, что деятельность по организации рабочего класса признана таким же бизнесом, как и любое другое корпоративное предприятие, свидетельствует о завершении процесса овеществления человека. Производительная сила рабочего сегодня не только покупается заводом и подчиняется требованиям технологии, но и является объектом управления со стороны руководства тред-юнионов.

По мере того, как религиозные и моральные идеологии отмирают, а политическая теория сводится на нет течением экономических и политических событий¹, ведущая роль

¹ Упадок теории и ее вытеснение эмпирическими исследованиями позитивистского характера отражаются не только в политической мысли, но также в академической социологии. Пока понятие класса в его универсальном аспекте было новым, оно играло существенную роль в американской социологии. Позднее акцент переместился на исследования, в свете которых такое понятие предстало во все большей степени как метафизическое. Место теоретических понятий, способных связывать социологическую теорию с философским мышлением, заняли знаки, используемые для обозначения условно принятых фактов. Основу такого развития следует искать скорее в описанном здесь социальном процессе, чем в прогрессе социологической науки. Период, когда социология верила в «свою важную задачу конструирования теоретических систем, объясняющих структуру общества и перемены в обществе»,

в формировании сознания рабочих постепенно переходили к деловой идеологии их лидеров. Идея сущностного конфликта между трудящимися массами всего мира и существованием социальной несправедливости уступила в сознании рабочих место отрывочным представлениям о стратегии конфликтов между несколькими группировками, озабоченными дележом власти. Нельзя отрицать, что прежние рабочие не обладали концептуальным знанием о механизмах, вскрытых теорией общества, а их тела и души несли на себе печать угнетения; тем не менее их нищета оставалась нищетой каждого в отдельности, и поэтому она связывала всех обездоленных людей любой страны, в любой общественной сфере. Их неразвитое сознание не испытывало постоянного давления массовой культуры, которая в наши дни назойливо вживляет в их души и впрыскивает в их мышцы индустриальные поведенческие модели как во время досуга, так и в рабочие часы. Сегодняшние рабочие гораздо лучше интеллектуально образованы, гораздо более информированы и гораздо менее наивны, как впрочем и остальное население. Они тонко понимают государственные проблемы и дух склочничества, царящий в политике – в особенности, что касается движений, живущих пропагандой против коррупции. Рабочие – по крайней мере, те, кто не прошел сквозь ад фашизма, – охотно присоединятся к травле какого-либо капиталиста или политика, который нарушил правила игры и стал козлом отпущения.

эпоха предшествовавшая первой мировой войне, были отмечены «общей верой в то, что теоретическая социология будет играть важнейшую конструктивную роль в прогрессивном развитии нашего общества; юношеские притязания социологии были грандиозны» (*Page, Charles H. Class and American Sociology. New York, 1940. P. 249*). В настоящее время ее притязания, безусловно, менее грандиозны.

ния; но они не подвергают эти правила сомнению. Их учили принимать социальную несправедливость – даже неравенство среди них самих – как непреодолимый факт и принимать непреодолимые факты как единственное, что следует уважать. Их сознание закрыто для мечты о принципиально другом мире и понятий, которые не просто суть классификации фактов, но ориентированы на реальное осуществление этой мечты. Современные экономические условия способствуют развитию позитивистских установок как у лидеров профсоюзов, так и у их членов, благодаря чему они все более уподобляются друг другу. Такая тенденция (хотя она постоянно наталкивается на противоположные ей тенденции) укрепляет позицию труда как новой силы в социальной жизни.

Неравенство вовсе не уменьшилось. К различию между той властью, которой обладают отдельные члены разных общественных групп, добавились новые различия. В то время как профсоюзам, связанным с определенными категориями рабочих, удалось повысить цену их труда, вся тяжесть угнетающей власти обрушилась на другие (организованные или неорганизованные) категории. Кроме того, наметился раскол между членами профсоюзов и теми, кто по тем или иным причинам были из них исключены, между представителями привилегированных наций и теми, кто в этом противоречивом мире оказались под двойным гнетом собственной сформированной традицией элиты и правящих группировок индустриально более развитых стран.

В настоящее время труд и капитал в равной мере заинтересованы в удержании и расширении своей власти. Лидеры и того, и другого класса утверждают, что теоретическая критика общества стала ненужной в результате пора-

зительного технологического прогресса, который обещает кардинально изменить условия человеческого существования. Как заявляют технократы, сверхизобилие товаров, производимых на суперконвейерах, автоматически устранит всякую экономическую нужду. Современное общество провозгласило новых богов: эффективность, производительность и разумное планирование, – а также нашло и заклеяло новых врагов: «непроизводительные» группы и «хищнический» капитал.

Следует признать, что инженер, вероятно, являющийся символом нашего века, не столь безраздельно захвачен интересом к прибыли, как промышленник или торговец. Поскольку его функции более непосредственно связаны с требованиями производительного труда как такового, его решениям свойственна большая степень объективности. Его подчиненные склонны признавать, что, по крайней мере, некоторые из его распоряжений считаются с природой самих вещей и, следовательно, рациональны в универсальном смысле. Однако в своей основе эта рациональность также связана с господством, а не с разумом. Инженера вещи интересуют не как самоцель (и не их понимание как самоцель), но в плане их встраивания в схему независимо от того, насколько эта схема может быть чуждой их внутренней структуре; и это относится в равной степени и к живым существам, и к неодушевленным объектам. Ум инженера – это сущность индустриализма. И руководство обществом в соответствии с целями инженера означает превращение людей в скопление инструментов, лишенных собственных целей.

Обожествление индустриальной активности не знает границ. Релаксация – в той мере, в какой она не служит восстановлению сил для продолжения работы – начинает

рассматриваться как порок. «Американская философия, – говорит Мозес Ф. Аронсон, – постулирует реальность открытой и динамической вселенной. Неустойчивая вселенная – неподходящее место для отдыха, и ее текучесть не способствует эстетическим восторгам пассивного созерцания. Мир, находящийся в процессе постоянного развертывания, стимулирует активное воображение и приветствует активность мышления мускулами»¹. По его мнению, прагматизм «отражает характерные черты пограничной, эстетической ментальности, без колебаний берущейся за решение проблем, вызванных кипящим подъемом индустриализма на фоне сельского хозяйства»².

Однако между «пограничной ментальностью» американских первопроходцев и ее современных пропагандистов огромная разница. Сами первопроходцы отнюдь не гипостазировали средства как цели. Их тяжелый труд был обусловлен непосредственной борьбой за выживание; в своих мечтах они, вполне возможно, видели менее динамичную и более спокойную вселенную и высоко ценили «эстетические восторги пассивного созерцания» как часть своих представлений о красоте и идеала культуры будущего.

Их позднейшие эпигоны, избравшие в современном разделении труда интеллектуальную профессию, восхваляют лишь лицевую сторону этих ценностей. Говоря о теоретических усилиях как о «мускульных», «атлетических», как о «спонтанном [в этом смысле] национальном развитии», они стремятся, преодолевая угрызения нечистой совести, удержать наследие «деятельной жизни» людей с пограничной психологией и, кроме того, подогнать свой язык

¹ См.: *Beard, Charles. The American Spirit. P. 666.*

² *Ibid. P. 665.*

к активному лексикону представителей ручного труда, в особенности сельскохозяйственного и индустриального. Они прославляют координацию и унификацию даже в сфере идей. В синтез американской философии, пишет Аронсон, «вошли, разумеется, определенные европейские ингредиенты. Однако эти чужие компоненты переплавились в автохтонном единстве»¹. И чем ближе эти координаторы к реальной возможности превратить землю в место созерцания и наслаждения, тем упорнее они превозносят (сознательно или бессознательно следуя за Иоганном Готлибом Фихте) идею нации и поклоняются вечной деятельности.

Не технология и не стремление к самосохранению как таковые привели к упадку индивидуальности; также не производство *per se*, но те формы, в которых оно осуществляется – взаимоотношения людей в рамках индустриализма. Труд человека, его исследовательский поиск и изобретения – это ответ на вызов, брошенный необходимостью. Эти формы жизни и деятельности становятся абсурдными, только если люди превращают их в идолов. Такая идеология стремится подменить гуманистический фундамент самой цивилизации, которую она якобы прославляет. В то время как понятия полного осуществления человеческих возможностей и неограниченного удовлетворения потребностей поддерживали надежду, освобождавшую силы прогресса, превращение прогресса в идол ведет к противоположности прогресса. Напряженный труд ради достижения осмысленной цели может приносить удовольствие, такой труд даже можно любить. Но философия, которая превращает труд в самоцель, в конечном счете ведет к неприятию всякого труда. В упадке индивида следует

¹ Ibid.

ценить не столько технические достижения человека и даже не самого человека (люди обычно гораздо лучше своих мыслей, слов и поступков), сколько современную структуру и содержание «объективного духа», пропитывающего жизнь общества во всех ее сферах. Способы мышления и действия, которые люди принимают готовыми от различных источников массовой культуры, в свою очередь воздействуют на массовую культуру так, словно бы они были собственными представлениями этих людей. Объективный дух нашей эпохи поклоняется индустрии, технологии и национальности, но он не знает принципа, который мог бы придать смысл этим категориям; он отражает давление экономической системы, которая не дает передышки и не оставляет лазеек.

Что касается идеала производительности, то следует заметить, что экономическая значимость того или иного фактора сегодня измеряется его полезностью в плане структуры власти, но не в плане потребностей всех людей. Индивиду приходится доказывать свою ценность для той или иной группировки, вовлеченной в борьбу за участие в контроле над национальной и международной экономикой. Количество же и качество производимых им товаров или услуг, оказываемых им обществу, становится лишь одним из факторов, определяющих его личный успех.

Не следует также смешивать эффективность, ставшую современным критерием и единственным оправданием самого существования индивида, с действительной квалификацией в технической и управленческой сферах. Она включает в себя умения быть «одним из», не уступать, производить впечатление, «продавать» себя, поддерживать нужные связи – таланты, которые сегодня, кажется, становятся наследственными. Ошибка технократического мыш-

ления от Сен-Симона до Веблена и его последователей заключалась в недооценке тех черт, которые способствуют успеху в различных сферах производства и бизнеса и смешении рациональной пользы средств производства с рациональными наклонностями некоторых его агентов.

Но если современному обществу свойственна тенденция к отрицанию всех атрибутов индивидуальности, то может быть, оно компенсирует это рациональностью своей организации? Технократы часто заявляют, что с осуществлением их теорий на практике депрессии как таковые станут достоянием прошлого, исчезнут основные экономические диспропорции, а механизм производства в целом будет работать бесперебойно, точно в соответствии с планами. Что ж? Пожалуй, не сегодня-завтра эта технократическая мечта вполне может стать явью. Если в условиях системы свободного рынка потребности как потребителей, так и производителей давали о себе знать в искаженных и иррациональных формах, что достигало кульминации в депрессиях, то теперь они стали в значительной степени предсказуемыми и могут быть легко удовлетворены или сведены на нет в соответствии с политикой экономических и политических лидеров. Реальное состояние человеческих потребностей больше не искажается двусмысленными экономическими показателями рынка; на смену последним пришла статистика, и теперь целая армия инженеров – промышленных, технических, политических – ведет борьбу за то, чтобы удержать эти потребности под контролем. Однако если эта новая рациональность в каком-то смысле ближе к идее разума, чем рыночная система, то в другом смысле она дальше от этой идеи.

Деловые отношения между членами разных слоев общества при старой системе фактически определялись не

рынком, а неравным распределением экономической власти; тем не менее трансформация человеческих отношений в объективные экономические механизмы давала индивиду – по крайней мере, в принципиальном плане – определенную независимость. Неудачливые конкуренты, доведенные до нищеты отсталые группы населения при либералистской экономике все же могли сохранять некоторое чувство человеческого достоинства, даже несмотря на свое плачевное экономическое положение, потому что ответственность за это можно было возложить на анонимные экономические процессы. И сегодня индивиды или даже целые общественные прослойки могут стать жертвами слепых экономических сил; однако последние теперь представлены хорошо организованными и более могущественными элитными группами. Хотя взаимоотношения между этими доминирующими группами не свободны от превратностей судьбы, они легко находят общий язык во многих отношениях. И если концентрация и централизация индустриальных сил уничтожит политический либерализм, то положение жертв индустриализма будет безысходным. В условиях тоталитаризма индивид или группа, становящиеся объектом дискриминации элиты, лишаются не только средств к существованию – под ударом оказывается их человеческая сущность как таковая. Конечно, американское общество может пойти другим путем. Однако постепенное схождение на нет индивидуального мышления и сопротивления, обусловленное экономическими и культурными механизмами современного индустриализма, оставляет все меньше шансов на гуманистическое развитие.

Превращая лозунг производства в своего рода религиозный символ веры, исповедуя технократические идеи и навешивая ярлык «непроизводительных» на группы, стоя-

шие в стороне от бастионов промышленности, индустриальные силы стремятся заставить себя и общество забыть о том, что производство стало орудием борьбы за власть даже в большей степени, чем раньше. Политика экономических лидеров, от которой все более непосредственно зависит общество, упрямо преследует партикулярные цели и поэтому, пожалуй, еще более слепа по отношению к действительным потребностям общества, чем те автоматические тенденции, которые некогда определяли развитие рынка. Судьба человека по-прежнему находится в руках иррациональных сил.

Век безграничной власти индустриализма, стирая память о стабильном прошлом и отнимая надежды на стабильное будущее, вырвавшие из мнимо постоянных отношений собственности, движется курсом на ликвидацию индивидуальности. Ухудшение ситуации индивида, пожалуй, лучше всего можно измерить его абсолютной незащищенностью в плане личных сбережений. До тех пор, пока денежное обращение было жестко привязано к золоту, и золото могло свободно перетекать через границы, изменения его ценности происходили в узких рамках. В современных условиях за каждым углом человека подстерегают опасности инфляции, значительного сокращения или даже полной потери покупательной способности его сбережений. Раньше личное обладание золотом было символом буржуазной власти. Золото делало буржуа в определенном смысле наследником аристократии. Оно давало чувство надежности и уверенности перед лицом экономической системы. Более или менее независимое положение человека, основывавшееся на его праве обменивать золото на товары и деньги и, следовательно, на относительно стабильной стоимости собственности, сказывалось на его за-

интересованности в культивировании собственной личности ради своего индивидуального существования, а не ради успешной карьеры или по каким-либо профессиональным соображениям, как сегодня. Такие усилия имели смысл, потому что материальная основа развития индивидуальности не была столь нестабильной. И хотя для масс положение буржуа было труднодостижимым, наличие относительно многочисленного класса индивидов, искренне заинтересованных в торжестве гуманистических ценностей, формировало основу для такого рода теоретического мышления и такого типа самовыражения в искусстве, которые в силу внутренне присущей им истины выражают потребности общества в целом.

Ограничение государством права на обладание золотом символизирует кардинальные изменения. Теперь даже члены среднего класса не чувствуют себя в безопасности. Индивиду остается утешаться мыслью о том, что его правительство, корпорация, ассоциация, профсоюз или страховая компания позаботятся о нем, когда он заболит или достигнет пенсионного возраста. Различные законы, запрещающие частное обладание золотом, — это приговор экономической независимости индивида. При либерализме нищий всегда был бельмом в глазу у рантье. В век большого бизнеса фигуры и рантье, и нищего постепенно исчезают. В обществе больше нет зон безопасности. Каждый должен постоянно находиться в движении. Предприниматель превратился в функционера, а ученый в профессионального эксперта. Максима философа «*Bene qui latuit, bene vixit*»^{*} несовместима с размахом современного бизне-

^{*} Хорошо прожил тот, кто прожил незаметно (лат.). — Цит. из «Скорбных элегий» Овидия, III, 4, 25, ставшая также личным принципом Декарта.

са. Каждый ощущает спиной кнут вышестоящей инстанции. Те же, кто занимают руководящее положение, располагают еще меньшей автономией, чем их подчиненные; их власть — это их оковы.

Всеми доступными ей средствами массовая культура пытается усилить социальное давление на индивидуальность, стремясь помешать индивиду как-то сохранить себя перед лицом грандиозной техники современного общества. И то, что в популярных биографиях, псевдоромантических романах и фильмах возводится на пьедестал герой-индивидуалист и селфмейдмен, никоим образом не ставит под сомнение это наблюдение¹. Эти механически изготавливаемые стимуляторы жажды самосохранения в действительности только ускоряют распад индивидуальности. Подобно тому, как лозунги грубого индивидуализма оказываются в политическом плане на руку крупным трестам, пытающимся уйти от контроля со стороны общества, так же и в массовой культуре риторика индивидуализма, навязывая образцы для коллективного подражания, разоблачает тот самый принцип, который она на словах поддерживает. Если, как говорит Хью Лонг, каждый человек может быть королем, то почему каждая девушка не может стать королевой кино, чья уникальность заключается в типичности?

У индивида больше нет его собственной личной истории. Хотя все изменяется, на самом деле ничто не двигается с места. Он не нуждается ни в Зеноне, ни в Кокто, ни в элеатских диалектиках, ни в парижских сюрреалистах для того, чтобы сказать, что имеет в виду королева из «Алисы

¹ См.: Lowental, Leo. Biographies in Popular Magazines // Radio Research, 1942–1943. New York, 1944. P. 507–548.

в Зазеркалье», говоря: «Нужно бежать изо всех сил, чтобы оставаться на том же месте», — или что хотел выразить помешанный пациент Ломброзо в своем прекрасном стихотворении¹:

Noi confitti al nostro orgoglio
 Come ruote in ferrei perni,
 Ci stanchiamo in giri eterni,
 Sempre erranti e sempre qui!*

Возражение, указывающее на то, что индивид все же не совсем затерялся в новых межличностных институционализированных отношениях и что индивидуализм цветет сегодня не менее буйно, чем-либо прежде, упускает суть дела. Здесь, конечно, есть крупица истины, но она заключается в том, что человек по-прежнему лучше того мира, в котором он живет. Тем не менее внутренний порядок его жизни соответствует порядку вопросов в тех анкетах, которые ему приходится заполнять. Его интеллектуальное существование исчерпывается его участием во всякого рода опросах и голосованиях. Что же касается так называемых замечательных личностей, идолов толпы наших дней, то их нельзя назвать личностями в подлинном смысле; они — просто функции социальных процессов, возносящих их на гребень славы, застывшие образы своих собственных увеличенных фотопортретов. Совершенным сверхчеловеком, от которого нас так надрывно предостерегал никто иной, как Ницше, и который представляет собой проекцию

¹ The Man of Genius. London, 1891. P. 366.

* Вкруг оси гордыни нашей

Мы, колесики стальные,

Мчим во времена иные,

Оставаясь по местам... (Пер. Алексея Бердникова).

души угнетенных масс, является скорее Кинг-Конг, чем Чезаре Борджиа¹. Гипнотические чары, распространяемые такими ложными «сверхчеловеками» как Гитлер, исходя не от их мыслей, слов или действий, но скорее от их ужасов и кривлянья, которые предстают как стиль поведения в глазах людей, лишенных индустриальной рутиной всякой спонтанности и в своей беспомощности ожидающих, что им подскажут, как нужно заводить друзей и как оказывать влияние на людей.

Описанные тенденции уже привели к величайшей катастрофе в истории Европы. Причины, обусловившие ее, можно разделить на специфически европейские и на те, которые связаны с глубинными изменениями в характере человека под влиянием международного развития. Никто не может с уверенностью сказать, что в ближайшем будущем эти тенденции удастся переломить. Однако понимание того, что невыносимое давление на индивида вовсе не неизбежно, растет. Еще можно надеяться, что человек все-таки осознает, что это давление коренится не непосредственно в технических требованиях производства, а в структуре общества. Наконец, усиление подавления во многих странах мира само по себе свидетельствует о страхе перед лицом вырисовывающейся возможности перемен на основе современного развития производительных сил. Индустриальная дисциплина, технологический прогресс, научное просвещение и сама структура экономических и культур-

¹ Эдгар Аллан По заметил о величии: «То, что [великие] индивидуальности сумели воспарить над массой своего народа, вряд ли подлежит сомнению; но в поисках следов их существования в истории мы должны пройти мимо биографий “великих и замечательных”, ибо мы ищем малейшие упоминания о тех несчастных, которые кончили свою жизнь в тюрьме, в доме для умалишенных или на виселице».

ных процессов, которыми обусловлено забвение индивидуальности, обещают (хотя в настоящее время такое предсказание было бы слишком самонадеянным) открыть путь в новую эпоху, когда индивидуальность сможет возродить свою самобытность в менее идеологических и более человеческих формах существования.

Фашизм использовал террористические методы, чтобы довести сознательных индивидов до состояния социальных атомов, так как боялся, что стремительное крушение иллюзий в отношении всяких идеологий могло привести людей к пониманию глубочайших возможностей общества и их самих; и – приходится признать – с помощью социального давления и политического террора в некоторых случаях удалось умерить глубинное сопротивление иррационального – сопротивление, которое всегда является ядром подлинной индивидуальности.

Индивидуальностью в наше время обладают не куклы поп-культуры или консервативные сановники, а мученики, прошедшие сквозь ад страданий и унижений, обрушившихся на них за сопротивление угнетению. Эти невоспелые герои сознательно утверждали свою индивидуальность перед лицом опасности террористического уничтожения в отличие от остальных, личность которых без их ведома пала жертвой общественных процессов. Символами еще не рожденной человечности стали анонимные мученики концентрационных лагерей. И задача философии – выразить в словах совершенное теми, чьи голоса были заглушены тиранией, – в таких словах, которые будут услышаны.

V

О ПОНЯТИИ ФИЛОСОФИИ

Формализация разума ведет к парадоксальной культурной ситуации. С одной стороны, деструктивный антагонизм самости и природы – антагонизм, выражающий суть истории нашей цивилизации, достигает в нашу эпоху своего пика. Мы уже видели, как тоталитарные усилия покорить природу низвели Я, человеческого субъекта, до состояния орудия подавления. Все остальные функции самости, ранее выражавшиеся общими понятиями и идеями, были дискредитированы. С другой стороны, философское мышление, задача которого – искать пути к примирению, пришло к отрицанию или забыло о самом существовании этого антагонизма. То, что называется философией, в союзе со всеми остальными отраслями культуры пытается перебросить призрачный мост через пропасть и тем самым лишь увеличивает опасность. В нашем исследовании мы исходим из предположения, что философское осознание этих процессов поможет нам изменить их направление.

Вера в философию означает сопротивление страху, препятствующему нашей способности мыслить. До недавнего времени в истории западной цивилизации общество располагало недостаточными культурными и технологическими ресурсами для того, чтобы обеспечить понимание

между индивидами, классами и нациями. Сегодня эти материальные условия стали реальностью. Недостает же теперь людей, которые бы понимали, что они сами являются субъектами угнетения самих себя. И поскольку все условия такого понимания существуют, абсурдно настаивать на «незрелости масс». Более того, наблюдателю общественных процессов даже в наиболее отсталых странах Европы придется признать, что ведомые, по крайней мере, не уступают в зрелости жалким, раздутым фигурам фюреров, за которыми их призывают следовать как за идолами. Сознание, что в этот самый момент все зависит от того, сумеет ли человек правильно распорядиться своей автономностью, должно сплотить тех, кто не боится встать на защиту культуры от угрозы обесценивания в руках ее друзей до первой беды или от уничтожения руками варваров на цензорском посту.

Процесс необратим. Метафизические способы терапии, предлагающие повернуть назад колесо истории, заражены (как уже было сказано при рассмотрении неотомизма) тем же самым прагматизмом, к которому они питают отвращение. «...Борьба уже запоздала, и всякое средство лишь ухудшает болезнь, ибо она поразила самую сердцевину духовной жизни, а именно сознание в его понятии или самое его чистую сущность; поэтому в нем нет такой силы, которая могла бы превозмочь заразу... Только память тогда сохраняет еще мертвый образ прежней формы духа как некоторую неизвестно как протекавшую историю; и новая, вознесенная для поклонения змея мудрости таким образом только безболезненно сбросила с себя дряблую кожу»¹.

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 293.

Попытки возродить прежние онтологии относятся как раз к числу средств, усугубляющих болезнь. Консервативные мыслители, описавшие негативные аспекты просвещения, механизации и массовой культуры, часто пытались указать как на средства смягчения последствий развития цивилизации либо на новый подход к старым идеалам, либо на новые цели, достижение которых не связано с риском революции. Примерами первой установки являются философия французской революции и германского предфашизма. Их критика современного человека пропитана романтизмом и антиинтеллектуализмом. Другие противники коллективизма выдвинули более прогрессивные идеи, например, идею конфедерации Европы или идею политического единства всего цивилизованного мира, которую защищали Габриель Тард¹ в конце XIX века и Ортега-и-Гассет² в наше время. Хотя их анализ объективного духа нашей эпохи очень уместен в нашем обсуждении, его педагогический консерватизм безусловно является одним из ее элементов. Ортега-и-Гассет сравнивает массы с избалованными детьми – сравнение, обращенное как раз к тем слоям масс, среди которых наблюдается почти полное исчезновение индивидуальности. Его упрек массам в том, что они неблагодарны прошлому, – это один из элементов массовой пропаганды и массовой идеологии. Сам факт, что его философия упрощается для массового потребления, т.е. ее педагогический характер, уничтожает ее как философию. Теории, стремящиеся реализовать критическое понимание в исторических процессах, часто, будучи используемыми

¹ См.: *The Laws of Imitation*, New York, 1903, в особенности р. 184–188 и р. 388–393. (В русском переводе: *Тард Г. Законы подражания*. СПб., 1892.)

² См.: «Восстание масс».

в качестве панацеи, оборачивались репрессивными доктринами. Как учит недавняя история, это остается верным и для радикальных, и для консервативных учений. Философия – это не инструмент и не проект. Она может лишь попытаться предсказать путь прогресса, исходя из анализа логических и фактических необходимостей; в этом смысле она может предвидеть реакцию ужаса и сопротивления, которую вызовет триумфальное шествие современного человека.

Не существует определения философии. Ее определение совпадает с недвусмысленным указанием на то, что она должна сказать. Однако некоторые замечания по поводу природы определений и философии уместны для освещения роли, которую последняя могла бы играть. Это также позволит прояснить смысл употребляемых нами таких понятий, как природа, дух, субъект и объект.

Свое полное значение определения получают в ходе исторического процесса. Для того, чтобы пользоваться ими осмысленно, нам придется смиренно признать, что их глубину не так-то легко измерить лингвистическими методами. И если из-за боязни недоразумений мы все же соблазнимся возможностью устранения исторических элементов и попытаемся использовать в качестве определений якобы вневременные предложения, то мы сами лишим себя интеллектуального наследия, завещанного философии всей историей мысли и человеческого опыта. О невозможности такого полного отказа свидетельствует развитие наиболее антиисторичной «физикалистской» философии нашего времени – логического эмпиризма. Даже ее протагонисты вынуждены допустить в свой лексикон строго формализованной науки некоторые неопределяемые понятия повседневного языка, тем самым отдавая должное его исторической природе.

Философия должна быть более чувствительной к ненавязчивым свидетельствам языка и должна проникать в те многочисленные слои опыта, которые в нем сохранились. Каждый язык несет в себе значения, содержащие формы мышления и верований, укорененные в эволюции говорящих на нем людей. Здесь отразились перспективы и прищипка, и нищета, и поэта, и крестьянина. И обогащение или обеднение форм и содержания языка происходит в сфере его наивного употребления. Однако, было бы ошибкой считать, что мы можем вскрыть существенное значение слова, просто спросив об этом у людей, ежедневно его употребляющих. Метод опроса общественного мнения — негодное подспорье в таком исследовании. В век формализованного разума массы также посильно способствуют ухудшению понятий и идей. Человек улицы или, как его теперь называют, человек полей и заводов приучен употреблять слова с такой же схематичностью и неисторичностью как и эксперты. Философ не должен подражать этому примеру. Он не может говорить о человеке, животном, обществе, мире, уме, мышлении так, как ученый-естественник говорит о химическом веществе — в распоряжении у философа нет формулы.

Нет никакой формулы. И поэтому адекватное описание, раскрывающее значение любого из этих понятий со всеми его оттенками и взаимосвязями с другими понятиями, по-прежнему остается важнейшей задачей. Здесь слово с его полузабытыми слоями значения и ассоциациями является руководящим принципом. Эти имплицитные оттенки значения должны быть пережиты заново и сохранены теперь уже в более просвещенных и универсальных идеях. Сегодня человека слишком легко отвратить от сложности и усыпить иллюзией, что победное шествие физики и тех-

нологии делает все важнейшие идеи простыми и ясными. Индустриализм оказывает давление даже на философов, пытаясь заставить их смотреть на свой труд как на производство своего рода столовых приборов. Результаты не замедлили сказаться; по крайней мере, у некоторых философов, кажется, уже появилось чувство, что понятия и категории должны выходить из их мастерской с иглолочки новенькими и недвусмысленно указывающими на свою функцию.

Дефиниции поэтому и сами собой отказываются от настоящих определений понятия, которые были бы по существу своему принципами предметов, и довольствуются признаками, т.е. такими определениями, существенность которых для самого предмета безразлична и которые скорее имеют целью быть лишь знаками для некоторой внешней рефлексии. Такого рода единичная, внешняя определенность находится в слишком большом несоответствии с конкретной целокупностью и с природой ее понятия, чтобы ее можно было отдельно избрать и считать тем, в чем конкретное целое имеет свое истинное выражение и определение¹.

Каждое понятие должно рассматриваться как фрагмент всеобъемлющей истины, в которой оно находит свое значение. Именно здание истины, построенное из таких фрагментов, и является первейшей заботой философии.

Царского пути к определению не существует. Воззрение, заключающееся в том, что всякое философское понятие следует прищипить как насекомое, изучить и только затем употреблять, точно следуя диктату логики тождества, — это воззрение представляет собой симптом тоски по

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1999. С. 902.

достоверности, слишком человеческого стремления подрубить интеллектуальные потребности под карманный размер. Это сделало бы невозможным превращать одно понятие в другое без ущерба для его самоидентичности, чего не удастся избежать тогда, когда мы говорим о человеке, нации или общественном классе как сохраняющих самоидентичность, в то время как их качества и все аспекты их материального существования претерпевают перемены. Так, изучение истории может подтвердить, что атрибуты идеи свободы постоянно находились в процессе трансформации. Можно найти противоречия в программах отстаивавших эту идею политических партий даже в период активности одного и того же поколения, но тем не менее именно эта идея являлась водоразделом между этими партиями или индивидами, с одной стороны, и врагами свободы, с другой. И если верно, что мы должны знать, что такое свобода — для того, чтобы определить, какие партии на протяжении истории человечества боролись за нее, то так же верно, что мы должны понять характер этих партий для того, чтобы определить, что такое свобода. Ответ нужно искать в конкретных очертаниях различных исторических эпох. Определением свободы является теория истории и наоборот.

Стратегия прищипливания, будучи характерной и оправданной для естественных наук, манипулирует понятиями так, словно бы они были интеллектуальными атомами, — везде, где целью является практическая польза. Из понятий как из деталей собираются суждения, высказывания, которые в свою очередь сочетаются в системы. Эти атомистические составные элементы системы остаются неизменными во всех комбинациях. Они не знают других принципов, кроме механического притяжения и отталкива-

ния в точном соответствии с общеизвестными принципами традиционной логики — законами тождества, противоречия, *tertium non datur** и т.п., которые мы используем почти инстинктивно в каждом акте манипулирования. У философии же иной метод. Хотя она также не забывает этих свято почитаемых методов, в своей деятельности она трансцендирует этот схематизм, но не благодаря произвольному пренебрежению им, а посредством таких актов познания, в которых логическая структура совпадает с существенными свойствами самого объекта. В понимании философии логика является логикой и объекта, и субъекта одновременно; это всеобъемлющая теория основополагающих категорий и отношений общества, природы и истории.

Формалистический метод дефиниции оказывается особенно неадекватным в отношении понятия природы. Ибо дать дефиницию природе и духу, находящимся в отношении дополнительности, — это значит неизбежно постулировать либо их дуализм, либо их единство, а также постулировать то или другое как некую предельную действительность, как «факт», в то время как эти две фундаментальные философские категории неразрывно связаны одна с другой. Само понятие «факта» может быть понято только как следствие отрыва человеческого сознания от сверхчеловеческой и человеческой природы, что в свою очередь является следствием развития цивилизации. Это следствие неоспоримо в своей действительности в том смысле, что невозможно продолжать настаивать на первоначальном единстве природы и духа и отрицать их дуализм — так же, как невозможно повернуть вспять действительный исторический процесс, тенденции которого отразились в этом дуализме.

* Исключенного третьего (буквально: «третьего не дано») (*лат.*).

Утверждать единство природы и духа – значит пытаться вырваться из настоящей ситуации посредством бессильного «*coup de force*»* вместо того, чтобы трансцендировать ее интеллектуально в соответствии с присущими ей потенциальными возможностями и тенденциями.

Фактически, всякая философия, утверждающая в конечном счете единство природы и духа как якобы предельной данности, – иными словами, всякий философский мо­низм – служит идее господства человека над природой, амбивалентный характер которой мы пытались показать. Сама тенденция постулировать единство подразумевает попытку подкрепить притязания духа на тотальное господство даже там, где это единство утверждается во имя абсолютной противоположности духа – природы: ибо всеобъемлющий характер понятия исключает нечто ему запре­дельное. Таким образом, даже утверждение первичности природы скрывает в себе утверждение абсолютной су­веренности духа, поскольку именно дух постигает эту пер­вичность природы и все ей подчиняет. По этой причине практически несущественно, в пользу какой из этих проти­воположностей разрешается напряженное противостояние природы и духа – в пользу ли абсолютного духа как в идеализме или в пользу абсолютной природы как в нату­рализме.

В историческом плане эти два противоречащих друг другу типа мышления служили одной и той же цели. Идеализм прославлял существующее, представляя его как ду­ховное по своей сущности; он скрывал фундаментальные конфликты в обществе за гармонией своих понятийных конструкций и во всех своих формах проталкивал ложь,

* Акта насилия (*фр.*).

возвышающую существующее до Бога, приписывая ему «значение», которое оно утратило в антагонистическом мире. Натурализм же – как мы уже видели на примере дарвинизма – тяготеет к прославлению слепой власти над природой, прообраз которой усматривают в слепой игре тех же природных сил; поэтому натурализму почти всегда свойствен элемент презрения к человечеству, хотя и смягченный скептическим добродушием, подобным отношению врача к своему пациенту, – презрением, которое мы видим в основе многочисленных форм полупросвещенного мышления. Когда человека уверяют в том, что он есть природа и ничего кроме природы, это в лучшем случае значит, что его жалеют. И как и во всем, что является только природой, в нем видят пассивный объект «попечения», зависимый в конечном счете от более или менее благоволящих к нему лидеров.

Теории, неспособные отделить дух от природы и определяющие его псевдонаучно как природу, забывают о том, что дух в своем развитии также стал не-природой и что, даже если бы он был ничем иным, как отражением природы, он тем не менее в силу своего характера как отражения трансцендирует *hic et nunc**. Отказ от этого качества духа – т.е. его одновременного тождества и различия с природой – прямо ведет к тому воззрению, что человек по своей сущности представляет собой не что иное, как элемент и объект слепых природных процессов. Как элемент природы, он становится подобным Земле, из которой он создан; и как Земля, он лишен ценности по меркам своей собственной цивилизации, чьи сложные и совершенные артефакты, автоматы и небоскребы оцениваются в определен-

* Здесь и сейчас (*лат.*).

ном смысле именно исходя из того обстоятельства, что сам человек ничуть не ценнее того сырья, из которого сделаны его бессмысленные мегалополисы.

Действительная трудность проблемы отношения между духом и природой заключается в том, что гипостазирование полярности этих двух реальностей так же недопустимо, как и сведение одной из них к другой. Эта трудность является камнем преткновения для философского мышления в целом. Оно неизбежно упирается в абстракции «природы» и «духа», в то время как каждая такая абстракция предполагает неверную репрезентацию конкретного существования, что в конечном счете сказывается и на самой абстракции. По этой причине философские понятия, если они абстрагируются от процесса, посредством которого они были получены, становятся неадекватными, пустыми и ложными. Принять окончательный дуализм невозможно — и не только потому, что традиционное и в высшей степени сомнительное требование окончательного принципа логически несовместимо с дуалистической конструкцией, но и потому, что сомнительно содержание самих понятий. Два полюса не могут быть сведены к монистическому принципу, однако их дуализм также должен быть прежде всего понят как продукт.

Со времени Гегеля многие философские учения стремились постигнуть диалектическое отношение природы и духа. Упомянем здесь лишь несколько важнейших примеров спекулятивного рассмотрения этой темы. Считается, что «Единый опыт» Ф.Г. Брэдли указывает возможность гармонии распадающихся понятийных элементов. С теорией Брэдли глубоко связана идея опыта Джона Дьюи. Дьюи, который в некоторых местах своих работ, делая субъекта частью природы, присоединяется к натура-

лизму, tout court* называет опыт «чем-то, что не является ни исключительным и изолированным субъектом или объектом (материей или сознанием), ни их суммой»¹. Таким образом, он недвусмысленно показывает, что принадлежит к поколению, развивающему Lebensphilosophie**. Бергсон, все учение которого, можно сказать, являет собой усилие преодолеть указанную антиномию, утверждал единство с помощью понятий *durée* и *élan vital****, но настаивал на дуализме науки и метафизики и соответственно не-жизни и жизни. Георг Зиммель² разработал учение о способности жизни трансцендировать самое себя. Однако понятие жизни, лежащее в основе всех этих философий, относится к природе. Даже тогда, когда дух определяется как высшая ступень жизни (например, в метафизической теории Зиммеля) философская проблема тем не менее разрешается в пользу утонченного натурализма, протест против которого в то же время пронизывает всю философию Зиммеля.

Нельзя сказать, что натурализм представляет собой абсолютное заблуждение. Дух неразрывно связан со своим объектом, с природой. И это верно не только в плане его происхождения, не только в отношении цели самосохранения, являющейся принципом природной жизни, и не только логически — в том смысле, что каждый духовный акт предполагает некую материю или «природу». Дело в том, что чем более безоглядно дух постулируется как абсолют, тем сильнее ему угрожает регресс к состоянию совершен-

* Без околичностей (*фр.*).

¹ Experience and Nature, 1925. P. 28.

** Философия жизни (*нем.*).

* Длительность и жизненный порыв (*фр.*).

² См. в особенности его «Конфликт современной культуры» и «Созерцание жизни».

ного мифа и самоуподобление той самой чистой природы на поглощение или даже создание которой он претендует. Таким образом, самые крайние идеалистические спекуляции привели к появлению философий природы и к мифологии. Более того, чем настойчивее дух, освобожденный от всяких ограничений, провозглашает своим продуктом не только формы природы, как в кантианстве, но и ее содержание, тем больше дух теряет свое собственное специфическое содержание, а его категории становятся метафорами вечного повторения природных процессов. Эпистемологически неразрешимые проблемы духа дают о себе знать во всех формах идеализма. Хотя дух признается оправданием и даже источником всякого сущего и природы в целом, его содержание всегда представляется чем-то за пределами автономному разуму (даже в совершенно абстрактной форме данности) – эта неизбежная апория всякой теории знания свидетельствует о том, что дуализм природы и духа не может быть постулирован в определении, как это было в классической картезианской теории двух субстанций. С одной стороны, эти два полюса были оторваны друг от друга абстракцией; с другой – их единство нельзя понять и утвердить как данный факт.

Теперь мы должны рассмотреть в свете этих размышлений о природе и духе (субъекте и объекте) фундаментальную проблему, которой посвящена эта книга, – отношение между субъективным и объективным понятиями разума. В первой главе мы назвали субъективным разумом установку сознания, нацеленную на не знающее пределов приспособление к отчуждению между субъектом и объектом, а также к процессу овеществления в обществе из-за страха впасть в противном случае в безответственность, произвол и игру идей. С другой стороны, современные

системы объективного разума стремятся противостоять капитуляции жизни перед слепой стихийностью и непредсказуемостью. Однако защитников объективного разума подстерегает опасность оказаться в хвосте индустриального и научного развития, что чревато иллюзионизмом и реакционерством. Подобно тому, как субъективный разум тяготеет к вульгарному материализму, объективный разум обнаруживает склонность к романтизму, и величайшая в истории философии попытка истолкования объективного разума – философия Гегеля – обязана своей уникальной силой именно критической пронизательности относительно этой опасности. В то время как субъективный разум, перерастающий в вульгарный материализм, не может не впасть в циничный нигилизм, в традиционных учениях, утверждающих объективный разум, угадываются черты идеологического обмана. Было бы неверно говорить, что эти два понятия разума представляют два отдельных и независимых направления развития ума; однако их противостояние является выражением реальной антиномии.

Задача философии заключается не в том, чтобы упрямо держаться за одно из этих понятий, отвергая другое, но в том, чтобы способствовать их взаимной критике, подготавливая тем самым по возможности интеллектуальную почву для их примирения в действительности. Кантовская максима «Единственным открытым путем остается путь критики», относящаяся к конфликту между объективным разумом рационалистического догматизма и субъективным разумом английского эмпиризма, пожалуй, еще более уместна в применении к современной ситуации. И поскольку наше время – время повсеместного триумфа изолированного субъективного разума, что чревато фатальными последствиями, акцент этой критики должен скорее приходиться

на объективный разум, чем на остатки субъективистской философии, подлинные традиции которой в свете прогрессирующей субъективизации сейчас кажутся объективистскими и романтическими.

Однако этот акцент на объективном разуме не означает, что на языке сегодняшних заново разогретых теологий называлось бы философским решением. Ибо, как и абсолютный дуализм духа и природы, дуализм субъективного и объективного разума представляет собой всего лишь видимость, хотя и необходимую видимость. Эти два понятия тесно переплетены друг с другом в том смысле, что последовательное отстаивание одного не только разрушает другое, но и вновь приводит к нему же. Элемент неистинности заключается не только в сущности каждого из этих понятий, но и в гипостазировании одного из них в противоположность другому. Причина такого гипостазирования — в самих условиях человеческого существования. С одной стороны, структура и формы человеческого мышления и, таким образом, первичность субъективного разума всегда обуславливались потребностью общества в контроле над природой. С другой же, общество не могло полностью подавить идею чего-то трансцендирующего субъективность своекорыстия — идею, к которой не могла не стремиться самость. Даже расхождение двух принципов и их формальная реконструкция как отдельных покоится на элементе необходимости и исторической истины. Разум должен с помощью самокритики осознать ограниченность этих двух противоположных понятий и проанализировать процесс углубления раскола между ними, закрепляемого всеми теми учениями, которые стремились к идеологическому триумфу над философской антиномией в антиномичном мире.

Следует отнестись с должным пониманием и к разделенности, и к взаимосвязанности этих двух понятий. Идея самосохранения, принцип, ведущий субъективный разум к безумию, есть в то же время идея, способная спасти от той же судьбы объективный разум. В приложении к конкретной действительности это означает, что только определение объективных задач общества, включающее цель самосохранения субъекта и уважение к индивидуальной жизни, заслуживает того, чтобы называться объективным. Сознательным или бессознательным мотивом, вдохновлявшим создание систем объективного разума, было осуществление именно цели самосохранения, которую ставил субъективный разум и в отношении которой он обнаруживал свое бессилие. Эти метафизические системы выражают в частично мифологической форме понимание того, что самосохранение достижимо только благодаря сверхиндивидуальному порядку, т.е. благодаря солидарности во всем обществе.

Раскол разума не является заболеванием, свойственным определенному историческому моменту, — он неотделим от природы разума в цивилизации на протяжении всего известного нам периода. Это заболевание заключается в том, что разум был рожден человеческой потребностью господствовать над природой, и «выздоровление» зависит от понимания изначальных причин болезни, а не от лечения симптомов более позднего происхождения. Истинная критика разума должна вскрыть глубочайшие слои цивилизации и исследовать ее раннюю историю. С того времени, когда разум превратился в инструмент господства человека над человеческой и внечеловеческой природой (т.е. с самого его рождения), он постоянно терпел неудачу в своем стремлении познать истину. Это обусловлено

именно тем, что он превратил природу в объект, упустив из виду, что эта объективизация, т.е. понятия материи и вещей, являются его отражением не в меньшей степени, чем понятия духа и богов. Можно утверждать, что коллективное безумие, повсеместно наблюдаемое в нашем мире от концентрационных лагерей до внешне безвредной массовой культуры, в зародыше уже присутствовало в примитивной объективизации, в первом расчетливом созерцании человеком мира как добычи. Паранойя, вид безумия, строящий логичные теории преследования, – это не просто пародия на разум, но нечто присутствующее в любой его форме, суть которой заключается исключительно в погоне за целями.

Таким образом, расстройство разума далеко не ограничивается очевидными пороками, свойственными ему в наше время. Разум может осуществить свою разумность только путем размышлений над расстройством мира, созданного и воспроизводимого человеком; такая самокритика не будет изменой себе только в том случае, если разум сохранит верность принципу истины, единственным источником которого является он сам. Подчинение природы будет оборачиваться подчинением человека (и наоборот) до тех пор, пока человек не поймет сущность своего собственного разума и того фундаментального процесса, в ходе которого сам же человек породил (а теперь поддерживает) антагонизм, грозящий ему же уничтожением. Разум может перерасти природу только путем конкретного уразумения своей «природности», заключающейся в его стремлении к господству – стремлении, которое, как это ни парадоксально, и отчуждает его от природы. Таким образом, именно став инструментом примирения, разум может стать больше чем инструментом.

Возможность самокритики разума предполагает, (1) что антагонизм разума и природы находится в острой и даже катастрофической фазе и (2) что на этой стадии полного отчуждения идея истины по-прежнему не утратила своей актуальности.

Сковывание мыслей и действий человека формами высокоразвитого индустриализма, упадок идеи индивидуальности, вызванный воздействием всеохватывающей техники массовой культуры, создают предпосылки для освобождения разума. Во все времена благо сохраняло следы угнетения, из которого оно рождалось. Так, идея человеческого достоинства возникла из опыта варварских форм господства. В наиболее жестокий период развития феодализма достоинство было атрибутом могущества, в знак которого императоры и короли носили венец. Они требовали почитания и получали его. Любой человек, пренебрегший этикетом поклонения и совершивший *lese majeste*^{*}, предавался смерти. В наши дни освобожденное от своего кровавого происхождения понятие достоинства индивида стало одной из идей, определяющих человечность организации общества.

Похожий путь эволюции прошли понятия закона, порядка, справедливости и индивидуальности. Если средневековый человек пытался укрыться от справедливости, призывая к милосердию, то в наши дни мы уже боремся за справедливость, которая подверглась переоценке и стала универсальной ценностью, включающей в себя и беспристрастность, и милосердие. Также и ценность индивида со времен азиатских деспотов, фараонов, греческих олигархов до купцов и кондотьеров Возрождения и до фашистских

* Оскорбление величества (*фр.*).

вождей нашей эпохи неизмеримо выросла благодаря тем, кто имел возможность развивать свою индивидуальность за счет других.

На протяжении истории эта судьба идей повторялась снова и снова – вырастая из своих младенческих одежд, они вступали в борьбу с социальными системами, их породившими. Причина большей частью заключается в том, что дух, язык и все формы бытия сознания с необходимостью являются выразителями универсальных требований. Даже правящим группам, озабоченным прежде всего защитой своих частных интересов, в религии, морали и науке приходится выступать за универсальные интересы. Таким образом и возникает противоречие между действительностью и идеологией – противоречие, являющееся источником исторического прогресса как такового. В то время как конформизм, идя на компромиссы в идеологии, провозглашает, что действительность и идеология в основе своей гармоничны, философия помогает людям осознать противоречие между ними. С одной стороны, она оценивает общество в свете идей, которые она признает его высшими ценностями; с другой же, она хорошо осознает тот факт, что эти идеи отражают пороки действительности.

Эти идеи и ценности неотделимы от слов, в которых они выражаются, и поэтому исследование языка, безусловно, играет, как уже было указано, важнейшую роль в философии. В изменении содержания и оттенков значения слов отражается история нашей цивилизации. Язык – это выразитель чаяний угнетенных и своего рода зеркало плачевного положения природы. Именно в языке находит высвобождение миметический импульс. И если этот импульс переходит в универсальную сферу языка, а не в деструктивные действия, то это означает, что потенциально нигилистиче-

ская энергия работает для достижения примирения. В этом состоит фундаментальный, сущностный антагонизм между философией и фашизмом. Фашизм обращался с языком как с инструментом власти, как со средством накопления знания, предназначенного для использования и в производстве, и для разрушения, будь то в военное или в мирное время. Подавленным миметическим склонностям был прегражден путь к адекватному языковому выражению, и они превратились в средство искоренения всякой оппозиции. Философия, помогая языку выполнять его подлинную миметическую функцию, его миссию отражения естественных склонностей, тем самым помогает человеку успокаивать свой страх. Таким образом, философия – заодно с искусством, ибо подобно ему она отражает страсть с помощью языка и переносит ее в область [созерцающего] переживания и памяти. Когда природа получает возможность видеть себя в зеркале духа, такое созерцание своего образа не может не действовать на нее умиротворяюще. Этот процесс есть сокровенная суть культуры вообще и в особенности музыки и пластических искусств. Философия – это сознательное усилие связать воедино все наше знание и понимание языковой структуры, хранящей в себе подлинные имена вещей. Однако найти эти имена философия намеревается не в изолированных словах и предложениях (метод, который связан с учениями восточных сект и следы которого мы можем найти в библейских историях о наречении вещей и людей), а с помощью неустанных теоретических усилий раскрыть философскую истину.

Понятие истины, – т.е. совпадения имени и вещи, – без которого непредставима подлинная философия, дает мысли силу если не преодолевать деморализующие и увечачие последствия формализации разума, то, по крайней мере,

сопротивляться им. Вряд ли мы найдем достаточную опору в классических системах объективного разума (таких, как, например, платонизм), ибо они прославляют незыблемый порядок вселенной и, следовательно, мифологичны. Однако в значительно большей степени именно этим системам, чем позитивизму, мы обязаны идеей истины как соответствия языка действительности. Неправота же их поборников заключалась во мнении, что они сумеют достичь этого соответствия в своих устремленных в вечность системах, а также в неспособности понять, что сам факт социальной несправедливости, посреди которой они жили, исключал создание истинной онтологии. История доказала иллюзорность всех таких попыток.

В отличие от науки онтология, сердце традиционной философии, пытается вывести сущность, содержание и форму вещей из определенных универсальных идей, которые разум (как он считает) находит в самом себе. Но структуру Вселенной нельзя извлечь ни из каких первых принципов, которые мы открываем в своем сознании. Нет никаких оснований полагать, что более абстрактные качества вещи должны считаться первичными или сущностными. Может быть, лучше чем любой другой философ эту фундаментальную слабость онтологии понимал Ницше. «Другая идиосинкразия философов не менее опасна: она состоит в смешивании последнего и первого. Они ставят в начале как таковом то, что появляется в конце... “Высшие понятия”, т.е. самые общие, самые пустопорожние понятия, последний дым испаряющейся реальности. Это опять-таки только выражение их манеры поклоняться – высшее не должно произрастать из низшего, не должно вообще произрастать... Вот у них и готово их необычное понятие “Бог”... Последнее, самое разреженное, самое

пустое предполагается как первое, как причина сама по себе, как *ens realissimum**... Чтобы человечество вынуждено было серьезно относиться к мозговым страданиями больных пауков-ткачей! – И оно дорого заплатило за это!...»¹

Почему логически первичное или более общее понятие должно также считаться первичным онтологически? Иерархия понятий по степени их обобщенности отражает скорее подавление природы человеком, чем структуру самой природы. Выстраивая свои понятия в соответствии с их логической первичностью, Платон или Аристотель исходили не столько из скрытых свойств вещей, сколько – пусть невольно – из отношений власти. В платоновском описании «великой цепи бытия» просматривается зависимость от традиционных понятий, описывающих устройство власти на Олимпе, и, следовательно, от социальной действительности города-государства. Логическое предшествование вовсе не означает большей близости к ядру вещи, чем предшествование во времени; в то же время отождествлять первичность с сущностью природы или человека – это значит низводить людей до того состояния, до которого их стремится довести власть в самой действительности, до состояния «существ». Главный аргумент против онтологии заключается в том, что принципы, открываемые человеком в себе путем размышления, освобождающие истины, которые он пытается найти, не могут быть принципами общества или вселенной, ибо ни один из них не был создан как образ человека. Философская онтология неизбежно идеологична, так как она пытается затемнить разобщен-

* Наиреальнейшее сущее (лат.).

¹ Ницше Ф. Сумерки идолов // Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 569–570.

ность человека и природы и выдвинуть теоретическую гармонию, опровержением которой звучат со всех сторон вопли несчастных и обездоленных.

Великие идеалы цивилизации – справедливость, равенство, свобода – несмотря на то, что они могли претерпеть искажения, выражают протест природы против ее угнетенного положения; других, так сказать, сформулированных свидетельств у нас нет. Поэтому по отношению к ним философия должна занять двойственную позицию. (1) Она должна отвергнуть их притязания на статус окончательной и бесконечной истины. Когда метафизическая система представляет эти свидетельства как абсолютные или вечные принципы, она тем самым только обнаруживает их историческую ограниченность. Философия отвергает поклонение конечному, причем не только примитивным политическим идолам – таким, как нация, вождь, успех или деньги, – но и таким этическим или эстетическим ценностям, как личность, счастье, красота или даже свобода, постольку поскольку они претендуют на провозглашение их независимыми и окончательными истинами. (2) Однако нельзя не признать за основополагающими культурными идеями определенной истинностной ценности, и обязанность философии – измерить эту ценность через соотнесение их с породившей их социальной почвой и, таким образом, противостоять разрыву между идеями и действительностью. Философия подходит к существующему, взятому в его историческом контексте, с требованием его концептуальных принципов и, соотнося его с ними, она подвергает это отношение критике – с тем, чтобы трансцендировать последнее. Именно взаимодействие этих двух негативных процедур и придает философии ее позитивный характер.

В философии отрицанию отведена важнейшая роль. Оно имеет два аспекта: отрицание абсолютных притязаний

господствующей идеологии и отрицание огульных требований действительности. Не следует ставить знак равенства между философией, включающей в себя отрицание как элемент, и скептицизмом. Философия с полной серьезностью относится к существующим ценностям, но при этом она настаивает на том, чтобы они были включены в теоретическое целое, обнаруживающее их относительность. Поскольку современные условия исключают возможность интеграции субъекта и объекта, а также слова и вещи, принцип отрицания побуждает нас попытаться спасти относительные истины из-под обломков ложных абсолютных истин. Позитивизм и скептицизм не признают за общими понятиями такого значения, которое стоило бы спасать. Забывая о собственной неполноте, они впадают в неразрешимые противоречия. С другой стороны, объективный идеализм и рационализм настаивают на непреходящем значении общих понятий и норм, игнорируя их исторические корни. И при этом каждое направление в равной степени уверено в своем тезисе и враждебно относится к методу отрицания, неотделимому от всякой философской теории, которая отказывается остановить процесс мышления в какой-то произвольно выбранной точке.

Не будет лишним предостеречь от возможного неверного истолкования. Говоря о том, что сущность, или положительная сторона, философского мышления заключается в понимании негативности и относительности существующей культуры, я вовсе не подразумеваю, что обладание таким знанием само по себе равнозначно преодолению этой исторической ситуации. Такое предположение опять-таки уводит от истинной философии к идеалистической интерпретации истории и теряет из виду ядро диалектической теории – фундаментальное различие между идеальным и реальным, теорией и практикой. Идеалистическое

отождествление мудрости – сколь бы она ни была глубока – с осуществлением, т.е. примирением духа и природы, раздвигая границы Я, на самом деле только изолирует его от внешнего мира и лишает его содержания. Философии, ищущие окончательного освобождения исключительно внутри человека, неизбежно вырождаются в пустые идеологии. Как уже было отмечено, эллинистическая сосредоточенность только на внутреннем мире человека позволила обществу превратиться в джунгли борьбы за власть, что оказалось разрушительным для всех материальных условий, на которые опирался внутренний принцип.

Является ли активизм и в особенности политический активизм единственным средством осуществления? Я бы не стал это утверждать. Наш век не нуждается в дополнительных стимулах к активности. Философия не должна превращаться в пропаганду пусть даже с самыми благими намерениями. В мире и так слишком много пропаганды. За человеческим языком уже не признают (даже в возможности) никакой иной роли, кроме средства пропаганды. Некоторые читатели этой книги могут подумать, что она представляет собой пропаганду против пропаганды, и воспринять каждое слово как призыв, лозунг или предписание. Но философия не стремится предписывать. Интеллектуальная ситуация наших дней настолько запутана, что даже это высказывание может быть в свою очередь истолковано как легкомысленный совет не повиноваться никаким приказам, включая те, которые могли бы спасти наши жизни; его ведь могут понять как приказ, направленный против других приказов. Делом же философии, если только она хочет что-то делать, должно стать выправление такой ситуации. Не стоит растрачивать энергию, столь необходимую для углубленных размышлений, на выполнение незрелых активистских или антиактивистских программ.

В наши дни даже видные мыслители путают мышление с планированием. Напуганные размахом социальной несправедливости и лицемерия в традиционной религиозной маске, они предлагают сочетать браком идеологию и действительность, или, как они предпочитают выражаться, приблизить действительность к желаниям нашего сердца путем приложения инженерной мудрости к религии. Со всем в духе Огюста Конта они хотят создать новый социальный катехизис. «Американская культура, — пишет Роберт Линд, — если она хочет творчески развиваться через личности тех, кто живет ею, должна определить и встроить в свою структуру ряд целей, обладающих значительной эвокативной силой и выражающих глубокие личностные потребности большой массы людей. Вряд ли нужно говорить о том, что теологии, эсхатологии и другим хорошо известным аспектам христианства не может быть места в такой действующей системе. Именно науке — науке, которая включает в область своего интереса человеческие ценности, — предстоит помочь в поиске содержания и способов выражения таких стремлений. Отказывая же в этой помощи, наука становится партнером тех людей, которые поддерживают обветшалые религиозные формы ввиду отсутствия каких либо других»¹.

По-видимому, взгляд Линда на религию почти совпадает с его взглядом на социальную науку, «подъем или упадок» которой будут зависеть в его понимании от ее «способности служить людям в их борьбе за жизнь»². Как видим, прагматизм захватывает даже религию.

Но хотя в высказываниях таких мыслителей ощущается дух подлинного прогресса, суть проблемы остается в них незатронутой. Новый социальный катехизис, пожа-

¹ Knowledge for Wha. Princeton, 1939. P. 239.

² Ibid. P. 177.

луй, еще более бессмыслен, чем возрождение христианского движения. Религия (в традиционной форме или в форме общественного культа) рассматривается – если не самими массами, то их полномочными представителями – как инструмент. И не в ее силах вернуть свое былое положение путем пропаганды новых культов настоящего или будущего сообщества, государства или вождя. Та истина, которую религия стремится донести, скомпрометирована ее прагматической установкой. Если люди заговорили о религиозной надежде и отчаянии в терминах «глубоких личностных потребностей», эмоционально богатых общих чувств или научно проверяемых человеческих ценностей, – это значит, что религия потеряла для них свой смысл. Здесь не поможет даже предписание Гоббса относительно того, что религиозные учения следует проглатывать как пилюли. Уже сам язык таких рекомендаций отрицает то, что он пытается рекомендовать.

Философская теория сама по себе не может обеспечить пресобладания в будущем тенденции к варваризации или гуманистических воззрений. Однако, воздавая должное тем образам и идеям, которые в определенный период господствовали в действительности в роли абсолютов (таким, как, например, идея индивида, доминировавшая в буржуазную эпоху) и которые утратили эту роль в ходе истории, философия может, так сказать, осуществлять коррекцию истории. Это означает отход от привычки видеть в идеологиях прошлого только глупость и обман, каковой приговор, например, вынесла философия французского Просвещения средневековой мысли. Социологическое и психологическое объяснение убеждений, распространенных в более ранние эпохи, далеко не равнозначно их философскому осуждению и подавлению. Даже лишившись власти, которой они обладали в свое время, они могли бы способство-

вать прояснению современного развития человечества. В этой функции философия стала бы памятью и совестью человечества и тем самым помогла бы уберечь его от жребия жильца приюта, обреченного на бессмысленный досуг.

В наши дни путь к утопии преграждает прогрессу прежде всего ужасающая диспропорция в силе между подавляющей социальной властью с ее всеохватывающей структурой и атомизированными массами. Все остальное — всеобщее лицемерие, вера в ложные теории, уладок спекулятивного мышления, слабость или незрелость воли и ее погружение в бесцельную деятельность под давлением страха — лишь симптомы этой диспропорции. Если философия сумеет помочь людям осознать эти факторы, то она окажет этим большую услугу человечеству. Метод отрицания, разоблачающий все, что уродует жизнь человечества и препятствует его свободному развитию, основывается на доверии к человеку. Так называемым конструктивным философиям (и это можно показать) недостает как раз этой убежденности, что не позволяет им взглянуть в лицо фактам, свидетельствующим о культурном тупике. Деятельность как таковая — вот в чем, по их мнению, заключается наша вечная судьба. Но теперь, когда наука помогла нам избавиться от благоговейного страха перед неизвестным в природе, мы стали рабами социального пресса, который сами же создали. Вместо того, чтобы действовать самостоятельно, мы ждем помощи от всякого рода схем, систем и даже от власти. И если под просвещением и интеллектуальным прогрессом мы подразумеваем освобождение человека от суеверного преклонения перед злыми силами, демонами и феями, слепой судьбой, — словом, освобождение от страха, — то именно в разоблачении того, что сейчас называют разумом, заключается величайшая услуга, которую может оказать сам разум.

МАКС ХОРКХАЙМЕР: ОТ МАРКСИЗМА К НЕГАТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ

Биографическая справка

Макс Хоркхаймер (14.02.1895, Штутгарт – 7.06.1973, Нюрнберг) – немецкий социолог и философ. Изучал философию в Мюнхене, Франкфурте и Фрейбурге. С 1926 года работал приват-доцентом во Франкфуртском университете. В 1930 году получил должность профессора, а затем возглавил институт социальных исследований. В 1933 году эмигрировал сначала в Швейцарию, а затем в США (1934), где продолжил деятельность Института социальных исследований на базе Колумбийского университета. В 1949 году возвратился в Германию и восстановил работу Института. В 1951–53 годах был ректором Франкфуртского Университета. С 1954 года (после ухода на пенсию) по 1959 году читал лекционные курсы в США (Чикаго). Почетный гражданин Франкфурта.

ОСНОВНЫЕ РАБОТЫ:

«Начала буржуазной истории философии» (1930).

«Сумерки» (1934).

«Авторитет и семья» (1936).

«Традиционная и критическая теория» (1937).

«Затмение разума» (1947).

«Диалектика Просвещения» (1947; в соавторстве с Т. Адорно)

«Заметки с 1950 по 1969 гг. и сумерки» (1974).

* * *

Имя Макса Хоркхаймера отечественному читателю известно скорее, так сказать, «в связи» – и прежде всего как имя соавтора Т. Адорно по знаменитой книге «Диалектика Просвещения» или одного из представителей знаменитой Франкфуртской школы, но пока еще не имеет самостоятельной ценности. Между тем именно Хоркхаймер долгие годы возглавлял Институт социологических исследований, вокруг которого и сформировалась влиятельнейшее направление в философии XX века – Франкфуртская школа (Т. Адорно, Г. Маркузе, Э. Фромм, Ю. Хабермас и др.). Пожалуй, в этом не стоит усматривать некую несправедливость. Среди работ Хоркхаймера нет книг, которые сыграли бы поворотную роль в развитии философии или имели широкий резонанс в философском и околофилософском мире (кроме уже упомянутой «Диалектики Просвещения»). Однако без них картина развития Франкфуртской школы и, соответственно, современного философского мышления страдает неполнотой, ибо именно в работах Хоркхаймера были намечены ключевые подходы и задачи, ставшие программными положениями для других франкфуртцев.

В эволюции Франкфуртской школы принято выделять три периода. Творчество Хоркхаймера связано с первыми двумя. Корни социальной философии франкфуртцев (а социальная направленность всегда была для них ведущей) – в марксовом диалектическом подходе. И в первый период (с 1930 года, года занятия Хоркхаймером должности ди-

ректора Института, и до конца Второй мировой войны) при всех индивидуальных тяготениях (Шопенгауэр – у Хоркхаймера, философия жизни – у Адорно, Хайдеггер – у Маркузе) принципиальной остается марксистская ориентация на экономический анализ общественных процессов. Ключевым самообозначением философии франкфуртцев в это время является термин «критическая теория общества» (название, восходящее одновременно к Канту, младогегельянцам и Марксу), основные положения которой первично были сформулированы Хоркхаймером в статье «Традиционная и критическая теория» (1937), а уже потом преломились в разных вариантах критической теории – маркузеанском, фроммовском, адорновском.

В этой статье Хоркхаймер исходит из противопоставления традиционной социологии (Вебер, Мангейм), принимающей как непреложную данность мир наличных фактов и ориентированной на естественнонаучный идеал объясняющего познания, и критического подхода, рассматривающего факты как продукт человеческой деятельности. Критическая теория пытается выйти за пределы субъект-объектной оппозиции в познании (с этой целью Хоркхаймер подвергает ревизии кантовскую гносеологию) и ставит во главу угла тотальность человеческой практики, для обозначения которой вводится категория «праксис». В отличие от традиционной социологии, встроенной в функционирование буржуазного общества и ограниченной горизонтом специализированной познавательной деятельности, критическая теория стремится не к усовершенствованию работы механизма этого общества, а к тому, чтобы усмотреть выход за пределы наличной ситуации, путь к преодолению противоречия между сознательностью деятельности конкретного индивида и стихийностью общест-

венной практики. Однако уже в этой статье Хоркхаймер, указывая на то, что рабочий класс интегрируется в капиталистическое общество, вынужден признать социальную беспочвенность критической теории.

Отсутствие легитимного социального носителя истины побуждает к поиску иных путей для философии, которая осознает себя в противостоянии всей общественной практике как тотальной практике господства. Второй период в развитии Франкфуртской школы открывается упомянутой книгой «Диалектика Просвещения», в которой авторы переходят к внеэкономическому анализу метафизики властных структур, как они формировались на протяжении всей истории европейского человечества. Представленная в данном издании книга Хоркхаймера «Затмение разума» (вышедшая в 1967 году под названием «К критике инструментального разума») представляет собой итог лекционного курса, прочитанного автором в Колумбийском университете в период совместной работы с Адорно. Эта работа Хоркхаймера оказалась в тени знаменитой «Диалектики», но между тем она представляет несомненную самостоятельную ценность, и в ней сформулированы положения (прежде всего разносторонняя критика современной «одномерной» цивилизации), которые затем получили свое развитие в ряде трудов франкфуртцев, получивших широкую известность при полном забвении первоисточника.

Ракурс, избранный Хоркхаймером в этой книге, – рассмотрение современного мира в свете истории европейского разума, которая представляет собой процесс его субъективизации и постепенной упадок объективного разума. Проследившая историю развития и падения объективного разума, Хоркхаймер связывает ее с историей современного общества, точнее, со становлением его демократических

институтов, которые в конечном счете укоренены в понятии объективного разума (среди прочих примеров Хоркхаймер ссылается здесь на текст и процесс формирования конституции США). Однако теперь тот самый объективный разум, которому современная демократия обязана своей легитимностью, низводится ею до роли простого орудия, инструмента, средства достижения целей, по этой причине лишенных легитимных оснований. Ибо нет более критерия для того, чтобы измерить ценность целей как таковых. Но поскольку легитимация есть необходимый момент в структуре целеполагающей общественной практики – свято место пусто не бывает, – на роль легитимации выдвигаются псевдоразумные аргументы наподобие принципа большинства (Хоркхаймер исторически и логически показывает его несамодостаточность), которые, будучи отрезанными от действительности, лишенными своих оснований и принципа их связывания с действительностью становятся инструментом манипуляции в руках власти и обрастают мифологическими коннотациями. Итак, тот самый процесс – процесс субъективизации разума, – который был нацелен на борьбу с предрассудками и мифологией, создал почву для новой мифологизации. Позднее конкретный языковой механизм мифологизирующей практики средств массовой информации был проанализирован Роланом Бартом в его книге «Мифологии» (1957) средствами лингвистики. Хоркхаймер же подходит к этому явлению шире – он указывает его исторические и общественные корни и задается вопросом об объективных основаниях его преодоления, в конечном счете, вопросом о преодолении тотальной инструментализации человеческого бытия.

Значит ли это, что Хоркхаймер пытается реанимировать объективный разум? Отнюдь, он настроен вовсе не

романтически – объективный разум пал, потому что его философский фундамент оказался слишком слабым, «и процесс развития идей нельзя произвольно обратить вспять в любой момент». Потому-то он подвергает критике два полюса, два направления в современном ему философском мышлении: прагматизм и позитивизм как апологетов инструментального разума, с одной стороны, и неотомизм – как реставратора рухнувшего объективного миропорядка, с другой, которые, будучи глубоко противоположными по своим установкам, в итоге сходятся в одном – в конформизме с прагматикой современной общественной практики, в сотрудничестве с властью (первый – явно, второй – завуалированно, ибо для католицизма принцип власти и принцип истины тождественны) и, таким образом, в подчинении свободной мысли интересам господства.

Но превращение всех сфер человеческого бытия в кладовую средств ведет к ликвидации субъекта, ибо поскольку у человеческого общества нет никакой цели, трансцендентной ему, практика тотальной инструментализации, то есть практика господства становится самоценной. Господства над природой и над человеком как ее частью. Адаптация – главенствующее понятие в характеристике современного образа жизни. Современная цивилизация есть практика чистого подавления природы – чистого, то есть не преследующего никаких иных целей. Для того, чтобы показать генезис этого принципа неограниченного господства над природой, Хоркхаймер предпринимает анализ развития понятия Я как продукта интернализации внешнего социального господства – анализ социально-психологический и философский, из которого видно, каким образом вызрел современный «антагонизм между абстрактным Я как неоспоримым господином и природой, лишенной

внутреннего смысла». Прослеживая историю цивилизации как историю подавления природной стороны человека (ибо Я – это представитель цивилизации внутри индивида), Хоркхаймер прибегает к терминологии психологии и метапсихологии Фрейда. (В чем он предвосхищает активное использование фрейдизма критиками современной цивилизации позднее. Ярчайший пример – книга другого представителя Франкфуртской школы Герберта Маркузе «Эрос и цивилизация», 1956.) «Мстительность» же подавленной природы – одна из основных проблем современной цивилизации, пытающейся утилизировать деструктивные импульсы человека посредством простого антиинтеллектуализма, голого противопоставления (объективного) разума и природы, возводя в норму естественный отбор и низводя разум до степени средства в этой борьбе. В отличие от современной идеологии, которая рассматривает «духовное» как не более чем стимул к деятельности и стремящейся поставить деструктивные психические импульсы на службу господству, Хоркхаймер говорит о необходимости примирения духа, разума и природы как важнейшей задаче философии, хотя его рецепт звучит достаточно абстрактно: «...единственный способ помочь природе – это снять оковы с ее мнимой противоположности, с независимой мысли».

Другой аспект крушения объективного разума – упадок индивида, индивидуальности в современную эпоху вопреки расхожему, освященному рекламой представлению о том, что современная цивилизация создала условия, максимально благоприятствующие ее расцвету. Если суть индивидуальности в материальной и духовной независимости и устойчивости существования человека, то современный мир индустриализма лишил индивидуальность и экономи-

ческой, и духовной основы. В первом случае максимально усилив зависимость индивида от глобальных экономических процессов и борьбы за власть крупных экономических группировок, а во втором – превратив в идолы, в качестве высших ценностей, индустрию, технологию и национальность и не оставив индивиду никаких шансов на несовпадение с господствующим образом мыслей. И если в ком-то еще можно найти индивидуальность в нашу эпоху, то не в идолах поп-культуры, а в мучениках сопротивления. Хоркхаймер усматривает одну из задач философии в том, чтобы философски осмыслить духовный опыт в первую очередь тех, кто прошел сквозь ад концлагерей, устояв под прессом тоталитаризма.

Из сказанного выше должно быть ясно, что критика субъективного, инструментального разума никоим образом не имеет в виду восстановление в правах разума объективного. Позиции Хоркхаймера свойственна предельная трезвость в этом смысле. Философия как критика современной цивилизации не может указать никакой объективности, не имеет под собой никакой экономической основы, с которой можно было бы связать надежды на обновление мира. (Что отличает подход Хоркхаймера от, скажем, более поздних попыток его соратника Герберта Маркузе уверовать в аутсайдеров современного общества как в обновляющую социальную силу.) Какой же путь остается для философии, если она не хочет свестись к узкоспециализированной интеллектуальной деятельности по анализу научных понятий (каковую роль ей предуготовливает инструментальный разум) и стремится сохранить свои универсалистские притязания? Какие задачи она способна ставить перед собой и решать? Это – путь негативности, путь самокритики разума во имя принципа истины, путь разобла-

чения абсолютистских претензий любых понятий и в первую очередь таких фундаментальных категорий как «дух» и «природа» (при всем различии объектов и методов анализа легко видеть созвучность негативной философии «деконструктивным» склонностям других актуальных направлений в современной философии). Предпочтение любой из сторон этой основополагающей оппозиции ставит их и философию на службу господству. По Хоркхаймеру, необходимо избежать соблазна как их сведения, так и поляризации, но постоянно вскрывать их дуализм как продукт исторического развития. Отказываясь от экономического анализа как основного метода философии (что было характерно для первого периода развития Франкфуртской школы), Хоркхаймер указывает два важнейших метода философского анализа: анализ языка, вскрытие глубинных слоев значений основополагающих культурных понятий, обозначающих универсальные ценности цивилизации, и исторический анализ социальных предпосылок их возникновения. Отвергнув их абсолютистские притязания, с одной стороны, и измерив их ценность через соотнесение с их исторической почвой – с другой, таким образом, путем взаимодействия двух негативных процедур философия способна утвердить свой положительный характер.

Пройдя путь от марксизма к негативному мышлению, философия Хоркхаймера в конечном счете обращается не к массам, классам, группам политических активистов, а к индивиду как к последней реальности (эта тема все настойчивее будет звучать в последующих книгах Хоркхаймера), обретая свой смысл как способ бытия личности, способ работы со своим сознанием. Этот путь не кажется новым, но не кажется и зашедшим в тупик или устаревшим.

Александр Юдин

Содержание

Василий Кузнецов

Судьбы разума в перспективе критики Хоркхаймера 3

Предисловие 5

I. Цели и средства 8

II. Конфликт между панацеями 69

III. Бунт природы 108

IV. Подъем и упадок индивида 148

V. О понятии философии 186

Александр Юдин

Макс Хоркхаймер: от марксизма к негативной философии . . . 214

Аннотированный список книг издательства «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

ХОРКХАЙМЕР Макс

ЗАТМЕНИЕ РАЗУМА.

К критике инструментального разума

Директор — *Божко Ю. В.*
Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*
Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*
Корректор — *Колупаева Л. П.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 23.03.2011.
Формат 84 × 108¹/32. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 11,76. Уч.-изд. л. 9,0. Тираж 1500 экз. Заказ 759.

Издательство «Канон⁺» РООИ «Реабилитация».
111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел/факс 702-04-57.

E-mail: kanonplus@mail.ru

Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати»».
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.



Макс Хоркхаймер (род. 14 февр. 1895, Штутгарт – ум. 7 июля 1973, Нюрнберг) – немецкий философ и социолог, директор Института социальных исследований (1931-1965), в 1934-1949 в эмиграции в США. Будучи одним из основателей франкфуртской школы, совместно с Адорно выработал программу идей этой школы в «Dialektik der Aufklärung» (1948). В центре внимания Хоркхаймера – проблемы исторической антропологии с критикой «массовой культуры». Главной задачей социальных теорий видел предотвращение тоталитаризма путем содействия сохранению всех тех культурных элементов, которые выработало либерально-демократическое общество.

Затмение разума

К критике инструментального разума

Заложенная еще Кантом традиция самокритики философского разума оказывается решительно востребована современной мыслью – тщательно критикуется разум диалектический (Сартр), циничный (Слотердаик), научный (Хюбнер), психоаналитический (Шерток и Стенгерс), исторический (Демпф, Баумгартнер)...

Но первым, кто возобновил эту традицию, был Макс Хоркхаймер со своей критикой разума инструментального.

Нельзя не согласиться с Хоркхаймером как в том, что средства не должны становиться самоценными целями, так и в том, что современный разум становится все более и более инструментальным, направленным на разработку разнообразных средств.

Не потерял актуальности и гуманистический пафос Хоркхаймера, трактуемый вовсе не в жалостливом всепрощающем духе, но в строгом стиле личной ответственности за самостоятельную постановку для самого себя целей в согласии с экзистенциальным выбором собственных ценностей.

ISBN 978-5-88373-263-7



9 785883 732637