

Российская Академия Наук

Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 5

Москва
2000

ББК 87.3
УДК 10(09)4
И-90

Редколлегия:

*В.А.Жучков, А.В.Панибратцев, А.М.Руткевич (отв. ред.),
А.В.Смирнов, Г.М.Тавризян*

Отв. редактор номера:

И.А.Михайлов
уч. секретарь: *М.А.Архипова*

Рецензенты:

доктор филос. наук *В.Д.Губин*
кандидат филос. наук *Е.А.Самарская*

И-90 История философии № 5. — М., 2000. — 293 с.

Пятый номер журнала «История философии» знакомит читателя с современными исследованиями в области современной западной философии. Новый взгляд на отношение философии Л.Витгенштейна к логическому позитивизму; подробное рассмотрение социальной теории практически неизвестного у нас А.Гелена; новейшие теории современной англоязычной философии (публикация Н.С.Юлиной, статья О.Е.Столяровой, обзор И.Д.Джохадзе). Социальную тему исследования А.М.Руткевича продолжают исследования Л.Б.Макеевой и О.И.Мачульской. С ними перекликаются вопросы, затрагиваемые в переводах И.С.Вдовиной и Т.П.Лифинцевой. Интерес читателя безусловно вызовут материалы В.В.Старовойтова и В.Н.Поруса, в которых важнейшие течения и проблемы современной философии (психоанализа и трансцендентализма) рассматриваются в некоторых еще недостаточно изученных аспектах. Неожиданно (и кое в чем актуально) звучат впечатления о Советской России Д.Дьюи, дошедшие до нас из далекого 1929 года.

Был ли Л. Витгенштейн логическим позитивистом?*

(К пониманию природы философии)

1. К постановке проблемы

Позитивизму как философскому умонастроению присущи: *сциентизм* — вера в безусловный престиж науки, в превосходство научного знания над иными формами постижения мира; *эмпиризм* — признание решающей роли (в формировании и обосновании знания) информации, непосредственно получаемой в *опыте* (наблюдений, фактов), наконец, беспощадная *критика метафизики*, развенчание — как несостоятельных — притязаний философов на особо важную роль в познании мира. Эти три взаимосвязанных позиции, восходящие к О. Контю, легли в основу *логического позитивизма* — концепции, которая развивалась в рамках Венского кружка¹. В ней были соединены принципы *радикального эмпиризма* и строго-аналитические методы символической логики, успешное развитие которой — одна из черт XX в. Программа кружка была представлена в манифесте «Научное миропонимание» (1929). Основополагающими считались *логическое* учение Рассела и «Логико-философский трактат»² Л. Витгенштейна (1921). *Трактат* был встречен с воодушевлением. Лидеры движения (М. Шлик, Р. Карнап и др.)³ считали себя единомышленниками Витгенштейна. Об этом свидетельствует, например, известная статья Р. Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка»⁴, в которой каждый абзац, кажется, написан в разъяснение или развитие идей *Трактата*. Автор статьи нисколько не сомневался, что приверженцы *логического позитивизма* мыслят в том же ключе, работают в той же парадигме, что и Витгенштейн, т. е.

* В основу публикации положен доклад на Научной конференции: Интерпретация и перевод как способ бытия философского текста. МГПУ, январь 1999. Работа выполнена при поддержке РГНФ. Проект № 97-03-04255.

так же, как он — им казалось — превыше всего ценят науку и не приемлют метафизику. У большинства изучавших труд Витгенштейна и знакомых с идеями Венского кружка складывалось такое же впечатление. Рассел, Витгенштейн, Карнап воспринимались как философы одного типа, а название *логический позитивизм* — как соответствующее общему духу развиваемых ими позиций.

Пожалуй, прежде всего сторонникам логического позитивизма пришлось по душе осуществленные в *Трактате* разграничение *осмысленных* и *бессмысленных* утверждений и толкование первых как эмпирических повествований о фактах, а вторых — как не наполненных познавательным-информативным, фактуальным, содержанием (*смыслом*) псевдоутверждений. К таковым, т.е. *бессмысленным* по определению, были отнесены и *философские* положения. Развивая — на основе новейших достижений символической логики и идей *радикального эмпиризма* — учение *логического позитивизма*, члены Венского кружка объявили философствование алогичным, абсурдным, оценив его как дело никчемное и даже вредное, засоряющее науку да и просто разум человека *псевдопонятиями* и *псевдоутверждениями*. Время, однако, показало, что Витгенштейн не был их единомышленником, и главное, что существенно иным, далеким от позитивизма было его понимание сути, назначения философии⁵.

Смешение этих двух, внешне похожих, а на самом деле разных концепций («раннего» Витгенштейна и логического позитивизма), признание их однотипными, близкими по сути, — результат неверного прочтения сложного текста *Трактата*. Это — реалья, с которой нельзя не считаться. Подобное недопонимание, если оно утвердилось, преодолевается с трудом. Таков и рассматриваемый нами случай: неверное (тому есть свидетельства и доводы) толкование философских взглядов Витгенштейна имеет прочность предрассудка. Явные натяжки (и ошибки) в оценке его позиций и поныне не вполне преодолены, в том числе в *аналитической философии* — широком движении 1960-1990-х⁶, в рамках которого разрабатываются методы решения философских проблем путем анализа (прояснения) языка. Философия логического и лингвистического анализа XX в. развивалась в русле традиций, близких *позитивизму*. Основоположники аналитической философии Б.Рассел и Дж.Э.Мур придавали решающее значение в формировании ее принципов своему возвращению (1898—1900) — после нескольких лет увлечения неогегельянством — к британской философской традиции. Рассел признавал, что отныне его устойчивой ориентацией стал характерный для Англии и развиваемый в европейской философии науки тех лет (Э.Мах и др.) *эмпиризм*,

главным образом в его позитивистском (юмовско-миллевском) варианте. В дальнейшем наиболее близкой себе по духу философской школой XX в. он считал логический позитивизм⁷. Подобному стилю мышления было и остается приверженным немало других «аналитиков». Потому аналитическую философию нередко характеризуют как «семейство» концепций позитивистского толка. Между тем сочетание современных методов концептуально-языкового анализа *знания* и, шире, *разумения* вообще с установками позитивизма — скорее конкретное, локально-историческое, чем принципиальное, теоретическое обстоятельство. Это подтверждается хотя бы тем, что в аналитической философии сегодня представлены разные философские ориентации. Отсюда понятны некоторые трудности в определении ее общего характера, в частности степени родства (или иноподобности) позитивизму. Мнения специалистов по этим вопросам иногда заметно расходятся.

Витгенштейна по праву считают центральной фигурой в развитии *аналитической философии* XX в., поскольку именно он разработал «полярные» — строго-логическую (I) и прагматико-лингвистическую (II) — стратегии *Философии Анализа*⁸, дав импульс развитию двух основных ее ветвей (или форм), а главное, сформулировал сами принципы аналитического толкования природы, задач философии⁹. Потому верное понимание общего характера «аналитического движения» предполагает уточнение позиций, стилей философствования, которые развивал Л. Витгенштейн. Вопрос о его философской ориентации несколько запутан. Его оригинальные мысли встречали разного рода недопонимание. Авторские, глубоко продуманные позиции *Трактата* воспринимались как продолжение, проработка концепций Рассела, под руководством (и влиянием) которого начинал свои исследования Витгенштейн. Автор *Трактата* ясно понимал и с признательностью отметил, что его труд был вдохновлен логическими идеями Рассела и «великолепными трудами Фреге». Но вместе с тем это новаторская работа, имевшая (даже на подготовительной стадии) эффект новизны для Рассела, который был посвящен в замысел ученика и его результаты в осмыслении проблем логики, природы логического¹⁰, полученные еще в 1912–1914 гг. Отталкиваясь от открытий Рассела, Витгенштейн почти сразу включается в самостоятельное осмысление проблем логики и природы философии. По ряду серьезных вопросов вчерашний ученик вступает в спор с учителем, предлагает иные, собственные решения занимавших их в те годы проблем. Он формулирует, например, концепцию «*логического атомизма*», которую Рассел высоко оценил и включил в свою философию.

фию. Еще в 1914 году, читая лекции в США, он отметил, что излагает идеи своего блестящего ученика Людвиг Витгенштейна. Годы спустя в книге «Исследование значения и истины» (1940), подытоживая свою многолетнюю проработку этих вопросов в лекционных курсах и семинарах (США), Рассел несколько раз обращается к идее Витгенштейна, находя в ней новые аспекты и возможности применения¹¹. Принцип *логической атомистичности* все еще владеет его мышлением.

Высоко оценивая — в период их сотрудничества — интеллект и бесспорные успехи Витгенштейна, Рассел надеялся, что тот продолжит его логические изыскания. Но события разворачивались по-другому: быть продолжателем Витгенштейн не мог — по натуре, складу ума и характера. В философии ему явно была «уготована» иная роль — пролагать новые пути, глубоко продумывать и обосновывать принципы не только логических форм, но и самого философствования. Его всецело захватили уже ему открывшиеся, трудные логические, логико-философские, затем собственно философские проблемы, — и он принял этот «зов»¹². Ему суждено было стать *Философом*, притом не позитивистского типа. Сегодня, на исходе XX в., можно утверждать, что он создал, сформировал *новый образ философии*. Но это было понято далеко не сразу. Его работы на протяжении многих лет нередко читались (а иногда читаются и сегодня) как написанные в духе позитивизма.

Начатое под руководством Рассела и уже в основе выполненное исследование Витгенштейн продолжал и завершил в условиях, явно необычных для написания философского труда, — на войне и в плену (1914–1919)¹³. Рукопись будущего *Трактата* в 1919 году, как только представилась возможность, была передана Расселу. Автор рассчитывал на компетентное суждение учителя, друга, единомышленника, но, получив его одобрительное предисловие к своей будущей книге, пришел к выводу: тот не понял сути работы. Найти общий язык не помогли и попытки Витгенштейна разъяснить свои открытия (в письмах и при встрече). В результате он отказался публиковать свой труд с этим предисловием, неверно ориентирующим читателя. Однако без такой поддержки работу не удавалось издать, потому она увидела свет и, как правило (уже, видимо, по традиции), издается поныне все-таки с предисловием Рассела и читается с заданной им точки зрения. Кстати, расселовское предисловие подготовило и восприятие *Трактата* в «Венском кружке» — как манифеста нового позитивизма, ориентированного на впечатляющие успехи и открытия в области логики. И лишь годы спустя стало про-

ясняться, что труд Витгенштейна был прочитан не в том ключе. Что же подтолкнуло к истолкованию произведения как позитивистского?

Существенным признаком позитивизма (от О. Конта до Р. Карнапа, А. Айера и др.) считают, как уже отмечалось, неприязнь к философскому теоретизированию — *метафизике*. Именно такую позицию, притом выраженную в резкой форме, члены Венского кружка усмотрели в тезисах *Трактата*. Как новый вариант позитивизма была расценена *лингвистическая* философия «позднего» Витгенштейна и его последователей (формировавшаяся в 1930–1940-е гг.). Нацеленная на выявление концептуальных «дефектов» философского рассуждения, она тоже воспринималась как *антиметафизическая*. В работах Витгенштейна, при желании, можно было увидеть и другую «сторону медали»: типичную для позитивизма ориентацию на *эмпирические, описательные методы исследования*¹⁴. Этого хватило, чтобы «всерьез и надолго» записать его в позитивисты. Приверженность же философа *сциентизму* (третья характерная черта позитивизма) сочли очевидной: исключалась сама мысль, что у автора *Трактата* и ученика Рассела могли быть иные приоритеты. Т. е. в работах Витгенштейна, казалось бы, ясно просматривались все три необходимых и достаточных принципа позитивизма. Между тем его следование хотя бы одному из них весьма проблематично. Умонастроение *сциентизма* (веру в превосходство научного знания над всеми иными формами постижения мира) Витгенштейн не разделял, и недвусмысленно разъяснял это: «Научные вопросы могут интересовать меня, но никогда по-настоящему не захватывают. ... Решение научных проблем для меня в принципе безразлично», решение же концептуальных и ценностных (этических и эстетических) проблем — нет¹⁵. С точки зрения Витгенштейна, — не может быть *великой*, существенной проблемы в научном смысле¹⁶. В оценке его кредо по этому вопросу произошла явная «осечка», тогда как по первым двум позициям «сбой» понимания его взглядов тоже имел место, но был не столь явным. Возникшие тогда предубеждения не преодолены до конца и в наши дни. Но уже можно привести убедительные свидетельства того, что взгляды философа даже в ранний период творчества не соответствовали духу логического позитивизма по всем трем указанным позициям. Попробуем с этим разобраться.

Начнем с толкования концепции *Трактата* как *радикально антиметафизической*. Независимо от подлинного замысла и смысла труда такое толкование состоялось, и этот исторический факт способствовал предельному сближению (в умах читателей, исследователей, последователей) мыслей *Трактата* с логическим позитивизмом. Это

в значительной мере обусловило и оценку поздней концепции философа как «лингвистического» или «терапевтического» позитивизма¹⁷. Такое видение было воспринято, а отчасти сохраняется поныне и в нашей стране. В конце 1950-х — начале 60-х гг. лидирующий исследователь этих тем И.С.Нарский приравнивал мысли «Логико-философского трактата» к логическому позитивизму, а его автора (наряду с М.Шликом, Р.Карнапом и др.) причислял к «основателям неопозитивизма»¹⁸. Был сформулирован и совсем уж спорный тезис о том, что и в «Философских исследованиях»¹⁹, выполненных во второй период творчества, с иных позиций, Л.Витгенштейн (а также его английские последователи Г.Райл, Дж.Остин, Дж. Уиздом и др.) остался на позициях логического позитивизма²⁰. Такое толкование общей сути концепции и характер ее критики сохранялось и к началу 1970-х годов. Причем особое раздражение у некоторых специалистов вызывала «лингвистическая» философия. Неумение войти в ее внутренний, своеобразный контекст, предвзятый взгляд на нее как на «эпигонскую» разновидность неопозитивизма характеризует, в частности, соответствующий раздел учебного пособия тех лет²¹. В нем был подвергнут резкой критике отход позднего Витгенштейна и витгенштейнианцев от построения строго логических моделей знания, их обращение к анализу обычного языка, его гибких, варьируемых значений. Это расценивалось как «бунт против науки»²², обращение к низшему и низкопробному уровню языка обывательски мыслящих людей, занятых самой примитивной повседневностью²³. Автору (раздел был написан И.С.Нарским) представлялось, что гибкость, вариабельность языковых значений свойственна психике обывателей — людей не вышколенных наукой, склонных к капризам, неожиданным поворотам, исключениям, — и что именно это находит выражение в обиходном языке, его идиомах и непоследовательностях. Такие суждения²⁴ свидетельствуют о том, что уровень понимания лингвистической философии в отечественной литературе к началу 1970-х годов порою был удручающим.

Из великих философов XX столетия — с пониманием их работ — у нас, пожалуй, больше всего не повезло «позднему» Витгенштейну. Спустя десять лет после смерти философа суть его открытий оставалась во многом непонятой, и нередко они преподносились как нечто анекдотическое, несерьезное. Так читателю «разъяснялось»: «Витгенштейн превратил философию во вспомогательный метод классификации значений слов»²⁵; у позднего Витгенштейна «философия как таковая исчезает», заменяясь «игрой в индивидуальные языки»²⁶. Образно-ироничная, но верно передающая суть дела реплика Вит-

генштейна: «цель философии — показать мухе выход из мухоловки» — воспринималась как издевка и с неприязнью толковалась как стремление *увести человека от философских проблем*²⁷. На самом же деле Витгенштейн, напротив, имел в виду тщательное изучение философских проблем, осмысление их особого — «тупикового» — характера и сложного пути «разрешения»: выхода из концептуального тупика, вызвавшего характерное философское напряжение. В результате такого прочтения одна из самых глубоких и пронизательных концепций уходящего столетия расценивалась как «философская деградация»²⁸. Работы Ю. А. Асеева, В. С. Швырева и др. были написаны уже в другой, академической тональности. Однако традиция рассмотрения двух концепций Витгенштейна — «логического атомизма» и «лингвистической философии» — в русле эволюции *позитивизма XX столетия* сохранялась²⁹.

Изучение творчества Витгенштейна, публикация все новых его материалов расшатывали представление о позитивистском характере даже «ранней» его доктрины, не говоря уже о «поздней» философско-лингвистической концепции. Многих других опередил в понимании этого обстоятельства польский исследователь Богуслав Вольневич, разъяснявший, что в «Логико-философском трактате» представлен тип мышления, совершенно отличающийся от всех позитивистских и эмпирических традиций...»³⁰. Со временем в западных и (отраженно) отечественных публикациях стали появляться суждения, что уже доктрина «логического атомизма» не была, строго говоря, формой позитивизма³¹ и что еще меньше оснований относить к позитивизму взгляды позднего Витгенштейна. Смене оценок способствовали кризис позитивизма, успехи исторического подхода к познанию, а также сближение, взаимовлияние разных философских направлений. Со временем исследователи стали отделять продуктивные методы анализа языка от сопутствовавших им позитивистских моделей (по)знания, сочетать эти методы с иными философскими подходами. В 1960-80 гг. за школами, успешно практикующими такие методы закрепилось новое, емкое имя — «*аналитическая философия*»³².

Более корректному пониманию философского наследия Витгенштейна помогли также все новые биографические и иные свидетельства. Так были опубликованы воспоминания Р. Карнапа, пролившие свет на значительное расхождение позиций Витгенштейна с учением логического позитивизма. Это выявилось в 1927 году, когда Витгенштейн, по просьбе М. Шлика, встретился в Вене с некоторыми из членов Венского кружка для обсуждения ряда положений «Трактата». В ходе этой и других бесед приверженцы логического

позитивизма неожиданно для себя обнаружили, что взгляды Витгенштейна существенно отличаются от их собственных и что он вообще не разделяет их концепции. В частности, выяснилось, что значительно сложнее, чем им казалось, обстоит дело с тезисом о «бессмысленности» философских положений. Сегодня можно обоснованно утверждать, что в логическом позитивизме данный тезис Витгенштейна был понят неверно. А это осложнило уяснение типа развиваемых им философских позиций, в том числе степени их родства (инородности) позитивизму.

Антиметафизический характер логического позитивизма несомненен. Карнап вспоминал: стоило нам принять всерьез требование научной строгости философии, как с необходимостью последовал вывод: *из нее должна быть изгнана вся метафизика*, поскольку ее тезисы не поддаются рациональному обоснованию. Теоретиков логического позитивизма это нисколько не огорчило. По признанию Р.Карнапа, М.Шлик и он «не питали никакой склонности к метафизике и метафизической теологии и смогли отказаться от них без внутреннего конфликта или сожаления». Но ему пришлось признать, что позиция Витгенштейна в данном вопросе была существенно иной. Он вспоминал, что, услышав резкое замечание Шлика о метафизическом утверждении классика философии (кажется, Шопенгауэра), Л.Витгенштейн выразил удивление и стал на защиту философа и его дела³³. По свидетельству Друри (ученика Витгенштейна), он в беседе с ним говорил: Не думайте, что я презираю метафизику или высмеиваю ее. Напротив, величайшие метафизические произведения прошлого я считаю самыми превосходными творениями человеческого ума.

В текстах Витгенштейна встречаешь высокие оценки наследия Платона, Августина, Канта и др. Но совершенно определенно высказаны и суждения о бессмысленности философских утверждений. Вспомним фрагмент из *Трактата*. «Большинство предложений и вопросов, трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны... Вот почему на вопросы такого рода вообще невозможно давать ответы, можно лишь устанавливать их бессмысленность. Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем непонимании логики языка ... И неудивительно, что самые глубокие проблемы — это, по сути, не проблемы» (4.003)³⁴.

В этих формулировках усматривают взгляд на философию, по сути совпадающий, скажем, с точкой зрения Р.Карнапа, — убеждением в бесполезности метафизики и необходимости ее преодоления. Создается впечатление, что концепции логического позитивиз-

ма и *Трактата* Витгенштейна в принципе едины. Между тем это ловушка, недоразумение: такая точка зрения навязывает себя нам, и на какой-то момент ей можно поддаться, но провести ее последовательно, всерьез не удастся. Сближение взглядов Л. Витгенштейна с логическим позитивизмом вынуждает к искусственным натяжкам в истолковании *Трактата*. Приходится закрывать глаза на ряд позиций автора, явно не укладывающихся в позитивистское толкование философии. Это ведет к деформациям, потере философской специфики, целостного характера тщательно продуманной, стройной концепции Витгенштейна, к смысловой несовместимости одних ее положений с другими. Возникает ряд не только логических, но и психологических неувязок. В частности, не укладывается в сознании возможность сочетания позитивистского взгляда на философию — как дело бесполезное, бессмысленное — и уважительного отношения к философской классике, более того, посвящения всей жизни *философии* (не логике науки!). А то, что в центре внимания Витгенштейна, в отличие от позитивистской традиции, находилась не наука, а именно философия, — несомненно. Американский исследователь Витгенштейна Бэри Страуд справедливо подчеркивает: «Ключ к пониманию значения его философии — в оценке длившейся всю его жизнь оппозиции сциентизму»³⁵. Специалисты, сумевшие найти верный ключ к текстам великого философа, считают «наиболее впечатляющим в его взглядах понятие о том, что собой представляет философия в высоком смысле слова и чем она по сути призвана быть»³⁶. Но как совместить это с текстом о бессмысленности философских высказываний? Ведь одно не вяжется с другим, к тому же в понимании общей природы философии ориентации Витгенштейна не претерпели существенных изменений и во второй период творчества. Была принципиально пересмотрена лишь концепция *метода анализа*, пути к философской ясности. Тезис же о *бессмысленности* философских вопросов и утверждений был сохранен. И сформулировал его философ. Стало быть, бессмыслен и этот его тезис... Что это — казус, оплошность, недосмотр? — Нет, вызов — намеренно острая форма постановки проблемы. Выход из «тупика», понятно, нужно искать в текстах Витгенштейна. Интересующая нас тема многоаспектна и не может быть достаточно полно раскрыта в рамках статьи. Потому выделим главное: сконцентрируем внимание на таких ответственных (и острых!) сюжетах, как бессмысленность философских фраз и *парадоксальность* философской мысли.

2. Парадокс философствования (I) в контексте «Трактата»

В «Логико-философском трактате», рассуждая последовательно, Витгенштейн не остановился на полпути: он объявил *бессмысленными* и свои собственные философские утверждения. Тем самым важнейшую для него (кантовскую по духу) проблему: «*Как возможна философия? Что она такое? Для чего нужна?*» — он выразил в форме *философского парадокса*³⁷. Вчитываясь в текст, в какой-то момент ясно осознаешь, что в устах философа заявление о бессмысленности философских утверждений представляет собой вариацию на тему античного «парадокса лжеца». Содержание его таково: некто по имени Эпименид, живущий на острове Крит, утверждает, что «*все критяне лгут*». Поскольку сказанное распространяется и на его собственное заявление (саморефлексивность), возникает хрестоматийно известная тупииковая ситуация³⁸. Заявив о бессмысленности философских утверждений, Витгенштейн «как по нотам» разыграл названное логическое затруднение, поставив в положение Эпименида самого себя. Правда, в парадокс внесена поправка: философы не лгут, а продуцируют бессмысленные фразы. А это к тому времени было признано (Фреге, Рассел и др.) куда более тяжелой логической «порчей» утверждений, чем их ложность. Последняя устанавливается процедурами проверки — сопоставлением смысла высказываний с соответствующими ситуациями. Бессмысленные же утверждения не проверишь: неясно, о проверке *чего* в таких случаях вообще может идти речь. Итак, с точки зрения Витгенштейна, в любом нормальном высказывании конструируется некий *смысл* (возможная ситуация) и в зависимости от реального положения дел оно может быть либо истинным, либо ложным. Философские же фразы не несут информации о конкретных ситуациях в мире, для них немислимы процедуры эмпирической проверки и потому они не являются ни истинными, ни ложными. А это и приравнивается к *бессмысленному* (что тоже является постулатом). В заключительной части *Трактата* читаем: «Правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме высказываний естествознания³⁹, — следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией. — А всякий раз, когда кто-то захотел бы высказывать нечто метафизическое, доказывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений. Этот метод не приносил бы удовлетворения собеседнику — он не чувствовал бы, что его обучают философии, — но лишь такой метод был бы безупречно правильным» (6.53). То есть освоение фило-

софии связывается не с формулировкой (запоминанием, пересказом) утверждений, а с освоением особой *практики* концептуального осмысления.

Заявив, что философы формулируют и применяют бессмысленные утверждения, Витгенштейн (подобно Эпимениду) по существу вынес приговор и самому себе. — Ведь он тоже пишет *философский* трактат, то есть и сам принадлежит к сообществу тех, чьи утверждения считает бессмысленными. Автор знаменитого труда вполне отдает себе в этом отчет. «Мои предложения служат прояснению: тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью — по ним — над ними, в конечном счете признает, что они бессмысленны. (Он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как поднимется по ней.) Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир» (6.54). По существу это не что иное, как острая — парадоксальная — постановка главного вопроса «Трактата» о том, что *может быть сказано ясно* и что такому высказыванию не поддается. Первую группу составляют предложения естествознания и аналогичные им информативные фразы о происходящем в мире. Вторую образуют *псевдоутверждения* философского и иного (логического и математического) характера. Попытки преодолеть границы языка (высказать невысказываемое) выливаются в утверждения, строго говоря, *лишенные смысла*. Так что же, «Логико-философский трактат» — бессмысленная работа? К чему же было его писать и какой смысл изучать? Недоумевающего читателя автор успокаивает так: тот, кто меня поймет, сможет подняться по этим предложениям, словно по ступеням лестницы, — пройти по ним, преодолев их — к *ясности*. Если же ясность достигнута, лестница больше не нужна, и ее можно отбросить. Метафоры, поясняющие роль, отводимую философии, могут быть и иными. В поздних работах вместо ступеней лестницы философ говорит о путевых знаках (зарубках и пр.), указывающих (напоминающих, подтверждающих) правильность пути. Используется также метафора лабиринта языка (речевого разумения), где то и дело попадаешь в тупик, из которого нелегко найти выход, и др. При этом суть подхода остается прежней: философия понимается как *путь*, способы прояснения.

Сохраняется и характеристика философских фраз как «бессмысленных». Но подчеркивается, что удалить их из языка (вспомним о программе «преодоления» — устранения — метафизики в логическом позитивизме) невозможно, поскольку в человеческом интеллекте глубоко *укоренена склонность* (тоже кантианский мотив!) время от времени прибегать к таким фразам⁴⁰. Витгенштейн подмечает, что в определенных пунктах речевого разумения или коммуникации воз-

никает непреодолимое желание сделать то или иное *философское заявление* — т. е. совершить не реальный *рабочий* ход в соответствующей речевой игре, не *высказать* что-то, а *изречь* (провозгласить) нечто якобы особо важное — «глубокомысленное». При этом формулируются не *высказывания* нормального типа (повествующие о чем-то), а нечто принципиально иное — философские *сверх-высказывания*. Приводя множество примеров таких фраз, Витгенштейн весьма иронично характеризует постоянную готовность человека к *обобщающим изречениям, резюме*. В работах второго периода, следуя выдвинутой в них идее «философской терапии», он ставит такой «диагноз»: время от времени нас прямо-таки *тянет* заявить нечто философское, оно как бы просится быть высказанным. В такие моменты ум настроен особым образом: размышление о чем-то реальном, участие в конкретной практике («языковой игре») на какое-то время прерывается. Вместо этого внимание концентрируется на самом интеллекте — его инструментарии — разветвленном и подвижном концептуальном аппарате («сетке», «связках» понятий). Именно в таких случаях люди изрекают особые *супер-фразы* философского (метафизического) характера. Если вслед за Витгенштейном условно сравнить выполнение обычных, нормальных функций языка с действием машины, совершающей полезную работу⁴¹, дающей реальный результат, то периодические переключения на философские сюжеты будут — с точки зрения основного процесса — напоминать пробуксовывание — движения, не дающие эффекта. Витгенштейн, например, сравнивает их с вращением колес, отвинтившихся от машины и вертящихся вхолостую. Впрочем, его метафорический ряд, как всегда, разнообразен. Мимоходом произносимые философские фразы сравниваются, в частности, с тем, как парикмахер в процессе стрижки волос время от времени, как бы совершенствуя сноровку, просто лязгает ножницами, «стрижет воздух». Вспоминаются и пройдохи-портные (из сказки Х. Андерсена «Голый король»), лишь имитирующие шитье роскошных одежд и церемонию облачения в них короля. Приводятся и другие наглядные пояснения подобного рода.

Вновь и вновь возвращаясь к размышлениям Витгенштейна⁴², можно уловить разницу его и логико-позитивистского видения философии и осознать, что тезис «философские положения лишены смысла», — это не шутка, не ирония, не эпатаж. Это серьезный тезис, тесно связанный в *Трактате* (да и в текстах второго периода) с особым толкованием понятий «*смысл*» и «*осмысленное*».

«Критическим пунктом», определившим неверное понимание представленного в *Трактате* видения философии, стало «расхожее» уснуение термина бессмысленный и — как следствие — буквальное

толкование ответственного положения об бессмысленности философских фраз в духе позитивизма⁴³, что плохо вписывается в мыслительное поле *Трактата* в целом. Между тем семантика этого термина в работе Витгенштейна не столь проста. Весь комплекс взаимосвязанных базовых понятий работы определен в ее постулатах. В смысловом поле труда Витгенштейна (как, например, в поле геометрии Эвклида) читатель должен принимать во внимание именно эти уточненные термины, заданные определениями, и на время забыть о размытых, интуитивных смыслах этих слов в их обычном применении. Это относится и к понятию смысл, означающему: повествование о «возможной ситуации», которую «изображает» то или иное «предложение» («высказывание»). Введенный таким образом, термин «смысл» задает и термин «бессмысленный». В контексте данной работы он означает: не сообщающий, не информирующий, о реальной возможной ситуации — о том, что имеет место, происходит в случае, если соответствующее высказывание истинно. «Бессмысленный» не следует воспринимать как синоним абсурдного (бессвязного, нелепого). Согласно аксиоматике *Трактата* высказывание считается осмысленным, если оно в принципе способно быть истинным или ложным, т.е. заведомо — до и независимо от его соотнесения с реальностью — позволяет нам представить, помыслить ту возможную ситуацию (факт, положение дел), которую оно речевыми средствами «изображает» (создает ее словесную «картину»). Это позволяет различать возможную (мыслимую) и реальную ситуации. С первой связан смысл (картина возможного положения вещей), со второй — истинность (ложность) высказывания, поскольку она зависит от соответствия (несоответствия) его смысла реальному положению вещей. Чтобы быть потенциально истинным или ложным, высказывание уже должно иметь смысл. Иначе будет неясно, истинность или ложность чего должна быть установлена⁴⁴, т. е. станет невозможной сама постановка вопроса об истинном и ложном.

Итак, к *бессмысленным* Витгенштейн отнес фразы, которые выглядят как предложения, высказывания, однако не наполнены познавательльно-информативным (содержательным) *смыслом* и потому на деле они — *не-высказывания* (псевдовысказывания). И вот тут возникает опасность недопонимания, и читатель (переводчик) должен быть начеку. Опыт прочтений *Трактата* учит: может создаться впечатление (и оно возникло у логических позитивистов), что *не-высказывания* (одетые в «одежду» или «маску»⁴⁵ высказываний) — это что-то неправомерное, некий брак, чуть ли не «мусор» языка (который нужно выявлять и удалять)⁴⁶. Между тем особые, неинформа-

тивные фразы (не-высказывания) — если, конечно это не белиберда — необходимы в языке, без них не обойтись, с их удалением язык не будет работать. На такие фразы философы обратили внимание уже давно⁴⁷, а Витгенштейн продолжил и развил эту традицию (хотя не исключено, что заново, самостоятельно открыл для себя и тщательно обдумал этот феномен). Чтобы справиться с парадоксальной ситуацией: «мыслить, постигать бессмысленное», понять, что означает тезис: «философские утверждения не ложны, а бессмысленны» и др., стоит прислушаться к его пояснениям. Что же это за особое рода фразы, являющиеся «бессмысленными», но тем не менее образующие «ткань» философствования и человеческого разума вообще?

Еще Юм (и скорее всего не он первый) подчеркнул своеобразии предложений логики и математики и отнес их к фразам, не наделенным информативным содержанием (смыслом). Продолжая дело Юма, Кант охарактеризовал их как *аналитические*, т. е. формальные, концептуальные фразы, устанавливающие эквивалентность одних понятий другим. Наследуя и одновременно корректируя мысль Канта, Витгенштейн добавил к таким фразам и *философские положения*. Согласно его терминологии они тоже *бессмысленны* (притом в прямом, буквальном, констатирующем, а не оценочном значении этого слова). Но в самом слове «бессмысленное» это различие не выявлено⁴⁸, что подталкивает (а может, и провоцирует) читателя, склонного к позитивизму, к восприятию его в отрицательно-оценочном, уничижительном смысле, чего, как представляется (в этом убеждает анализ его текстов), не имел в виду Витгенштейн. Для него слово «бессмысленный» было просто спокойной констатацией своеобразия любого типично философского тезиса, к стати, ничуть не умаляющего *ценности философствования*. Схватив суть дела, автор *Трактата* — в духе традиции и закона жанра — мастерски «драматизирует» изучаемую проблему, демонстрируя характерную парадоксальность философской мысли⁴⁹ и заостря интригующий (а может быть, и шокирующий, «дразнящий», бросающий вызов) тезис о бессмысленности философских фраз. На многочисленных примерах он показывает, что видение, понимание подлинной сути философской проблемы обретаешь лишь тогда, когда сам неединожды попадаешь в те или иные концептуальные ловушки и мучительно выпутываешься из них, — обретая в результате особый опыт «прорыва» к интеллектуальной *ясности*, а с ее помощью (путем нее, возвышаясь над ней) — и к особой *Ясности* духовной.

В отличие от позитивизма — в любом его варианте — в центре внимания Л.Витгенштейна была вовсе не наука, а сама *философия* — ее своеобразие, роль и место в интеллектуальной, духовной культуре,

в жизни человека. А это — ориентация, «полярная» позитивизму. Для читателя (переводчика, исследователя) работы — это не что иное, как авторская подсказка: мою позицию можно неверно понять, внимательнее вчитайся в текст, обдумай его получше, соедини отдельные мысли, замечания воедино, и все станет на свои места. В самом деле, как можно быть поистине увлеченным философией, отдать ей всю жизнь (отказавшись от успешной карьеры инженера-исследователя, конструктора) и при этом считать философские положения бессмысленными? Очевидна неувязка, понимание позиции автора «не складывается». Уже одно это вызывает чувство «не может быть», подталкивает к более корректному уяснению, позволяющему воссоздать мудрое и пронизательное видение философии, с которым — разобравшись как следует — трудно не согласиться — вопреки исходному впечатлению, будто заявленная позиция совершенно неприемлема.

Итак, под имеющими «смысл» в *Трактате*, по определению, понимаются информативные высказывания о разных ситуациях (конфигурациях объектов) в мире, — или высказывания, способные быть истинными или ложными. Общая формула осмысленного высказывания, по мнению философа, такова: «Дело обстоит так-то», или: «Положение вещей таково»; «Происходит то-то». Т. е. «смысл» толкуется как повествование научного характера (или его аналоги в донаучном, вненаучном опыте) о том или ином факте, ситуации, событии мира. Сложные или обобщенные высказывания рассматриваются как повествования о фактах комплексного или обобщенного типа. Что же касается философии, то ее задачи, по убеждению Витгенштейна, лежат в совсем иной плоскости, а их решение передается вовсе не высказываниями. В *Трактате* это четко сформулировано: «Философия, — не учение, а деяние. Философская работа по сути состоит в прояснении. Результат философии — не «философские высказывания», а скорее прояснение высказываний. Мысли, прежде смутные и неотчетливые, философия делает ясными и отчетливыми» (4.112). «Вся философия есть критика языка» (4.0031). «Цель философии — логическое прояснение мыслей» (4.112). Все эти суждения лежат в одном смысловом ряду и в них, по сути, выражен своеобразно толкуемый кантианский мотив⁵⁰.

В XX столетии на волне многоаспектных исследований языка возродилась и обрела новую жизнь и давняя философская тема «призраков» языка (или «идолов площади»). Важное место она заняла в творчестве Витгенштейна, проникнутом уяснением того, до какой степени нас может сбить с толку, «заморочить» язык. Его воздействие на наше разумение сравнивается с чарами или гипнозом, а пу-

таница, провоцируемая языком, признается важнейшей причиной, источником, мучительных головоломок, именуемых философскими вопросами. Наиболее серьезной и характерной причиной путаницы признается то, что философскую неясность, имеющую концептуальный (логико-грамматический) характер, выражают в *форме научного вопроса*. В результате философские вопросы воспринимаются как однотипные с научными, какими они на самом деле не являются, — и с этой точки зрения (по этой — информационной, конкретно-научной мерке) действительно лишены смысла. И дело тут не в том, что вторые ценны, а первые никчемны. Их вообще нельзя мерить одной мерой. Они похожи лишь внешне («язык переодевает мысли») ⁵¹, а по сути лежат в разных плоскостях, принадлежат разным порядкам.

Витгенштейн аналитически разграничивает вопросы *философии* и *науки* и не устает разъяснять («показывать»), что рассмотрение первых по образу и подобию вторых задает неверную установку, дезориентирует. При таком к ним подходе философские вопросы и ответы на них оказываются лишенными смысла. Подобные вопросы ⁵² — отмечает Витгенштейн — внешне напоминают те, ответы на которые ищут ученые или — шире — все, кто добывает *знание* (о фактах мира и их конфигурациях). По сути же вопросы философов иного характера. Они не рассчитаны на получение новой, конкретной или обобщенной, *информации*. В каждом из них заключена характерная *трудность*. Такого рода трудности возникают тогда, когда мы смотрим на факты сквозь формы языка, дезориентирующие, искажающие наше видение. Любой типично философский вопрос толкуется как выражение *концептуальной неясности*, вызывающей замешательство и дискомфорт. Этим и обусловлен вывод: цель философии — достижение *ясности* путем *анализа языка*. В отличие от научных философские проблемы, — уточняет Витгенштейн — *не решаются, а разрешаются* ⁵³ (преодолеваются, снимаются): с устранением путаницы, неясности они перестают нас беспокоить, утрачивают проблемность, как бы угасают (хотя бы на время).

В приведенных тезисах Витгенштейна нередко улавливали диагноз в духе позитивизма: философия «неполноценна», поскольку «не соответствует» критериям научности. Между тем философ был далек от подобного «высокомерия» и в ранний, и в поздний периоды творчества. Важно подчеркнуть, что в отличие от логических позитивистов он (при заметном внешнем сходстве ряда их и его тезисов) вовсе не считал философские вопросы бесполезными или неправомерными. Напротив, тексты Витгенштейна полны размышлений и выводов не только об особой сложности, но и о важности философских проблем. Главное на-

значение философии он видел в обретении *ясного видения* вещей (мира, человеческой жизни). Этим определен особый интерес к анализу концептуальных замешательств, возникающих из-за разнообразных понятийных (языковых) «ловушек», «невнятных» рассуждения. Во второй период творчества Витгенштейн сравнивал такой анализ речевого разума с *распутыванием «узлов»*. Он понимал: чтобы выполнить задачу прояснения, философы должны совершать столь же сложные действия (движения, манипуляции), как и эти узлы (запутанные ходы в понимании). Краткая формула его подхода: «Цель философии проста — достижение *ясности*, путь же к ней очень сложен. Сложность философии — не ее суть, а результат запутанного понимания».

Отмечая особый интерес философа к феномену концептуальной «путаницы» и тщательное его исследование, важно разъяснить (ибо распространено недопонимание), что, на взгляд Витгенштейна, такая «путаница» — не род невежества или недомыслия. И связанные с ней особые проблемы, именуемые философскими, — не глупость и не чепуха, достойная издевок в духе Карнапа и др. В философских замешательствах великий мыслитель XX в. усматривает «*глубинные проблемы*». Их глубина определена тем, что *они укоренены в механизмах действия языка, в понятийно-речевых формах, пронизывающих разумение людей*⁵⁴, их сознательную жизнь. Отсюда его внимание к методу, точнее к многообразию методов философствования, отсюда же понимание: чтобы быть успешными, методы философского прояснения не могут быть простыми. Анализу философских проблем, преодолению всевозможных философских замешательств, поиску «*ясности*», Витгенштейн посвятил все свое творчество. Т.е. делом жизни для него стала *Философия*. Едва ли позитивистски настроенный исследователь мог бы сделать такой выбор ... Да и отношение к философии, ее видение в текстах Витгенштейна чем-то похоже на позитивистское лишь внешне, не более.

Смысл высказываний (информативных предложений) философ толкует как их согласие или несогласие с возможностями существования и несуществования соответствующих им ситуаций, положений дел (4.2). Разъясняется это так: мы понимаем смысл предложения, когда нам ясно, как реально обстоит дело, если данное предложение истинно⁵⁵. «Мыслимое» и, стало быть, поддающееся «высказыванию» философ относит к области естественных наук (4.113)⁵⁶. Четкое уяснение того, что может быть «сказано» в поле конкретно-научного знания и его аналогов (информация о всевозможных ситуациях в мире), как бы «изнутри» очерчивает границы, за которыми простираются совсем иные сферы человеческого опыта. Витгенштейн сум-

марно характеризует их как «невывыказываемое» («немыслимое»), наделяя и эти слова не буквальным, а особым, условным, требующим специального разъяснения, философским смыслом.

3. Парадокс философствования (II) в контексте «Исследований»

Итак, с реальными языковыми практиками соприкасаются, им сопутствуют философские *супер-фразы*. Они многообразно иллюстрированы в работах Витгенштейна и, в свою очередь, сопровождаются разъясняющими репликами того же «нерабочего», неинформативного характера, что и сами эти фразы. Такие утверждения традиционно именуют *мета-физическими*. Кажется, что они повествуют о самых глубоких и общих чертах мироздания – еще более универсальных, чем знания о физическом мире. На деле же ни о чем, что находилось бы «над» или «под» физическим (материальным) миром в них не сообщается. Природу таких утверждений глубоко исследовал Кант, подчеркнувший, что в области метафизики разум выходит за границы возможного опыта и уже не может ни подтвердить, ни опровергнуть своих тезисов. Осваивая и развивая размышления Канта, Витгенштейн характеризует положения «чистого разума» как *априорные, аналитические, концептуальные* или *логические* фразы. Все эти характеристики объемлются у него понятием: *грамматические* утверждения. В работах второго периода предметом философской *грамматики* считается *логическое поведение* понятий в процессе реальных человеческих размышлений. Грамматика *динамична*: она обнаруживается лишь в работе, действии концептуально-речевых форм. Примерами *грамматических высказываний* служат фразы такого типа, как: «Другой человек не может испытывать мою боль»; «Только ты можешь знать, было ли у тебя такое желание»; «Невозможно называть нечто правилом, если оно соблюдается редко, лишь от случая к случаю», и многие другие.

Витгенштейн разъясняет, что подобные высказывания не являются *эмпирическими*. Выражение «*не может*» подразумевает в них не физическую, техническую, психологическую или какую-то иную невыполнимость или отсутствие реальных условий для того или иного действия, состояния. Невозможность, фиксированная в таких фразах, носит куда более сильный характер – *логической невозможности*. Иначе говоря, это – *формальные* (концептуальные) фразы, определяющие все наше разумение. В них фиксируются логико-грамматические принципы, *нормы*, принятые способы употреб-

ления языка — его *логико-философская «грамматика»*. Разрешая одни и запрещая другие способы выражения, правила философской грамматики регулируют концептуальную корректность рассуждений, задают поле «ходов», возможных в разных «играх» (практиках) языка. По существу, это — *правила* применения базовых понятий (категорий) и подвижных, динамичных категориальных комплексов. Будучи освоены, они, подобно любым правилам (орфографии, юриспруденции, шахматной игры, уличного движения и др.), становятся само собой разумеющимися, делаются привычкой, действуют почти естественно, «бесшумно». Изрекать такие правила в форме глубокомысленных заявлений в самом деле нелепо. Ведь не станешь ни с того ни с сего декларировать нормы правописания или правила умножения. Смысл правил — не в их *провозглашении*, а в *соблюдении*: они призваны регулировать *действия*. Превращать их в самостоятельные высказывания неуместно. Но это справедливо лишь до тех пор, пока все идет по привычным, наработанным схемам, нормально, без сбоев, или — пока принципиально не изменятся условия их применения, «правила игры»⁵⁷. Правда, и в определенные моменты любого рассуждения или практического действия возникает потребность напомнить (кому-то или самому себе) о каких-то концептуальных истинах, сложившихся *нормах* применения *формальных понятий* (скажем, причинного, модального или иного ряда). Это бывает тогда, когда нам требуется «ступенька» для следующего мысленного хода или реального действия. Правила и служат такими ступеньками: важно в нужный момент вспомнить нужное правило и «опереться» на него. Необходимость обращения к концептуальным правилам, схеме рассуждения остро ощутима тогда, когда мы попадаем в ту или иную *ловушку*, запутываемся в нами же (людьми)⁵⁸ установленными правилах, или хотя бы на момент задумываемся о концептуальной схеме рассуждения или практического действия⁵⁹.

Что же касается концептуальных сбоев, то история мысли и опыт людей свидетельствуют: наиболее явно они проявляются в виде *логических противоречий*, возникающих в «критических точках» отвлеченного, умозрительного рассуждения. Эта тема привлекла внимание Витгенштейна и заняла важное место в его философских исканиях. Ведь стимулом для его исследований стали труды Г. Фреге и логико-философские идеи Б. Рассела, во многом обусловленные *выявлением парадоксов в основаниях математики*. Обнаружение фундаментальных противоречий в самой строгой из наук было воспринято как скандал в сфере мышления, познания, языка. В поиске путей избавления от «кошмара» логических противоречий

существенных результатов добился Рассел⁶⁰. Витгенштейн активно включился в анализ проблем противоречий и предложил весьма оригинальный подход к данной проблематике. Избавление от присущей мыслящему человеку панической боязни противоречий он связал с освоением особой логической «игры»: научиться не только выявлять, но и свободно конструировать противоречия в характерных «пунктах» их появления, — там, где они обычно неожиданно «сваливаются» нам «на голову» и ошеломляют, травмируют, вызывают растерянность. В частности, для Витгенштейна стало характерным выражение философских проблем в форме *парадоксов*. То есть он «приручил» логическое противоречие, заставил его плодотворно «работать» — как прием доведения мысли до кульминации, ее фокусирования на концептуальной проблеме, требующей «разрешения».

Методика постановки и решения философских проблем, характерная для Витгенштейна, может быть выявлена («показывает» себя), в частности, на примере его известного парадокса *следования правила*⁶¹. Он строится как типичная языковая игра «попадания в логическую ловушку» и поиска выхода из тупика. Витгенштейн придумывает такую ситуацию. Некто совершает ряд действий согласно четко определенному правилу, допустим, записывает числовой ряд по формуле «+2». Но в какой-то момент, скажем, после 100, начинает прибавлять не 2, а 4, решив (неважно почему), что теперь действовать следует так. Суть примера — внезапное изменение (переосмысление) правила, совершаемое в некий момент одним лицом и закрепляемое аргументом: теперь правилом будет это. В форме таких языковых игр (в данном случае — искусственно придуманных ситуаций) выявляется *логика, поведение, самого понятия правила*. Для прояснения природы правил используются примерно такие вопросы: «могут ли у каждого быть свои собственные правила арифметики, спортивных игр и др.»?; «могут ли правила изменяться внезапно (под влиянием привходящих обстоятельств)⁶², так чтобы правилом вдруг становился иной способ действия?». Число вопросов в принципе не ограничено. Далее осуществляется тщательный анализ ситуации в целом — с различением и сопоставлением двух планов рассуждения: *концептуального* (логического) и *реального* (эмпирического), что вообще характерно для полноценного философского уяснения различных проблем. В «чисто» логическом ряду придуманная языковая игра заводит в тупик, о чем и свидетельствует формулируемый парадокс: *невозможно четко следовать определенному правилу, так как любые действия можно привести в соответствие с неким правилом*⁶³. Логическая проработка сюжета дает выводы, чем-то напоминающие апории Зенона. Допущение, что действия в рамках правил сообразны *пони-*

манию этих правил, кажется, ставит под сомнение самую возможность правилосообразной деятельности вообще, тем самым как бы расширяя основы цивилизации: нормы, традиции, обычаи, законы. Ведь на практике толкование правил допускает вариации: свидетельств тому немало.

В самом деле, реальный, *жизненно-практический* ряд свидетельствует о том, что опыт людей многообразен и не укладывается в рамки *жестких*, раз и навсегда установленных, единых для всех правил. Ведь и в правилах действий людей (в том числе в вычислениях, измерениях и пр.) много условного и возможны значительные различия. Витгенштейн остроумно иллюстрирует это примерами на ходу изобретаемых, но в принципе вполне возможных практик или форм жизни (языковых игр). Вспомним хотя бы его «игры» в измерение длины с помощью эластичных мерил и пр. Не менее забавны измышляемые им примеры возможных способов определения количества древесины (штабелей досок, дров и пр.) и соответственно ее цены, скажем, в ситуациях купли-продажи. Доходчиво разъясняется, что вычислительные и другие правила в разные времена, в разных культурах весьма отличаются друг от друга и что они далеко не всегда так уж рациональны. Многое решает закрепившаяся практика. Вот почему люди, если кто-то поставит их образ действий под сомнение, вполне могут заявить: «Мы издавна действуем так и считаем это правильным»⁶⁴. Итак, подходя к делу с *эмпирической* точки зрения, Витгенштейн демонстрирует многообразие практик, значительный разброс в их правилах, возможность корректировки и даже существенного изменения правил по обстоятельствам. При соблюдении соответствующих условий это не парализует практику: привыкнув к перемене, люди живут и действуют по-новому. В принципе не исключено и какое-то изменение правил развертывания числового ряда (скажем, при решении прикладных задач), гипотетически затронутое в связи с парадоксом следования правилу. Правда, резкие, внезапные изменения правил в общем-то нежелательны (о чем предупреждали понимавшие в этом толк великие умы — Платон и др.)⁶⁵. Но так или иначе, в реальном опыте разумное изменение правил не заводит в логический тупик. В жизни подобные *логические* ловушки мало кого волнуют⁶⁶. Парадокс следования правилу вряд ли может парализовать работу законодателя, спортивного судьи или учителя грамматики, — как и апории Зенона помешать полету стрелы или быстрому бегу Ахиллеса. Хотя в реальной жизни людей (в законотворчестве, юридической практике, правовом сознании и др.) вполне могут возникать вовсе небезобидные несурзности, противоречия.

Затруднение в рассуждении о правиле, которое с целью прояснения придумал (или выявил) Витгенштейн⁶⁷, носит не эмпирический, а *концептуальный* характер. В тиски парадокса тут (как и в других подобных случаях) попадаешь лишь переходя из практического ряда в логический с присущими ему собственными законами. На этом уровне мы имеем дело с особым *миром мысли*: целой сетью логических связей понятий, их *внутренних* смысловых отношений, устоявшихся в практике речевого разумения. Сложившийся концептуальный аппарат и диктует «правила игры», регулирует осмысленную работу языка, определяя действия по правилам, в нарушение правил, их допустимое изменение и т. д. Изобретая разные языковые игры (практические ситуации возможного применения основных понятий), Витгенштейн тренирует концептуальную компетентность (ориентированность, сноровку) читателей, учеников, прививая им *навыки* применения понятий в меняющихся ситуациях, умение выбираться из концептуальных тупиков. Время от времени в практикум концептуальных «игр» с понятием *правила* включаются примерно такие «грамматические» пояснения: правило – не то, что выполняет лишь один человек и лишь раз в жизни; это – черта социума, его устоявшиеся нормы, а не воля (произвол) частного лица; правило – не то, что меняется внезапно, без предупреждения; то, что может изменяться вдруг, ни с того ни с сего, – не правило; правило – это практика, обычай, традиция.

Философ привлекает внимание и к такому аспекту правилосообразной деятельности, как *истолкование* правил, чем дополнительно усложняет задачу корректного концептуального выражения феномена правила. Обнаруживается, в частности, что малейшее недопонимание логики понятий, выражающих эту «субъективную» сторону дела, способно завлечь нас в еще один характерный парадокс. Кто-то может истолковать правило по-своему и сообразно этому действовать, такое случается. Но это неявно предполагает, будто правила – вещь персональная и что каждый соблюдает их на свой лад. Да и в самом деле, люди – не автоматы и, действуя по правилам, должны понимать их смысл. Однако это вроде бы бесспорное положение таит в себе подвох. Оно исподволь внушает нам представление, будто действие по правилу решающим образом определено *истолкованием* правила. Вот тут и кроется парадокс. Анализируя эту сторону дела, Витгенштейн подводит возможного читателя, собеседника к выводу: правило не может поддерживаться одним лишь *умственным* его толкованием. Подобное обоснование в свою очередь требует новых обоснований. В результате открывается регресс в бесконечность, и правило остается

«необоснованным», «зависает». Безуспешные попытки выпутаться из затруднения вынуждают признать: *чисто логическим путем* выйти из тупика не удастся. За сим следует иного рода, *реалистичное*, пояснение: процесс обоснования не может быть бесконечным, — обоснованиям где-то приходит конец. Углубляясь в существо дела, мы преодолеваем ряд логических «слоев» рассуждения, но рано или поздно как бы упираемся в скальный грунт. То есть, исчерпав логические аргументы, достигаем *границ языка*, предела высказываемого. Свидетельство тому — логический тупик парадокса. Каков же выход? Умудренный опытом Витгенштейн рекомендует спуститься с «голых вершин ума» (*мира логики*) в «долины глупости» (на «грешную землю») ⁶⁸. Но сказать мало. Он много раз показывает, как это делается: «переводя стрелку» с пути логических аргументов на внешнелогический путь — *практики*. Да ведь так и происходит на деле. Обычно, исчерпав аргументы, люди бывают вынуждены прекратить процесс обоснования и просто констатируют: практика такова. Скажем (в духе иллюстраций Витгенштейна), «количество дров мы меряем на глаз», «время узнаем по солнцу», «возраст человека определяем по его внешнему виду» и пр. Другие люди, в иных краях, в другие времена делают такие вещи иначе. Таков *их* обычай, сложившаяся *практика*. У них так принято, и так жить, действовать тоже можно ⁶⁹.

Но с точки зрения «природы вещей» (а это философский угол зрения) «дуальность» правил и реального опыта нас озадачивает. Ведь получается, что жизнь остается жизнью и «играется» без жестких правил, а правила образуют замкнутый сам на себя, чисто логический «мир», до которого людям реального опыта вроде бы нет дела. Кстати, в жизни мы с этим сталкиваемся часто. Значительно расходятся во многих случаях не только, например, кулинарная рецептура и реальное приготовление пищи. Немалый разрыв существует между правовыми нормами и юридической практикой. Подобная же картина открывается нам и в других сферах деятельности людей, причем не только по воле (вине) их. На то есть более глубокие причины: логическое и реальное в принципе не могут совпасть, уравниваться, — они принадлежат разным «мирам», или разным порядкам Мира. Тут естественно возникает вопрос: зачем же тогда нужны системы норм, правил? Многовековой опыт философского уяснения подобных ситуаций учит, что для корректного ответа на такие вопросы нужно уметь удерживать в поле внимания, соотносить оба типа опыта — и *логический* (концептуальный) и *эмпирический* (практический, реальный), — памятуя о том, что их «стыковка» всегда была и будет чревата парадоксами. Подход Витгенштейна к таким ситуаци-

ям своеобразен и нетрадиционен. Он приучает нас относиться к ним спокойно, учит опыту пребывания в ситуациях длящихся, неизбывных парадоксов. Неоправдавшиеся надежды на избавление от противоречий и достижение идеального логического порядка в основаниях математики⁷⁰ Витгенштейн воспринял мудро, и тоже в духе Ницше: если невозможен идеально упорядоченный логический (и жизненный) «Космос», то выход один — вернуться в прежний «Хаос» и почувствовать себя там хорошо.

В размышлениях о *правилах* Витгенштейн то и дело «напоминает», что мы обычно имеем дело не с одним, «точечным» понятием, а целым комплексом родственных понятий, дополняющих друг друга, образующих связные, целостные *концептуальные сетки* («семейства»). Такие комплексы понятий играют в обществе очень важную роль, организуя политическое, юридическое, научное и другое мышление людей. Социальная жизнь по самой своей сути связана с обычаями, традициями, нормами, установлениями. Т.е. правила — это принцип существования социума, цивилизации. У разных народов, в различных культурах, языках формируется разветвленная *сеть* взаимосвязанных, переходящих одно в другое, пересекающихся *понятий*, выражающих различные стороны человеческих действий — «по правилам», «в нарушение правил», «во изменение» таковых и др. В этой *концептуальной сетке* вполне можно запутаться⁷¹. В результате и возникают концептуальные «сбои», тупики. Связанные с нарушением общих норм, принципов разума, они носят *логику-философский* характер. На поиски выхода из таких тупиков тратится немало времени и сил. Неудивительно, что философы, логики, лингвисты (Лейбниц, Рассел и др.) нередко вынашивали замысел универсального метода избавления от логических сбоев, тупиков рассуждения. Этому замыслу не суждено было сбыться, он оказался утопией, что подтвердили специальные логику-математические исследования, а затем и философская проработка проблемы⁷².

Отсюда последовал вывод, к которому Витгенштейн, по-видимому, уже был в принципе готов. Суть его такова: если нет радикального средства от «недуга», остается применять разные «терапии». Для выхода из тупиковых ситуаций в обсуждении принципиальных философских вопросов поздний Витгенштейн предлагает терпеливые концептуальные разъяснения. С их помощью — двигаясь шаг за шагом, как по лабиринту, постепенно научаешься обходить концептуальные тупики, а попавшись, как-то выбираться из них, находить выход. И в процессе такого показа пути к выходу, поиска ясности — приходится ориентироваться по концептуальным памяткам, «заруб-

кам», «припоминаниям», которые сами служат лишь указателями верного пути. Это — философские фразы, представляющие собой, согласно Витгенштейну, не что иное, как логико-грамматические, концептуальные *правила*. А правила не бывают ни истинными, ни ложными. На то они правила. Взятые сами по себе, вне применения, они бесполезны. Если их практически не использовать в деле концептуального прояснения, а просто выучивать, произносить, рассказывать на экзаменах и т.д., — то все это будет действительно напоминать впустую лязгающие ножицы парикмахера, «разрезающие» лишь воздух, или колеса, отвинтившиеся от машины и вертящиеся вхолостую. Витгенштейн привлек внимание к тому, что логика и математика не совершают самостоятельной работы, не применимы к реальным предметам, ситуациям. Их поле действия *вторично*: осмысление, регуляция языка. *Концептуальные правила философии*, на его взгляд, в принципе того же характера. Как утверждения они звучат странно. На заявления типа «Все имеет свою причину» или «Возможность движения еще не есть само движение» и др. реагируют двояко: «само собой понятно» или же: «что за чепуха». Но это несколько не умаляет для Витгенштейна ценности всех трех областей мысли, из которых главное место в его жизни заняла Философия. Да, он считал серьезной проблемой «метафизическую иллюзию» (назовем ее так), состоящую в том, что философские фразы «морочат нас», склоняют принимать их не за то, что они есть, — как якобы глубочайшие истины о мире, истины, недоступные иным сферам знания. И он убедительно показывал, что если их принимать в такой, не свойственной им роли, то они действительно оказываются бессмысленными. Другое дело их работа в философском контексте — мудрый концептуальный анализ, ясное понимание сути сложнейших проблем. Чтобы убедиться в правоте Витгенштейна, стоит внимательно перечитать, скажем, «Размышления о первой философии» Р.Декарта, «Логику» Гегеля или «Логико-философский трактат» Л.Витгенштейна.

Итак, если в *Трактате* Витгенштейна усмотрели проект *логического позитивизма*, то ориентацию *Исследований* расценили как *лингвистический* (или «*терапевтический*») *позитивизм*. Основаниями для такой оценки служили приверженность Витгенштейна методам *анализа языка*, а также критическая направленность его нового подхода на преодоление концептуальных сбоев, замешательств, характерных для философской мысли. Однако такая направленность не привязана необходимым образом к позитивизму. Опыт истории философии показывает, что разработка *методов анализа* и борьба с

разного рода помехами («призраками») мышления, некритически принятыми (преднайдеными) схемами рассуждения, — совместимы с разными философскими ориентациями. Вспомним процедуры «очищения разума» у Ф.Бэкона, «методическое сомнение» Р.Декарта, «феноменологическую редукцию» Э.Гуссерля и др. Особый интерес приверженцев «лингвистической философии» (1930—50-е гг.) к проблемам языковой «терапии» — не основание для заключения о безусловно позитивистском характере концепции.

Вряд ли именно о позитивизме свидетельствует и намеренно *атеретичный* способ философствования, практикуемый в работах позднего Витгенштейна и его последователей, видящих в философии не логически стройное теоретическое учение, а особый род *деятельности прояснения*, экспликации смысла понятий, вопросов, размышлений. Если всерьез принять этот аргумент, то позитивистом пришлось бы объявить, например, и *Сократа*, не писавшего, как известно, трактатов, не читавшего курса лекций и не выстроившего *системы аргументов*. Ориентируясь на практическую *мудрость*, Сократ придавал особое значение *методу* рассуждения — расшатывания односторонних, ходячих представлений и формирования многогранных обобщенных понятий (главным образом нравственных, этических).

Представление о непременно позитивистском характере философско-языковой аналитики неверно. Сочетание в философии XX в. идей анализа языка с позитивизмом — скорее конкретно-историческое, чем принципиально-теоретическое обстоятельство. Аналитические методы могут сочетаться с весьма далекими от позитивизма философскими взглядами. Вспомним аналитическую концепцию Лейбница, платонизм Фреге и раннего Рассела, прагматизм Куайна, вариации философских позиций у философов Львовско-варшавской школы (материалистически ориентированный «конкретизм» Т.Котарбиньского и др.). Методы современного логического анализа языка и их успешное применение к решению многообразных, в том числе философских, задач — бесспорное достижение XX в. Другое дело — философское толкование этих методов, которое и по сей день не всегда бывает корректным. Но бесспорно одно: представление о принципиальном «родстве» новой логической техники и приемов анализа «живого», «действующего» языка именно позитивизму не проходит. Не удалось обосновать и тезис о том, что Витгенштейн и его последователи выступили с радикально *антифилософской* программой. Этот аргумент (важнейшее основание для отнесения концепции к позитивизму) не «срабатывает» ни для основной, исходной концепции, представленной в *Трактате* Витгенштейна, ни

для «классической» версии лингвистической философии, созданной им в 1930–40-х гг. В существенной корректировке – с этой точки зрения – нуждаются и оценки позиций, идей и методов, развитых его последователями, единомышленниками в 1930–50-е гг. (Г. Райл и др.), создавших интересные *философские* работы, чуждые позитивизму. Еще менее уместна подобная характеристика такого рода исследований для всего периода 60–90-х гг., отмеченного активной работой по «реабилитации» метафизики и восстановлению ее духовно-теоретических, мировоззренческих полномочий.

Мы рассмотрели в общих чертах поле философии Витгенштейна, ответственное за вразумительность интеллекта. Ясное видение, понимание вещей, концептуальная корректность, способность четко соотносить два «регистра» рассуждения – информативный и концептуальный, – умение размышлять, не впадая в путаницу. Не так уж мало. Однако ясность ума – это еще не все. Более важным Витгенштейн считает Дух, Высокое. На это он и ориентирует философствование. Это – темы «невывысказываемого», того, что может быть лишь «показано», опыта «молчания» и, наконец, ценностей, «чуда» этического и др. Размышления Витгенштейна в этом философском диапазоне раскрывают величие его духа, его философии, которой, по-видимому, еще предстоит долгая и плодотворная жизнь. Такие темы требуют особого настроения, и они будут рассмотрены нами отдельно.

Примечания

- ¹ Объединения философов, историков науки, логиков, физиков, социологов и др., сложившегося около 1923 г. при кафедре истории и теории индуктивных наук Венского университета, которую – сменив в этой должности Э. Маха – возглавлял проф. Мориц Шлик.
- ² Далее: *Трактат*.
- ³ В суждениях о логическом позитивизме мы будем ориентироваться на Рудольфа Карнапа – крупнейшего логика и лидирующего философа «Венского кружка», – поскольку по стилю мышления, позициям, характеру исследований, и даже эволюции тем, интересов, это – типичный логический позитивист в наиболее сильном его выражении.
- ⁴ См.: Аналитическая философия: ее становление и развитие. М., 1998. С. 69–89.
- ⁵ Для ряда специалистов, изучавших вопрос, это не секрет, но во многих публикациях еще и сегодня философия Витгенштейна нередко толкуется как *позитивизм* (см., например, статью «Витгенштейн» в «Британской энциклопедии», 1996 и след.).
- ⁶ В эти годы утвердилось данное название, соответствующее же ему философское движение – детище и ровесник XX в.

- 7 См.: *Russell B.* Исследование значения и истины. М., 1999. С. 7. Кстати, симпатии были обоюдными: логические позитивисты с самого начала высоко оценили и восприняли логико-философское учение Рассела.
- 8 Первая, создававшаяся в 1912–1919 гг., была представлена в *Трактате*, а вторая, разработанная в 1930–1940-х гг., в «Философских исследованиях».
- 9 С именем Витгенштейна авторы ряда исследований связывают своего рода «революцию» («поворот») в философии, произошедшую, по их мнению, между двумя мировыми войнами.
- 10 См.: *Wittgenstein L.* The letters to B. Russell, Keynes and Moore. Oxf., 1974. P.14.
- 11 См. Указ. соч. С. 185, 295, 300, 301
- 12 Об этом говорят события его биографии тех лет.
- 13 Он воюет в артиллерии, на стороне Австрии (Восточный фронт), а в конце войны попадает в плен (Италия).
- 14 Между тем работа с текстами Витгенштейна – «Замечания по основаниям математики», «О достоверности» и др. – и тщательное изучение (уже с учетом этого опыта) *Трактата* и *Исследований*, расшатывает распространенное представление о его преимущественной ориентации на сугубо эмпирические методы познания.
- 15 *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994, с. 484–485.
- 16 Там же, с. 422.
- 17 См.: *Farrell B.A.* Inquiry into therapeutic positivism. // *Mind.* 1946; *Заиченко Г.А.* К вопросу о критике современного английского позитивизма. Харьков, 1971.
- 18 См.: *Нарский И.С.* Современный позитивизм. М., 1961. С. 33, 42, 118. Подобная точка зрения проводилась и в добротном диссертационном исследовании об эволюции позитивизма, выполненном Асеевым Ю.А. (ЛГУ, 1959), под руководством которого начинала исследование творчества Л.Витгенштейна автор данной статьи.
- 19 Далее: *Исследования*.
- 20 Там же. С. 77.
- 21 Современная буржуазная философия. М., 1972, гл. IX, # 11.
- 22 Там же. С. 420.
- 23 Там же. С. 419.
- 24 Признаться, их и тогда было трудно принимать всерьез. Они отражали преобладавшее в то время сциентистское понимание философии и ее предмета. Но сказывалось и другое. Однажды в доверительном разговоре с И.С.Нарским я отметила: «Складывается впечатление, будто Вы боитесь отдать должное философам «лингвистической» ориентации», – а И.С. признался: «Да, боюсь». В свой же адрес от коллег чуть постарше себя я иногда слышала в те годы: «непуганое поколение». Но дело было не только в осторожности (страхе): сложна и непривычна по сути была сама концепция, тонкие языковые нюансы размышлений, которые в ней исследовались. Весьма компетентный специалист из Ленинграда, Ю.А.Асеев, допустивший немало погрешностей в переводе текстов Л.Витгенштейна (для издания, которое мы с ним готовили), с чувством вины признался мне в письме: «Это оказалось за порогом моей чувствительности» (1993).
- 25 См.: *Нарский И.С.* Современный позитивизм. М., 1961. С. 77.

- 26 Между тем Витгенштейн обоснованно отрицал саму возможность существования индивидуального (персонального) языка (авт.).
- 27 *Нарский И.С.* Цит. соч. С. 78.
- 28 Там же.
- 29 *Швырев В.С.* Непозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966. С. 294 и др., *Заиченко Г.А.* К вопросу о критике современного английского позитивизма. Харьков, 1971; *Богомолов А.С.* Английская буржуазная философия XX в. М., 1973. С. 262 и др. Общую характеристику философии Витгенштейна как разновидности позитивизма восприняла тогда и автор данной статьи. См.: *Козлова М.С.* Концепция знания в философии Л.Витгенштейна. Л., 1965 канд. дис.); Она же. Концепция знания в философии Л.Витгенштейна // Современная идеалистическая гносеология. М., 1968; Она же. Философия и язык (Крит. анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX в. М., 1972 и др.
- 30 *Wolniewicz B.*, *Rzeczy i facty.* W-wa, 1968. S. 18.
- 31 См.: *Лекторский В.А.* Аналитическая философия сегодня // *Вопр. Философии.* 1971. № 2. С. 187-188.
- 32 Пожалуй, слишком емкое, поскольку подлинную, серьезную философию трудно представить себе *неаналитичной* в принципе. Поэтому, может быть, стоит писать условное название «аналитическая» в кавычках.
- 33 *Carnap R.* *Autobiography* // *The philosophy of R.Carnap.* L., 1963. P. 25-26; *Engel S.M.* *Wittgenstein's doctrine of the tyranny of language.* The Hague, 1971. P. 73; etc.
- 34 *Витгенштейн Л.* *Логико-философский трактат/ Людвиг Витгенштейн.* *Философские работы.* Ч. 1. М., 1994. С. 18-19 (4.003). Далее ссылки на «Логико-философский трактат» даются в тексте – указание в скобках номера афоризма.
- 35 Витгенштейн высоко ценил величайшие метафизические произведения прошлого – труды Платона, Канта, Августина. Показателен круг его чтения. Первой философской книгой, прочитанной в шестнадцать лет по совету сестры, был труд А.Шопенгауэра «Мир как воля и представление». У него вызывали восхищение «великолепные труды Фреге», созданные в апогее творчества лучшие логические и логико-философские работы Рассела. Вместе с тем он любил читать Ницше и Кьеркегора, получал удовольствие от работ У.Джемса, с интересом читал мистиков и др.
- 36 *Strond B.* *Wittgenstein's philosophy of mind.* *Contemporary philosophy. A new survey.* *Philosophy of mind.* The Hague (Boston). Vol. 4. L., 1983. P. 321.
- 37 И отныне это станет характерным для него приемом постановки философских проблем.
- 38 С подобными противоречиями столкнулись исследователи оснований математики (Кантор, Фреге, Рассел и др.), и выход из них предложил Рассел в своей теории логических типов.
- 39 Слово «естествознание» Витгенштейн применяет расширительно, использует в широком смысле. Естественным он называет любой предмет (явление, ситуацию, процесс), рассматриваемый объективно, как нечто фактическое – с точки зрения его элементов, структур, причинных связей, закономерностей. Естествознание по существу приравнивается к науке, изучающей те или иные реалии именно таким образом. Так, философ считает возможным подходить к арифметике как натуральной истории (минералогии) чисел и поясняет, что все наше мышление пронизано этой идеей (Витгенш-

тейн Л. Замечания по основаниям математики // Витгенштейн Л., Философские работы. 4.2. М., 1994, с. 123), что математика кажется нам то натуральной историей чисел, то собранием правил (там же, с. 124). В том же духе в текстах Витгенштейна говорится о «естественной истории людей» (этнологии и др.), об изучении естественных (реальных, фактических) проявлений того, как и что мы говорим в разных ситуациях и др.

40 Это явно перекликается с мыслью Канта о том, что склонность к метафизике неодолима в человеческом интеллекте.

41 Это может быть ткань, сработанная на ткацком станке, пройденные машиной километры пути, материал, отформованный прессом и др.

42 Философ предупреждал: «Меня нужно читать медленно, как читаю я сам». В самом деле, только так схватываешь мысль. Эта рекомендация философа перекликается с его замечанием: в философских гонках выигрывает тот, кто позже всех приходит к цели. По его мнению, девизом для читателя философского текста должно было быть: Не торопись!

43 В данном случае это вопрос не столько перевода, сколько интерпретации, хотя к недопониманию мог подталкивать и перевод: один из первых читателей *Трактата*, Б. Рассел, в той или иной мере воспринимал текст в «зеркале» родного ему английского языка. Возможно, немалую роль в различиях — при освоении *Трактата* философским сообществом — сыграло полноправное существование наряду с авторским, немецким, текстом (1921), его английской версии (1922) и тесная связь философской — педагогической, исследовательской — деятельности Витгенштейна с Англией (1911—1914 и 1929—1951), значительное влияние его идей в англоязычном мире. При том что он не вполне свободно владел английским языком и не всегда мог (тому есть документальные свидетельства) разъяснить, как точнее выразить его мысль по-английски.

44 С точки зрения перевода это связано с четким разграничением и соотношением терминов: Sachverhalt, Sachlage, Tatsache.

45 Это — характерные метафоры Витгенштейна: язык вуалирует, переодевает мысли, заставляя нас принимать фразы не за то, что они есть на самом деле. Вспомним о названии упомянутой статьи Карнапа. Она начинается со слова *Ueberwindung* — устранение, преодоление (и относится это к фразам *метафизики*, которые и характеризуются как *бессмысленные*, засоряющие науку, подлежащие удалению).

47 См.: *Козлова М.С.* О переводе философских работ Л. Витгенштейна (Ответ на реплику) // Путь. 1995. № 8. С. 391–401; разд.: Особого рода фразы.

48 Как не выявлены и варианты его разных прочтений — слитно с приставкой «бес» и с мысленно добавляемым дефисом (бес-смысленный) и др.

49 В данном случае создается впечатление, что философ, как бы играя с читателем, подталкивает его к формуле: философское утверждение бессмысленно, но не бессмысленно.

50 Ср. высказывание Г. Когена: «Философия — это не доктрина, а критика». Мнение же о позитивистском характере концепции Трактата сегодня уже преодолено немалым числом исследователей.

51 Т.е. мысли часто бывают «ряжеными», переодетыми в одежды, характерные для мыслей совсем иного рода. В результате их принимают не за то, что они есть. Возникает неимоверная путаница.

- 52 Скажем, такие: «Каковы конечные составные части реальности?», «Может ли машина мыслить?», «Можно ли измерить время?», «Возможно ли иметь неосознанные мысли, чувства?», «Возможно ли пережить чувственный опыт другого человека?», «Возможен ли персональный язык?» – Примеры вопросов взяты из «*Философских исследований*» Витгенштейна, где конкретного материала значительно больше, чем в *Трактате*.
- 53 Кстати, философ использует здесь характерный прием концептуального прояснения – изменение смыслового акцента: *решение* – *разрешение* (трудности), выход из тупиковой ситуации.
- 54 Или, как любят говорить сегодня, их *ментальность*.
- 55 Но верно и обратное: нам ясно, как реально обстоит дело (в случае истинности предложения), если ясен смысл предложения. Т. е. это аналитическая фраза, напоминающая математическое уравнение, где левая и правая части по сути эквивалентны и вполне могут меняться местами.
- 56 Напоминаю еще раз о расширительном понимании в текстах Витгенштейна слов «естествознание», «естественные науки». Они, по сути, означают любое знание, основанное на фактах, на изучении того, что реально есть или было, «естественную историю людей» и др. Т.е. речь идет о конкретно-научном знании вообще, фактуальном по природе, т.е. базирующемся на отдельных фактах и их суммировании, обобщении.
- 57 В этой связи вспоминается английский анекдот о ребенке, долго не проявлявшем никаких навыков речи, но вдруг заявившем, что пригорели гренки. На возглас родителей: «Так ты умеешь говорить, почему же так долго молчал?», – ребенок ответил: «До сих пор все шло нормально».
- 58 Здесь слышен мотив Ницше: «Человеческое, слишком человеческое!» – Правила не являются «божественными сущностями» (в духе Платона), но устоявшейся практикой.
- 59 Философские фразы-правила «вклиниваются» в рассуждение как ступеньки для перехода к следующей его стадии. Так при решении задач или доказательстве теорем, переходя к следующему шагу рассуждения, мы напоминаем себе о правиле, фундирующем такой переход (например: «если две величины порознь равны третьей, они равны между собой»). Подобных правил-ступенек очень много и чаще всего, уже освоившись, мы не произносим их в развернутом виде и вслух.
- 60 Новые методы логического анализа (теория описаний, идея и метод теории логических типов и др.) позволили Расселу «навести порядок» и вывести, освободить математику из «логического ада». Эйфория продолжалась в течение двух десятилетий, – до тех пор, пока Курт Гедель не разрушил иллюзию самой возможности «логического рая» в математике.
- 61 Этот парадокс изложен в «*Философских исследованиях*», а также в «*Замечаниях по основаниям математики*».
- 62 К такой уловке иногда прибегают дети: совершив, например, досадную ошибку в игре, они говорят, что играют в эту игру так (что для них это является правилом). Понятно, в этом проявляется еще не устоявшееся чувство

логики языка.

63 Он широко известен и вызвал международную дискуссию, стимулом для которой стала работа С.Крипке.

64 Кстати, метод языковых игр в действии выступает в этом и многих других случаях как метод спекулятивной (умозрительно-экспериментальной) антропологии.

65 Платон, например, предостерегал против введения законов, идущих вразрез с укорененными традициями, обычаями народа.

66 Иное дело ловушки реальные, — представим себе, цвета дорожных сигналов (красный и зеленый) резко, по приказу начальства, меняют значение на прямо противоположное.

67 А это весьма типичное затруднение. Подобных примеров можно привести много.

68 В этой рекомендации Витгенштейна улавливается мотив Ницше.

69 Одним из примеров этого может быть расхождение юридических норм и практики в вопросах авторского права, известное многим на личном опыте. Теорема К.Геделя о принципиальной неполноте формализованных систем типа «Principia Mathematica» Рассела и Уайтхеда.

71 Запутаться «как птица в силке» — если воспользоваться метафорой Гоббса, или: «как муха в мухоловке» (Витгенштейн).

72 Это стало понятно, в частности, благодаря работам К.Геделя начала 1930-х годов.

Теория институтов А.Гелена*

Философскую антропологию Арнольда Гелена от других ее вариантов отличает прежде всего ориентация на конкретные науки, антиметафизическая направленность — в духе не Хайдеггера или Витгенштейна, но позитивизма и прагматизма. Гелен не только был хорошо знаком с биологией и психологией, но заслуженно считается одним из оригинальных социологов — первый немецкий послевоенный учебник по социологии вышел под редакцией Гелена, а сам он для него написал большой раздел о первобытных обществах. Спекулятивная антропология Шелера является для него наследницей метафизического дуализма, противопоставляющего душу и тело. Гелен держится научной картины мира, считая несомненно доказанным то, что человек представляет собой итог эволюции живого мира; в послевоенных работах он часто ссылается на поиски missing link Лики и других палеонтологов. Однако отношение человека и животного, по его мнению, неверно рассматривается не только сторонниками идеализма и религии, которые раздувают отличие между ними до противоположности, но и большинством эволюционистов, видящих только количественные различия (рост головного мозга, прямохождение, развитие руки и т.д.). Речь должна идти не о постепенном преобразении человекообразной обезьяны в австралопитека или homo habilis, чтобы затем подниматься через homo erectus к homo sapiens. На каком-то этапе (когда именно, мы пока не знаем) произошел резкий разрыв, причем радикальные перемены произош-

* Работа выполнена в рамках проекта INTAS № 9720825.

ли и на биологическом уровне — уже по своей биологии человек отличается от всех остальных животных, включая и столь близких ему по множеству параметров шимпанзе. Эти биологические отличия становятся главным объектом исследований Гелена.

К философским теориям своих современников, ставящим в первую очередь проблему человека, Гелен относился иронически. Он сравнивал эти теории с произведениями писателей, которые, конкурируя на рынке, хотя и понравиться читателю и ориентируются на вкус публики, вместо того, чтобы познакомиться с фактами науки. Утратив связь с наукой, философия культивирует эстетизированную субъективность. Феноменология Гуссерля сравнивается Геленом с живописью, которая от классицизма перешла к импрессионизму, тогда как у Хайдеггера к этой живописи добавилась литература, использующая секуляризованные понятия христианства: его философия создает у читателей чувство собственной значимости в мире, что не так уж мало в век субъективизма; Хайдеггер наделен настоящим писательским даром и занят детальным описанием переживаний, состояний и ситуаций человека, но все это — литература, а не философия. Об экзистенциализме Сартра Гелен однажды язвительно заметил, что «столько свободы существует только в романах». В отличие от большинства немецких философов своего времени, Гелен высоко оценивает американский прагматизм. Подчеркивая эмпирический характер своих исследований, он противопоставлял их «немецкой философии, в которой Сократ был проглочен Платоном и для которой не существовало ни Гоббса с Юмом, ни У.Джеймса с Дьюи»¹. Он высоко оценивал, опять-таки вопреки мнению большинства немецких философов, психоанализ Фрейда, хотя считал основные обобщения последнего ложными. Но чаще всего Гелен ссылается не на философов, а на труды физиологов, психологов, этнографов. Он в чем-то соглашается с К.Лоренцем или К.Левин-Строссом, в чем-то с ними расходится, но они для него куда более авторитетны, чем немецкие философы-идеалисты, толкующие о «духе» и «культуре», противопоставляющие «науки о природе» и «науки о культуре» чаще всего по своему полному невежеству в области естествознания. Романтическую критику естествознания, противопоставление «культуры» и «цивилизации» Гелен считал «примитивными и провинциальными». Это — наследие старой сословной традиции, ставившей созерцание выше практического и технического применения знания. Философская мысль всегда критична и рациональна, а современный иррационализм проистекает из культа субъективности, характерного для нашей эпохи.

Так как в данной статье речь пойдет о социальной теории Гелена, я ограничусь лишь самым общим очерком его философской антропологии. Пользуясь выражением Гердера, Гелен говорит о человеке как «недостаточном существе» (*Mangelwesen*), отличающимся от всех млекопитающих уже на уровне морфологии и физиологии. У человека отсутствует специализация органов, они не приспособлены для выполнения жизненно важных функций нападения или защиты — у человека нет ни когтей, ни быстрых ног, ни волосяного покрова, способного защищать от холода, ни остроты чувств других млекопитающих. Если бы он жил только с этой «оснасткой» среди опаснейших хищников, то давно бы исчез с лица Земли. Поэтому Гелен отвергает тот вариант дарвинизма, который видит в человеке результат естественного отбора. Удлинившийся период детства или неспециализированность органов никак нельзя считать выгодными приобретениями с точки зрения «борьбы за существование», поскольку они делают его более уязвимым. В онтогенезе человека мы обнаруживаем не дальнейшее развитие и совершенствование того, что было у человекообразных обезьян, но иную линию развития, причем многие органы и функции с чисто биологической точки зрения упрощаются, возвращаются к более ранним ступеням.

Психический аппарат человека также «недостаточен»: он лишен инстинктивных реакций, которые способствуют приспособлению животных к окружающей среде. Но именно эта нехватка требует замещения инстинктов и специализированных органов интеллектом и рукой, способной к орудийной деятельности. Долгое детство предполагает воспитание, социализацию, передачу навыков и умений по традиции, а не биологическим путем. Иначе говоря, эта «недостаточность» предполагает общество и культуру. «Второй природой» человека оказывается система орудийной деятельности и коммуникации, а это и есть культура; «мир культуры и есть человеческий мир»². Без нее у человека нет ни малейших шансов выжить, а потому не существует «естественного человека» — он изначально является социальным существом, и всякое общество предполагает язык, свою технику, формы общения, кооперации и т.д. Потому и нет смысла говорить о «среде» применительно к человеку, ибо он живет в мире культуры, опосредующей его приспособление к практически любой земной среде, независимо от климата или биогеоценоза.

Редукция инстинктов ведет к тому, что поведение человека в минимальной мере определяется врожденными схемами реакций. Между влечениями и действиями появляется «зияние» (*Hiatus*), в котором и возникает собственно человеческое отношение к миру.

Он реагирует не на стимулы, а на предметы действительности, к которой относится и его внутренний мир. Животное есть замкнутая система, и у него нет «внутреннего» мира, так как нет «внешнего» — у человека оба они являются условиями друг друга. Гелен пользуется выражением Новалиса «внутренний внешний мир» (*innere Aussenwelt*) для обозначения того, что обычно называется «душой». Изменяется отношение ко времени и пространству: животное живет в «здесь и теперь», тогда как человек открыт и тому, что лежит за горизонтом его видения, и будущему, т.е. тому, чего еще нет. Гелен развивает собственную теорию влечений, о которых он говорит всегда во множественном числе (*Antriebe*). У человека имеются лишь «остатки инстинктов», но нет ни одного инстинкта, который детерминировал бы то или иное поведение. Конечно, имеются ситуации, когда нас чуть ли не механически «влечет» к чему-то, а голод или сексуальный позыв могут в какой-то ситуации одерживать верх над всеми другими стремлениями. Но из этого совсем не следует, будто «любовь и голод правят миром» или будто можно вывести из сексуального влечения множество других, как то получалось у Фрейда. Почти автоматические действия могут вызываться и не биологически обусловленными потребностями и интересами. Они как бы стягивают к себе энергию всех других стремлений и захватывают человека целиком. Но все эти влечения кристаллизируются в процессе воспитания и предшествующей деятельности и ни одно из них не является «чисто» природным — все они даны нам в коммуникации с другими людьми и в ситуации, которая всегда включает в себя и «внешний», и «внутренний» мир. Не только человек живет в мире, но и мир проникает в человека, причем это всегда мир культуры. А потому у человека нет заданных лишь инстинктами влечений (*Triebe*), но имеются побуждения и стремления, в которых к остаткам инстинктов добавляются многообразные мотивы и потребности. Так как у нас исчезла инстинктивная регуляция поведения, то появляется «избыточность» возбуждения. Энергия, которая ранее направлялась инстинктами, теперь направляется на покорение мира умом и руками человека.

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

от избыточных впечатлений, отбора поступающих данных. Животное от природы гармонично, человек должен сам создавать гармонию и преодолевать угрозу хаоса. Как не устают повторять Гелен, человек является задачей для самого себя.

Эти идеи получили развитие в главном послевоенном труде Гелена «Первочеловек и поздняя культура», который представляет собой социологическую теорию или «философию институтов». Основная идея этой книги состоит в том, что для стабильности человеческой психики, для самосохранения человека вообще ему необходимы социальные институты. То, что Гегель в мистифицированной форме обозначал как «объективный дух», может получить вполне реалистичное объяснение. Ранее Гелен уже писал о том, что в категориях деятельности, действия снимается противоречие между биологическим и духовным, психическим и физическим. Но действие и всегда социально, а потому социология всегда предполагается философией, имеющей в качестве своего предмета не только мир сам по себе, но его соотношение с человеком. Гелен подчеркивает автономию рассматриваемой им области от психологии, которая обращается к индивидуальной психике или, пытаясь все же уловить социальный мир, ударяется в «поэзию архетипов» (имеется в виду К.Г. Юнг). Современный психологизм вообще вызывает у Гелена недоверие и неодобрение. Когда в наскальной живописи кроманьонца отыскивают нечто близкое рисункам Пикассо, когда древние племена и культуры с подозрительной легкостью истолковываются в духе последней модной доктрины (которую завтра сменит другая), то у настоящего исследователя не может не возникнуть сомнений относительно подобного сорта теорий.

Исходный пункт социальной теории Гелена остается прежним: человек есть «недостаточное существо». Животное непосредственно удовлетворяет свои потребности, которые входят в схемы восприятия как стимулы, спускающие крючок врожденного поведения. У человека между потребностями и их удовлетворением стоит разумное практическое действие, труд. Для труда человеку нужны орудия. Хотя орудиями иногда пользуются высшие приматы (как то продемонстрировал своими наблюдениями В.Келер), они их не обрабатывают, не изготавливают. Именно здесь проходит граница между животным и человеческим поведением. Обработанные каменные орудия — вот первые свидетельства о человеке.

Уже первый каменный нож содержит в себе множество различных операций (разделка туши, срезание ветки и т.д.). Чтобы пользоваться ножом и тем более его изготавливать, уже нужна абстрактная

мысль о «резании вообще». Объективно существует просто галька со сколотым краем, но в этом камне уже содержится возможность всех этих операций, что предполагает понятийное мышление. «Уже палеолитические орудия поэтому суть «окаменевшие понятия», в которых потребности и мысли человека соединяются с предметными условиями». Такое разумное действие предполагает экспериментирование с предметами, «незаинтересованное познание» — в том смысле, что тут нет интереса в удовлетворении первичных жизненных потребностей. Когда действие направлено на подготовку инструмента, на его обработку с помощью другого орудия (скажем, удар одним камнем по другому), то происходит разгрузка поведения от мотивов непосредственного удовлетворения влечений. Мотивы действия все больше определяются самим предметом. Действие уже не начинается с непосредственных стимулов, оно начинается и завершается как предметное. Такое экспериментирование освобождает мысль от инстинктивных побуждений, что способствует изобретениям — ножа, лука и стрел, колеса и т.д., а они, в свою очередь, создают новые потребности. Эти вторичные потребности не менее сильны, чем первичные. Они кажутся человеку самоочевидными и естественными, проистекающими из самой природы человека. Отсюда появляются самые различные теории, провозглашающие то стремление к равенству, то теоретико-научный интерес присущими природе человека вообще, хотя речь идет о поздних и редких продуктах культуры.

Гелен подробно описывает механизм появления в сознании неизменных вещей, превосходящих своей объективностью непосредственную данность. Стабильный внешний мир, состоящий из предметов, возникает постепенно, вместе с вытеснением инстинктивных влечений. Вещь есть тождественный себе коррелят множества восприятий, операций, мыслей. Среди этих уже не меняющихся каждое мгновение предметов появляются имеющие «самоценность» (Selbstwert), что способствует дальнейшему торможению и вытеснению влечений. Для того, чтобы можно было приручить животное, оно должно обладать и объективностью, и ценностью — иначе его просто сразу бы съели. Редукция инстинктов, врожденной моторики создает у человека открытость миру и вариабельность поведения. У него появляется избыточное возбуждение, позволяющее ему осваивать и покорять мир, но это возбуждение необходимо дисциплинировать и контролировать. Пластичность влечений, изменчивость действий, множественность аспектов вещей угрожают ему хаосом. Чтобы частные аспекты мира соединялись в устойчивую систему восприятий и понятий, чтобы агрессивные импульсы не вели к истреблению себе подобных, человеку требуются регуляторы и нормы.

По мнению Гелена, вся культура строится на системе стереотипных и стабильных привычек. Каждая из них касается только обозначенной группы предметов. Специализация привычек происходит путем их селекции, сохранения наиболее полезных. Привычки обладают огромной силой сопротивления потоку времени. Привычное действие совершается не задумываясь, автоматически — привычки тем самым замещают у человека инстинкты. Привычка освобождает от импровизированного образования мотивов и ведет к разгрузке психики от избыточного возбуждения. Это способствует стабильности предметов внешнего мира, но одновременно и собственные мотивы обретают стабильность и их можно рассматривать как предметы внешнего мира.

Институты возникают уже на основе привычек как сложные их соединения. В любой культуре мы сталкиваемся с ритуалами, которые составляют ансамбль привычных действий. Иногда они образуют сложнейшие подсистемы, охватывающие целую сферу деятельности. Скажем, культ мертвых в Древнем Египте охватывал комплекс «смерть — мертвые тела — души умерших», имевший и «духовную», и вполне материальную стороны. Он составлял важную часть экономики, он требовал бюрократического управления.

Одним из важнейших институтов является язык. Возникновение языка связано с «недостаточностью» человека. Язык появляется в том «пространстве», которое возникло вместе с редукцией инстинктов: между возбуждением и реакцией обнаруживается зияние. Человек дистанцирован от мира, что позволяет ему поместить в этот зазор символический универсум, а это способствует еще большей дистанции. Общение ведет к еще большей «разгрузке» внутреннего мира от влечений. В наш собственный мир входят объективированные представления и мотивы других. Но только вместе с «хабитуализацией» поведения язык становится стабильным институтом. Постоянные значения слов зависят от употребления. Мы понимаем другого прежде всего посредством повторения, подражания. В таком случае наше собственное действие совершается автоматически. Когда мы понимаем действие аналитически, то сами мы не действуем. Определенное действие это всегда уже прошедшее действие. Для того, чтобы стать на дистанцию, необходимо долгое повторение и запечатление в слове. Непрерывность нашей деятельности, возможность ее передачи другим связаны с закреплением словесных значений. Это дает пространство для мысли и целерационального действия: всякая творческая деятельность человека протекает на основе этого прочного фундамента, обеспечивающего психическую стабильность индивида и передачу по традиции.

Вся кооперация людей в обществе зависит от прочности передаваемых формализованных привычек. Культура способна существовать века и тысячелетия благодаря тому, что содержание вливается в прочные формы. Произведения высокой культуры возможны за счет этого формализма: сгущенные содержания скрепляются формами. Forms are food of faith — религиозное поведение также нуждается в привычных действиях, в ритуалах. Это не нравится современному субъективизму, жаждущему непосредственных переживаний и в искусстве, и в религии, ненавидящему формы. Такой субъективизм разрушителен не только для искусства и религии, поскольку на формализованных привычках покоятся и высокая дисциплина труда рабочего, и профессиональные умения, корпоративная ответственность юристов, профессоров, чиновников. Они следуют привычным правилам, и если они перестанут это делать, то общество развалится. Важны даже внешние формы: статус некоторых групп зависит от их традиционного одеяния (у врачей, военных, судей).

У Гелена привычки отделены от целерационального поведения. Это не всегда оправданно, поскольку привычки и обычаи часто являются закрепившимся в результате долгого повторения целерациональным действием. Пожатие руки или приподнимание шляпы при встрече являются наследием действий, имевших смысл, который сегодня уже утерян, поскольку нам не нужно демонстрировать свои мирные намерения или почтение к суверену. Для Гелена важно показать не то, что наши обычаи закрепили древние формы поведения, но то, что социальные институты первоначально возникли не по рациональным мотивам. Такие элементарные институты, как разделение труда — разведение скота, земледелие — возникли из ритуального поведения. Он прав в том отношении, что объяснения разделения труда экономическими интересами (вроде интереса акционера получать доход на акции) являются несостоятельными — homo sapiens времен неолита не был homo oeconomicus современных теорий. Институт правления также возник не из рационального интереса, закрепленного общественным договором. Но склонность находить в основании институтов только ритуализированные привычки расходится с тезисами самого Гелена относительно инструментального понятийного мышления, которое присутствует уже при обработке каменного орудия. Если человек умел целерационально создавать инструменты и оружие, то он мог применять эту рациональность и в других областях.

Разумеется, язык появляется не в результате договора относительно значений слов. Неизменные значения представляют собой основу взаимопонимания, составляют «неоценимый базис уже по-

нятого». Стоит этим закрепленным долгим употреблением значения поколебаться, и понимания больше нет. И словесное творчество, и изобразительное искусство зависят от прочности базиса «уже понятого». Все эксперименты в этих областях покоятся на этом фундаменте (иначе их даже нельзя оценить как эксперименты, как нечто новое). Произведение искусства является наследником произведения ремесла: долгое время повторявшиеся действия научили руку и глаз операциям, без которых невозможно изобразительное искусство. Но базис «уже понятого» обеспечивает стабильность всех прочих институтов — без него исчезает безопасность поведения, мы не знаем чего ожидать от других. Затруднительным становится и принятие решений: нам нужно выбирать путь среди неисчислимого количества возможных путей, причем по любому поводу (*too much discriminative strain* — Гелен приводит формулировку прагматистов). Одними усилиями сознания («идеологическими средствами») бесполезно пытаться создать нечто долговременное и стабильное. Гелен иронически пишет о «магической культуре современных интеллектуалов», верящих в силу слов и «дальнодействие мнений». «Тот, кто хочет образовывать людей, должен создавать корпорации», — отвечает на это Гелен. Индивидуальное быстро растворяется, если оно не входит в прочные формы, не закрепляется и не передается от поколения к поколению.

Гелен отрицает существование особого социального инстинкта. Взаимодействие между людьми лишь в незначительной степени подкрепляется остатками инстинктов (скажем, защита маленьких детей взрослыми). Но эти остатки не гарантируют стабильных отношений и даже прямо не входят в человеческое поведение. Конечно, сексуальный инстинкт предопределяет поиск партнера, но из этого не следует конкретная форма его удовлетворения, не говоря уж об институте семьи. Социальная потребность хорошо известна по своей негативной форме — когда мы испытываем недостаток общения, чувствуем себя одинокими. Но сами формы коммуникации не зависят от биологической к ней предрасположенности. Взаимность (*Reziprozität*) является фундаментальной антропологической категорией, но она заполняется различным содержанием. Гелен проводит детальный анализ той роли, которую взаимность и обмен играли в первобытных культурах. В частности, он рассматривает ритуалы дарения, которые образовывали один из важнейших институтов архаичных культур (подарки и сегодня имеют не столько экономическое, сколько символическое значение).

В общении с другими происходит распределение прав и обязанностей. Оно всегда опосредовано институтами. Даже при высоком уровне неравенства стабильность такого распределения гарантирова-

ла человеку архаичного общества статус и безопасность. Когда такая система рушится, когда исчезают постоянные правила общения, то под вопросом оказывается статус каждого, ощущающего постоянную опасность со стороны других. Поведение становится менее контролируемым, но это означает не большую свободу (как это представляется сторонникам «эмансипации»), а рост инстинктивности поведения.

В неизменности институтов мы нуждаемся не только в силу того, что без них не было бы внешней безопасности. Наш внутренний мир требует стабилизации. Наши влечения уже не связаны с врожденной программой, а потому наделены избыточным возбуждением. Наша свобода связана с редукцией инстинктов, хотя эта редукция никогда не является полной — человек все же остается животным. Остатки инстинктов входят в поведение, но они недифференцированы, пластичны. Ссылаясь в данном случае на К.Г.Юнга (к «поэзии архетипов» он относится негативно), Гелен говорит о либидо, как о резервуаре всех инстинктов. Вернее, их остатков, которые конкурируют друг с другом и ищут выхода. Сексуальное влечение понижает у человека все прочие влечения, но и сама сексуальность несет в себе иные мотивы. Пластичность влечений составляет проблему, поскольку они грозят свергнуть человека в хаос. Упрощение состояний сознания и уменьшение избыточного внутреннего возбуждения осуществляется за счет привычек и институтов, способствующих «овнешнению», объективации влечений. Гелен не приводит случаев психопатологии, хотя было бы достаточно легко привести примеры из данной области. Если свобода оказывается «плюрализмом в одной голове», то она способствует психическим расстройствам, обрывается господством влечений и иллюзий (*Wünschbilder*).

Значительную часть книги Гелена составляет анализ ритуалов, императивов, запретов архаичных обществ. Он очень высоко ставит человека архаичных культур, и если коротко сформулировать основную его тезис, то он примерно таков: веривший в богов и подчинявшийся табу архаичный человек создал основы культуры, тогда как мы, такие рациональные и свободомыслящие люди современности, способны утратить человеческий облик: сделавшись «царями природы», ее властителями, мы можем уничтожить и природу, и самих себя.

Гелен говорит о «трех великих трансформациях» в истории человечества. Первая из них — переход от охоты и собирательства к оседлой жизни, к сельскому хозяйству, который произошел в неолите. «Затем последовал прорыв монотеистических религий, незримых богов, выдающимся последствием чего была культовая нейтрализация внешнего мира. Наконец, примерно 250 лет назад, началась

индустриально-техническая культура. В каждом случае менялись также структуры сознания человечества»³. Основное внимание в книге уделяется первой трансформации, появлению архаичных культур с их институтами и структурами сознания.

Эти архаичные структуры сознания недоступны для эмпатии, для герменевтического понимания. Гелен дает резкую критику дильтеевской доктрины понимания других индивидов и культур. Никаким «вчувствованием» не достичь того базиса, который стоит за переживаниями и идеями людей других времен и обществ. Мы можем объективно реконструировать этот базис «давно умершего само собой разумеющегося», но не можем перенести в него свою «субъективность», которой там просто нет места. Поведение людей происходит в институтах, и даже высшие синтезы древних культур, их *idees directrices*, живут ровно столько, сколько институты, в которых они переживаются и понимаются. Пока «само собой разумеющиеся» нормы и представления действуют, то «пониманием» никто и не занимается, поскольку определенные перспективы четко закреплены привычками и институтами. Когда этот базис рушится, то появляется самообман «понимания», характерный для современной эстетизированной субъективности, ищущей «конгениального понимания». В качестве примера Гелен приводит сегодняшние романы и фильмы об античности, которые просто смехотворны по своей наивной убежденности, будто античный человек был «почти таким же», как современный человек с его гипертрофированной субъективностью. В античных биографиях не случайно почти отсутствует все «личное». Конечно, люди были наделены переживаниями, но они были куда более стереотипными: к ним не стремились ради них самих, за ними не признавали особой реальности и значимости. Сам культ переживания является довольно поздним феноменом западноевропейской культуры. Во времена романтиков начинается эстетское «расширение» мира фактов внутреннего мира. Ранее искусство мыслилось как создание образцов, сегодня оно стало «самовыражением», понимается чисто субъективно, как раскрытие души художника, как его «самореализация». Мельчайшие душевные движения должны представлять в своей особенности и частности для рафинированной рефлексии современного человека. Эту рефлексию, эту субъективность, начиная с романтиков, хотят найти во всех культурах и религиях, желают «понять другого», но в результате собственная неукорененность в мире (*Weltfremdheit*) подсовывается людям других эпох. Романтики и Дильтей задали тот способ получения «эрзац-жизни» (*Lebensersatz*), который принимается сегодня как нечто само собой разумеющееся.

«Конгениальное» понимание требует «гениальности», желающей понять человека прошлого даже лучше, чем он сам себя понимал. В результате гигантское число посредственных романистов и историков воображают себя гениями и предаются «вчувствованию», не располагая элементарным историческим чутьем и уважением к фактам. Если бы Гелен дожил до появления «постмодернистской» историографии, то у него, наверное, нашлись бы еще более суровые характеристики — он вообще не был скуп на язвительные замечания. Современная субъективность для него «стерильна», а все ее претензии на «всепонимание» ничтожны. Он гневно пишет о той «богеме», которая брезгливо сторонится капитализма и даже с ним воюет, хотя сама эта публика, все эти «свободные творцы», произведена «великаном капитализмом». Все современное искусство находится в зависимости от торговли картинами, производства репродукций, от аукционов, от спекулятивного собирательства, рекламы. Позы «независимых творцов» чаще всего не мешают этим гениям от литературы и искусства вести конкурентную борьбу; сами эти позы являются недурным средством саморекламы. Литература и искусство представляют собой большую отрасль современного индустриально-финансового комплекса.

Психология, если не брать некоторые разделы психофизиологии, вообще не является частью естествознания — она дает портрет человека эпохи. Внутренний мир становится миром позитивистских фактов только в нашей культуре. В других культурах подобной рефлексии по поводу внутреннего мира просто не было, как не было и эмпирического изучения «фактов», которые ничем не отличаются по своему статусу от фактов внешнего мира. Современной эмпирической психологии предшествует долгая предыстория, в которой огромную роль сыграла великая европейская литература, запечатлевшая мир страстей. Данте и Шекспир, Бальзак и Толстой рисуют конфликт разума и сердца; мало кто из психологов столь же точен в передаче этих движений души, как Достоевский, Флобер, Пруст или Т.Манн. В сравнении с этими писателями научная психология бедна. Она появляется вместе с упрощением образа человека, у которого уже нет ни истинной внутренней борьбы, ни больших страстей. Поэтому из поля зрения научной психологии исчезают моральные конфликты — у нынешних психологов для такого рода конфликтов просто отсутствует орган зрения. Нового человека можно контролировать, поставив под контроль внешние обстоятельства. Предмет сегодняшней бихевиористской психологии верифицирует теорию,

поскольку таков современный человек, развивающийся и действующий в соответствии с ее предсказаниями. Психианализ оказался идеально подходящей теорией, так как он не просто является удачным зеркалом для современного человека, но еще и способствует его лечению. Понятия вытеснения, сопротивления, частичных влечений и т.п. соответствуют «новому человеку». Фрейд сблизил литературу и психологию, он создал репрезентативную теорию «фактов внутреннего мира», да еще с соответствующим терапевтическим применением, целью которого является освобождение от конфликтов. Психианализ помогает за счет сведения на нет тех страстей и моральных конфликтов, которыми жила личность еще прошлого века. «Человек уменьшенного масштаба» является продуктом упрощения, эмоциональной и моральной скудости, а тем, кто еще не отвечает такому идеалу адаптации, предлагают полечиться у психианалитика. Такой человек «более вероятен» в том смысле, какой вкладывается учением об энтропии — адаптация осуществляется на более низком уровне организации. Гелен пишет, что это «человек в стиле Луи-Филиппа, о котором Токвиль говорил: *cupide et doux*.

Мы еще вернемся к пессимистической критике Гелена по адресу современной цивилизации и производимых ею носителей «раскрепощенной» (или даже разнузданной) субъективности. Объектом его исследования в книге «Первочеловек и поздняя культура» являются архаические культуры, возникшие в неолите и предшествующие двум историческим порогам: монотеистической религии и индустриально-технической эпохи. Мир архаической культуры нам совершенно чужд, мы не в состоянии в него проникнуть со своей субъективностью: попытки «вчувствования», перемещения своей души в прошлое, чтобы она заняла позицию другого (чтобы «увидеть его глазами») ведут к тому, что мы просто приписываем людям других времен собственные черты. Мы можем только реконструировать наиболее общие категории этой ментальности, но мы никогда не сможем жить и действовать как ее истинные носители. В качестве примера Гелен берет даже не жизнь какого-то неизвестного нам народа, основавшего первые города в Малой Азии (Чатгал-Гуюк и др.), а, казалось бы, хорошо представленную в многочисленных источниках жизнь в полисах Древней Греции. Мы уже не можем считать «само собой разумеющимся» то, что было таковым для древнего эллина или римлянина, полагавшего чем-то несомненным практику гадания, а потому считавшегося с тем, как выглядела печень у принесенного в жертву животного.

Тем не менее мы можем реконструировать основные категории этой ментальности: человека другой культуры мы понимаем прежде всего по тому, с чем он себя соотносит. Высказывание человека о себе самом всегда предполагает отличие от «не-человеческого». Самопонимание задается актом отождествления-различения, который устанавливает «природу человека». Она всегда имеет социально-исторический характер. «Антропологически должно быть ясно, что вообще не существует докультурно улавливаемой человеческой природы. Невозможно ни одно высказывание человека о самом себе, которое было бы независимо от той или иной культурной чеканки»⁴. Если человек понимает себя тотемистически, то он соотносит себя с различными видами животных; анимизм предполагает соотнесение с душами и демонами; монотеистическая религия делает главным объектом соотнесения Бога, тогда как современное естествознание привело к тому, что человек сравнивает себя с машиной. Чтобы отличать, нам нужно сначала хоть как-то отождествлять.

Для архаичного человека характерно то, что Гелен называет «трансцендированием в посюстороннее». Оно отличается от «трансцендирования в потустороннее», которое возможно только вместе с представлением о невидимом и духовном Боге. Такое представление делает осмысленным то, что называется нами «верой», но это слово не имеет никакого референта в жизненном мире архаичного человека, поскольку он не знал сверхъестественного. Боги, демоны, магия — все это принадлежит самой природе как ее измерение, не выходя за ее пределы. Загробное существование души не было предметом упования, но несомненной реальностью — древний египтянин всю жизнь готовился к переходу в это измерение.

Разумеется, для древнего человека не был характерен расколдованный мир современной науки с полем аффективно нейтрализованных фактов внешнего мира и тем более внутренний мир как такое же поле фактов. Они являются плодами последних веков, тогда как первой объективацией человека был мир, населенный богами и демонами. Мир мифа, тотемистической религии, магии тесно связан с институтами, которые имели непосредственно сакральный характер. Человеку в ту пору говорил не только с людьми о вещах, но с вещами о людях — интерпретация природы была в то же самое время интерпретацией общества. Мы говорим об «антропоморфизме» древних мифов, хотя в действительности наше собственное миропонимание антропоморфно: для нас человек сделался «мерой всех вещей», тогда как человеку архаических культур такое воззрение не было свойственно. Язык, миф, ритуал были теми институтами, которые составляли ос-

нову существования. Собственно говоря, миф является составной частью ритуала: все стороны жизни были увязаны привычными действиями, а то, что мы называем «душой», выстраивалось по правилам, заданным ритуалом. В этом мире нет пустот, которые можно было бы заполнить субъективными мнениями. Так как в архаичном обществе буквально все пронизано ритуалом и истолковано мифом, то новшества вводятся с огромным трудом, перемены происходят незаметно, вместе с медленным изменением привычек.

Огромным достижением тотемистической религии было упорядочение сексуальных отношений, введение запрета на инцест. Первоначально экзогамная семья еще не была институтом *suī generis*, она входила в сложную сеть других первобытных институтов. Тотемизм также способствовал преодолению канибализма, который был присущ предкам человека (не только синантропам и неандертальцам, но и кроманьонцам). Под защитой тотема теперь находятся все члены племени, равно как и представители тех племен, с которыми происходит обмен женами. Ритуальное отождествление с животным способствует его приручению — скотоводство возникает из ритуала.

Первые институты налагают жесткие ограничения-табу, они требуют аскезы, которая еще никак не связана с понятием святости. Божественной силой наделены институты, ради них возможны любые жертвы. Абсолютной значимостью обладает посюстороннее — древние культуры утилитарны. «Первоначально институты были в полном смысле слова трансценденциями в посюстороннее»⁵. Они не просто служат удовлетворению потребностей, а потому по некоему договору сознательно поддерживаются индивидами. Такого автономного индивида пока что просто не существует. Люди отождествляют себя с институтами, действуют от их имени, а потому сами становятся объектами различных регулирующих норм, подчиняются правилам и законам, ограничивают влечения. Мы и сегодня сталкиваемся с такого рода поведением: мать жертвует собой ради ребенка, солдат — ради знамени, верующий — ради своей церкви, тогда как творчески одаренный человек всего себя отдает делу, полагая искусство или науку абсолютной ценностью. Все это форма «посюстороннего трансцендентного» — священным характером тут наделено нечто само по себе мирское. Некий трансцендентный характер пока что сохраняют иные современные институты. Гегель еще мог писать об объективном духе и государстве как о чем-то священном. Но мы имеем дело с остатками прошлого, ибо уже христианство во многом лишило институты божественного характера. Гелен специально не оговаривает того, что власть императора или короля была сакральной в христианском мире. Это было наследием язычества, и в христианском мире

всегда существовало неразрешимое противоречие между таким обожествлением земной власти и строгим монотеизмом. Заметнее всего эти отличия в области собственно религии. Архаичный человек не «верит» в богов или в жизнь после смерти. Вера вообще является чем-то куда более субъективным, чем религиозные переживания древних культур с их ритуализированным сознанием. Скажем, жизнь после смерти для древнего египтянина относилась к вещам само собой разумеющимся — он всю жизнь готовился к собственным похоронам и занимался постройкой усыпальницы или даже гигантской пирамиды.

Гелен возвеличивает древние культуры, которые существовали тысячами и сохраняли свой облик вопреки ходу времени. Неизменность и стабильность являются достоинствами, а не недостатками, которые видит в этих культурах современное сознание. Для этого сознания выше всего стоит «прогресс», экономический рост, скорость перемен во всех областях. Поэтому к древним культурам применяются термины вроде «стагнации», тогда как в ритуалах и обычаях видится нечто мертвенное, лишённое смысла. Мифы этих культур характеризуются как «ложное сознание», как фикции. Гелен отвечает на это, что человек вообще имеет «искусственную природу», а потому всегда создает фикции. Здесь нет принципиальных отличий современного человека от архаичного. Только институциональные фикции древних обществ были чрезвычайно стабильными коллективными представлениями, тогда как фикции современности изменчивы и текучи. Но современные идеологии ничуть не менее фиктивны: идеология равенства держится на нескольких конвенциях, принимаемых за нечто само собой разумеющееся, но демократическое *one man, one vote* ничуть не более обосновано, чем «божественное право» короля. «Равенство полов» является фикцией совсем недавнего времени, которой не было ни в одной предшествующей культуре, и связана она с экономическими и политическими изменениями, с индустриальным обществом, с бюрократической системой управления и распределения, с обеднением межличностных контактов и многим другим. В эпоху субъективности поменялось само представление о человеческой природе, которое ничуть не менее иллюзорно или фиктивно, чем древние религии. Сегодня мы видим, как ранее исключавшиеся из образа человека черты возвращаются: детское, сновидческое, патологическое вытесняются и находились под запретом. Сегодня художник просто обязан быть инфантильным и с элементами психопатологии, иначе его просто не признают «творцом» — должен же он хоть чем-то отличаться от владельца лавки или чиновника. Современная идеология учит нас быть терпимыми, счи-

тать всех (включая самих себя) невротиками с плохо изжитыми детскими комплексами. Психоанализ сделался «наукой» о природе человека, даже своего рода религией, именно потому, что поменялись конвенции. То, что ранее считалось само собой разумеющимся, воспринимается только как конвенция, тогда как собственные конвенции незаметны, будучи чем-то самоочевидным. «Естественным» считается то, что совсем не было таковым сравнительно недавно, хотя нынешнее естественное полагалось чем-то искусственным или даже греховным нашими предками.

Гелен явно предпочитает фикции прошлого современным, да и вообще недолюбливает нынешнюю цивилизацию. Но и в оценке христианства он является прямым наследником Ницше. В своих ранних работах (например, «Результаты Шопенгауэра», 1938 г.) он прямо писал о «неестественной религии», «религии бессилия». После войны он не допускает антихристианских высказываний, но этика любви к ближнему вызывает у него нескрываемое раздражение. Древние культуры он хвалит именно за то, что боги тут были племенными, затем государственным, национальными. Он сочувственно замечает, что боги еще в древности делались империалистическими (ссылаясь на Древний Египет). Гуманизация богов, обретение ими человеческих форм (переход от животных-тотемов к антропоморфным божествам) происходили за счет того, что обожествлялось государство, господство. Тогда же происходил переход от мифологического сознания к историческому. Возникновение письменности было прямо связано с первыми государствами, причем не только с практическими целями экономики и управления, но и с необходимостью передачи истории данного государства, с рассказом о прошлом — о деяниях правителей и героев. Древние религии прямо обожествляли своих властителей. Сегодня нечто подобное делают идеологии с их фанатизмом. Его не было в древних обществах, поскольку «фанатический идеализм» связан с гипертрофией идеального, восходящей к христианству, которое дает возможность оценки действительности с точки зрения абсолютного идеала. Вместе с секуляризацией, с освобождением от традиции и институтов такими идеалами становятся и кровь, и раса, и класс, и демократия. Архаичные культуры ничего этого не знали, у них не было свободы выбора. Они не терпели анархии, боялись хаоса, а потому тут же принимали любого узурпатора — страшным для них было безвластие, а не сомнение в соответствии правителя идеалу. Только вместе с разложением традиционного общества появляется индивид со свободой решений, но за это он платит тем, что у него уже нет прочного фундамента: недоверие, подозре-

ние, страх становятся частью аффективной атмосферы, поскольку индивид не знает, чего ему ждать от других. Хронический *petit peur* становится затем *grand peur* во времена французской революции.

Конечно, Гелен преувеличивает стабильность древних обществ; даже в столь им почитаемой истории Древнего Египта нам известны долгие периоды междоусобиц и гражданских войн, крушения династий и даже революционных нововведений в области религии. Еще больше сведений такого рода дает нам китайская история, тогда как относимая к архаичным (поскольку она является предшествующей монотеизму) античная культура явно расходится с изображаемой Геленом картиной стабильности и порядка.

Именно монотеистическая религия нарушает стабильность древних культур, заменив «посюстороннюю трансценденцию» на непосредственное отношение человеческой души с трансцендентным божеством. Магия тем самым теряет силу, ритуалы минимизируются, сохраняясь только в церковной литургии, тогда как прочие ритуалы утрачивают свой священный характер. Это ведет к аффективной нейтрализации внешнего мира. Он делается профанным: королева становится такой же, как прочие животные, Ганг — такой же рекой, а священный лес можно пустить на дрова. Осуществленное монотеизмом расколдование мира подготавливает поле объектов, рациональной теории и практики, физики и химии, а затем современной технологии. Мир умолкает, уже невозможно отношение Я — Ты с предметами (в мистике оно остается как отношение с Богом), сменяемое на отношение Я — Оно. Использованию телескопа предшествует то, что Луну давно перестали считать богиней. Монотеизм принадлежит к необходимым предпосылкам естествознания: внешний мир должен лишиться божеств и магии, которые его заполняли.

Другой предпосылкой была греческая философия, которая уже была «Просвещением», аффективной и моральной нейтрализацией внешнего мира, что подготавливало мысленный эксперимент, рациональное усмотрение. Природа предстала как «сущее», как «фактичность в себе», как самодостаточная действительность. Гелен крайне резко критикует хайдеггеровскую интерпретацию досократиков, считая ее смесью собственно греческой архаики с совершенно чуждой последней христианской мистикой и даже с «сюрреалистической чувствительностью». Мышление досократиков уже преодолевало миф и «трансценденцию в посюстороннее», оно дескарализовало природу.

В каком то смысле христианство даже вернулось к наполненному духами и демонами миру, но этот мир народного христианства вступал в противоречие со строгим монотеизмом, равно как и с со-

храненной в монастырских школах и университетах греческой философией. Вплоть до индустриальной революции сохранялось противоречивое единство традиционных институтов и значительно большей свободы человека по отношению к миру. Возрождение, Реформация, Просвещение подготовили научные и политические предпосылки революции и общества, где решающей силой сделался комплекс промышленность-техника-наука. Это общество еще не одержало окончательную победу в планетарном масштабе — мы живем в переходную эпоху. Природа становится полем рациональной работы, завоевания, власти. Профанному видению мира способствует и искусство, поскольку, начиная с эпохи Возрождения, в нем происходит десакрализация природы.

Этот мир описывается Геленом пессимистически, так как он видит в нем угрозу самим основаниям человеческого существования. Машинная техника, рост уровня жизни и потребительства имеет своим коррелятом определенный тип человека, стремящегося к комфорту и наслаждению. Интеллектуализация культуры, обилие идей и мнений вовсе не говорит о росте творчества. Создается в основном то, что Гелен относит к *Lebensersatz*; целые отрасли индустрии создаются для заполнения вакуума в человеческих душах жалкими поделками — поточное производство бессмысленных романов, музыки или фильмов трудно считать свидетельством духовного роста. Человек делается потребителем, который все меньше стремится к каким-то высоким целям, избегает борьбы, ответственности, риска. Личному делу предпочитают *teamwork*, да еще идеализируют эту безответственность. Повседневная борьба за хлеб насущный, преодоление сопротивления природы придавали достоинство человеку прошлого. Сегодня от жителя большого города требуется все меньше физических усилий, он стремится к минимуму работы и максимуму удовольствий. Высокий уровень роскоши в истории всегда совпадал с ростом испорченности, с декадансом. Конечно, замечает Гелен, в современном мире есть сколько угодно бессмысленных страданий от нужды, включая и самые развитые страны. «Роскошь» вообще есть понятие относительное — она по-разному определялась в разных культурах. Тем не менее для тех слоев населения, у которых работа и борьба за существование падают в своем значении, возникает угроза деградации. Известны некоторые архаичные общества, которые оказывались в чрезвычайно благоприятных природных условиях и у которых обнаруживалась примитивизация ранее более сложной культуры (Гелен указывает на полинезийские племена, населяющие Таити и другие «райские» острова). Эта деградация значи-

тельно лучше видна по высшим социальным слоям некоторых эпох и культур. Однако только современная техника сделала массовое потребление доступным для широких слоев. Правящие элиты Запада считают чуть ли не единственной своей целью рост производства и потребления. Перспективой такого развития является весь мир, сделавшийся удобной кроватью для разленившегося человечества. Гелен пишет о триумфе заложенной в природе человека паразитической составляющей.

Упорядочение опыта достигается как за счет языка и понятийного мышления, так и с помощью социальных институтов. Стоит им ослабеть, и человеческое поведение становится примитивным, он начинает следовать непосредственным стимулам и впечатлениям. Теории, которые изображают человека как подчиненное инстинктам существо, отображают не вечную природу человека, но нынешнюю ситуацию распада традиционных институтов семьи, религии, собственности, нравственности и т.д. Различные группы потребностей автономизируются и вступают в противоречие с другими, завладевая сознанием человека как некое слепое влечение. Гелен использует данные этологов (Лоренц, Тинберген и др.) относительно инстинкта агрессивности, но дает им иную трактовку. Животное устроено так, что агрессия против представителей своего вида ограничивается малым числом ситуаций (брачное соперничество, территория, ранг в стае) и она редко ведет к истреблению противника. У человека нет врожденных «сдержек и противовесов», он не знает предела в проявлении своих стремлений, в том числе и агрессивности⁶. В обществе, где рушатся институты, сразу же заявляет о себе «атомарная агрессивность», приобретающая характер «борьбы всех против всех». Ее нет в животном мире и мы приписываем животным те черты, которые характеризуют человека определенной эпохи.

Институты дают стабильность нашей психике и даже душевное здоровье зависит от прочности институтов — они защищают нас от себя самих. Они необходимы уже для того, чтобы у человека имелаась идентичность: «Человек не знает, кем и чем он является, а потому он не может себя реализовывать непосредственно, он должен опосредовать себя институтами»⁷. Сама человеческая личность определяется Геленом как «институт в единственном числе». Не «искусственная» культура подавляет человека и «отчуждает» его от собственной «природы». Культура «естественна» для человека, а ее кризис ведет к примитивизации поведения и к варварству, которые являются прямыми следствиями отказа от традиции, распада системы норм и правил. Нравственность входит в природу человека. Уже для того, чтобы под-

няться над уровнем каннибализма и упорядочить половую жизнь ради воспроизводства, человечеству понадобилась религия тотемизма с ее запретами. Человек дорого платит за распад институтов нравственности, семьи, религии.

Эти идеи Гелен развил в ряде работ — «Мораль и гипермораль», «Душа в технический век» и др. Институты предстают в них как «грамматика и синтаксис» общественной жизни, которые придают стабильность как индивидуальной, так и социальной жизни. Доиндустриальные общества обладали стабильностью, поскольку в них традиция пронизывала все области жизни. В них имелось и нечто не подлежащее сомнению, а это создавало основу для взаимного соглашения. В индустриальном обществе обособившаяся система инструментального действия начинает разрушать традицию. Современная культура уже на интеллектуальном уровне бомбардирует человека множеством бессвязных данных, которые он не успевает перерабатывать, а тем самым затруднительным оказывается принятие осмысленного решения. Освобождение от бремени тяжелого физического труда («в поте лица своего») ведет к тому, что человеку некуда девать высвобожденную энергию, а потребительское общество не знает высших целей и «освобождается» от запретов и норм. Результатом является «ужасающая естественность» человека, примитивизация его облика. Человеку современного мира требуется аскеза («не как sacrificium, но как disciplina»), поскольку он принужден к воспитанию, муштре и самодисциплине самими условиями своего существования. Он воспитывается другими, он принадлежит культуре с ее запретами, он формирует сам себя. А это означает, что ему нужно сдерживать одни влечения ради других, контролировать свое поведение, что невозможно без стабильных институтов. Сегодня они находятся в кризисе, а потому «право делается растяжимым, искусство нервным, религия сентиментальной»⁸, а «фигляры, дилетанты и безответственные интеллектуалы» с безоглядным безумием разрушают остатки этого фундамента.

Когда рушатся институты, человек оказывается беззащитным перед лицом внешних и внутренних возбудителей. Растет его чувствительность и ранимость, поведение все в большей степени зависит от энергии остаточных инстинктов. Ранее они нейтрализовались институтами, теперь институты хотят заменить дискуссиями по любому поводу, воспитанием, пропагандой, «коммуникацией». Но сами по себе эти идеи и мнения изменчивы, они с легкостью меняются на противоположные. Система идей крепка в том случае, если она отвечает потребностям времени и получает институциональный фундамент.

Множество христианских сект с чрезвычайным разнообразием идей сошли на нет, а католическая церковь остается мощной исторической силой; в XIX веке имелось несколько вариантов социализма, но только марксизм на долгое время закрепился, поскольку получил институциональный базис в виде партий и профсоюзов.

Мы живем в переходную эпоху, последствия которой еще не вполне ясны. Но ни одна область культуры не сможет избежать трансформации. Что сгорит в этом дьявольском огне, что пройдет сквозь него, мы еще не знаем. Во всяком случае, пишет Гелен, «классическое, принадлежавшее поздним фазам доиндустриальной культуры понятие высокого автономного искусства уже оказалось за бортом»⁹. Начавшийся где-то 250 лет назад переход стал зримым уже после первой мировой войны, тогда как после второй мировой войны движение к «пост-историческому» состоянию стало совершенно очевидным¹⁰. Мировые войны привели к ослаблению национальных государств, возникли мощные транснациональные образования, которые будут усиливаться в ближайшие десятилетия. Это уменьшило риск войны, но за это приходится платить — уменьшается свобода и витальность.

Гелен отталкивался от теории индустриального общества, сформулированной Х.Фрейером еще в конце 20-х гг. Он дополнил эту теорию собственной концепцией техники. Любая техника заменяет отсутствующие у нас органы, и человека во все времена нужно рассматривать вместе с системой этих искусственных органов. Таков «большой человек», природа которого всегда есть *nature artificielle*. Наш интеллект развивался за счет замены органического неорганическим, а потому логика нашего интеллекта является логикой неорганического, инструментального. По своему происхождению техника не является результатом одной лишь целерациональной деятельности. Уже сверхъестественная техника магии имела своей главной функцией контроль за событиями (пусть воображаемый). У человека имеется потребность в стабильности, в повторении того же самого, и машина восхищает именно тем, что она воспроизводит те же самые движения — ее ритмика вступает в резонанс с нашими внутренними процессами. Иначе говоря, возникла машинная техника не из одних экономических потребностей: занимавшиеся поисками вечного двигателя ученые чаще всего не думали о его применении в промышленности. Качественные изменения происходят вместе с соединением науки, техники и промышленности, которые образуют единый комплекс. Система машин заменяет практически все естественные органы человека.

Человек всегда понимает себя через отождествление-различение с иным. Машина заменила для нас и животное, и Бога: в современных теориях искусственного интеллекта, в когнитивных науках объектом сопоставления становится «умная машина». Объективация собственных организмических функций и интеллекта ведет к автоматизации, которая не просто облегчает труд человека, но делает ненужными физические усилия, прямой контакт с миром.

Это ведет к целому ряду последствий. Одни из них касаются социальной структуры индустриального общества. Интеграция науки, техники, производства и распределения в единый комплекс ведет к постепенному исчезновению противоречий между буржуазией и рабочим классом, который успешно интегрировался в капиталистическое общество; идеологические дебаты о социализме и капитализме утратили всякий смысл, поскольку сам капитализм изменился. Это уже не общество свободной конкуренции, которое, как гражданское общество, можно противопоставлять государству. Идущее от Гегеля и Маркса учение о гражданском обществе и государстве (базисе и надстройке) осталось в прошлом. Сегодня государственное вмешательство в экономику сделалось совершенно необходимым. Помещается и легитимизация государства, которое уже не просто обеспечивает «закон и порядок», но выступает как гарант социально-экономического развития, научно-технического прогресса и социальной справедливости, достигаемой за счет перераспределения. «Мир был настолько преобразен индустриально-технически-социальной аппаратурой, что человек вдруг с удивлением обнаружил, что сама эта аппаратура сделалась незаменимой»¹¹. Находятся ли у власти правые либералы или левые социалисты, они не меняют системы, поскольку любые эксперименты были бы не просто пагубными, но имели бы катастрофические последствия.

Техника делает мир рутинным, привычным, она создает у человека все новые искусственные потребности, она заполняет своими продуктами все «пространство» между человеком и миром. Прямой опыт природы и общества замещается опосредованным. Уже сегодня основной опыт, получаемый индивидом, приходит из «вторых рук»: на него обрушивается поток хаотической информации, он не в силах проследить цепи событий, выяснить их причины. Более того, у индивида нет ни малейших шансов повлиять на ход событий, хотя завтра они могут постучаться к нему в дверь. Разделение труда и специализация делают каждого индивида «винтиком» в огромной машине. Даже наиболее серьезные экономические и политические решения, принимаемые группами лучших экспертов, часто имеют обратные желаемым результаты.

Интеллектуализация культуры ведет к тому, что абстрактные, доступные лишь специалистам математические методы распространяются на психологию, социологию, экономику. Одновременно возникают абстрактная живопись и атональная музыка. Во всех областях культуры мы обнаруживаем абстрактные произведения, а сами науки и искусства делаются «эзотерическими», их языком владеет незначительное меньшинство. В отличие от науки XIX века, современная наука уже не может служить эрзац-религией. Наука утратила свой мировоззренческий характер: сегодня нелепо называть себя «дарвинистом», имея в виду некие мировоззренческие принципы, поскольку нынешняя генетика доступна небольшому числу специалистов. То же самое можно сказать об искусстве, поскольку никому в голову не придет обозначать свое мировоззрение с помощью ссылок на то или иное направление в живописи или в музыке («романтик», «вагнерианец», «экспрессионист» прошлого). Поэтому вновь растет мировоззренческая роль религии, отвечающей на эмоционально значимые вопросы, тогда как наука и искусство стали абстрактными и далекими от жизни. В отличие от прошлых эпох философия уже не способна сделать синтезом всех специализированных познаний — под «одной крышей» нам не собрать все научные теории, не говоря уж о всей культуре. Реставрация религии в мировоззренческой области уже говорит нам о том, что мы живем в эпоху «после Просвещения».

Массовая культура индустриально-технической цивилизации связана с вложением денег и получением прибыли, она развлекает, она должна «щекотать нервы» все более сильными дозами впечатлений, подобно тому, как сенсационные новости должны «шокировать» — иначе на них просто не обратят внимания. Идеологии становятся все более примитивными, приходит в упадок языковая культура — стилистические тонкости отпадают вместе со сложными структурами мышления. Трудно себе представить, чтобы Канта читала даже самая образованная публика, хотя всякий образованный человек начала XIX века должен был в Германии ознакомиться с тремя «Критиками». Преподаватели жалуются, что студенты-гуманитарии перестают понимать тексты после определенного порога сложности. Это связано с распространением технических моделей мышления, со стремлением к схематическому упрощению. Еще до широкого распространения телевидения (не говоря уж о видеотехнике) Гелен предсказывает тенденцию: для современного человека все должно принимать образную форму, разворачиваться в картинки и быть утилитарным, применимым на практике.

Модель массового потребления стала универсальной — она обнаруживается и в политике, и в спорте, и в сексуальности. Нам все труднее определить, какое поведение рационально, так как при разделении труда и специализации не видны последствия действий, выходящие из-под нашего контроля. В непонятном мире, где цели и средства расходятся, мало кто может жить и действовать в согласии с неизменными принципами. Приспособление к миру происходит при незначительном контроле сознания. Индивиду остается верить в судьбу или в провидение, тогда как в эмпирическом мире поток событий ему неподконтролен. Следствиями этого являются пассивность, слепое следование образцам, моде, исключение сложных моральных альтернатив. Они доставляют одни мучения, но остаются неразрешимыми. Человек бежит от страстей и конфликтов, он не выносит напряжения и жаждет «расслабиться» с помощью тех или иных средств, предоставляемых «индустрией отдыха». Он постепенно утрачивает чувство реальности, древние мифы сменяются мнениями бульварных газет и телевидения. Квиетизм потребителя ведет к тому, что на события он реагирует ассоциативно и аффективно. Он знаком с броскими заголовками и сенсационными подробностями, но редко имеет представление о действительных политических позициях или экономических программах тех партий, за которые ему предлагается голосовать. По «ящику» ему предъявляются те или иные картинки, и он охотно верит в то, что ему преподносится. Политические процессы им персонифицируются, ставятся в зависимость от моральных качеств лидеров. «Основные координаты для интерпретации мира сделались сомнительными», а потому люди обращаются к псевдо-религиозным верованиям, бегут от мира во всякие секты.

Гелен пишет об эпохе «нового субъективизма», которая связана с упрощением взаимоотношений людей в публичной сфере, с исчезновением сложных форм и аффектов. Обособившиеся специализированные институты понятны только экспертам, они абстрактны и непостижимы. «Комплекс науки, технического применения и индустриального употребления давно сделался надстройкой, которая работает автоматически, а этически совершенно индифферентна»¹². Семья становится единственным местом, где сохраняются частные отношения со всей полнотой переживаний, где происходят лично значимые конфликты. Смысловое опустошение всех прочих институтов приводит к тому, что психологические отношения в частной сфере приобретают невиданную ранее значимость. Однако человек не может жить в бессмысленном и лишенном личного участия мире. На распад институтов он реагирует психологизацией

происходящего, переносом на другие сферы межличностных отношений в семье. Психоанализ не случайно получает черты мировоззрения — это признак безграничного субъективизма эпохи¹³. В литературе соответствующей эпохе формой оказывается психологический роман, в истории — биографический жанр (все нужно понять из переживаний «великого человека», идет ли речь о политических решениях или научных открытиях). Происходит субъективизация искусства, религии, права. Но и сам институт семьи разрушается, поскольку в него проникают контрактные отношения и модели потребительского общества. Еще Шпенглер писал об изменении типа женщин: «Вместо детей у них душевные конфликты, а брак есть некое художество, где важнее всего «понять друг друга»¹⁴. Взаимопонимание делается идеалом именно потому, что с крушением институтов общение и понимание затруднены, смысловое пространство разорвано. Человек большого города нуждается в «психотехнике», которая восполняет духовную нищету и дает хоть какие-то ориентиры.

Гелен смотрит на современность не менее пессимистически, чем автор «Заката Европы», но если для Шпенглера речь шла об истории одной фаустовской культуры, достигшей этапа упадка, то у Гелена подразумевается всемирно-исторический процесс. Происходит крушение порядков, которые существовали тысячелетиями. Мы являемся свидетелями того, как за несколько десятилетий исчезли институты монархии, а ведь они существовали со времен первых династий фараонов. Приходит конец институтам аграрных доиндустриальных обществ, с их моралью, религией, искусством¹⁵. Но современная эпоха не менее безжалостно расправляется с Просвещением, поскольку вера в разумность мира и человека исчезла без следа. «Век Просвещения завершился, его предпосылки мертвы, его последствия продолжают действовать»¹⁶. Просвещение было этапом подготовки оторванного от традиций индивида и уничтожающей священное измерение науки. Картезианское сомнение и научная рациональность подготовили политическую и индустриальную революции, но следствием этого стала технико-экономическая система, распрощавшаяся с идеалами рационализма. Ей не нужен и рациональный индивид с его моральной автономией и идеалом *sapere aude*. Человек-потребитель не знает ничего субстанциального в области духа, он следует влечениям и капризам. Разрушив древние институты, инструментальный разум Просвещения влился в машину современной цивилизации. Век Просвещения закончился, наступила «пост-история», время «последнего человека».

Можно сравнить эту критику инструментального разума и Просвещения с «Диалектикой Просвещения» Адорно и Хоркхаймера, тогда как теория индустриального общества, интегрировавшего рабочий класс, сопоставима с тем, что писал Маркузе в работе «Одномерный человек», сделавшейся цитатником для «новых левых». Разумеется, выводы были диаметрально противоположными. Для «новых левых» следствием была революция, которую, при отсутствии энергии и желания у рабочих, должны осуществлять интеллектуалы в союзе с разного рода не интегрированными меньшинствами и в чем-то ущемленными группами. Эта революция мыслилась как «эмансипация», как «раскрепощение чувственности», как «сексуальная революция» и как «революция воображения».

Именно эта «революция» эмансипированной субъективности, революция интеллектуалов вызвала самую яростную критику Гелена. Он и ранее недоброжелательно писал об интеллектуалах. Еще в статье 1941 г. о социологии Парето он писал о связи «демократических спекулянтов с интеллектуалами-гуманитариями», о «сущностном сходстве финансовых спекулянтов и интеллектуалов». Плутократия вознаграждает только хитрость, стремление к прибыли, тогда как интеллектуалы являются торговцами идеями и идеологиями. В статьях 60-х гг. Гелен постоянно возвращается к этим характеристикам и называет интеллектуалов торговцами «поддержанными идеями», *second-hand dealers*. Такого рода критика имеет долгую историю, поскольку еще Сократ в платоновских диалогах противопоставлялся софистам, торгующим своей обманчивой «мудростью». Конечно, на это легко возразить, что в современном обществе всякий автор, будь он левым или правым, создает книги, которые выступают как товары, и популярность того или иного творца вознаграждается материально. Критика Гелена направлена не столько на то, что критикующие капиталистические отношения философы Франкфуртской школы умело занимались саморекламой в средствах массовой информации и контролировали ряд вполне капиталистических издательств, вроде Suhrkamp во Франкфурте. Такого рода конкуренция вполне нормальна для современной эпохи, и вопрос заключается в том, какой товар рекламируют и продают «новые левые» — их идеи Гелен считал угрозой для культуры как таковой.

Стоит сказать о пронизательности Гелена. Задолго до движения «новых левых» с присущим ему «фрейд-марксизмом» Гелен в 1952 году предсказал появление этого движения в статье «О рождении свободы из отчуждения». Здесь он связывает учения Маркса и Фрейда с немецким идеализмом Фихте и Гегеля, где свобода была

понята как снятие отчуждения, как эмансипация и возврат человека к своей сущности. В психоанализе Гелен видит наследие этой идеи эмансипации и предсказывает, что эта «анархическая бацилла, сокрытая в психоанализе, еще ждет своего часа политизации»¹⁷. В качестве образца опасного соединения марксизма и психоанализа он берет работу Э.Фромма «Человек для самого себя» с ее «анархическим пафосом свободы, направленным против «авторитарного характера». Гелена должно было особенно раздражать то, что исходные посылки Фромма в этой работе берутся из немецкой философской антропологии и даже близки Гелену (человек как существо без инстинктивной приспособленности к миру и т.д.), но эти дорогие ему идеи оказались в совершенно чуждом ему политическом контексте.

Идея отчуждения кажется Гелену удобным средством для всех тех, кто ставит своей задачей разрушение стабильных институтов. Если всякое опредмечивание понимается как отчуждение, то свобода означает революционное избавление от власти прошлого. Пафос свободы от отчуждения может заявлять о себе в идеалистических или материалистических системах, но он всегда ведет к гильотине. «Голубой цветок» романтизма принадлежит к «ботанике дьявола», поскольку растет рядом с революционными трибуналами и газовыми камерами. Ради «эмансипации» всего человечества все дозволено. Гелен язвительно замечает относительно «продуктивного характера» (т.е. эмансипированного психоаналитиками и проникнутого марксистской идеей революции индивида), что можно лишь догадываться, что произойдет, если дать этому индивиду волю и открыть перед ним все пути. Эмансипированная субъективность способна только разрушать, она лишена всяких корней и готова уничтожать все традиции и институты как помеху для своей «продуктивности». Но именно последняя вызывает у Гелена даже не сомнения, но злую иронию: считающие себя чуть ли не титанами Возрождения интеллектуалы в действительности бесплодны, ибо вся их бурная энергия направлена только на разрушение или высмеивание сущего, но созидать они ничего не могут. Они относятся к тем, кто, словами Ницше, «сам в себе свою пустыню носит». Только одно отрицание является актом свободы: чтобы выйти из животного мира человеку требуется дисциплинировать и контролировать свои инстинктивные побуждения, что предполагает объективированные формы. Для свободы человеку требуются именно прочные институты, а для творчества нужны традиции. Прочные отношения с другими и даже с самим собой возможны только за счет институциональной поддержки, объективации внутреннего во внешнее. Длительные отношения

в обществе, взаимопонимание, встреча Я и Ты зависят от таких стабильных институтов, как семья, собственность, церковь, государство, которые являются объектом нападок эмансипированных «продуктивных характеров».

Гелен отличает революционно-эмансипированных интеллектуалов от «старых левых», которые обладали социальной ответственностью, ибо представляли интересы рабочих. Профсоюзный лидер думает о зароботке рабочего, он включен в индустриально-техническую цивилизацию, не думая о ее разрушении. Более того, социалисты всегда прославляли труд, считали своим делом подъем культуры человека труда и немало для этого сделали. Нынешние социал-демократы или лейбористы являются ничуть не менее ответственными политиками, чем либералы или консерваторы. Эмансипированный интеллектуал отовсюду выпадает, он не желает нести никакой ответственности, испытывая *ressentiment* по отношению ко всем институтам. Наделенный маргинальным сознанием интеллектуал в то же самое время держится «прогрессивистской филантропической этики», провозглашающей в качестве цели социально-эвдемонистическую гармонию. Его обмирщенная религия сводится к морали («*Gessinnungsethik*, лишенная *Verantwortungsethik*»). Он верит в то, что человеческую натуру можно «исправить» проповедями и готов морализировать по любому поводу. Однако весь прогрессизм интеллектуалов лишен какой бы то ни было рациональной оценки сложнейшего комплекса промышленности, техники, финансов и т.д. Публицисты и литераторы ничего в работе этой машины не понимают, они мало что могут прибавить к ее работе. Они критикуют последствия, вроде нынешних экологов, но возмущались бы, если бы им самим пришлось хоть чуть-чуть ограничить свое потребление или платить большие налоги за экологическую политику — платить и ограничивать себя всегда должны другие. К интеллектуалам у Гелена не принадлежат специалисты, люди труда вообще: по одну сторону находятся инженеры и экономисты, архитекторы и врачи, т.е. квалифицированные работники машины современной цивилизации. По другую оказываются собственно интеллектуалы¹⁸, не имеющие никакого отношения к производству и не несущие никакой ответственности. Эта богема считает себя «совестью нации», «критическими мыслителями». В прошлом университетские профессора Германии оправдывали свое положение «мандаринов» тем, что они были хранителями высокой культуры. Гелен негативно относится к этой традиции, но она была хоть как-то оправдана, поскольку эти профессора худо-бедно вели настоящие исследования и учили студентов истории и филологии.

Представителей Франкфуртской школы, вроде Хабермаса (*bête-noire* для Гелена) легитимируют свое положение тем, что они являются «критиками общества», а потому духовными отцами эмансипации во всех ее видах. Но сами они являются именно немецкими профессорами, т.е. государственными чиновниками (*Beamten*), существуют на деньги налогоплательщиков, сталкивающихся с тяжелой силой вещей — с повседневным трудом, конкуренцией и т.п. Студенты с их театральными протестами на время освобождены от этих тягот родителями и государством¹⁹, а «критические философы» заполняют их головы смесью из фрейдизма и марксизма, причем берут даже не то, что было плодотворным у Маркса или Фрейда, но самые сомнительные утопии. «Обновленный марксизм» Франкфуртской школы Гелен просто не выносит: эти марксисты так далеки от всякого «тоталитаризма», они так мило либеральничают, приятно жестикулируют с экранов («нашли себе местечко в *Öffentlichkeit*», как пишет Гелен, подразумевая, естественно, Хабермаса). Еще Платон называл демократию «аристократией болтунов», но Гелен еще более сгушает краски, говоря о шаманском камлании левых интеллектуалов. Они оправдывают свое положение «критиков» тем, что заняты разоблачением привилегий и табу. Но они изображают из себя Вольтеров в условиях, когда демократическое общество давно отменило привилегии рождения, а от прежних викторианских запретов вообще почти ничего не осталось. Их нет ни в литературе, ни в сексе, ни в религии. В действительности лозунги эмансипации просто должны мобилизовывать то легкомысленных студентов, то всякие меньшинства на штурм тех высот, которые занимают нынешние элиты. Такое случалось в истории, и в этом Гелен не видит ничего предосудительного, но «новые маленькие Робеспьеры» разрушают при этом основы культуры, те институты, которые защищают человечество от самоистребления. Да и то, к чему стремятся интеллектуалы, эти «конформисты отрицания», определяется Геленом как «неограниченная свобода для себя, равенство для всех остальных»²⁰. Даже если они не ведут прямо в какой-нибудь тоталитарный «рай», мастера *Ideologiekritik* желают быть пастырями для все растущего стада «продуктивных характеров».

Казалось бы, в этике интеллектуалы предъявляют индивиду высокие моральные требования: он должен любить не только родных и близких, представителей своего народа или своей религии. За всеми признается право на счастье, любить нужно всех, все человечество — такова этика «гуманитаризма», стоящая «на службе у учения о субстанциальном посюстороннем равенстве людей»²¹. Эта эти-

ка ведет свое происхождение из моральных норм небольших групп — семьи, клана, племени; здесь всеобщее благо и счастье выступают как безусловная цель. Начиная с учений киников и стоиков²², затем в эпоху Просвещения эта мораль обособляется от своих семейных истоков, делается лозунгом всеобщего равенства и орудием ниспровержения авторитета государства, церкви, традиции. Эта эвдемонистическая мораль отвергается Геленом как лицемерная. В качестве объекта любви человечество весьма туманно, поскольку у нас нет прямого опыта человечества и мы пользуемся информацией «из вторых рук». Те или иные идеологии предписывают нам, кого относить к человечеству, а кого считать его злейшими врагами. Mass media превозносят одних в качестве чуть ли не вершины развития рода человеческого, тогда как другие определяются как «нелюдь», какового могут оказаться капиталисты и коммунисты, арабы и евреи, сербы и хорваты, и т.д. «Человечество» всякий раз оказывается весьма избирательным — такова мораль «из вторых рук». Любовь, счастье, пафизм — все эти ценности самообожествленного человечества не распространяются на «реакционеров», говорящих о долге, дисциплине, аскезе, традиции. В борьбе против них у «человеколюбцев» все средства хороши, а потому левая «сцена» в Германии по существу поддерживала терроризм в 60-70-е гг.

Гелен прослеживает связь «этики любви» не только с ненавистными ему социализмом, пацифизмом или феминизмом, но также с победой больших империй над национальными государствами и их богами. Этос любви к ближнему в изображении Гелена заставляет вспомнить о яростных нападках на христианство у Ницше. Этика гуманизма отрицает то, что особенно дорого Гелену, а именно национально-государственные ценности, причем образцом тут для него является Пруссия времен Бисмарка. В сфере международной политики не действуют нормы этики «любви к ближнему» — побеждает сильнейший, а тем самым навязывает и моральные оценки побежденным. Историю побежденных пишут победители. Realpolitik находится по ту сторону добра и зла.

Гелену можно было бы напомнить о том, что не левые интеллектуалы, а любители Realpolitik были в Германии прямыми предшественниками национал-социализма с трибуналами и газовыми камерами. Собственно говоря, Гитлер без существенных нововведений выполнял ту программу, которую сформулировали идеологи немецкого империализма из «All-deutscher Verband», «Flottenverein», «Kolonialgesellschaft» и других националистических организаций на-

чала века. Проповеди пацифизма и человеколюбия немецких левых (как во времена Веймарской республики, так и в 60-е гг.) становятся куда понятнее, если учесть содержание той *Realpolitik*, которая восхвалялась и осуществлялась немецкими правыми.

В критике по адресу интеллектуалов с их морализаторским человеколюбием есть и немало верного (с учетом обстоятельств Германии 60-70-х гг.), но немало здесь и озлобленности представителя старой элиты, да еще с несмыslaемым ярлыком «нациста». Левые отвечали Гелену не менее резко — достаточно взять статью Хабермаса с саркастическим названием «Консервативная антропология». В этой полемике интересны не инвективы (левые и правые во всех странах не жалеют черной краски), но позиции, которые неожиданно занимают оппоненты. Гелен видит в индустриально-техническом комплексе ту силу, которая разрушает буквально все то, что ему дорого. Он пишет о том, что именно «великан капитализм» породил современную субъективность, а тем самым и низкопробное искусство, и болтунов-интеллектуалов. Но если нет возможности вернуться в прошлое, к «прусскому духу», если не ко временам фараонов, то от «маленьких Робеспьеров» нужно защищать хотя бы институты собственности и семьи. Интеллектуалу противостоит труженик цивилизации, но именно той цивилизации, которая крушит еще сохранившиеся национальные традиции, которая направляется ненавистными либеральными «плутократами», «предателями» Германии времен Версальского договора и Веймарской республики. Гелен с явным неодобрением относится к американизации Европы, к международному финансовому капиталу, но как защитник закона и порядка, уже сложившейся технико-экономической системы, он оказывается вместе с либералами, с той «всемирной плутократией», которая плодит современную субъективность и «торговцев идеями». Безусловный антикоммунист Гелен поддерживает даже ввод советских войск в Прагу в 1968 г. — советская империя действует в духе *Realpolitik* и не терпит «социализма с человеческим лицом». Любая сила «закона и порядка» хороша в борьбе против нигилистов.

Его критики из «новых левых» тоже занимают двусмысленную позицию. Они быстро отходят от «революции воображения» и занимают сегодня министерские кресла и в федеральном, и в земельных правительствах, места в парламентах и муниципалитетах (вроде бывшего лидера студенческого бунта в Париже Д.Кон-Бендита), высокие посты в банках и корпорациях — ломать капиталистическую машину они не собираются. Более того, бывшие бунтари сделали карьеру в новых, наиболее динамично развивающихся отраслях, свя-

занных с производством и распространением информации. Они всеми силами поддерживают объединение Европы, они представляют собой Knowledge Class, который иногда вступает в конфликты со старым капиталом, но великолепно вписывается в инфраструктуру международных корпораций. Можно сказать, что и пессимистическая картина будущего у Гелена, и революционные проекты «новых левых» имели своей предпосылкой не вполне точный анализ динамики индустриально-технической цивилизации. Через 30 лет ситуация существенно изменилась, а потому те, в ком Гелен видел испровергателей капитализма, оказались самыми динамичными его сторонниками.

Гелен является наследником «консервативной революции», его концепция человека несет на себе следы ницшеанского активизма. Вся его антропология начинается с понятий «действие», «деятельность». Он часто сочувственно ссылается на американский прагматизм, а некоторые главы основного его труда напоминают марксистскую психологию Выготского с центральной идеей *praxis*. После катастрофы национал-социализма, подобно всем бывшим «революционерам справа», Гелен отходит от активизма. Любопытно то, что у этого противника категории «отчуждения» появляются нотки, которые очень близки его оппонентам. Без объективации в институты невозможное само человеческое существование; однако, создав систему машин и индустриально-техническую цивилизацию, человечество отгораживается от прямого контакта с миром, утрачивает творческую самодеятельность и пребывает в отчуждении от своей собственной сущности. Разве что рецепт прописывается другой — не бунт, но аскеза.

Национальная революция не удалась, под ее лозунгами к власти пришли бандиты, а затем установилась ненавистная власть плутократов, за которыми последовали еще худшие разрушители — левые интеллектуалы. От Фрейера и Юнгера Гелен унаследовал теорию индустриального общества, но это общество пришло в обличье *soziale Marktwirtschaft*, т.е. тех самых социал-демократов и либералов, которые были врагами во времена Веймарской республики. Более того, с ними приходится идти на союз в борьбе с теми, кто покушается на еще оставшиеся институты. Теперь Гелен отстаивает даже христианскую церковь, вместе с той «религией бессилия», которую он предавал анафеме в 30-е гг.

Гелен хранит верность не только Пруссии времен Бисмарка, но всей той эпохе, которая тянется от фараонов к последним монархиям. В возможность реставрации институтов *ancien regime* он не ве-

рит. Будущее в изображении Гелена выглядит мрачно. Вокруг Земли кружится не одна Луна, считавшаяся некогда богиней, но множество спутников, состоящих в основном из могильников радиоактивного мусора, но в каком-то индейском племени продолжают встречать полнолуние ритуальным танцем «красного петуха». Происходит это в резервации, сохраняемой в научных целях, дабы ученые мужи лучше могли разоблачать века «невежества и предрассудков». Все племенные боги и национальные традиции забыты человеком, говорящим на каком-то эсперанто. История вообще уже не нужна «последнему человеку», считающему себя вершиной эволюции, но являющемуся просто довольным потребителем — Землю населяет «колония паразитов». Такова антиутопия Гелена — «пост-история», первые признаки которой мы наблюдаем уже сегодня.

Философом в эпоху субъективизма и декаденства быть трудно. Философ уже не гонится за призраками всеобъемлющих систем, он уподобляется Сократу, он практикует своего рода аскезу. В век инфляции понятий, бессмысленного шума в средствах массовой информации, идеологических штампов и модных теорий-однодневок философ занят прежде всего критикой всего этого словоблудия. На Сократа вообще любят ссылаться консервативные авторы — он был осужден на смерть согражданами вполне демократической процедурой голосования. Философ дисциплинирует мысль, он является аскетом болтливой эпохи. Аскеза вообще необходима всякому творцу, поскольку без постоянного самоконтроля человек является рабом слепых влечений. В эпоху безудержного потребительства она просто спасительна, только мало кто способен идти по пути самоограничения. Гелен вспоминает слова Тита Ливия о временах, когда люди не могут выносить не только болезнь, но и средства ее лечения.

Со столь нелюбимым им Хайдеггером Гелена роднит взгляд на эпоху субъективизма. Начинается она у Гелена не с метафизики, хотя и греческая философия, и монотеистическая религия сыграли свою роль в возникновении индустриально-технической цивилизации, производящей лишенного корней человека. Объединяет с Хайдеггером неприязнь к эпохе, утратившей связь с почвой, с языком, с традицией. В своем интервью журналу «Шпигель» Хайдеггер без всякой радости комментировал высадку американских астронавтов на Луну: эта экспедиция была для него символом не победы человечества, но ужасающей беспочвенности и забвения Бытия. Не только национал-социализм, но также большевизм и «американский прагматизм» являются для Хайдеггера результатом встречи человека с «планетарной техникой». Обе концепции восходят в трактовке тех-

ники к трактатам как Эрнста, так и Фридриха Юнгера. То, что вдохновляло и ректорские речи Хайдеггера, и прометеевский активизм ранних работ Гелена, оказалось пришествием ничтожной субъективности. Не работник-солдат Юнгера перекраивает мир, созидая технический ландшафт, но удобно устроившийся в искусственной среде «конформист отрицания». Французский писатель Жюль Ромен однажды заметил о консерваторах: «Быть правым — значит испытывать страх за то, что существует». Можно сказать, что политическая философия Гелена порождена таким страхом.

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

Примечания

- ¹ *Gehlen A. Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Luchterhand, Neuwied U. Berlin, 1963. S. 9.
- ² *Gehlen A. Der Mensch...* S. 38.
- ³ *Gehlen A. Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. S. Crüfl., «Aula». Wiesbaden, 1986. S. 5.
- ⁴ *Gehlen A. Urmensch und Spätkultur*. S. 104.
- ⁵ *Ibid.* S. 18.
- ⁶ В работах 60-70-х гг. Гелен отчасти пересматривает собственную теорию влечений и вслед за К. Лоренцем пишет об «инстинкте агрессивности» и его прямом воздействии на поведение людей. Речь идет, таким образом, не об

«остатках инстинктов» (Instinktresiduen) как то было ранее, но о детерминации индивидуального и коллективного поведения унаследованными от животного мира влечениями. См.: *A. Gehlen. Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik.* Athenaum, Fr./M.—Bonn, 1969. S. 42–45.

7 *Gehlen A. Moral und Hypermoral. Eine Pluralistische Ethik.* Athenäum, Fr./M.—Bonn, 1969. S. 100.

8 *Gehlen A. Einblicke, Gesamtausgabe, Bd. 7.* S. 133.

9 *Gehlen A. Urmensch und Spätkultur,* S. 263.

10 Еще в начале 50-х гг Гелен в ряде статей («О кристаллизации» и др.) выдвинул тезисы, которые впоследствии разрабатывались многими представителями «постмодерна». Однако в большей мере они сопоставимы с концепцией «конца истории» А.Кожева и с трудами некоторых немецких мыслителей, вроде Э.Юнгера («У стены времен», «Мировое государство» и другие послевоенные работы).

11 *Gehlen A. Industrielle Gesellschaft und Staat, Gesamtausgabe. Bd. VII.* S. 124.

12 *Gehlen A. Antropologische und Soziopsychologische Untersuchungen.* Rowohlt. Reinbeck bei Hamburg, 1986. S. 195.

13 Психоанализ Гелен сравнивает с удобной линзой, с помощью которой можно разглядеть многие особенности современного человека, но следует задаться вопросом о происхождении и самой линзы, и наблюдаемого через нее предмета.

14 O.Spengler. *Untergang des Abendlandes,* dtv, München, 1972. S. 681.

15 Гелен был хорошо знаком с трудами Шумпетера, который в работе «Капитализм, социализм и демократия» писал о том, что ранее, когда народ был недоволен папой или королем, то он устраивал бунт против данного конкретного папы или короля, но считал само собой разумеющимся существование института папской или королевской власти. Сегодня вопрос звучит иначе: «Зачем нам папы или короли вообще?» Этот вопрос был поставлен буржуа, которому не сразу стало ясно, что он может быть обращен и против него самого. Шумпетер обратил внимание на то, что капитализм унаследовал от прошлых формаций дисциплинированную и послушную рабочую силу; как независимый предприниматель, так и трудолюбивый рабочий являются наследниками средневекового цеха. Шумпетер связывал социально-экономические структуры с институтом семьи. Когда патриархальная семья разрушается, то предприниматель утрачивает стимулы к накоплению, экономической и политической активности. Одним из самых явных симптомов упадка капитализма для Шумпетера выступает падение рождаемости в высших слоях буржуазии. Либералы XIX века, по его мнению, вообще слишком легко забыли о том, что режим суровой дисциплины на рабочем месте обеспечивался предшествующей эпохой — одни материальные стимулы, стремление больше потреблять недостаточны даже для экономического механизма. Вероятно, среди отцов японского «экономического чуда» были те, кто внимательно читал Шумпетера. Общими с Геленом здесь являются оценки перспективы капитализма. Сам по себе капитализм нестабилен, он возник под защитой старых феодальных элит, тогда как демократизация и рационализация ведут к его подрыву. Замена предпринимателя на менеджера, бюрократическая система перераспределения (т.е. элементы социализма) ведет к появлению новой элиты,

которая легитимизирует свое положение исключительно ростом потребления. Принципом образования классов, замечает Гелен, делается уровень жизни, а «новая аристократия» ничем не рискует (в отличие от прежнего предпринимателя). Но в таком случае она утрачивает авторитет, в том числе и моральный. «Творческие элиты», командные слои Запада Гелен прямо обвиняет в том, что они не ставят перед собой иных целей, кроме роста благосостояния и потребления. Но ни одно общество не может долго существовать, имея столь неприятные идеалы.

16 *Gelen A. Antropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, Rowohlt. Reinbeck bei Hamburg, 1986. S. 217.*

17 *Gehlen A. Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, Gesamtausgabe. Bd. 4 // Vittorio Klostermann. Fr./M., 1983. S. 377.*

18 Следует иметь в виду историю слова «интеллектуал», которое появляется во Франции после дела Дрейфуса и используется прежде всего правыми (из круга Action française и др.) для дискредитации «антинационально» настроенных писателей и журналистов.

19 Нужно учитывать особенности немецкой системы высшего образования, которая унаследовала от прошлого чрезвычайно либеральную систему обучения. В результате средний срок пребывания в университете на сегодняшний день составляет 18 семестров, и существует огромное число тех, кто продлевает свое «детство» до 35 и более лет, занимаясь исключительно «поисками самого себя». Именно в те годы, когда Гелен яростно спорил с франкфуртцами, складывалась система, при которой основную финансовую нагрузку за эти поиски самореализации стало нести государство. В условиях, когда более 50 процентов выпускников школы поступает в университеты, где они учатся на несколько лет дольше, чем в других развитых странах, это является серьезной проблемой для ФРГ. Каждый год обучения одного студента стоит государству не менее годичной средней заработной платы. Наряду с совершенно справедливыми требованиями демократизации образования в 60-е гг. левыми лозунгами прикрывались и эгоистические требования тех, кто желал продлить свое отрочество за счет общества.

20 *Gehlen A. Moral und Hypermoral. S. 139.*

21 *Ibid. S. 258-260, 381.*

22 В работе «Мораль и гипермораль» Гелен избирает в качестве главного «виновника» распространения этоса любви к ближнему стоиков, хотя не так уж трудно выявить антихристианскую направленность его критики. Впрочем, стоики были избраны им тоже не случайно: именно у них мораль выходит за пределы полиса или конкретного государства. Вселенная становится отечеством, универсум дает естественные права, признать которые — необходимо, разумно и нравственно, тогда как «малое государство», в котором родился индивид, есть дело случая. Полибий первым заговорил о «всеобщей истории» (хотя у него и сохраняются идеи круговорота, цикличности исторического процесса), а римские стоики стали распространять моральные принципы на рабов и иноземцев.

Психоанализ и художественное творчество

1. Психоанализ как художественное творчество

В своей книге «Археология психоанализа» немецкий психоаналитик Альфред Лоренцер называет психоанализ скорее «анализом переживаний», чем психологией. Радикальным переворотом Фрейда в отношении врач-пациент Лоренцер считает предоставленное пациенту право самовыражения, предметом сообщений которого отныне становится социальная конкретность его жизненного мира, представленная в виде «сценически разыгранных рассказов». Будучи сценическим пониманием, новое понимание аналитика «должно было следовать нити рассказа, сохранять его фигуры, чтобы затем, шаг за шагом их интерпретировать во всей их непосредственной данности. Тем самым врачебное понимание и картина понятого, которая записывается врачом, сами должны были обрести характер рассказа». Эту особенность психоанализа отмечал Фрейд в «Исследованиях истерии»: «Меня доньше занимает, что написанные мною истории болезни читаются как повести, ведь это лишает их серьезной научной чеканки. Я должен здесь утешиться тем, что ответственность за этот результат несет скорее самая природа предмета, а не мои предпочтения; локальная диагностика и электрические реакции мало важны в изучении истерии, тогда как представление душевных процессов, привычное для писателя, позволяет мне достичь видения хода истории болезни, применяя незначительное количество психологических формул»¹. Следует также сказать, что способ художественного творчества в высшей степени сродни свободному ассоциированию, основному инструменту психоанализа для проникновения в глубины бессознательного. Так, например, Шиллер в письме

Кернеру от 1 декабря 1788 года, говоря о сути творческой работы художника, писал: «Мне кажется очень пагубным, если разум чересчур придирчиво критикует появляющиеся мысли, подстерегая их и следуя за их возникновением. В изолированном состоянии идея может быть очень ничтожной и предательской, но в связи с другими последующими (в контексте) она может иметь громадное значение. Связанная с другими идеями, из которых каждая такая же ничтожная, как она, такая идея может обусловить чрезвычайно интересное и важное последование мыслей... Обо всем этом рассудок не в силах судить, особенно если он отвергнет идею прежде, чем не рассмотрит ее в связи с остальными идеями. В творческом мышлении, наоборот, рассудок отказывается от оценки, идеи возникают беспорядочно, и он только затем уже окидывает их взором, осматривая их как целое, как скопление. Те, кто критикуют — стыдятся и боятся быстро проходящего безумия, которое можно наблюдать у всякого творческого мышления. Продолжительность этого безумия отличает мыслящего художника от мечтателя. Вот почему вы жалуетесь на то, что творчество ваше непродуктивно; вы слишком рано отстраняете возникающие мысли и слишком строго их отбираете». В психоанализе мы сталкиваемся с аналогичной ситуацией. Согласно основному правилу классического психоанализа, организующему психоаналитическую работу, пациента просят высказывать предельно откровенно и в той последовательности, в которой это приходит ему в голову, все, что он думает и чувствует, даже если это кажется ему тривиальным, не относящимся к делу, бестактным, смущающим или унижительным. Если же у пациента возникают возражения по поводу высказывания некоторых вещей, то ему следует выражать вслух эти возражения, вместо того чтобы использовать их для утаивания определенной мысли или чувства. Свободное ассоциирование позволяет аналитику выбирать из сообщаемого материала то, что представляется ему существенно важным для понимания бессознательных мотиваций пациента и установления между ними причинных связей и в конечном счете для понимания структуры личности пациента.

2.Терапевтические аспекты художественного творчества

Фрейд рассматривает творчество как продолжение и замену старой детской игры, в которой поэт создает мир, к которому относится очень серьезно, внося в него много увлечения, в то же время, однако, резко отделяя его от действительности. При этом творит отнюдь не счастливый человек, а только неудовлетворенный. Ибо чтобы в душе писа-

теля или поэта развился образ, его должны обуревать сильные чувства, вызванные действием нерешенных внутренних конфликтов, которые ему необходимо отреагировать, чтобы от них освободиться, так как если бы бессознательное писателя не находило своей реализации в художественной фантазии, то энергия бессознательного тратилась бы на создание невроза. Не случайно поэтому Гете любил говорить, что непреодолимое желание освободиться от собственных душевных мук заставило его написать роман «Страдания юного Вертера». Бунин также писал, что поэт не должен быть счастливым, ибо это «хуже для писания».

Свои конфликты поэт (писатель) может прорабатывать с помощью создаваемых им образов, наделяя (путем проекции и экстернализации) своих героев противоречивыми чертами своей личности. Чем глубже проработка характеров героев, тем больше вероятность освобождения поэта (писателя) от конфликтов и достижения им более зрелого отношения к жизни. Так, например, И.Д.Ермаков, характеризуя творческую манеру А.С.Пушкина, пишет о том, что «отзываясь и углубляясь во всякое свое побуждение, умея проецировать его вовне, в форме образов, всматриваясь в них, ища в них правды, художник снова приходит к правильному пониманию себя, а через себя и всего громадного окружающего его мира со всеми его сложностями и запутанностями»². При меньшей глубине проработки образов имеет место катарсис и временное освобождение от конфликтов, а при еще меньшем осознании временное облегчение наступает вследствие простого отыгрывания своих эмоций. Так как глубинные конфликты личности поэта (писателя) не прорабатываются достаточно глубоко и всесторонне в последнем случае, то каждое новое жизненное переживание снова может превращаться в патогенное, и для временного оздоровления поэту (писателю) вновь требуется художественное творчество, как об этом писала Лу Андреас Саломе, рассматривающая стихи Рильке как спонтанно найденный и ничем другим не заменимый способ излечения. Фрейд также считал, что человек находит замену действию в языке, и благодаря этой замене аффект может быть отреагирован почти столь же эффективно. Если же человек лишен такой возможности отреагирования, сильные аффекты могут закончиться для него плачевно. Так Гете был потрясен гибелью молодой аристократки Кристель Лассберг, покончившей самоубийством на романтической почве, в картине которой нашли «Страдания юного Вертера».

Говоря о помощи художественного творчества в адаптации к реальности в противовес простому «фантазированию», Х.Гартманн в качестве наиболее важного отличия между ними говорит о том, что

процесс художественного творчества является прототипом синтетического решения, в котором всегда присутствует тенденция к «порядку». «Такая тенденция к «порядку» неотъемлемо присутствует в каждом произведении искусства, даже когда его содержание или намерение представляет «беспорядок». Это является, следовательно, еще одним примером «регрессивной адаптации»: умственное достижение (чьи корни архаические) приобретает новую значимость как для синтеза, так и для отношения к внешнему миру, вследствие именно окольного пути через архаическое»³. Гартманн также отмечает еще один фактор огромной биологической ценности: возрастание подвижности эго в художественной деятельности и художественном наслаждении, связывая ее с подвижностью эго в игре и в комическом. По мнению Гартманна, эта «подвижность» обусловлена свободой от регуляции со стороны внешнего мира. А так как художественное творчество дает доступ к внутреннему миру, оно может иметь также аутопластические воздействия. Так, например, А.С.Пушкин, раздираемый в Болдино противоречивыми чувствами, обуревающими его в связи с предстоящим браком, после неудачной попытки выбраться из Болдина и пробраться в Москву через карантин, дал выход своим хаотическим чувствам в поэме «Домик в Коломне», и в процессе свободного излияния мучающих чувств, в процессе творчества поэмы и через поэму, смог по-настоящему оценить и понять свое положение и найти путь к примиряющей необходимости реальной действительности. Как писал И.Д.Ермаков в книге «Этюды по психологии творчества А.С.Пушкина»: «Творческая деятельность не есть шутка, забава, а единый процесс познания художника. ...Только тот, кто заглянул в глубины своей души, может раскрыть все то, что из трусости и самообмана прячут люди, избегая даже сколько-нибудь приблизиться к такой возможности постижения. Только заглянув в тайники души и увидев в ней обе противоположности, может выбирать, может идти своим путем человек, черпая свои силы в этой борьбе и познавая свои силы, которые только тогда и обнаруживаются, когда видишь врага и борешься с ним»⁴.

Данные взгляды Гартманна созвучны современному восприятию многими западными аналитиками психики как разновидности паутины, где все взаимосвязано. Встав на позицию признания всеобщей внутренней связи, можно предположить, что Я, обретая в процессе художественного творчества более высокую внутреннюю согласованность и гибкость, способно справляться с конфликтами без дополнительной аналитической терапии. Собственно говоря, психоанализ также содействует достижению пациентом большей гиб-

кости и внутренней согласованности, ибо с герменевтической точки зрения психоанализ представляет собой процесс дескриптивного конструирования, в ходе которого «аналитик и пациент совместно работают над созданием все более сложных, связанных и совершенных версий истории жизни пациента»⁵.

Однако следует сказать, что сильные чувства зависти, восходящие к фрустрированным и неблагоприятным взаимоотношениям с первичным объектом (осуществляющим уход лицом, обычно матерью), ведут как к негативной терапевтической реакции в психоанализе, так и к удушению творческого процесса. Что касается анализа, то испытывающий зависть пациент может терпеть лишь введенного в заблуждение аналитика и ослабленный анализ, поскольку при контакте с эффективно действующим и полным жизненных сил аналитиком его зависть обостряется. Такие пациенты пугаются всякого очевидного прогресса в ходе лечения, обостряющего их неконтролируемую зависть. Что касается творчества, то, по мнению М.Кляйн, зависть к творческой способности — это главный элемент, разрушающий творческий процесс. «Порча и разрушение первоначального источника добра скоро ведет к разрушению и нападению на детей, которых содержит в себе мать, что ведет к превращению хорошего объекта во враждебный, критический и завистливый. Фигура супер-эго, на которую проецируется сильная зависть, становится особенно преследующей и препятствует процессам мышления и любой продуктивной деятельности и, в конце концов, творчеству»⁶.

Столкнувшись с проблемой, вызванной желанием пациентов разрушать и уничтожать благополучный, а не «фрустрирующий» объект, из-за присущих им реакций зависти, современные психоаналитики пришли к выводу, что зависть — это чувство, которое может появляться во время сложного процесса образования жизненной схемы «давать и брать», в которой одинаково существенна роль как дающего (родителя), так и получающего (ребенка). Возникновение зависти, по их мнению, тесно связано с проблемой разъединения, сепарации от матери. Только что «отделившийся» объект является всемогущим владельцем всего самого доброго, без чего ребенок не может жить, поскольку ему грозит опасность распада. С этой точки зрения зависть понимается как некая примитивная защитная реакция, «которая пытается уничтожить объект, когда он становится источником невыносимых переживаний унижения и беспомощности. Лишь уничтожение — вычеркивание такого объекта может уменьшить невыносимую боль. Для ума ребенка опасен не только объект, который уходит и которого больше нет, но и объект, который хотя и

есть, но не отвечает его нуждам»⁷. Если сложности в отношениях между матерью и ребенком проявляются достаточно часто и интенсивно, то через переносную экстернизацию зависть может включиться во все более поздние отношения. Завистливый человек постоянно находится в трагической коллизии, ибо любой человек, превосходящий его в каком-либо отношении, порождает в нем депрессивное чувство того, что по сравнению с ним он не имеет никакой ценности, что возбуждает в нем невыносимую боль и желание унижить и уничтожить благополучный объект. Известный немецко-американский психоаналитик К.Хорни писала о том, что игнорирование личности другого человека частично является выражением базальной враждебности невротика к людям, наиболее частое проявление которой — презрение и зависть, ибо у человека, страдающего неврозом, разрушительный аспект сильнее созидательного: для него важнее видеть других побежденными, чем преуспеть самому. В этой связи интересно отметить, что в первоначальной редакции пьеса А.С.Пушкина «Моцарт и Сальери» называлась «Зависть», то есть Сальери выведен Пушкиным в образе завистника, удушающего и омертвляющего все, что выше него. Творчество Моцарта мешает Сальери самому действовать и заставляет видеть собственное ничтожество — всю бесплодность всех его стремлений. Гений Пушкина позволил ему вложить в уста Моцарта гениальные и пророческие слова: «А гений и злодейство две вещи несовместные». Этот вывод целиком подтверждается современными клиническими и теоретическими находками психоанализа. Как считает Мелани Кляйн, способность получать полное удовольствие от первого отношения с грудью образует основу переживания удовольствия из всех прочих источников. «Полное удовлетворение от груди означает, что младенец чувствует, что он получил от своего объекта исключительный дар, который он хотел бы сохранить. Это и составляет основу благодарности. Благодарность тесно связана со щедростью. Внутреннее богатство возникает благодаря усвоению хорошего объекта, так что индивид становится способен поделиться его дарами с другими людьми. Это позволяет интроецировать более дружественный внешний мир, и чувство обогащения усиливается». Данные размышления можно было бы подытожить, высказав предположение, что неспособность к установлению удовлетворительных объектных отношений в первые годы жизни делает человека во многом асоциальным существом с ярко выраженной потребностью в сверхкомпенсации. Он заботится единственно о собственных узкокорыстных интересах, руководствуясь чисто формальным рассудочным мышлением, в то вре-

мя как человек, благоприятно прошедший этот период развития, развивает гармоничные и здоровые отношения с объектным миром, и находится на пути превращения в человека разумного, творческого, для которого забота о своем будущем и будущем своего потомства неразрывно связана с заботой об общем благе.

3. Психоанализ и художник

Успешный психоанализ снимает накал страстей человека, делает его более здоровым, но одновременно лишает его стимула для поэтического творчества, вынимая из его души огонь конфликтов, переплавляемых им в творчество. Именно об этой опасности рассказала Лу Саломе своему кенигсбергскому пациенту в ходе анализа: «Однажды, говорила Лу, мы сидели с Рильке в поезде и играли в свободные ассоциации. Вы говорите слово и партнер говорит любое слово, какое придет в голову. Мы так играли довольно долго. Неожиданно мне пришло в голову объяснить, почему Рильке захотел написать свою повесть о военной школе, и я сказала ему об этом. Я объяснила ему природу бессознательных сил, которые заставляют его писать, потому что они были подавлены, когда он был в школе. Он сначала засмеялся, а потом стал серьезным и сказал, что теперь он вообще не стал бы писать эту повесть: я вынула ее из его души. Это поразило меня, тут я поняла опасность психоанализа для художника. Здесь вмешаться — значит разрушить. Вот почему я всегда отговаривала Рильке от психоанализа. Потому что успешный анализ может освободить художника от демонов, которые владеют им, но он же может увести с собой ангелов, которые помогают ему творить»⁸. В этой связи интересно отметить, что Фрейд высказал аналогичную точку зрения. Когда к нему на консультацию пришел поэт Бруно Гец с жалобами на тяжелую, похожую на мигрень головную боль, не поддающуюся никакому лечению, Фрейд внимательно его выслушал, а затем принял решение не анализировать молодого человека. Фрейд полагал, что поэт «должен сохранить свой сложный внутренний мир и продолжать писать стихи. Головную боль следовало лечить медикаментами»⁹.

Примечания

- ¹ Freud S. Studien uber Hysterie // Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 227.
- ² Ермаков И.Д. Этюды по психологии творчества А.С.Пушкина. М.-П., 1923. С. 164.
- ³ Hartmann H. Ego Psychology and the Problem of Adaptation. N.Y., 1958. P. 77-78.
- ⁴ Ермаков И.Д. Этюды по психологии творчества А.С.Пушкина. С. 27-38.
- ⁵ «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. М., 1998. С. 169.

-
- ⁶ *Кляйн М.* «Зависть и благодарность». СПб., 1997. С. 45.
⁷ *Фонда П.* Какой бывает зависть // Архетип. 1997. № 1. С. 39.
⁸ *Эткнд А.* «Эрос невозможного». М., 1994. С. 30.
⁹ Энциклопедия глубинной психологии. М., 1998. т. 1. с. 207.

Л.Б.Макеева

Объективность ценностей и проблема реализма*

Ценности представляют собой чрезвычайно сложный и многогранный объект философского исследования. Так называемая проблема ценностей охватывает очень широкий спектр вопросов, обсуждаемых философами со времен Платона под такими рубриками, как благо, справедливость, обязательство, цель, идеал, добродетель, оценочное суждение, истина и т.д. В XIX веке ряд немецких философов пришли в выводу, что все эти вопросы совпадают в одном аспекте — в том, что все они имеют отношение к ценности, то есть к тому, что должно быть. В противоположность фактам, ценности — это не то, что есть (или было, или будет), но то, что должно быть, что важно для человека.

Ценности характеризуются необычайно богатым разнообразием проявлений и функций в социуме, культуре и жизни отдельного индивида. Начнем с того, что к ценностям, как правило, относят два рода явлений. Во-первых, ценности выражают тот факт, что существующие предметы могут быть полезными или вредными для человека, могут удовлетворять его потребности и отвечать его желаниям или, наоборот, противодействовать им. Поэтому ценности — это все то, к чему уместно применить такие слова, как «хороший», «желаемый», «стоящий» и т.д. (в случае позитивных ценностей) или «плохой», «нежелательный», «никчемный» и т.д. (в случае негативных ценностей). Во-вторых, ценности понимаются как идеи о том, что есть благое, правильное, обязательное и т.д. В этом втором смысле

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 98-03-04456).

«ценность» означает то, что считается ценным. Эти ценностные суждения отличаются от обычных суждений в одном очень важном отношении: они способны побуждать людей совершать действия. Именно поэтому многие видят в ценностях ключ к решению проблемы взаимосвязи между мышлением и поведением.

«Разнородность» явлений, связываемых с понятием ценности, обуславливает сложную субъективно-объективную природу ценностей. С одной стороны, они непосредственно связаны с человеческими интересами, потребностями, желаниями и т.д., а потому зависят от человека и отражают специфически человеческий способ восприятия мира и отношения к нему. Но ценности вовсе не являются нашим чисто субъективным творением. На это указывает множество обстоятельств. Поразительной особенностью ценностей является то, что когда кто-то произносит: «Это дурной поступок», он считает указанный поступок дурным самим по себе, объективно, а свое утверждение воспринимает как истинное, ибо оно соответствует *реальному* положению дел. Ценности воспринимаются людьми как определенные, «объективные» качества вещи, благодаря которым эта вещь считается более или менее желательной, полезной, важной и т.д. Более того, люди не просто приписывают своим оценочным суждениям истинностное значение, но и используют их в качестве посылок в своих рассуждениях, основывая на них истинность своих заключений. Если же взять ценности как механизм мотивации человеческого поведения, то и здесь оказывается, что их побудительная сила воспринимается нами как нечто внешнее и независимое от нас, как некая объективная сила, способная наложить ограничения на наши другие желания и действия. Самое удивительное состоит в том, что человек, как правило, локализует источник этой побудительной силы не в самом себе, а во внешнем мире. Итак, объективность ценностей имеет по крайней мере два аспекта. С одной стороны, мы воспринимаем «ценностные характеристики» как объективные, принадлежащие самим вещам. С другой стороны, ценности выступают объективным, независимым от наших желаний и склонностей источником мотивации нашего поведения. Вполне естественно было бы предположить, что объяснение объективности ценностей должно охватывать оба эти аспекта, однако на практике оказывается очень сложным совместить их в одной теоретической конструкции, и если один аспект получает объяснение в той или иной концепции, то второй, как правило, остается непроявленным. На наш взгляд, это — и свидетельство необычайной сложности объекта исследования, и одна из основных причин неадекватности предлагаемых решений.

Так как же объяснить объективный характер ценностей? Является ли он следствием склонности нашего ума к «объективации» собственного содержания или за ним стоит что-то большее? В той или иной форме этот вопрос всегда волновал философов, и именно этот вопрос оказался в центре дискуссии, развернувшейся в 70–80-е годы в англоязычной философии морали и политики. Начало этой дискуссии было положено книгой известного австралийского философа Джона Макки «Этика: создание правильного и дурного»¹, которая определила и основную особенность этой дискуссии: проблема объективности ценностей рассматривалась прежде всего в онтологическом ключе, как вопрос об онтологическом статусе «ценностных характеристик» вещей. И хотя сам Макки обосновывал ту точку зрения, что в онтологическом плане ценности не являются объективными, сразу же как реакция на его позицию возникло направление, получившее название «этического (или морального) реализма»². В этом нет ничего удивительного, так как в целом реалистическое направление было на подъеме в аналитической философии этого периода. В настоящей статье мне хотелось бы обсудить основные аргументы, выдвинутые в ходе этой дискуссии, показать специфику реалистического решения проблемы объективности ценностей на примере концепции «внутреннего реализма» Х. Патнэма, отметить сильные и слабые стороны этого решения. Но поскольку роль «пускового механизма» в этой дискуссии сыграла упомянутая книга Дж. Макки «Этика: создание хорошего и дурного», имеет смысл начать рассмотрение именно с нее.

Основной тезис Макки состоит в следующем: объективных ценностей не существует, то есть ценности не присутствуют в самом «содержимом мира» (*furniture of the world*), они не принадлежат к миру как таковому. Эту свою субъективистскую позицию он называет скептицизмом. Следует подчеркнуть две наиболее важные особенности его позиции: (1) как уже отмечалось, свой основной тезис Макки трактует онтологически; (2) он вводит различие между этическими суждениями первого и второго уровня. Суждения первого уровня указывают, какие поступки являются хорошими, а какие — плохими, что является нравственно обязательным, а что, напротив, — предосудительным, то есть эти суждения выражают наши обычные моральные убеждения. Суждения второго уровня «говорят нам, что происходит, когда кто-либо высказывает суждение первого уровня, — в частности, выражает ли это суждение некоторое открытие или решение или, возможно, оно сообщает что-то о том, как мы мыслим и рассуждаем о вопросах морали»³. Наиболее важно отметить то,

что, согласно Макки, суждения первого и второго уровня полностью независимы друг от друга. Это означает, что «можно быть скептиком в отношении моральных суждений второго уровня, не будучи скептиком в отношении суждений первого уровня, и наоборот»⁴. Макки называет себя скептиком только в отношении суждений второго уровня.

Поскольку Макки полагает, что в наши обычные оценочные суждения встроено требование объективности, он называет свою скептическую концепцию теорией ошибок, ибо ее задача — раскрыть ошибочность общераспространенного мнения. В рамках этой теории он формулирует два основных аргумента против объективности ценностей: аргумент от относительности и аргумент от странности. Характер этих аргументов позволяет предположить, что для Макки онтологическая объективность ценностей означает их универсальность (и, соответственно, тождественность во всех культурах) и их подобие другим реально существующим свойствам и объектам, и именно против этих допущений направлена, главным образом, его критика. Так, аргумент от относительности предназначен опровергнуть универсальный характер ценностей. Согласно Макки, хорошо известный антропологический факт о разнообразии моральных кодексов и верований в различных обществах, в различных социальных слоях и в различные периоды истории затрудняет (если вообще позволяет) рассмотрение этих кодексов и верований как способов постижения (пусть искаженного) некоторой объективной истины, поскольку различия между ними свидетельствуют скорее о приверженности людей к разным формам жизни: «люди одобряют моногамию, потому что они ведут моногамный образ жизни, а не так что ...они ведут моногамный образ жизни, потому что они одобряют моногамию»⁵. Согласно второму аргументу — аргументу от странности — для обоснования объективности ценностей необходимо постулировать сущности и свойства очень странного вида, совершенно отличные от всего остального в мире, и приписать себе особую способность (нравственную интуицию), посредством которой мы познаем эти сущности и свойства и которая совершенно отлична от наших обычных способов познания всего остального. Метафизическая специфика ценностных сущностей и ценностных свойств состоит, по мнению Макки, в их способности побуждать людей к совершению определенных действий в отличие от всех других реально существующих объектов и свойств в мире.

Хотя Макки считает свою скептическую концепцию негативной в том смысле, что она говорит не о том, что есть, а о том, чего нет, в целях большей убедительности своей позиции он предлагает неко-

торое обоснование субъективного характера ценностей. Макки прибегает к юмовскому объяснению морали, получившему в современной литературе название «проецирования». Согласно этому объяснению ценности проецируются на мир, то есть, когда мы приписываем какие-либо моральные характеристики некоторому поступку, мы в реальности проецируем то, что мы чувствуем в отношении этого поступка, на сам этот поступок, ошибочно полагая, что эти характеристики являются объективными свойствами этого поступка. Поэтому, утверждает Юм, оценивая какой-то поступок как добродетельный или порочный, мы лишь утверждаем, что испытываем чувство одобрения или неодобрения в отношении этого поступка. Эта особенность человеческого ума, названная Юмом «свойством распространять себя на внешние объекты», объясняет, по мнению Макки, объективизацию морального отношения. Согласно другому противнику реализма, «таким образом мы испытываем чувства и демонстрируем другие реакции в ответ на вызванные природные свойства вещей; мы «украшаем и раскрашиваем» мир, описывая его так, как будто он содержит в себе свойства, соответствующие этим чувствам, — так же, как приятный вкус мороженого соответствует удовольствию, которое оно нам доставляет»⁶. Это сравнение неслучайно, так как еще одной важной особенностью теории проецирования в объяснении морали является то, что она уподобляет ценности вторичным качествам, вроде цвета, запаха, вкуса и т.д., которые, по словам Юма, представляют собой не «качества объектов», а «восприятия ума».

Согласно Макки, помимо проецирования имеется множество других моделей объективизации моральных ценностей. В частности, он ссылается на утверждение Э.Энском о том, что наши современные неаристотелевские понятия морали (обязательства, долга, правильности, порочности и т.д.), которые мы воспринимаем как объективно общезначимые, есть лишь «сохранившиеся элементы системы мысли, придававшей им действительно разумный характер, а именно системы верований в божественный закон»⁷.

Отрицание онтологической объективности ценностей, как правило, дополняется субъективистской трактовкой их «мотивационной» роли. Этот аспект наиболее ярко представлен в концепции известного английского философа Филиппы Фут. Хотя Фут рассматривает проблему объективности ценностей не в онтологической плоскости, ее концепция в какой-то мере дополняет и уточняет позицию Макки, поэтому ей стоит уделить немного внимания. Цель

аргумента Фут — показать, что не существует категорического императива и что, следовательно, не существует объективных ценностей, которые, будучи выражены в форме морального императива, были бы способны направлять поступки человека в абсолютном смысле, независимо от его желаний и интересов.

Одну из важнейших посылок в обосновании Фут составляет убеждение в том, что со времен Юма стало «общим местом в философии» считать основания для совершения какого-либо действия зависящими от желаний, интересов и волевого настроения человека. Нет таких сущностей или качеств, которые могли бы одни обеспечить человеку основание для совершения действия без какого-либо желания или интереса с его стороны. Поэтому если «должен» в моральных суждениях вообще фиксирует наличие какого-либо основания для человека совершить действие, то это «должен» может быть только выражением гипотетического императива. В подтверждение своего вывода Фут предлагает следующие аргументы. Во-первых, если бы существовали категорические императивы, то были бы автоматически побуждающие к действию силы, однако такие силы неизвестны нам. Во-вторых, видеть в моральных суждениях категорические императивы значит основывать мораль на разуме (или оправдывать мораль разумом). В этом случае аморальное поведение следовало бы считать иррациональным, но нет ничего иррационального в аморальных поступках. Более того, существование категорических императивов внесло бы определенное искажение в наше понимание морали, ибо нам нужны «добровольцы», а не «призывники на службу морали». И наконец, негипотетическое использование «должен» (в этикете, играх и т. д.) не может служить контраргументом, поскольку в этих случаях отсутствие интереса не освобождает от необходимости совершить действие (не лишает человека всех оснований совершить предписываемое действие), и это означает лишь, что негипотетическое использование «должен» вообще не побуждает к совершению определенного действия.

Суммируя вместе аргументы против объективности ценностей, можно сказать, что признание этой объективности влечет за собой то, что мы получаем искаженную картину мира (наполненную таинственными и странными сущностями и свойствами), искаженный образ самих себя (наделенных странной способностью постигать эти таинственные сущности и свойства) и искаженное представление о морали (превращающее нас из «добровольцев» в «призывников на службе морали»). Вместе с тем следует отметить, что в субъективизме отрица-

ние объективности «ценностных характеристик» вещей хорошо совмещается с отрицанием объективной мотивационной роли ценностей, так как и то, и другое находят единый источник объяснения — специфическую, субъективную природу человека, при этом склонность «объективировать» ценности в обоих указанных аспектах объявляется ошибкой, укоренившейся в сознании человека в силу ряда исторических причин.

Теперь обратимся к рассмотрению позиции противников субъективизма в трактовке ценностей. Следует сразу отметить, что сторонники «этического реализма» значительно больше внимания уделяли критике своих противников, чем созданию собственно позитивной концепции. Поэтому начнем с их критических аргументов.

Во-первых, объективисты ставят под вопрос тезисы, отстаиваемые субъективистами. Так в противовес маккиевскому аргументу от относительности, обосновывающему невозможность объективистского объяснения многообразия моральных верований и, стало быть, моральных разногласий, указывается невозможность подобного объяснения и для субъективиста. Объективисты часто ссылаются на Дж. Мура, предложившего следующий аргумент: если один человек говорит: «Х правильно», а другой утверждает: «Х дурно» и, высказывая эти свои оценки, они лишь выражают свои чувства и свое отношение к Х, то непонятно, как они могут вообще противоречить друг другу. Это означает, что с позиции субъективистской «теории отношения» нельзя объяснить совершенно очевидные разногласия в вопросах морали⁸.

Немало аргументов было выдвинуто и против концепции проецирования при объяснении ценностей. Стоит упомянуть, что вначале эта концепция строилась на аналогии между ценностями и вторичными качествами. Однако в дальнейшем было признано как сторонниками этой концепции, так и ее противниками, что имеются важные отличия между этими классами свойств, а потому предложенная аналогия является неуместной. К числу упомянутых отличий относятся следующие. (а). Хотя считается, что и вторичные, и моральные качества «сопровождают» или «надстраиваются над» природными качествами, этот факт признан как научная истина только в отношении первых качеств. В то же время неспособность осознать этот факт не является «критерием некомпетентности при приписывании вторичных качеств» и является таковым критерием в моральных рассуждениях. Более того, наука изучает рецептивные механизмы в случае вторичных качеств, однако никаких рецептивных или каузальных механизмов для восприятия моральных качеств науке

неизвестно, никакого «органа чувств», воспринимающего моральные качества, не обнаружено. (б). Диапазон варьирования моральных верований при различных формах жизни несравнимо больше диапазона, в котором могут (если вообще могут) варьировать восприятия вторичных качеств. (в). Более того, для восприятия моральных качеств характерна многоаспектность и относительность, отсутствующая при восприятии вторичных качеств. Один и тот же поступок может быть хорошим в одном отношении (как поступок командующего) и плохим в другом отношении (как поступок отца). Подобная релятивизация невозможна в случае вторичных качеств⁹. Нельзя не отметить и такую особенность моральных свойств, как их способность быть предметом взвешенного и обдуманного выбора, ибо совершенно рационален вопрос: «какую позицию я займу в отношении такой-то вещи?»¹⁰. Подобный вопрос абсолютно абсурден в отношении вторичных качеств. Известный современный философ морали Р.М.Хэйр дает следующее лингвистическое объяснение этому различию между моральными и вторичными качествами. По его мнению, это различие заключено в разных семантических конвенциях, регулирующих их приписывание объектам. В случае вторичных качеств соответствующие конвенции таковы, что они запрещают двум людям, при нормальных обстоятельствах рассматривающих один и тот же предмет, иметь разногласия по поводу того, является ли объект красным или нет. В случае моральных качеств семантические конвенции позволяют двум людям оценивать один и тот же поступок как хороший и дурной.

По мнению ряда авторов (С.Блэкбёрна и др.), можно отказаться от аналогии между вторичными и моральными качествами, не отвергая в целом идеи проецирования при объяснении ценностей. Однако известно немало аргументов, направленных против проективизма как такового, не предполагающего уподобления моральных качеств вторичным качествам. Наиболее известным среди них является аргумент, согласно которому концепция проецирования, предполагающая субъективный источник морали, подрывает ее статус: уменьшает ее обязательную силу, лишает убедительности ее требование уважительного отношения к моральным нормам, рождает в людях «безразличие к вещам, заслуживающим их энтузиазма» и ослабляет их решимость следовать моральному закону и долгу. Это происходит из-за того, что концепция проецирования не согласуется с нашим восприятием ценностей как чего-то присущего вещам и действующего как внешняя сила. Кроме того, неоднократно указывалось, что с позиции концепции проецирования нельзя адекватно

объяснить, как возможно использование моральных суждений в качестве посылок в дедуктивных и индуктивных рассуждениях, ибо эта концепция отвергает возможность моральных суждений быть истинными или ложными.

Предпринимались попытки показать внутреннюю несогласованность теории проецирования с точки зрения философии сознания. Субъективистская концепция, согласно которой в наших моральных суждениях мы проецируем то, что мы чувствуем в отношении какой-либо вещи, на саму эту вещь (хотя и полагаем при этом, что моральные характеристики являются свойствами этой вещи), предполагает, что специфический характер моральных чувств (таких, как чувства одобрения или неодобрения) определяется некоторым внутренним и непосредственно осознаваемым качеством этих чувств, то есть одобрение или неодобрение — это нечто такое, что мы непосредственно ощущаем в нашем опыте и что позволяет нам воспринимать окружающие нас предметы и явления в позитивном или негативном ключе. Однако критики теории проецирования (Б.Страуд и др.) считают, что при таком субъективном подходе все оказывается поставленным с ног на голову, ибо некое конкретное чувство будет чувством одобрения, только если оно рождается или наполняется мыслью, что рассматриваемая вещь является хорошей. Стало быть, чувство одобрения или неодобрения не объясняет специфику наших моральных чувств, а само обуславливается их содержанием. Аналогичным образом приписывание оценочного отношения или чувства другим людям можно рационально объяснить, только если предположить, что оно осуществляется одновременно с нашим приписыванием ценности предметам и действиям.

Если попытаться выразить в обобщенном виде основную идею критики субъективистской концепции ценностей со стороны приверженцев этического реализма, то она состоит в следующем: предложенные механизмы объективации не дают адекватного и корректного объяснения действительно объективного характера ценностей, а это в свою очередь ведет к искаженному представлению о социальном (объективном) статусе ценностей и об их функциях в мышлении. Хотя предложенные аргументы, безусловно, серьезны и в определенной степени подрывают убедительность субъективистского объяснения ценностей, это не означает автоматически, что верна противоположная, объективистская, позиция. Перед объективистом стоит более важная задача — объяснить, в каком смысле ценности являются объективными, поскольку субъективистская критика показала неуместность предположения, что ценности объективны в том же

самом смысле, в каком мы думаем об объективности обычных вещей и их свойств в окружающем нас мире. Как мы уже отмечали, позитивных теорий этического реализма было выдвинуто не так уж много. В наиболее разработанном и законченном виде эта тема, на наш взгляд, представлена в концепции «внутреннего реализма» известного американского философа Х.Патнэма. Хотя эта концепция явилась реакцией не только и не столько на субъективизм в понимании ценностей, для настоящего рассмотрения она представляет безусловный интерес.

Современный этический реализм так или иначе предполагает пересмотр понятия объективности. Этот пересмотр состоит прежде всего в отказе от понятия метафизической объективности, согласно которому считать что-либо объективным значит утверждать его принадлежность к категории вещей, составляющих реальность, как она есть сама по себе, независимо от человеческого сознания. Взамен этого «пресловутого» метафизического понятия разрабатываются новые концепции реальности. Примером такого рода концепций служит «внутренний реализм» Х.Патнэма, изложенный им в книге 1981 г. «Разум, истина и история». Свою задачу Патнэм видит в том, чтобы разрушить «странные оковы», которыми сдерживает мышление философов и простых людей дихотомия объективного и субъективного, и сформулировать альтернативную «философскую перспективу», в которой эта полярность преодолена. Согласно Патнэму, вопрос о том, из каких объектов состоит мир, имеет смысл только в рамках теории или концептуальной схемы: мы членим мир на объекты, вводя ту или иную концептуальную схему. В этой интерналистской модели отвергается различие между объективным и субъективным как принадлежащими к противоположным «сферам». Люди живут в своем человеческом мире, где трава *объективно* является зеленой, где вода объективно является H₂O, где некоторые картины *объективно* являются прекрасными, где намеренное убийство человека *объективно* является злом. Только в рамках этого человеческого мира мы можем говорить об объективности. Это объективность «для нас», с нашей точки зрения, но никакой иной объективности у нас не может быть. Мы не можем занять позицию Господа Бога и увидеть мир таким, каков он сам по себе; метафизический реализм невозможен.

С точки зрения объективности-для-нас ценности ни в чем не уступают фактам: они столь же объективны, как и факты. В своей интерналистской концепции Патнэм не только признает существование «ценностных фактов», но идет еще дальше и заявляет, что «каж-

дый факт ценностно нагружен и каждая из наших ценностей нагружает собой какой-либо факт» и что, более того, «существо, не имеющее ценностей, не имеет также и фактов»¹¹. Понятие ценностно нагруженного факта опирается на обширный массив норм, которые можно определить как «когнитивные ценности» (к ним относятся релевантность, когерентность, функциональная простота, инструментальная эффективность и т.д.) и которые, в свою очередь, связаны с ценностями в их обычном понимании. Так, согласно концепции объективности Патнэма, наш реальный мир зависит от ценностей и наоборот.

Многие увидели в концепции Патнэма выражение «зрелого» и «умудренного» реализма, другим же его позиция показала лишь «завуалированным» уходом от решения проблемы. По сути, Патнэм добивается уравнивания ценностей в их объективном статусе с реально существующими вещами, свойствами и фактами тем, что низводит последние до объективности ценностей. Ценности и вещи становятся частями человеческого мира, в котором нераздельно слито субъективное и объективное, идущее от внешнего «природного» фактора и идущее от человека, от его особой организации как биологического существа. Неслучайно, что многие усмотрели в этом «ценностном» реализме Патнэма скрытую «антиреалистическую» позицию.

С одной стороны, концепция внутреннего реализма Патнэма позволяет «объективистски» решить ряд важных проблем в отношении ценностей. Во-первых, получает решение проблема истинности оценочных суждений. Как и описательные суждения, они столь же объективно истинны или ложны. Правда, достигается это за счет трактовки истины не как соответствия реальности, а как некоторого вида рациональной приемлемости. Во-вторых, очень «простое» решение найдено и для проблемы референции оценочных понятий. Однако это очень своеобразное решение. На мир просто «опрокидывается» концептуальная схема нашего языка, и поэтому не представляет никакого труда установить соответствие между элементами концептуальной схемы и элементами мира. Конечно, это соответствие не является статичным; под действием внешнего импульса, идущего от физического мира, мы постоянно изменяем и «подгоняем» наши концептуальные схемы, стремясь к их внутренней согласованности. Поскольку наши концептуальные схемы содержат как описательные, так и оценочные понятия, то и для тех, и для других имеются референты в окружающем нас мире. Своеобразие подобной трактовки онтологического статуса оценочных понятий (или терминов) заключается в том, что она никак не затрагивает проблемы их вос-

приятия. В этом, безусловно, сказывается «научно-реалистическое» прошлое Патнэма. Как известно, согласно научному реализму объективным и независимым от нас существованием обладают не только предметы окружающего нас мира, но и сущности, постулируемые истинными научными теориями (например, атомы, электроны, электромагнитные поля и т.д.). Однако если при решении вопроса о реальности этих сущностей, равно как и реальности математических объектов, совершенно неуместно и бессмысленно говорить о восприятии, то в случае ценностных свойств ситуация не столь однозначна. Конечно, в каком-то смысле можно «уподобить» связь между ценностными свойствами и воспринимаемыми нами качествами вещей тому, как связаны между собой эти воспринимаемые качества и сущности, постулируемые научными теориями, и представить наши оценочные суждения как своего рода выводы на основе природных характеристик вещей. Однако не следует забывать еще об одной особенности ценностей: когда человек оценивает какую-либо вещь, он, как правило, воспринимает эту вещь как дурную или хорошую непосредственно), а не в результате вывода на основе ее природных свойств и их связи с его чувствами. Поэтому при рассмотрении реальности ценностных свойств нельзя обходить молчанием вопрос об их восприятии. Тот факт, что вопрос о восприятии полностью «выпал» из поля зрения Патнэма, на наш взгляд, во многом обусловлен его чисто лингвистическим подходом к проблеме реализма, когда вопрос о реальности того или иного объекта или сущности ставится как проблема референции соответствующих языковых выражений. Неслучайно, что в ходе дальнейшей своей эволюции Патнэм пришел к осознанию принципиальной важности «традиционной» темы восприятия для решения проблемы реализма.

Однако главный недостаток реалистического решения объективности ценностей Патнэмом состоит в том, что оно оставляет совершенно непонятной связь ценностей с мотивацией человеческого поведения. Конечно, Патнэм исходит из того, что ценности есть то, что должно быть, однако в его концепции эта нормативная природа ценностей не получает ни подтверждения, ни объяснения; она остается как бы «за кадром». В концепции внутреннего реализма учитывается только один аспект объективности ценностей, но именно это, на наш взгляд, основное свидетельство ее неадекватности.

Мы рассмотрели основные аргументы за и против, выдвинутые в ходе дискуссии по объективности ценностей. Главным не вызывающим сомнений результатом этой дискуссии стало то, что она еще раз показала и выразила в современных понятиях и категориях сложную и «самопротиворечивую» природу ценностей и морали в целом.

С одной стороны, эта сложная природа предоставляет «свидетельства» как в пользу субъективистской, так и объективистской позиции. С другой стороны, особенность ценностей состоит в том, что никак не удастся адекватно выразить их природу в терминах дихотомии объективного и субъективного. На первый взгляд, моральные ценности должны быть объективно общезначимыми с тем, чтобы мотивировать человеческие действия, но вместе с тем их объективность не может быть объективностью каузального механизма. Моральные ценности составляют основания для совершения человеком действий и в этой функции они имеют прямое отношение к желаниям, наклонностям, чувствам и т.д., но вместе с тем они позволяют нам «отступить на шаг назад» и подвергнуть наши желания и т.д. рациональному разбору и тем самым избежать «автоматической» детерминации ими нашего поведения. Природа ценностей такова, что они характеризуют не только нас самих, но и тот мир, в котором мы живем, ценности напрямую связаны с нашей рациональностью: чтобы быть рациональными, мы должны соблюдать требования практического разума, но, с другой стороны, аморальные действия нельзя назвать иррациональными.

Итак, мы видели, что попытка обоснования объективности ценностей в рамках реалистической стратегии, как правило, связана с существенным пересмотром самого понятия объективности. Мир ценностей получает равный с миром вещей объективный статус в силу того, что им приписывается равное участие в создании нашего человеческого мира: без ценностей не может быть фактов, равно как без факта не существует ценностей. Однако уравнивание ценностных свойств с другими элементами окружающего нас мира в определенной степени лишает их специфики, не позволяет объяснить другие их функции. Как бы ни соблазнительно было найти онтологические «основания» Объективности ценностей, предложенное реалистическое решение нельзя считать адекватным.

Примечания

¹ *Mackie J.L. Ethics: Inventing Right and Wrong. L., 1970.*

² Следует отметить, что дискуссия не ограничилась только онтологическим ракурсом и показала, что проблема объективности ценностей может быть сформулирована и с помощью других концептуальных средств. Во-первых, утверждения об объективности или субъективности ценностей можно сформулировать в эпистемологических терминах, и тогда противоположность между ними предстанет как антитеза «когнитивизм — антикогнитивизм». В основе этой антитезы лежит вопрос о том, имеют ли оценочные суждения

ассерторический характер или они имеют императивный характер, то есть выражают ли они утверждения, которые могут быть истинными или ложными, или же они выражают отношения некоторого иного рода. Согласно когнитивизму, оценочные суждения выражают утверждения о качествах вещей, и поэтому они могут иметь истинностное значение. Антикогнитивизм представлен в двух основных формах: эмотивизме и императивизме. Согласно эмотивизму оценочные суждения обычно выражают чувства или отношение говорящего к тому, что он оценивает. С точки зрения императивизма оценочные суждения представляют собой предписания или рекомендации относительно определенного хода действий. Противоположность между когнитивизмом и антикогнитивизмом можно легко переформулировать в терминах дескриптивизма и антидескриптивизма. Дескриптивизм — это концепция, согласно которой значение оценочных терминов и суждений является чисто описательным или содержит важный описательный элемент в своей структуре. Согласно дескриптивизму оценочные термины потому являются описательными, что они обозначают определенные виды свойств. Оценочные суждения же описательны в том смысле, что в них мы приписываем указанные свойства объектам. С антидескриптивистской точки зрения оценочные суждения не приписывают никаких свойств объектам, но имеют совершенно иное значение: например, их можно рассматривать как выражение чувств или как инструмент для вызова сходных реакций в других людях. Полярность между ценностным объективизмом и субъективизмом можно выразить и с помощью различия между категорическим и гипотетическим императивами. Это различие было введено Кантом, но если Кант считал императивами утверждения в побудительном наклонении («Сделай то-то»), то сейчас их обычно трактуют как выражающие утверждения о долженствовании («Ты должен сделать то-то»). В гипотетических императивах основанием для совершения какого-либо действия служит некоторая желаемая цель, то есть долженствование императива зависит от этой желаемой цели. Если желание достичь эту цель отсутствует, это лишает человека каких-либо оснований совершать предписываемое в императиве действие. Категорические императивы выражают безусловные основания для действия, то есть долженствование императива не зависит от желаний или наклонностей человека; основания, представленные в категорических императивах, *обладают абсолютной силой*. Сторонники объективности ценностей обычно выступают в поддержку той точки зрения, что ценностные суждения являются категорическими императивами или, по крайней мере, содержат объективный императивно-категорический элемент. Субъективисты, как правило, отрицают существование такой вещи, как категорические императивы.

³ *Mache J.L.* Ethics: Inventing Right and Wrong. P. 9.

⁴ *Ibid.* P. 16.

⁵ *Ibid.* P. 36.

⁶ *Blackburn S.* Errors and the Phenomenology of Value // *Morality and Objectivity*. Ed. by T.Hinderick. 1986. P. 5.

⁷ *Makki J.L.* Ethics: Inventing Right and Wrong. P. 45.

⁸ См., к примеру: *Theories of Ethics*. Bd. by P.Foot. Oxford, 1986. P. 3.

- ⁹ Аргументы (а) — (д) разбираются в статье: *Blackburn S.* Errors and the Phenomenology of Value. P. 14-15.
- ¹⁰ Указанные аргументы были предложены в: *Hare R.M.* Ontology in Ethics // *Morality and Objectivity*. P. 47.
- ¹¹ *Putnam H.* Reason, Truth and History. Camb., 1981. P. 201.

О.И.Мачульская

Тема любви в этической концепции И.Канта

Этическая теория Иммануила Канта несомненно является величайшим вкладом в мировую философию. Творческое наследие Канта, послужившее источником многочисленных обсуждений и интерпретаций, положило начало новой тенденции в осмыслении морали. Среди выдающихся философов последующего периода трудно найти такого автора, который остался бы совершенно равнодушным к идеям Канта, не выразил бы в той или иной форме своего отношения к его концепции.

И вместе с тем учению кенигсбергского мыслителя XVIII в. не суждено было быть понятым достаточно адекватно как современниками, так и последующими поколениями философов. Концепция Канта подвергалась неоднозначным, порой противоречивым и несоответствующим философскому замыслу автора трактованиям. Проблема роли любви в морали, соотношения нравственных чувств и долга в обосновании этического выбора личности — одна из наиболее дискуссионных тем, вызывающих нередко резкую критику теории Канта.

В обобщенном виде основные возражения кантовской концепции морали можно свести к следующим положениям.

Во-первых, Канта обвиняют в радикальном пессимизме во взглядах на человеческую природу. Подобного рода упреки высказывались такими авторами, как Конт, Фейербах, Юркевич. По их мнению немецкий философ рассматривает человека как изначально злое по своей натуре существо, неспособное на искреннюю и бескорыстную любовь и нуждающееся в принуждении к исполнению мораль-

ных норм. Тогда как в действительности всеобщая любовь и благожелательность составляют естественную потребность человека и ведут к подлинному счастью наиболее верным путем. Задача философии заключается в прояснении и культивировании нравственного чувства в людях.

Во-вторых, Канта осуждают за разграничение любви и долга, противопоставление нравственного закона чувствам симпатии и сострадания.

В этом отношении показательно известное четверостишие Ф.Шиллера, в котором поэт иронизирует по поводу кантовского требования полностью исключить чувства из морали:

Ближним охотно служу, но — увы! —
имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?..

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье

И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.¹

По мнению таких авторов, как В.Соловьев, Н.Лосский, С.Франк, Б.Вышеславцев, Кант искажает понятие любви, отождествляя его с простейшими проявлениями чувственных склонностей, в результате чего он был вынужден свести мораль к системе нормативных предписаний, ограничивающих спонтанные порывы человеческой души. «Существенной ошибкой этики Канта ... является именно то, что нравственность он мыслит под формой закона («категорического императива») и фактически сливает ее с естественным правом»². С точки зрения критиков Канта немецкий философ не понимает истинной роли любви в духовной жизни, он заменяет сердечность чистым рациональным принципом, посредством которого возможно добиться только справедливости, но не полноты бытия, и тем самым разрушает основы веры и нравственности. В действительности любовь к Богу и к ближнему есть высшее достижение человеческих способностей, ведущее к единству в Боге всего человеческого рода. Таким образом, заповедь любви в конечном счете служит общим выражением всех требований морали. «Любовь, как благодатная божественная сила открывает глаза души и дает увидеть истинное существо Бога и жизни в ее укорененности в Боге... С того момента, как любовь... была открыта как норма и идеал человеческой жизни, как подлинная ее цель, в которой она находит свое последнее удовлетворение, мечта о реальном осуществлении всеобщего царства братской любви не может уже исчезнуть из человеческого сердца»³.

В-третьих, Канта часто упрекают за формализм, бессодержательность, бесплодный универсализм его этической концепции, за непонимание им тайны свободы и творчества. Такого рода возражения Канту характерны для представителей экзистенциальной философии. С их точки зрения, исключив из морали любовь и противопоставив склонностям нравственный закон, немецкий философ ограничил абсолютную свободу воли и упразднил творчество в морали. Кант требует подчинить поступки индивида всеобщему нормативному принципу и это приводит в результате к нивелировке личности и освобождению человека от ответственности за неустанный поиск жизненных ориентиров и созидание новых ценностей.

Так по мнению Н. Бердяева «Кант... рационалистически подчинил творческую индивидуальность всеобщему закону... Канту чужда творческая мораль»⁴, для Бердяева кенигсбергский мыслитель является выразителем ветхозаветной догматической этики подчинения и послушания. Однако подлинная христианская этика как «откровение благодати, свободы и любви не есть подзаконная мораль и не заключает в себе никакой утилитарности и всеобщественности»⁵. И в этом смысле учение Канта враждебно духу творчества как героического восхождения и самоопределения.

В-четвертых, как подчеркивают оппоненты Канта, обосновать этику не обращаясь к чувству любви в принципе невозможно. Как отмечает А. Шопенгауэр, Кант неправомерно смешивает принципы этики (нормативные указания) и фундамент этики (мотивы их исполнения). Настаивая на исключении любых склонностей из морали, немецкий философ принимает позицию этического фанатизма: он пытается доказать, что нравственно лишь деяние, совершенное по обязанности, а не добровольному устремлению человеческого сердца. При этом, с одной стороны, Кант нарушает требование нравственной свободы, которое он сам же утверждает в качестве основного требования моральности. И, с другой стороны, понимая фактическую неосуществимость поступка без мотива, он был вынужден лицемерно обратиться к личной заинтересованности индивида и ввести в этику принцип высшего блага. В итоге, констатирует Шопенгауэр, «награда, постулируемая вслед за добродетелью, которая, стало быть, только по-видимому усердствовала безвозмездно, является прилично замаскированная, под именем высшего добра, которое есть соединение добродетели и благополучия. Но это в основании есть не что иное, как направленная на благополучие, т.е. утвержденная на своекорыстии, мораль, или эвдемонизм, который, как чужезаконный, Кант торжественно вышвырнул в главные двери своей системы и который под

именем высшего добра опять пробирается с заднего подъезда. Так мстит скрывающее в себе противоречие принятие безусловного абсолютного долга»⁶. В действительности, как утверждает Шопенгауэр, именно чувство любви и сострадания по отношению к другому человеку должно быть положено в основание этики. Способность проникнуться идеей того, что все живое по своей сущности есть то же, что и наша собственная личность, готовность испытывать искреннее и бескорыстное участие к чужому страданию являются единственными реальными мотивами истинно нравственных поступков.

Насколько справедливы данные критические высказывания в адрес философской концепции Канта и какую роль он отводил в действительности заповеди любви в морали? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо будет реконструировать ряд ключевых положений этической теории кенигсбергского мыслителя.

Основным пафосом учения Канта явилась идея нравственной свободы. Он строит свою концепцию исходя из принципов автономии воли, самозаконодательства личности в морали и универсальности нравственных норм. Согласно Канту, в морали субъект реализует свою уникальную способность подчиняться совершенно иному виду причинности, отличному от эмпирической каузальности. Нравственные действия являются актами автономной воли, они не могут быть обусловлены стихией спонтанных склонностей, внешним принуждением, утилитарными интересами, соображениями практической целесообразности и иными неморальными факторами. Этической ценностью обладают лишь поступки, совершенные из чувства долга, то есть непосредственно из уважения к нравственному закону. Моральный закон — категорический императив — позволяет квалифицировать действия, основываясь на формальном критерии — универсальной значимости этических указаний: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»⁷. Личности вменяется в обязанность совершение конкретного нравственного выбора, привнесение положительного содержания в этические нормы. В морали воля субъекта является самозаконодательствующей и нравственное требование имеет силу, лишь если оно есть результат свободного и сознательного творчества. Тем самым индивид конституирует себя как личность и демонстрирует тем самым свою принадлежность к умопостигаемому миру. Благодаря морали человек осуществляет прорыв из сферы эмпирического в область трансцендентального, созидает этические ценности.

В этом отношении Кант рассматривает любовь-склонность как неморальное явление. Эмпирическая любовь есть, по его мнению, спонтанное чувство симпатии к другому индивиду, свидетельству-

ющее о возвышенном характере человеческой природы. Тем не менее любовь-склонность как таковая не может считаться этическим требованием.

Во-первых, любовь-симпатия, как и моральные чувства в целом, является случайным и неосознанным психическим порывом. Она способна привести к гетерономии воли, предопределенности поступков индивида эмпирическими причинами. Любовь-склонность есть стихийное и субъективное устремление человеческой души. Она не может служить основой для всеобщего нравственного законодательства.

Во-вторых, заповедь любви к ближнему сама по себе производна, она есть результат уже свершившегося морального выбора, а не его предпосылка. И с этой точки зрения, с одной стороны, неправомерно впадать в крайность этического фанатизма и требовать от индивида непереносимого наличия чувства симпатии и расположения к другим людям и, с другой стороны, его отсутствие вовсе не является непреодолимым препятствием для исполнения нравственного долга. Как подчеркивает Кант: «Любовь есть дело *ощущения*, а не воления, и я могу любить не потому, что я хочу, и еще в меньшей мере — что я должен (быть принужденным любить); следовательно, *долг любить* — бессмыслица... *Делать* добро людям по мере нашей возможности есть долг независимо от того, любим мы их или нет... Кто часто делает добро и ему удается осуществить свою благодетельную цель, приходит в конце концов к тому, что действительно любит того, кому он сделал добро. Поэтому когда говорят: *полюби* своего ближнего как самого себя, то это не означает, что мы должны непосредственно (сначала) любить и посредством этой любви (потом) сделать *ему* добро, а наоборот — *делай* своим ближним добро, и это благоденствие пробудит в тебе человеколюбие (как навык склонности к благоденствию вообще)!»⁸.

Таким образом Кант настаивает на том, что эмпирическая любовь есть проявление низшей чувственной природы человека. Такая любовь проистекает из гетерономной воли и не может служить основой морали. Философ доказывает необходимость разграничения чистых и эмпирических нравственных максим. С этой целью он вводит в свою этическую систему два различных понятия любви: «любовь — удовольствие» («*amor complacentiae*») и «любовь — благоволение» («*amor benevolentiae*»).

С точки зрения Канта, «любовь-удовольствие» или «патологическая любовь» — это моральноиндифферентное чувство симпатии к объекту любви, связанное с положительными эмоциями, вызванными представлением о его существовании.

«Любовь-благоволение» или «практическая любовь» — интеллектуальное качество. Она не предшествует морали, а, напротив, является производной от нравственного закона. «Практическая любовь» есть благоволение, то есть морально благая воля, воля, стремящаяся к благу, направленность которой определяется категорическим императивом. Чистая любовь — результат свободного и сознательного выбора личностью добра, исполнения нравственного долга. Такая любовь не может зависеть от эмпирических склонностей, непосредственных влечений и иных форм физической причинности. Она пристокает из автономной воли.

«Практическая любовь» в противоположность «патологической любви» способна стать универсальным требованием морали, поскольку она ориентирована исключительно на нравственный закон и согласуется с принципами свободы воли, самозаконодательства и всеобщности этических норм. «Любовь как склонность не может быть предписана как заповедь, но благотворение из чувства долга, хотя бы к тому и не побуждала никакая склонность... есть *практическая*, а не *патологическая* любовь. Она кроется в воле, а не во влечениях чувства, в принципах действия... только такая любовь и может быть предписана как заповедь»⁹, — утверждает Кант. При этом любовь-благоволение не является естественным чувством, данным человеку изначально. Субъект обретает ее в процессе душевного самосовершенствования путем борьбы с собственными слабостями и пороками, посредством самопринуждения и самовоспитания.

Чистая любовь в отличие от любви эмпирической — это практическая способность. Чистая любовь — не только благо-воление, но и благо-творение, благо-деяние, активное осуществление добрых поступков. Как поясняет Кант, «...здесь подразумевается не просто благоволение *желания* ... а деятельное практическое благоволение, заключающееся в том, чтобы сделать своей *целью* благополучие другого человека (благодеяние)»¹⁰. Поэтому из требования благодеяния следуют конкретные этические обязанности. Таковыми являются, по Канту, долг благотворения — совершение поступков, содействующих благу других людей, долг благодарности — почтительное отношение к индивиду, творящему добрые дела, и долг участия — сочувствие по отношению к страданиям другого человека.

Таков общий итог кантовских размышлений о роли любви в морали. Прделанный анализ показывает, что немецкому философу XVIII в. удалось путем разграничения эмпирических и чистых максимумов и обоснования принципа нравственной автономии преодолеть

напряженное противоречие долга и склонности, деонтологических и аксиологических указаний, столь актуальное для философии морали на протяжении всей ее истории.

Примечания

- ¹ Шиллер Ф. Собрание сочинений: В 8 т. М.-Л., 1937. Т. 1. С. 164.
- ² Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 83.
- ³ Там же. С. 325.
- ⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 1. С. 241.
- ⁵ Там же. С. 240.
- ⁶ Шопенгауэр А. Свобода воли и основы морали. Две основные проблемы этики. СПб., 1887. С. 137-138.
- ⁷ Кант И. Критика практического разума // Сочинения в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 347.
- ⁸ Кант И. Метафизика нравов // Сочинения в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 336-337.
- ⁹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 235.
- ¹⁰ Кант И. Метафизика нравов // Сочинения в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 392.

К.В.Голубев

Понятие «синхронистичность» в аналитической психологии К.Г.Юнга

Сквозь все творчество Юнга просматривается подспудная тенденция абстрагироваться от современного ему научного объяснения мира, полагая его весьма ограниченным и не способным объяснить массу явлений. Конечно, он не отрицает научного знания как такового, но пытается взглянуть шире, выйти за рамки этого знания, считая его лишь одной из форм знания. Если суть научного метода заключается в поиске закономерных, предсказуемых явлений, то объектом пристального внимания Юнга становятся случайные непредсказуемые совпадения, называемые им синхронистическими.

Категория синхронистичности, введенная Юнгом, представляет интерес уже только потому, что является попыткой объяснить ряд явлений не в терминах причинно-следственной зависимости. Вышеназванная категория и послужит объектом исследования данной статьи, где будет произведена попытка раскрыть смысл, вкладываемый Юнгом в это понятие.

Сам термин синхронистичность является производным от слова синхронность, означающего одновременное протекание каких-либо событий, но несет иную смысловую нагрузку. Под синхронистичностью Юнг подразумевает одновременное протекание событий, имеющих не причинную, но смысловую связь друг с другом в отличие от синхронных. Таковым может быть внутриспсихическое состояние индивида, имеющее смысловое соответствие в физическом мире. Примером могут служить сходные или идентичные мысли,

появляющиеся независимо друг от друга в разных точках мира в одно и то же время, или, например, сон (видение, предчувствие), имеющий соответствие во внешней реальности.

Как известно, зрелая стадия творчества Юнга отмечена космологическими построениями, имеющими начальной точкой отсчета психику отдельного человека. Руководствуясь принципом тождества микро- и макрокосма, Юнг изображает мировое целое по аналогии с человеческой психикой: если человеческая душа представляет собой целое, составляющими которого являются сознание и бессознательное с приоритетом последнего, то и мир в целом это не просто мир как представление, но психофизическое единство, пронизанное коллективным бессознательным, объединяющим все живое как единое во многом. Эта коллективная психе, по мысли Юнга, является вместилищем смысла, семантическим полем, призванным упорядочивать мировое целое посредством присущего ему акаузального принципа. Именно к этому полю в критические моменты жизни индивида, когда перед сознанием возникла неразрешимая апория, может произойти подключение посредством интуиции, в результате чего становятся возможными символические послания бессознательного — синхронистические феномены.

Очевидно, что такая концепция представляет собой амальгаму научной и ненаучной форм знания, и возникает естественное желание проследить ее генезис.

В качестве факторов, способствующих ее появлению можно предположить следующие: во-первых, как на наиболее вероятный первостепенный фактор можно указать на специфическое мироощущение Юнга, следствием которого был его пристальный интерес к реальности снов. Юнг полагал, что в снах имеет место высказывание бессознательного на архаичном языке, смысл которого нуждается в постижении. Сон «в руку», имеющий соответствие во внешнем мире, по мысли Юнга, — одно из характернейших проявлений синхронистичности. По его собственным рассказам подобного рода сны нередко посещали его с самого детства, как бы стимулировали его поиск ответов на загадки тайников человеческой души. Сны, по утверждению Юнга, пробудили в нем интерес к оккультизму и философии, заставили его заинтересоваться алхимией. Во-вторых, Юнг немало лет посвятил изучению оккультной и философской литературы в поисках параллелей к своей идее синхронистичности. И в действительности, он обнаруживает некоторые ее подобию в истории философии. Нет необходимости перечислять всех философов, которых Юнг считает своими предшественниками, стоит лишь упомянуть

наиболее известные имена: Кеплер, Лейбниц, Шопенгауэр. В-третьих, из своей психоаналитической практики Юнг вывел заключение о человеке как неразделимом телесно-духовном единстве, ибо, по его мнению, тело как и душа на столько же физична, на сколько и психична. Обе реальности представляют единое психофизическое пространство. Он полагал, что аномалия в психической сфере человека обязательно отражается на физиологии и наоборот. «Юнг даже был уверен, что сфера бессознательного каким-то образом связана со строением неорганической материи, на что, по-видимому, указывает существование так называемых психосоматических заболеваний»¹.

Вероятно, из сложения вышеприведенных факторов и возникло его своеобразное мировидение. Можно проиллюстрировать, как это мировидение накладывается на восприятие конкретных событий на примерах, приводимых самим Юнгом: одна из его пациенток была поклонницей рационализма, что, по мнению Юнга, являлось серьезным препятствием для ее излечения, поэтому, полагает он, требовалось иррациональное событие, которое пробило бы брешь в ее рационализме, что привело бы к исцелению. Это и произошло благодаря бессознательному, по утверждению Юнга. Во время психоаналитического сеанса, когда она делилась с Юнгом своими впечатлениями о сне, виденном накануне, в котором ей вручили золотого скарабея, в окно влетел настоящий жук из семейства скарабеев. Это иррациональное событие и явилось ключевым, ибо оно, по мысли Юнга, поколебало ту рационалистическую ориентацию, которой придерживалась женщина, побудив ее изменить свое мировоззрение, что, в свою очередь, и привело к исцелению. Другая женщина в момент смерти своего мужа, о которой она не могла знать, ибо он умер неожиданно и вдалеке от нее, испытывала чувство необъяснимой тревоги. По ее словам, это внутреннее чувство сопровождалось необычным физическим событием — большой стаей птиц на крыше, что было плохим предзнаменованием, означающим смерть близкого человека (с подобным совпадением она сталкивалась неоднократно.) По мнению Юнга, оба случая являют собой смысловое совпадение физического и психического событий. Во втором случае — совпадение с двумя физическими событиями: смертью мужа и появлением стаи птиц. Относя такие явления к группе синхронистических, Юнг дает объяснение всему происходящему на внутриспсихическом уровне. Он полагал, что в условиях невозможности понимания человеком ситуации или исчерпанности возможностей сознания происходит понижение ментального уровня, в результате чего приходит в движение повысившийся уровень бессознательного, проры-

вающийся в сознание в виде архетипических представлений, в виде символов. Юнг обладал удивительной способностью сводить содержание снов, мифологий, религий, да и просто жизненных ситуаций к архетипическим сюжетам. Например: он говорит, что и скарабей и птица в вышеприведенных примерах являются спонтанно порождаемыми бессознательным символами. В первом случае — скарабей являлся символом нового рождения в мифологии древнего Египта, что, по убеждению Юнга, означает обновление психической установки пациентки, т.е. отказ от чистого рационализма. Во втором случае Юнг интерпретирует образ птицы как древнеегипетский символ души. Поэтому тревожное внутриспсихическое состояние женщины сопровождается видением стаи птиц, символизирующих смерть. В обоих случаях психическое состояние человека Юнг сочетает смысловой связью с реальным физическим событием. Совершенно очевидно, что для объяснения механизма возникновения таких явлений на физическом уровне необходимо выйти за рамки человеческой психики и сконцентрироваться на космологических построениях, что Юнг и делает.

Попытаемся реконструировать тот круг представлений, по которому, предположительно, перемещалась мысль Юнга. Сосредоточимся на исходном принципе, во многом определившим конструкцию понимания Юнгом бытия, понятии энантиодромии (встречный бег). Именно в этом понятии сфокусированы особенности подхода Юнга. Этот термин, взятый у Гераклита, означает объединение противоположностей. Он напоминает Гегелевский закон: тезис-антитезис-синтез. На языке Юнга эта формула означает расхождение двух противоположных тенденций либидо, которые, постепенно достигая наивысшего напряжения, объединяются в единое, создавая нечто третье. Следуя этой формуле, Юнг объединяет материальную и духовную сферы, в качестве которых у Юнга выступают инстинкты, всегда, по мнению Юнга, сопровождаемые архетипами. Юнг считал, что архетипы являются коррелятами инстинктов. Но впоследствии пересмотрел эту идею, в результате чего архетип становится психосоматическим единством, занимающим промежуточное положение между инстинктом и образом. Это представление с легкостью переносится Юнгом на мир, и мир превращается в единое целое, обладающее материальным и духовным аспектами, являющимися лишь разными полюсами, связанными не причинностью, но синхронистичностью. В качестве звена, осуществляющего синхронистическую связь, выступает архетип, обладающий психоидной (не духовной и не материальной, а промежуточной) природой, поэтому и становится параллелизм событий. Рассматриваемые в данной статье

явления, согласно Юнгу, представляют собой акты психического упорядочивания, осуществляемые архетипом коллективного бессознательного посредством смысла. При этом Юнг смысловое содержание, вкладываемое им самим в синхронистические, по его мнению, события, полагает объективным, самосущим, не зависящим от человеческого сознания смыслом. Целью же всех этих упорядочиваний Юнг как истинный врач мыслил осуществление архетипической схемы психического развития человечества, а именно индивидуацию. Ибо сознание, согласно Юнгу, дифференцированное из бессознательного, является крайне несамостоятельным образованием, искажающим действительность своей односторонностью и поэтому нуждающимся в корректировках со стороны бессознательного. Юнг говорит: «Психология не может исчерпываться только причинными методами, потому что психе живет также и целями. Психическая ясность покоится на предрешенном смысле. В этом случае мы должны предположить, что знание предшествует любому сознанию»². Юнг считал, что в бессознательном каждого человека всегда присутствует априорное знание непосредственных событий. В основе такого утверждения лежит принцип тождества микро- и макрокосма, тождества целого и части, которая несет в себе всю информацию о целом. Здесь его концепция звучит в унисон с монадологией Лейбница, где монада созерцает в себе весь космос. Очевидно, что Юнгу было свойственно ощущение мира как единого и неделимого целого. И здесь принцип синхроничности выступает как априорный аспект единства мира, дополняющий, согласно Юнгу, научный метод, основанный на аналитическом, все расчленяющем на индивидуальные процессы, мышлении. Юнг противопоставил научному мышлению, опирающемуся на закон причинности, акаузальный принцип. Он категорически отрицает зависимость синхронистических процессов от причинно-следственной связи не потому, что она неизвестна, а потому, что она немыслима.

Для анализа понимания причинности Юнгом рассмотрим интерпретацию им категорий пространства и времени. Относительность этих категорий он демонстрирует на экспериментах Рейна с отгадыванием карт. По его словам «попадание» в них превзошло все вероятности. Тот же результат остался и при проведении эксперимента, когда экспериментатор и экспериментируемый находились на большом расстоянии друг от друга. Для Юнга это послужило доказательством относительности пространства. Такое же заключение Юнг сделал и относительно времени, ибо угадывания относились к будущему. Поэтому и причинность принимает статус относительности, т.к.

она есть последовательность причины и следствия, исчезающая, по мысли Юнга, вместе с пространством и временем. Он говорит: «Относительно психе пространство и время являются «эластичными» и могут быть сведены до почти незаметной точки, как если бы они зависели от психического состояния и существовали не сами по себе, а только как постулаты осознающего разума... они стали жесткими концепциями только в ходе ментального развития человека, в основном благодаря введению единиц измерения»³. Пространство, время и причинность Юнг относит к априорным формам рассудка, следуя определенной философской традиции, берущей начало от Юма.

Юм, оставляя открытым вопрос о способе воздействия вещей на наши органы чувств, концентрирует все внимание на психологических механизмах, заставляющих нас верить в существование таких объектов. Поэтому критика объективной причинности находится в центре его философии. Он утверждает о невозможности ни интуитивно, ни логически заключить о причинно-следственной зависимости явлений. В основе подобных заключений лежат, по его мнению, лишь привычка и вера.

Эту тему далее развивал Кант. Обосновав непознаваемость объективных законов субъектом, он разработал учение о познании объекта по законам субъекта. Время и пространство у Канта, превратившись в априорные формы чувственности, становятся условиями чувственной восприимчивости объекта созерцания. Категории же Кант превращает в условия мыслимости данного в опыте предмета. Одной из 12 категорий у Канта является причинность.

Следующим звеном в этой цепочке был Шопенгауэр. Он сблизил чувственность и рассудок, утверждая их бессознательное иррациональное единство. Из числа признававшихся Кантом категорий Шопенгауэр принял лишь одну причинность. Но к разряду категорий он присовокупил пространство и время, что логически вытекло из слияния рассудка и чувственности. Причинность у него — одна из форм закона достаточного основания, применимая к миру эмпирических, действующих объектов. Сущность материи для него заключается в причине и действии. Только действуя, изменяясь, материя наполняет пространство и время. Причинность же — это связь изменений между собой. Важно подчеркнуть, что априорные формы у него — время, пространство и закон достаточного основания, относятся к миру как представлению, но не к миру как воле, на которые Шопенгауэр разделяет мир. Воля Шопенгауэра как вещь в себе находится вне времени и пространства. Она едина и неделима, потому что отношение части и целого принадлежит пространству и времени. Воля всецело присутствует в каждой вещи природы.

Юнг был очень хорошо знаком с философией Шопенгауэра. Между ними можно обнаружить определенную преемственность. Нет никакой необходимости проводить сравнительный анализ этих двух концепций. Достаточно лишь сказать о сходстве их взглядов на закон причинности и о некотором подобии бессознательного Юнга и воли Шопенгауэра.

Итак, к бессознательному Юнга не применимы категории пространства и времени. Поэтому Юнг не примет объяснения синхронистических явлений с точки зрения телепатии, которая, по мнению Юнга, имеет причинную основу, поскольку телепатия — по определению — есть передача мыслей и чувств (энергии) на расстоянии.

Но тогда возникает вопрос: каким образом архетип осуществляет свои функции? Юнг отвечает на этот вопрос, исходя из принципа тождества микро- и макрокосма. Ведь все, что происходит в целом, происходит и в каждой из его частей, т.е. все происходящее в коллективном бессознательном имеет место и в душе каждого человека, ибо архетип присущ каждой индивидуальной душе таким же образом, как и коллективной душе. В качестве иллюстрации к этой мысли можно привести неоплатонические спекуляции о мировой душе.

Надо сказать, что концепция синхронистичности у Юнга претерпевала в процессе творчества определенные изменения, охватывая все больший круг явлений. Если в ранний «лабораторный» период синхронистичность определяется им как случайный и необъяснимый случай, то в более поздний период своего творчества Юнг расширяет это понятие. Положив в основу макромира акаузальный упорядочивающий принцип, представляющий собой, по мысли Юнга, имеющую место всегда эквивалентность физического и психического событий (упорядоченность кванта энергии, распад радия), Юнг характеризует синхронистичность как отдельный случай общего акаузального принципа. Теперь она представляет собой тот же параллелизм событий, только во времени, где субъект постигает смысл данного явления. Он эти явления называет актами творения во времени. Теряет синхронистичность и качество неповторимости, ибо теперь ее можно вызвать экспериментально. В конечном итоге синхронистичность у Юнга превращается в не совсем случайную случайность или в закономерность. В своем предисловии к книге перемен «ИЦЗИН» Юнг подводит синхронистические явления под категорию закономерных, ибо, по его представлениям, между запрашиваемой ситуацией и одной из 64 гексаграмм существуют регулярные взаимосвязи. Юнг отталкивается от допущения внутреннего знания, соединяющего некое физическое событие с психи-

ческим состоянием. Согласно Юнгу, здесь субъект обращается как бы к самому себе, к своему бессознательному, ибо он столкнулся с ситуацией невозможности, где исчерпаны все возможности его сознания. Происходит активизация бессознательных содержаний, а гексаграмма, образованная выпадением стеблей тысячелистника, соответствует бессознательным содержаниям, ибо каждая гексаграмма, по убеждению Юнга, является как бы фрагментом психофизической реальности. Для него выпадение стеблей тысячелистника и бессознательное связаны одновременностью и смыслом, как инстинкт и архетип, а количество выпавших стеблей выражает число, выступающее символом данной ситуации.

Согласно тому же принципу Юнг разрешил и проблему отношений души и тела. Юнг долго колебался, прежде чем сделал это заключение. Он говорит: «Я снова должен подчеркнуть возможность того, что связь между телом и душой будет пониматься как синхронистическая. Если это предположение окажется верным, то в мое нынешнее представление о том, что синхронистичность является относительно редким явлением, будет необходимо внести поправку»⁴. И он вносит эту поправку, расширив понятие синхронистичности. Все, что говорилось относительно мира в целом, относится и к индивиду — между душой и телом существует синхронистическая связь. Такое разрешение проблемы душа-тело заставляет оглянуться на историю философии и вспомнить Лейбница с его идеей предустановленной гармонии. Материя и монады у него также не связаны причинностью, но всякое тело, по Лейбницу, является живым и одушевленным, поскольку что связано с деятельной субстанцией. «Не бывает ни душ, совершенно отделенных от тела, ни бестелесных гениев»⁵. Но согласно Лейбницу, материальное и духовное объединены предустановленной гармонией, наподобие двух часов. Если же эти силы не разделять, а считать их полюсами одного целого, то в результате получится аналог синхронистической связи между душой и телом у Юнга.

В силу всего сказанного все культуросозидающие процессы надо отнести к синхронистическим актам, ибо все они, согласно Юнгу, являются творениями бессознательного. Юнг набрасывает схему так называемого брачного кватерниона — символа четверичности, целостности души. Это, по его мнению, и есть образ цели, проецирующийся вовне из бессознательного и являющийся: во-первых, схемой, во-вторых, силой, заставляющей человека осуществлять эту схему. Подразумевается брачное устройство примитивного человеческого коллектива в виде кросс-кузенного брака, фратриальное

объединение первобытных обществ, основанное на принципе дуальной экзогамии, через которое, как предполагается, прошли все человеческие общества на заре своего развития. Очевидно, что здесь имеет место смысловое совпадение событий на физическом и психическом уровнях, моменты творения во времени. Но Юнг почему-то не относит их к категории синхронистических. К этой же категории следует отнести и культы, ритуалы, религии, мифологии и т.д., ибо все они, согласно Юнгу, являются собой реализацию архетипических сюжетов.

Сквозь призму своей теории по-иному Юнг оценивает и эволюционное прошлое нашей планеты. Он отходит от синтетической теории эволюции. Эволюция с точки зрения Юнга происходит не путем накопления мутаций, в результате чего появляются новые виды, одни из которых вымирают, а другие, более приспособленные, выживают, а в результате синхронистического изменения паттерна видового поведения.

С обеспечением высшим онтологическим статусом коллективного бессознательного повышается и статус всех ему приписываемых характеристик. Речь идет о человеческих эмоциях. Поэтому у Юнга главную роль в синхронистических явлениях играет эмоциональность. Он часто ссылается на эксперименты Рейна, где воля и желание индивида играли определяющую роль, чем сильнее желание отгадать, тем выше результат, и наоборот. Именно эмоциональность, как полагает Юнг, изменяет путем сжатия пространственно-временной континуум, тем самым открывая душу априорному знанию непосредственных событий. Такой подход Юнга в корне противоречит рационалистической традиции, старающейся исключить чувственную очевидность и противопоставляющей субъект объекту. В этом смысле Юнг был солидарен с известным физиком Паули. Поэтому свое сотрудничество они оценивали как акцию взаимодополнения единой реальности качественным и количественным аспектами, представленные физикой и психологией бессознательного. Мир как единое и неделимое — это качественное видение целого, для которого характерно отождествление микро- и макрокосма. Другое видение — количественное отношение между частями, соразмерность частей и целого. Их точка соприкосновения заключается в том, что и психология бессознательного и современная физика доказывают важность учета психической реальности наблюдателя в физическом эксперименте. Современная квантовая механика пришла к выводу о двойственной корпускулярно-волновой природе объектов, причем то или иное определение проявляется в связи с конкретными экспериментальными условиями. Последние же за-

висят от выбора наблюдателя. Бор по этому поводу высказывается следующим образом: «В микрофизике характер законов природы таков, что за любое знание, полученное в результате измерения, приходится расплачиваться утратой другого дополнительного знания. Поэтому каждое наблюдение представляет собой неконтролируемое возмущение как средства наблюдения, так и наблюдаемой системы, и нарушает причинную связь предшествовавших ему явлений с явлениями, следующими за ним». Суть всего сказанного сводится к тому, что физический эксперимент не протекает изолированно, как в классической физике, а наблюдатель включается в эксперимент, тем самым привнося самого себя со своими эмоциями, идеями и понятиями, что не позволяет встать на детерминистскую точку зрения, принятую в классической физике, все это звучит в унисон с холистскими взглядами Юнга, исходя из которых принцип причинности, относящийся к сознанию, дополняется принципом синхронистичности бессознательного. Поэтому Юнг считал, что современная наука приближается к унитарной идее бытия, характеристикой которого является помимо пространства, времени, причинности еще и синхронистичность с присущим ей качеством смысла или целенаправленности, где нет несоизмеримости наблюдателя и наблюдаемого. Результатом будет единство бытия, называемое алхимиками *unus mundus*.

XX век — век полифонии, век диалога, когда древность протягивает руку современному знанию. Юнг является определенным культурным событием нашей эпохи. Не следует недооценивать философского значения идеи синхронистичности, которая ставит акцент на интуиции — способе, с помощью которого, по мысли Юнга, осуществляется постижение вневременной смысловой связи событий, постижение макрокосма в себе. Если развивать мысль Юнга, то это вхождение в смысловое поле, во многом сходное с Платоновским постижением эйдетической реальности, можно назвать «сверхсознанием». Это источник наиболее глубоких творческих идей в философии и науке, являющихся основным стержнем человеческой культуры. Можно предположить, что все будущие творческие идеи находятся в потенции в этом «бытии в смысле». Осознанное и целенаправленное проникновение в это поле могло бы кардинальным образом изменить жизнь человечества, ускорить творческие процессы, предвидеть будущие негативные события, влиять на будущее. Безусловно, эта идея представляет большой интерес и являет собой определенный вклад в сокровищницу нашей культуры.

Примечания

- ¹ Юнг К.Г. Человек и его символы. М., 1997. С. 310.
- ² Юнг К.Г. Синхронистичность. М., 1997. С. 212.
- ³ Там же. С. 289.
- ⁴ Лейбниц Г. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. С. 426.
- ⁵ Паули В. Физические очерки. М., 1975. С. 173.

Инструментальный реализм Д.Айди

1. Анализ взаимоотношения науки и технологии в рамках экзистенциально-герменевтического направления феноменологии США

Наука и научное познание оставались одними из главных тем философии на протяжении всей ее истории. Начиная с философии Нового времени, связавшей достоверность познания с субъективным опытом, наука становится наиболее совершенным примером рациональности и образцом того, как разум может гарантировать объективность и абсолютность истинного знания о мире. Такие характеристики научного знания, как его универсальность, обязательность и внеисторичность получают свое предельное выражение в XIX в. в сциентистских теоретических моделях, которые ориентированы исключительно на логико-методологическое и естественно-научное измерение рациональности. В рамках этих подходов критика научной рациональности как тематизация мировоззренческой роли науки не была общепринята. Старая философия науки в противоположность тому, что принято называть «новой философией науки», оперирует идеалистическими и абстрактными ее концепциями, оставляя в стороне конкретную воплощенность науки в человеческой практике и артефактах и ее укорененность в жизненном мире. Эту традицию, которая в своем крайнем выражении имеет дело с чисто формальной и логической научной истиной в контексте теории значения, можно условно назвать идеалистической, так как внутри нее в соотношении теория-практика теоретическое познание изначально и определяет действие.

Новая философия науки возникает во второй половине XX в. как ревизия традиционных концепций рациональности в целом, а также соотношения теория-практика. Абстрактные модели науки

элиминировали смылосодержащие вопросы самоинтерпретации человека; к середине XX в. стали также очевидными негативные следствия научно-технического прогресса как движения в сторону господства человека над природой. Все это не могло не отозваться в философии, которая обратилась к историческим и теоретическим основаниям традиционного понимания рациональности. Кризисные явления европейской культуры XX в., ставшие несомненным фактом, убедительно доказывали недостаточность спекулятивно-метафизических подходов к науке и рациональности в целом. В фокус внимания представителей новой философии науки встали вопросы, связанные с человеком и его самопониманием. «Практические» философы заговорили об изначальности теории действия и об историко-культурной обусловленности самого разума. Здесь следует упомянуть имена Т.Куна, И.Лакатоша, К.Поппера, М.Полани и пр. В частности, куновская интерпретация науки была направлена против ее аналитически-позитивистской модели. Науку как она есть, следуя Куну, определяют не логические законы и системы дедукции и индукции, а парадигмы, конкретные «образы» науки, подлежащие изменениям. То, что конституирует парадигму, составляет фундамент науки. Таким образом, логические правила и нормы становятся не фундирующими, а вторичными по отношению к изначальному историческому донаучному уровню, определяющему парадигмы. Эту модель интерпретации научного изменения и развития, возникающую в англо-американской истории философии, можно считать гораздо более перцептуально и конкретно ориентированной, чем это было в старой философии науки. Это скорее модель не устойчивых концептуальных и логических отношений, но относительности научных парадигм, их движения и изменения внутри контекста конкретного человеческого опыта. Практически-перцептивный образ науки открывает новые возможности не только для критики научной рациональности, но и для тематизации технологии — материального условия как минимум современной науки, ее конкретного «воспринимающего тела» и совокупности фактов того повседневного опыта, к которому отнесена наука как к изначальному.

Осмысление техники как совокупности артефактов, орудий, инструментов, произведенных материальных объектов и т.д. также занимает свое место в истории философии. Уже греческая философия, как указывал Хайдеггер, тематизирует «техне». Однако «философия технологии»¹ как субдисциплина внутри философии возникает только в конце XX в. История проблематики философии технологии начинается с опубликованной в 1877 г. книги Э.Каппа

«Основные направления философии техники». Эта книга была первым философским осмыслением природы технологии как инженерии, ее методологии и объективных проявлений. С этой работы берет начало то направление философии технологии, которое авторитетный исследователь техники и ее философского осмысления К.Митчем называет инженерным, противопоставляя гуманитарному ее направлению². К инженерной философии технологии Митчем относит работы Энгельмейера, Дессауера, Эллюля и др. Инженерная философия технологии, как указывает Митчем, рассматривает технику «изнутри», переводя проблемы человеческого существования на язык технических терминов. Здесь имеет место расширение технического сознания за пределы самой техники. Гуманитарный подход к исследованию технологии, к представителям которого следует отнести А.Бергсона, М.Шелера, К.Ясперса, Г.Марселя, М.Хайдеггера и др., может быть назван герменевтическим, так как он предполагает скорее не объяснение мира в технических терминах, а перевод техники на уже известный транстехнический язык смыслодержающих вопросов человеческого бытия. Гуманитарная философия технологии имеет дело с интерпретацией технологии в контексте того непосредственно опыта, которое в современной философии принято называть «жизненным миром».

Конечно, разделение философии технологии на два направления достаточно условно и не охватывает все своеобразие философских подходов к исследованию технологии. Практически в каждом направлении современной философии можно найти ту или иную тематизацию феномена техники. К.Митчем указывает на то, что определенная философия технологии имеет место в англо-американской аналитической традиции (исследование проблем искусственного интеллекта), феноменологической традиции (внимание к экзистенциальному измерению повседневного опыта техники), прагматической традиции, марксистской, неомистской и пр. философских школах и направлениях. Разнообразие теоретических парадигм и приоритетов определяет разнообразие исследовательских подходов и методологии изучения и критики технологии. Зачастую философское осмысление техники детерминировано метафизическими основоположениями, что предопределяет результаты ее анализа, делая их в большей степени объяснительными концептуальными конструкциями, нежели чистым описанием феномена технологии как «вещи самой по себе» и как факта жизненного мира. Примером этого могут служить две крайние позиции философии технологии. Одна рассматривает технику как воплощение челове-

ческого могущества, как то, что содержит в себе возможности бесчисленных будущих побед разума над хаосом. Другая же рассматривает технику как непредсказуемую и опасную силу, подавляющую самого своего создателя — человека — и содержащую в себе скрытую или явную угрозу человечеству.

В рамках того, что мы называем традиционной философией науки, технология считалась приложением и продолжением науки, теорией особого рода, фундирующей технику (практику). При этом технология как фундаментальный уровень человеческого взаимодействия с вещами, как изначальный опыт мира и повседневный контекст науки, как практика, на которой основываются любые отношения между человеком и его миром, остается незамеченной. То, что мы определили как практически-перцептивную модель науки, напротив, открывает пути рассмотрения основополагающего уровня технологии, к которому отнесены процедуры и результаты научного познания. Это, в свою очередь, позволяет приблизиться к пониманию современной проблемной ситуации человеческого опыта «техногенного» мира как опыта самопонимания и его исторической связи с культурными парадигмами в контексте основополагающих измерений человеческой жизни самой по себе. Здесь следует указать на феноменологическую философскую традицию США второй половины XX в., включенную в современные практически-перцептивные подходы к науке, как на одно из направлений, в рамках которого обнаруживаются подобная формулировка проблемы и попытки ее решения.

Именно традиция, кратко очерченная выше, является предметом данной работы. Наиболее важным источником указанной традиции является европейская философия, прежде всего, конечно, — тексты Гуссерля и Хайдеггера, но также здесь следует упомянуть П.Рикера, М.Мерло-Понти, Х.-Г.Гадамера и др., т.е. тех в той или иной степени представителей феноменологического движения середины XX в., которые «повернули» феноменологию экзистенциально-герменевтически.

Близость феноменологии к новой философии науки, предопределившая их взаимопроникновение, изначально присутствовала в философии Э.Гуссерля. Несмотря на то, что феноменология Гуссерля декларировала необходимость найти абсолютное основание универсальной науки в духе декартовского фундаментализма, феноменологический метод оказался значительно шире последнего, что изменило не только исходные интенции феноменологии, но и значение традиционной терминологии, используемой Гуссерлем, т.е. значе-

ние таких терминов, как трансцендентальная субъективность, аподиктичность, объективность и пр. Призыв феноменологии повернуть к самим вещам становится требованием увидеть «вещи» мира с новой точки зрения, при которой тематизируется корреляция самих объектов как они даны и способов их данности. При этом феноменологически увиденные «вещи» приобретают характеристику не статичных абсолютных и адекватных интуитивных данностей, но интенциональных референтов, конституированных внутри интенционального поля, расширенного до горизонта мирового целого так, что любое конституированное интуитивное данное всегда отсылает к контексту восприятия и само может быть воспринято только на его фоне. В этом потенциально заключаются герменевтическое и «материально» перцептивное измерения феноменологии Гуссерля и ее антисциенцистская направленность. Интенциональное отношение человек-мир, так же как его феноменологическое описание, необходимо включает в себя герменевтический процесс понимания «вещей», или объектов, ранее просто принятых на веру, но затем феноменологически тематизированных и отсылающих к контексту действительного опыта, изнутри которого только могут быть увиденны. Так феноменологическая установка — это не фиксация раз и навсегда данных объектов, но процесс их непрерывного понимания в контексте интенционального горизонта, охватывающего весь мир.

В феноменологии Хайдеггера перцептивно-герменевтические тенденции гуссерлевской философии находят свое продолжение и развитие. Гносеологически ориентированная концепция интенциональности феноменологии Гуссерля становится у Хайдеггера инвариантной структурой экзистенциальной онтологии. Корреляция трансцендентальной субъективности, ноэзис — ноэма, трансформирована Хайдеггером в отношении вот-бытие-мир, где феноменологическим горизонтом становится непосредственная «здесь и сейчас» ситуация человеческого присутствия среди «вещей» мира. При этом то, что «представлено», представлено строго в отношении горизонта, «открытости» миру. Следуя гуссерлевской стратегии интенциональных отношений, ноэзис есть рефлексивный поворот от ноэмы к субъекту, акт опыта, фундированный ноэмой. Хайдеггер, продолжая эту стратегию, определяет вот-бытие (*Dasein*) как самопонимание, опосредованное бытием-в-мире. Следовательно, вот-бытие, которое в своей экзистенциальной активности позволяет миру быть представленным, само может быть раскрыто только через процесс интерпретации феномена бытия-в-мире как «реального» онтологического уровня, через возвратное герменевтическое движение от мира

к человеку. Таким образом, самопонимание всегда связано с пониманием мира как с экзистенциальной практикой отношения с материальными вещами. Так как опыт техники, следуя Хайдеггеру, представляет собой именно этот изначальный экзистенциальный уровень, то, очевидно, стратегия Хайдеггера содержит в себе принципиально новые подходы к исследованию технологии, воспринятые американской феноменологической традицией.

Другим видным представителем континентального феноменологического движения, чьи тексты могут быть отмечены как один из источников современной американской феноменологической философии науки и технологии, был М. Мерло-Понти. Настоящая работа не позволяет вместить подробный анализ его феноменологии восприятия, но необходимо отметить некоторые ее положения, расширившие феноменологическое восприятие до чувственно-телесного уровня и содержащие в себе потенциальный вклад и в философию науки, и в философию технологии второй половины XX в. Мерло-Понти адаптирует гуссерлевскую концепцию жизненного мира как исходного опыта человеческого бытия, предшествующего любым теоретическим идеализациям, без тематизирования которого символы науки не могут быть поняты. Любая теория, согласно Мерло-Понти, фундирована миром как непосредственно воспринятым и производна от него. Но интенциональное отношение Я-мир у Мерло-Понти приобретает ярко выраженный характер действия и чувственного восприятия, ощущения, при котором мир есть для нас то, что мы ощущаем, хотя в ином смысле, отличающемся от эмпиристской теории ощущения. Концепция интенциональности Э. Гуссерля, переосмысленная Мерло-Понти, представляет собой корреляцию телесного бытия (ноэтический уровень) и опыта окружающего мира материальных вещей (нозматический уровень). Феноменологическое восприятие, следуя Мерло-Понти, есть тот или иной модус телесного существования. Тело необходимо участвует в любом восприятии и становится условием того, что нечто может быть воспринято.

Очевидно, что данная версия феноменологии сближает Мерло-Понти с теми представителями философии науки, которые считают, что научная практика и, следовательно, научная рациональность, детерминированные действительным опытом окружающего мира, суть воплощенная деятельность. Эта позиция позволяет включить технологию как совокупность опытно воспринятых артефактов в радиус философии науки. На феноменологическом уровне последнее означает дескриптивный анализ того, как артефакты, с которыми человек имеет дело в опыте окружающего мира (ноэтический

полус), изменяют само содержание феноменологических (и следовательно, научных) интуиций, воспринятых «через» технологии (ноэмати́ческий полюс). Данный подход, в свою очередь, имеет своим результатом сближение научной рациональности и научной практики со смылосодержащими императивами жизненного мира, что раскрывает иную ипостась рациональности, отличную от естественнонаучных и механистических ее концепций, характерных для традиционной новоевропейской эпистемологии, — ипостась «живого» разума, представляющего собой горизонт цели и смысла как горизонт *понимания*.

Наука, являясь частью жизненного мира, есть, таким образом, наука, воплощенная в технологии, и в этом качестве она становится темой философского анализа в американской континентально ориентированной философской традиции второй половины XX в. Это происходит в конце 60-х — начале 70-х годов, когда некоторые американские философы начинают следовать феноменологическим стратегиям при анализе технологии. В экзистенциально-герменевтической американской феноменологии существует ряд имен, которые в противоположность «философам сознания» в его принципиально очищенной от материального форме, могут быть определены как «философы тела»³, так как они обращаются к конкретному опыту материальных вещей как к исходному. Философы, ориентированные на исследование изначальности телесного опыта, анализируя технологию, рассматривают ее как практически-перцептивный фундамент науки, один из аспектов которого — конкретная воплощенность науки в инструменте, в технологическом артефакте внутри экспериментальной ситуации. «Инструментированность» здесь становится связующим звеном между двумя субдисциплинами, философией науки и философией технологии. Этот исследовательский подход к науке «через» технологию в рамках американской философии, в той или иной степени адаптировавшей феноменологию, в последней трети XX в. настолько широко представлен, что получил название «школы» инструментальных реалистов.

Необходимо сказать, что американская версия феноменологии едва ли не с самого момента своего возникновения была междисциплинарна. Уже первое поколение американских феноменологов адаптирует феноменологический метод к конкретным наукам. Работы М.Фарбера, А.Гурвича, А.Шюца вызвали интерес к феноменологическому обоснованию научного знания, к феноменологически ориентированной социологии, в частности социологии познания, к исследованию проблем социальной обусловленности науки в целом и

конкретных наук, к проблемам феноменологии жизненного мира и языка. Со второй половины XX в. начинается активное проникновение феноменологии в традиционные для Америки философские направления, такие, как прагматизм, например, что вызывает также их обратное влияние на феноменологическую философию США. Американский прагматизм, в свою очередь, тесно взаимодействует с неопозитивизмом и имеет много точек соприкосновения с ним. Можно говорить о том, что во второй половине XX в. в США формируются две взаимопроникающие философские традиции — евро-американская и англо-американская. Этот философский плюрализм во многом определяет своеобразие, широкую ассимиляцию и значительные успехи американской феноменологии, экзистенциально-герменевтическая версия которой с ее ударением на конкретной практике и вниманием к языку становится более предпочтительной в 60-е годы. Начиная с 70-х годов эта версия дополняется некоторыми воспринятыми результатами французского структурализма и деконструктивизма (М.Фуко, Ж.Деррида), а также критической теории (Ю.Хабермас и К.-О.Аппель). Таким образом американская феноменология может быть охарактеризована как предельно открытая для диалога с иными философскими направлениями, что избавляет ее как от формально-эпистемологических, так и от онтологических крайностей и способствует ее универсализации, охватывающей все сферы человеческого опыта. Американский «вариант» феноменологии характеризуется прежде всего движением в сторону интерпретации человека в его отношении с различными регионами культурного универсума, которые во многом определяют применение того или иного типа анализа. Поэтому обращение к технологии закономерно в данном контексте, тем более, что в феноменологии Хайдеггера опыт технологии приобретает значение основополагающего опыта мира. Внимание к инструменту как точке соприкосновения науки и технологии может быть определено как поиск компромисса между онтологическими и эпистемологическими базовыми структурами отношения человек-мир, что характерно для американской версии феноменологии.

Те представители «школы» инструментального реализма, которые «пришли» из феноменологии⁴ (Г.Дрейфус, Дж.Роуз, П.Хилан, М.Хайм, Д.Айди и др.), несомненно следуют основным интенциям ее континентального варианта, его нефундаменталистским экзистенциально-герменевтическим стратегиям. «Инструментальных реалистов»

объединяет критика старой философии науки, как ограниченной рамками логики и лингвистики и не учитывающей того факта, что научная практика представляет собой нечто большее, чем просто рациональные процедуры. Инструментальный реализм, адаптировавший феноменологические эпистемологические модели, акцентирует внимание на том, что любая научная активность есть активность реальной «здесь и сейчас» позиции человека, имеющего дело с «вещами самими по себе», доступными через акты восприятия. Непосредственное восприятие необходимо отнесено к своему контексту, который конституирует объекты жизненного мира и научные объекты. Ситуация научного восприятия — это экспериментальное поле, внутри которого необходимо присутствует инструмент как посредствующее звено между человеком и воспринимаемым объектом. Инструментальный реализм сконцентрирован на исследовании той роли, которую играет инструмент в возникновении научного знания и анализирует результаты научного знания в качестве возникших и конституированных в инструментальном контексте.

Представители инструментального реализма рассматривают интенциональное отношение человек-мир как инструментально опосредованное, при котором инструмент конституирует не только научные объекты, но и объекты жизненного мира и, следовательно, опосредует самопонимание человека. Интенциональная корреляция человек-мир в инструментальном реализме представляет собой экзистенциально-герменевтическую корреляцию, так как ее ноэтический полюс содержит в себе устремленность, открытость миру, выходение субъекта «вовне», к вещам, которые включают в себя технологию, артефакты. Это предполагает определенное экзистенциальное усилие, фундаментальную экзистенциальную практику, в то время как на ноэтическом полюсе этой корреляции имеет место «отклик» — самоинтерпретация субъекта, понимающего себя через «прочтение» мира, один из вариантов которого — высокотехнологический мир современной цивилизации.

Таким образом, научное знание также следует определить как форму интерпретации, при которой ученый «читает» технологически опосредованные восприятия как «текст», к которому отнесены процедуры и результаты его исследования. Интерпретация — это всегда отнесение к «другому», ссылка на контекст, в данном случае практически-перцептивный контекст науки. При таком «прочтении» научные объекты суть объекты, конструированные в процессе взаимодействия ученого с инструментами внутри экспериментальной ситуации, а не просто теоретически установленные и верифициро-

ванные. В середине 80-х годов в американском инструментальном реализме получает устойчивое употребление термин «технонаука», который подчеркивает корреляцию науки и технологии, корреляцию научных фактов и технологических артефактов и помещает науку в контекст различных культурных миров. Анализ науки как технонауки смещает ударение на ее социально-этическое измерение, сближая ее с жизненным миром, так как данный анализ имеет дело с самыми разнообразными технологическими феноменами повседневной жизни. Внимание к сущностной роли технологии внутри науки отвечает феноменологическому требованию обращения к непосредственному, конкретному восприятию и редуцирования объяснительных конструкций.

Феноменология изначально была ориентирована на описание непосредственной перцепции в контексте практики как отнесенности к миру. Феноменология рассматривает любое знание как фундаментованное способами восприятия в этом контексте. Она отдает предпочтение воспринятому знанию перед дедуцированным. Это позволяет определить тематизацию науки в качестве технонауки как род феноменологической редукции, при которой феноменолог получает доступ к «вещам как они сами себя показывают», в данном случае — к конкретной научной практике и корреляции инструментально-научный объект и, шире, — к корреляции мир как горизонт культуры — научный объект.

Инструментальный реализм Д.Айди

§ 1. Интерпретация феноменологического метода

Д.Айди — один из самых значительных представителей инструментального реализма. Его работы по философии технологии и технонауке⁵ содержат также обширную критику инструментального реализма и рефлексии по поводу его философских источников, его возникновения и развития. Книга Айди «Техника и практика» (1979) была первой, идентифицирующей себя в качестве философии технологии среди посвященных технологии работ американских феноменологов. Данная работа Айди следует «перцептуальному направлению», заданному феноменологией технологии Дрейфуса, и открывает ряд американских философских исследований, которые могут быть более строго, чем философия Дрейфуса, определены как «феноменология инструмента». Последняя заимствует такие фундаментальные понятия феноменологии Гуссерля, как интенциональность, горизонт, жизненный мир, вариативный метод и пр., а также их эк-

зистенциально-герменевтическую интерпретацию, и применяет их к анализу инструмента как медиатора между человеком и окружающим миром. Феноменология инструмента имеет дело с разнообразными вариантами инвариантной интенциональной структуры человек-мир в качестве отношения человек-технологический артефакт-мир, анализируя различные модусы «телесной» представленности технологических медиаторов и технологически опосредованной перцепции, в частности научной. В философии Айди формируется новая парадигма исследования технологии как «вещи самой по себе» в противоположность абстрактной «технике», занимающей то или иное место в метафизической иерархии ценностей: Айди сосредоточен на действительной человеческой практике, осуществляющей себя среди конкретных артефактов и материальных единств и при взаимодействии с ними.

Ранняя философия Айди может быть определена как феноменология восприятия, обращенная преимущественно к аудио- и визуальному опыту. Такие его книги, как «Слышание и голос», «Экспериментальная феноменология», «Смысл и значение» представляют собой феноменологическую тематизацию и описание исходных единств человеческого опыта, таких как слуховые и зрительные конкретно ситуированные восприятия. Это свидетельствует об усвоении герменевтических и экзистенциальных стратегий континентальной феноменологии, принципиально дистанцирующихся от философии Гуссерля как теоретической системы и предпочитающих использовать те или иные процедуры метода в региональных исследованиях. По мнению Айди, при феноменологическом подходе достигаются наиболее адекватные результаты анализа перцептивного опыта, так как феноменологический метод позволяет «схватить» этот опыт «как он есть», не изменяя, но лишь извлекая его из потока опыта естественной установки, при которой он остается незамеченным, и возвращая нас к нему. За деконструкцией принятых на веру предпосылок следует реконструкция нового исследовательского языка и перспектив, совокупность которых позволяет считать феноменологию прототипом наиболее адекватной науки об опыте⁶.

Что включают в себя новый феноменологический язык и перспективы? С точки зрения Айди, прежде всего обращение к «вещам самим по себе», но принадлежащим не формальным онтологиям в том значении, которое они имеют в философии Гуссерля, а фундаментальной онтологии Бытия, что представляет собой экзистенциальный поворот феноменологии. Опыт вещей, следуя Айди, не может быть взят изолированно от фона, на котором он разворачивает-

ся — универсума культуры. Если феноменологический метод позволяет вещам «говорить самим за себя», то они «говорят» на языке традиции и понимание этого языка должно быть интерпретативным, воспроизводящим движение по герменевтическому кругу, которое включает в себя предпонимание контекста — истории, времени, экзистенции⁷ и, следовательно, конкретное присутствие в этом контексте. Данное герменевтическое движение, таким образом, есть не что иное, как вид эксперимента, поскольку оно есть специфически феноменологический вид действительного перцептивного опыта вещей и предполагает определенное экзистенциальное усилие, настроенность на опыт. Поэтому такие значительные представители «феноменологического движения», как Хайдеггер, Мерло-Понти, Рикер предпочитают говорить о феноменологии только как о реальной практике, а не наборе теоретических положений. Это стремление континентальной философии «практиковать феноменологию» Айди считает наиболее адекватным воплощением феноменологического перцептаулизма, который характерен уже для ее исходного, гуссерлевского, варианта.

Перцептаулизм, согласно Айди, обнаруживает себя в следующих положениях феноменологии Гуссерля: а) восприятие есть фундаментальный и изначальный опыт, вокруг которого вращаются все прочие; б) восприятие — это гештальное видение феномена на фоне его окружения так, что воспринимаемый объект помещен в контекст; в) любой феномен не дан воспринимающему полностью и адекватно, но конституирован как тот или иной его оттенок (профиль); г) любое восприятие — всегда многопрофильно, так как оно есть бесконечное конституирование оттенков объекта, к которым отсылают его внешний и внутренний горизонты⁸. Феноменологический анализ на дескриптивном уровне феноменологии обращен на феномены «как они сами себя показывают» и имеет целью их описание, а не объяснение, что предполагает «уравнивание» феноменов и их перцептивных горизонтов. Следовательно, дескриптивный анализ не может быть замкнут на идеальных единствах или на абсолютных и неизменных объектах и их качествах, лежащих в основании иерархической объяснительной структуры, а становится исследованием равно ценных объектов опыта и их перцептивных контекстов, что включает в себя поворот к все новым и новым уровням перцепции и профилям, возникающим внутри поля опыта.

Максимальная направленность феноменологического анализа на бесконечно открытые ряды перцепции и оттенки объектов не является, однако, «дурной бесконечностью», так как имеет целью «схва-

тить» инвариантные, или структурные, особенности феномена, в терминологии Гуссерля — его «эйдос» и соответственно «схватить» инвариантную структуру самого акта восприятия. Это движение от аподиктически данного в опыте к более адекватно конституированному объекту получает в философии Гуссерля название метода фантазийной вариации, который Айди считает одной из самых фундаментальных составляющих конструктивного аспекта феноменологической программы, ибо вариативный метод есть очевидное следствие и дополнение исходного гештальтного восприятия объекта⁹, захватывающего внешний и внутренний горизонты феномена. Вариативный метод направлен как на сам феномен, так и на способ его восприятия, что соответствует фундаментальной структуре опыта, которую Гуссерль называет интенциональностью. По мнению Айди, именно инвариантная интенциональная корреляция, а не трансцендентальное Ego, сохраняет единство познания и расширяет дескриптивную феноменологию до трансцендентальной, поднимая ее на собственно философский априорный уровень условия возможности любого опыта¹⁰.

Каждый опытно воспринятый объект (интуиция) является тем, что он есть, только как часть универсального целого означающей интенции, которая сама по себе не составляет содержание опыта, но представляет собой условие идентификации разнообразных профилей объекта в качестве профилей *одного и того же* объекта. Означающая интенция, таким образом это априорное условие смыслопридающего акта идентификации, но присущее содержанию опыта, поскольку она доступна познанию только в качестве «исполненной интуиции». Следовательно, Гуссерль трансформирует традиционное эпистемологическое различие между объектом и субъектом, экстраполирующим самоочевидные врожденные идеи и правила на внеположенный объект. Теперь имеется соотношенность между тем, что опытно воспринято, и способом восприятия, так как любая интенция необходимо наполнена содержанием, и любой субъект уже застает себя в мире, который сообщает его опыту единство и смысл. В противоположность традиционному субъективизму философия Гуссерля возникает как вид «объективизма»¹¹.

Айди следует здесь экзистенциальному направлению феноменологии, представители которого утверждают, что Ego всегда включено в реальную практику, и его рефлексивный опыт есть ни что иное, как модус практического опыта. Так Айди отмечает, что феноменологическое Ego не должно определяться как трансцендентальное, поскольку оно «является» при движении от нозмы к ноззису, получает свое значение через встречу с вещами. Рефлексивный поворот есть движение не от трансцендентального полюса, а от мира вещей как тотальности нозматических возможностей. Вынесение Ego за пределы интенциональной структуры превратит феномено-

логию в разновидность метафизики, в то время как она способна быть новой «объективной» философией опыта. Эти универсальные возможности феноменологии содержатся в ее обращении к интенциональной корреляции, которое есть достаточное условие всеобщности феноменологического познания, так как интенциональная структура выходит за пределы субъективного уровня, означает доступ к миру и представляет собой инвариант всех типов восприятия, приложимый ко всему человеческому опыту¹².

Итак, феноменология, следуя Айди, есть реально практикуемый специфический метод анализа перцептивного опыта, чьи результаты продиктованы самой структурой и содержанием этого опыта и не нуждаются в апелляции к метафизическим основоположениям. Поэтому феноменология есть возможность и способ наиболее адекватного самопонимания и самоопределения человека. Если субъект обретает себя только в корреляции с миром, к которому он интенционально отнесен, то эта специфическая форма корреляции становится условием восприятия и понимания вещей именно таким образом, как они воспринимаются и видятся. Мое самопонимание определяется и ограничивается содержанием моего опыта, но последнее, в свою очередь, есть следствие моей перцептивной открытости миру. То, что Гуссерль называет «конституированием значения», есть прежде всего конституирование самосознания, которое зависит от того, «что» является в опыте, и того, «как» оно является, поэтому дескриптивный анализ ноэматического и ноэтического полюсов, исключаящий все абстрактные обобщения, становится анализом самоконституирования субъекта¹³.

Этот анализ должен начинаться с ноэмы и соответственно быть обращен на то, что потенциально существует в ней. Поэтому он требует применения вариативного метода, который после совершения феноменологической редукции и устранения наивной непосредственности по отношению к вещам, извлекается из самой перцептивной структуры. Любая вещь (феномен) в сфере восприятия помещена внутри поля (контекста). Вещь, как наиболее эксплицитно представленная, находится в центре этого поля, но идентифицируется именно как данная вещь только благодаря одновременному восприятию ее внутреннего (профили) и внешнего (мир как граница восприятия) горизонтов, которые имплицитно содержатся в перцептивном данном. Это специфическое «отсутствие-в-присутствии» фундирует новый уровень восприятия, который может быть назван эйдетическим проникновением, поскольку при гештальном видении феномен «показывает себя» как нечто большее, чем «буквально» воспринятый эмпирический факт, «показывает» не акцидентальные свои свойства, но

эйдетические, инвариантные особенности. Такое движение от «простой» аподиктичности к большей адекватности представляет собой, как считает Айди, сущность вариативного метода и эйдетических стратегий феноменологии.

Однако феноменологический анализ необходимо учитывает ноэтико-ноэзатическую корреляцию и, следовательно, должен быть обращен также на изменение ноэтических условий возможности вариативного движения и конституирования объектов именно так, как они являются. В этом пункте начинается расхождение Айди с «первой феноменологией», так как в интерпретации интенциональности и ноэтического *a priori* он следует экзистенциальному повороту Хайдеггера и перцептуализму Мерло-Понти. Айди понимает фундаментальный модус корреляции человек-мир как экзистенциальную практику, подразумевающую бесконечно широкий, но конкретный набор действий, который включает в себя то или иное отношение с вещами¹⁴. Ноэтический полюс интенциональности, таким образом, представляет собой конкретную телесную двигательную активность и непрерывное взаимодействие с окружающим миром на двух уровнях, которые Айди называет микроперцептуальным и макроперцептуальным¹⁵. Микроперцепция есть непосредственное чувственно-телесное восприятие вещей, тогда как макроперцепция — это «культурное восприятие», интерпретирующее и понимающее, близкое хайдеггеровскому «бытию-в-мире». Она может быть определена как вид герменевтического пред-понимания языка традиции, внутри которого возникает микроперцепция, иначе говоря, вид информирования микроперцепции культурой. Взаимодействие макро- и микроперцепций структурируют то смысловое практическое поле, которое в феноменологии принято называть «жизненным миром», и это взаимодействие должно быть соответственно предметом анализа ноэтического уровня вариативного движения.

Вот как это происходит при феноменологическом обращении к визуальному опыту¹⁶. Общеизвестны два способа рассмотрения кубика Неккера. Эта би-стабильная трехмерная фигура может восприниматься как повернутая передней гранью к смотрящему или, наоборот, развернутая от него. Соответственно двум взаимоисключающим вариантам восприятия одной и той же фигуры изменяется позиция наблюдателя, — в первом случае его точка зрения находится ниже центра куба, во втором случае — выше. Это есть один из наиболее примитивных примеров гештального видения объекта. И первый, и второй варианты опытно воспринятой фигуры могут быть названы в терминологии Гуссерля аподиктичными, но не адекватными, так как внешний и внутренний горизонты фигуры пред-

ставляют собой тот контекст, в котором конституирование может быть продолжено. В этом случае феноменологическая деконструкция становится более глубоким анализом перцептуальной мультистабильности и движением к большей адекватности восприятия. Феноменологическая редукция выступает тем средством, которое позволяет выйти за пределы буквально знакомого к новым возможностям феномена.

Предположим, что данная фигура не трех-, а двумерная и представляет собой странной формы насекомое в гексагонально оформленном отверстии. При таком рассмотрении центральный параллелограмм есть тело насекомого, линии, связывающие «тело» с периметром — его ножки, а сам периметр — контур отверстия. Теперь достигнут новый гештальт — три варианта одной и той же фигуры. Каждый из вариантов может считаться аподиктическим, но отнесенным к адекватности как к бесконечно открытому полю новых возможностей варьирования, идеальному пределу. Исходный гештальт трехмерной фигуры утрачивает значение единственно возможного. Феноменологическая парадигма, однако, указывает на коррелятивность нозматической и нозтической сторон перцепции. Дескриптивный анализ способен продемонстрировать, что достижение нового гештальта связано с изменением макро- и микроперцептивной позиции наблюдателя. Конкретное чувственно-телесное восприятие третьего варианта фигуры (микроперцепция) помещено в герменевтический контекст предпонимания языка традиции (макроперцепция), которое в этом случае актуализируется словом «насекомое».

Таким образом, феноменологический анализ визуального опыта показывает, что даже элементарные акты восприятия содержат в себе скрытый слой практической активности с ее конкретной телесностью и герменевтическим «бытием-в-мире», которые позволяют наблюдателю «захватить» горизонты непосредственно данного объекта и конституировать перцептивные инварианты. Феноменологический метод поиска инвариантов, считает Айди, может быть экстраполирован на всю совокупность проявлений экзистенциальной практики и, следовательно, на весь ряд отношений с материальными объектами, включая технологические артефакты¹⁷. Целью экстраполяции должен быть в конечном счете дескриптивный анализ самоидентификации человека на новом уровне сущностного проникновения, а не просто принятых на веру предпосылок, так как подобный анализ помещает самоидентификацию в нозтический контекст инвариантов отношения человек-материальный объект. Применение этой стратегии по отношению к научной рациональности позволяет рассмотреть

ее теоретические процедуры и результаты в их зависимости от микро- и макроперцептивной структуры жизненного мира, что отвечает общим культур-релятивистским задачам новой философии науки.

§ 2. Феноменология технологии

При феноменологическом исследовании технологии Айди следует ее хайдеггеровской интерпретации, в которой она расширена до тотальной совокупности всех действительных артефактов. Технология, понятая в этом ключе, выступает как центр подавляющего большинства взаимодействий между человеком и окружающим миром¹⁸, поскольку любая культура есть ни что иное, как, применяя терминологию Хайдеггера, объем вещей, «стоящих-в-наличии», т. е. отнесенных к контексту использования. Артефакты включены в практику и составляют неотъемлемую часть жизненного мира любой культуры. Поскольку интенциональность имеет проектирующе-рефлексирующую структуру, взаимодействие с артефактами представляет собой тот путь, на котором человек интерпретирует мир и себя. Данная феноменологическая модель самоинтерпретации субъекта в контексте жизненного мира, по мнению Айди, инвариантна и, следовательно, лежит в основе всех возможных культурных вариантов корреляции человек-окружающий мир¹⁹.

Несомненно, что современные технологии сильно отличаются от, например, средневековых, но и те, и другие суть ни что иное, как поле, на котором разворачивается самоконституирование субъекта. Вариативные стратегии феноменологии содержат в себе предписание не останавливаться на том или ином перцептивном варианте как на единственно возможном, но искать все возможные варианты с целью подняться от просто принятого на веру и знакомого на уровень эйдетического проникновения. Айди считает, что экстраполяция этой стратегии в исторически-культурную сферу и применение ее по отношению к технологии позволяет избежать как крайне негативных («утопических»), так и восторженных («дистопических») интерпретаций технологии и увидеть в технологическом детерминизме, которым характеризуется современная эпоха, один из вариантов корреляции человек-материальный факт, или один из вариантов экзистенциальной практики, а не совокупность внеположенных и отчужденных технологических объектов, которые должен «завоевывать» человек, чтобы не быть «завоеванным» ими. Последнее потенциально содержит в себе оценивание технологии как «хорошей» или «плохой»²⁰, при том, что феноменологический подход не позволяет утверждать ничего сверх того, что технология не-нейтральна.

Интенциональность, как ее понимает Айди, может быть представлена следующей схемой:

Я (тело) — мир,

где субъект — это конкретное чувственно-телесное бытие, открытое миру посредством макро- и микроперцептуальных актов. Адаптируя хайдеггеровское понимание артефакта как отнесенного к использованию, «подручного», Айди определяет технологический факт как инструмент, который представляет собой непосредственное и исходное содержание интенционального акта и занимает промежуточную и опосредующую позицию между субъектом и интерпретируемым миром. Это отношение может быть представлено следующей схемой:

Я — инструмент — мир,

где инструмент так или иначе опосредует опыт мира. Это есть восприятие мира («другого» по отношению к субъекту) через инструмент, который является воплощением перцептивной открытости миру и своего рода продолжением чувственно-телесного единства воспринимающего субъекта, расширением его телесности:

(Я-инструмент) — мир

Этот род отношений человек-технология Айди называет «воплощенными отношениями»²¹.

Воплощенные отношения представляют собой наиболее знакомый и элементарный уровень экзистенциальной практики, на котором, однако, уже возникает трансформирующий эффект технологии. Любой опыт «через» инструмент — от первобытного орудия до телефона или телевизора — отличается от опыта «лицом-к-лицу» с миром. С одной стороны, расширение перцептивных возможностей расширяет опыт мира, делая доступным для восприятия то, что не могло бы быть воспринято без использования инструмента-медиатора. С другой стороны, это расширение неизбежно влечет за собой редукцию тех или иных аспектов непосредственно воспринимаемого мира. Так, например, телескоп позволяет увидеть крупный план лунной поверхности, но при этом сужается зрительное поле, и Луна утрачивает свойство быть частью небес, выпадает из пространственного окружения. Данная расширяюще-редуцирующая структура — инвариант любого опыта «через» технологию. Удельный вес расширения-редукции в этом случае зависит от того, насколько инструмент «прозрачен» по отношению к своему пользователю, или от степени искажения перцептивных свойств воспринимающего субъекта.

«Воплощенные отношения» не исчерпывают весь спектр отношений человек-технология. Микроперцепция осуществляется в историко-культурном контексте макроперцепции и включает в себя также специфический вид практики и восприятия, аналогичный текстуальной интерпретации²². Один из модусов микроперцепции — это чтение. Ноэтический акт чтения имеет соответственно свой ноэматический коррелят — текст. Микроперцепция обладает отчетливо выраженными чувственно-телесными характеристиками. Акт чтения предполагает определенную телесную активность, зрительную перспективу и текст как технологически воплощенную форму языка. В широком смысле любой инструмент, являясь объектом-коррелятом интенционального акта, может выступать в качестве текста. Но при этом именно инструмент должен быть помещен в фокус микроперцепции, быть «другим» по отношению к воспринимающему:

Я— (инструмент-мир),

где мир редуцирован к тексту, а текст, являясь непосредственным объектом перцепции, указывает на него как на свой референт. Это происходит, например, при взаимодействии оператора с панелью инструментов машины или при «чтении» географической карты. Данный вид отношений Айди называет «герменевтическими отношениями». Здесь также имеет место амбивалентное воздействие технологии. С одной стороны, «читаемые» технологии актуализируют макроперцептивный контекст микроперцепции. С другой стороны, мир не может быть непосредственно воспринят, но остается референтом, которому угрожают искажения его образа. Здесь проблема трансформации непосредственного восприятия смещается на уровень изоморфизма или различия между текстом и миром как его референтом, на уровень лингвистически-интерпретативной «прозрачности» текста по отношению к миру.

Таким образом, все без исключения технологии не-нейтральны и их не-нейтральность амбивалентна, расширяюще-редуцирующая. Любой технофакт есть ноэматический коррелят ноэтической телесно-перцептуальной проекции своего пользователя. Следовательно, трансформирующее воздействие технофакта формирует технологически опосредованные перцептивные гештальты, которые, однако, однажды достигнутые, становятся знакомыми и общепринятыми, структурируя макроперцептивный уровень жизненного мира. Технология делает мир видимым определенным образом, так как инструмент есть условие возможности определенных типов микро-, макроперцепции и знания. В этом смысле технология есть инструмент не только субъекта, но также культуры²³. Этот

вид экзистенциальной практики, включающий в себя взаимодействие человека с технологией и технологически опосредованные перцепции, как несомненная часть жизненного мира не менее реален, чем опыт «лицом-к-лицу» с миром. Он есть ни что иное, как конкретная чувственно-телесная практика, фундирующая самоинтерпретацию человека и культуры.

Инвариант технологической текстурированности жизненного мира и самопонимания человека в контексте экзистенциальной практики, считает Айди, «показывает себя» в различных культурных вариантах отношения человек-мир²⁴. Культура кочевых племен американских индейцев представляет собой особый вид экзистенциальной практики, действительные формы которой суть охота и собирательство. Мир, проектированный в подобном контексте — это преимущественно мир животной и растительной жизни. Следовательно, наиболее ценные и общепринятые знания в пространстве этой культуры прежде всего сосредоточены на методах приобретения жизненно важных продуктов окружающей среды и способах их переработки, что включает в себя сведения о поведении животных, территориях произрастания пригодных к употреблению трав и т.п. Иными словами, в фокусе мирового проекта находятся темы, адекватные жизненным интересам представителей данной культуры, а в фокусе повседневной практики соответствующие, хотя и «примитивные» технологии. «Рефлексивная активность» как возвратное интенциональное движение от мира вещей к самопониманию принимает в данном случае форму ритуального и ритуально транслируемого знания о культовом поведении, которое воспроизводит экзистенциальную практику, и включает в себя идентификацию инициированных по образу и подобию с тем, на что она направлена и в ее материальных границах. Так представитель американских индейцев определяет себя в качестве «брата» какого-либо культового животного.

Образ жизни оседлых племен иной. Он заключается в культивировании растений и одомашнивании животных. Фундаментальные формы практики как взаимодействия с технофактами в этом случае отнесены к природным циклам, с которыми связаны смена сельскохозяйственных сезонов, процессы спаривания скота и т.п. Ритуальная рефлексия данной культуры есть также самоидентифицирующее воспроизведение базовых парадигм проектирования мира. Она воплощается в разнообразных обрядовых церемониях культов плодородия, транслирующих те образы мира и человека, которые допущены лимитами расширяюще-редуцирующего воздействия технологий, опосредующих опыт «лицом-к-лицу» с миром.

Мир европейской культуры начиная с Нового времени все более и более технологически текстурируется. Наш мировой проект максимально деанимирован по сравнению с двумя предыдущими. Современный человек также интерпретирует мир в материальных границах экзистенциальной практики, в данном случае, в терминах современных технологий и их возможностей — как сложную систему имперсональных отношений, уподобляемых связям и отношениям частей механического объекта. Он «знает» свой мир скорее как универсальный механизм, чем как универсальный организм и мыслит свое собственное тело по аналогии с технофактами: его сердце — насос, руки — рычаги, нервы — электрические провода. Проблема человеческого самопонимания в современном мире становится проблемой понимания принципов действия того или иного механизма. Однако, как считает Айди, это не дает оснований для позитивных или негативных оценок процесса технологической детерминации, но лишь указывает на инвариант интенциональной вовлеченности исторического субъекта в культуру.

Сущностный аспект человеческого бытия, архаического или современного, есть интерпретация и, рефлексивно, самоинтерпретация. Но интерпретативное движение представляет собой отнесенность к «другому», прочтение через «другое» и в этом смысле оно, как отмечал Хайдеггер, — ключ к человеческой трансценденции, способности выходить за свои пределы. Интерпретация «через» технологию оформляется на пути экзистенциальной практики, так как любой артефакт (инструмент) есть то, что он есть только в контексте своего использования, и тем самым он отнесен к универсальным императивам жизненного мира к его микро- и макроперцептивным уровням. Артефакт есть, таким образом, фактическая реализация культурных матриц и воплощенное трансцендирование. В этом заключается его не-нейтральность по отношению к человеку, которая есть существование инструментальности. Как указывает Хайдеггер, стоит только задать вопрос о том, в чем существование инструментальности, мы увидим: это существо — в миссии раскрытия потаенного²⁵. Айди, следуя Хайдеггеру, также утверждает, что сущность технологии, состоящая в ее не-нейтральности, указывает на онтологическое *a priori* и является сама по себе возможностью адекватного самоопределения «через» технологию. Понимание не-нейтральности технологии снимает вопрос о возможном «контроле» над ней, потенциально содержащийся в характеристике ее как совокупности нейтральных внеположенных человеку объектов, поскольку технологию возможно «контролировать» лишь в той степени, в какой возможно «контролировать» культуру в целом²⁶.

§ 3. Технонаука

Определяя взаимодействие человек-технология как фундаментальный уровень экзистенциальной активности, Айди воспроизводит хайдеггеровскую инверсию традиционного соотношения теория-практика, но указывает не только на онтологический, а также на исторический приоритет практики (технологии) перед любыми формами теоретизирования, которое включено в самоинтерпретацию. В традиционных концепциях технология рассматривается как исторически и онтологически следующая за наукой, представляя собой приложение всеобщих и необходимых идей и принципов к материальной сфере. Однако любые теоретические принципы суть ни что иное, как результаты рефлексивного движения от мира окружающих вещей к самопониманию и фундированы микро-макроперцептивной структурой жизненного мира. Следовательно, наука в той же степени зависит от технологии, в какой перцептивные гештальты исторического субъекта опосредованы артефактами²⁷.

Теоретические основоположения современной науки, равно как и весь тот комплекс идей, который принято называть научной картиной мира, принимают характерный облик в эпоху Возрождения и Нового времени. Формирование классических парадигм научной рациональности связано с именами Галилея, Ф. Бэкона, Декарта и осуществляется прежде всего как радикальный поворот к опыту и верификации в противоположность значительно более спекулятивным траекториям науки античного времени и Средневековья. Экспериментальные стратегии современной науки включают в себя движение от религиозных и теологических метафизических систем к более механицистским и материалистическим «метафизикам» и в конечном итоге имеют своим результатом возникновение универсальной физики, как минимум первой среди прочих наук. Экспериментальный метод соответствует новой перцептивной модели, получающей в современной науке статус максимально весомого. Данная модель может быть названа визуалистической: то, что исследуется, должно быть наблюдаемо²⁸. Научное наблюдение осуществляется внутри искусственно созданной экспериментальной ситуации, являющейся контекстом наблюдаемых объектов, и этот контекст есть то, что позволяет объектам быть «обнаруженными», визуализирует их и превращает их в научные объекты. Очевидно, что экспериментальная ситуация — артефактуальна сама по себе и включает в себя использование инструментов. Удельный вес инструментально препарированных объектов и соответственно инструментально опос-

редованных перцептивных гешталтов в новоевропейской научной практике так велик, что, по мнению Айди, как минимум начиная с Нового времени, она становится техной наукой, наукой, воплощенной в инструментах²⁹.

Следуя феноменологическому перцептуализму интенциональной корреляции, любой воспринятый объект помещен внутри смыслового практического поля-контекста, микро- и макро- структурированного. Соответственно любая перцепция представляет собой телесную «здесь и сейчас» воспринимающую активность, практически и культурно ситуированную и насыщенную. Перцептивные гешталты техно-науки, таким образом, имеют в качестве своего внутреннего горизонта конкретную инструментальную воплощенность и в качестве внешнего — уровень базовой знакомой и принятой на веру практики жизненного мира. Поэтому, считает Айди, следует говорить не только об онтологическом, но и об историческом приоритете технологии над наукой³⁰. Это подтверждается при реконструкции некоторых фундаментальных аспектов средневекового жизненного мира, а именно — аспектов пространственно-временной ориентации³¹.

Использование часов и линз — хорошо знакомая и «принятая на веру» повседневная практика культуры позднего средневековья, факт жизненного мира, который не-нейтрален, так как трансформирует восприятие пространства и времени. Изобретение и усовершенствование часового механизма, появление минутной стрелки на циферблате изменяет перцепцию времени, делая ее более открытой тому, что может быть названо микро-особенностями времени — его дискретным атомистическим единствам (точки присутствия стрелки), каждое из которых находит свое место внутри общей продолжительности времени (поле циферблата). Появление и развитие оптических технологий соответственно изменяют восприятие пространства. Микроскоп и телескоп позволяют увидеть ранее недоступные объекты, такие, как горы на Луне или мельчайшие живые организмы в капле воды. При этом сокращается дистанция между наблюдателем и наблюдаемым объектом, что не может не трансформировать фокус и поле восприятия. Таким образом, техника становится определенным способом практики и мысли, что указывает на герменевтическое измерение науки как таковой. Инструментально опосредованные перцептивные гешталты представляют собой опыт окружающего мира, который уже препарирован для науки. В данном случае — это опыт мира как совокупности дискретных единств, микро-особенностей и их механических отношений, сделавший возмож-

ным вычисления Галилея и Кеплера и лежащий в основе того, что впоследствии становится научным взглядом на мир, т.е. экстраполяцией базовой практики жизненного мира на универсум.

Если формирование эпистемологических моделей зависит от того, что состоялось в практической сфере, то современные «неклассические» парадигмы научной рациональности также фундированы технологически опосредованными перцептивными гештальтами. Айди указывает на современные оптические технологии, которые, продолжая новоевропейские, тем не менее значительно отличаются от них. Это отличие прежде всего касается принципиального отказа от соблюдения принципа изоморфического соответствия между представлением и представляемым. Современные изобразительные технологии (разновидность оптических) позволяют скорее создавать и варьировать изображения в соответствии с герменевтическими задачами наблюдателя, например, реконструировать фотографии Земли, сделанные со спутников, с применением неестественного цвета. Перцептивные гештальты такого рода обладают некоторыми изоморфическими свойствами, но их неизоморфические характеристики гораздо важнее, так как оставляют больше возможностей для их интерпретации, исходя из интуиции перспективы³². Изобразительные технологии требуют не пассивного, но конституирующего восприятия, обращенного к многочисленным перспективам и горизонтам наблюдаемого объекта, применения вариативного метода и сознательного изменения объекта независимо от «естественного» изоморфизма.

Этим процессам, считает Айди, соответствует практически-перцептивная эпистемологическая модель, представляющая собой синтез парадигм новой философии науки, а также феноменолого-герменевтических и постструктуралистских стратегий. Именно современные «неклассические» эпистемологии, по мнению Айди, способны увидеть в науке не систему теоретических положений, но телесно-перцептуальную интерпретативную практику, укорененную в жизненном мире и черпающую свои цели, задачи и методы из его микро- и макроперцептуальных смыслодержающих фактов.

Примечания

¹ В англоязычной литературе общепринятым является употребление термина «философия технологии» вместо термина «философия техники», так как «технология» — это более объемное понятие, включающее в себя как собственно технику (любые орудия и инструменты) так и современные методы изготовления артефактов. Далее будет употребляться термин «технология» как более адекватный данному теоретическому дискурсу.

- ² *Mutchem K.* Что такое философия техники? М., 1995. С. 28-30.
- ³ *Ihde Don.* Instrumental realism. Indiana University Press, 1991. P. 68.
- ⁴ Важно отметить, что англо-американская философская традиция, испытывавшая влияние феноменологии, также имеет своих представителей внутри «школы» инструментальных реалистов — Р.Аккермана, Я.Хакинга и др. Несмотря на то, что методы и результаты «англо-американского» подхода к технологии значительно отличаются от «евро-американского», внимание к воплощенности науки, ее инструментированности, характерное для этих авторов, позволяет отнести их к данной «школе». Сравнительный анализ «англо-американского» и «евро-американского» вариантов инструментального реализма представлен в вышеупомянутой работе Д.Айди «Инструментальный реализм: интерфейс между философией науки и философией технологии».
- ⁵ Experimental phenomenology. G.P. Putnam's Sons, 1977., Technics and praxis: a philosophy of technology. Reidel, 1979., Existential technics, SUNY Press, 1983., Technology and the lifeworld: from Garden to Earth, Indiana University Press, 1990., Instrumental realism: the interface between philosophy of technology and philosophy of science, Indiana University Press, 1991., Philosophy of technology: an introduction. Paragon Hous, 1993., Postphenomenology: essays in the postmodern context, Northwestern University Press, 1993., Expanding hermeneutics: visualism in science. Northwestern University Press, в печати, и другие.
- ⁶ *Ihde D.* Listening and voice. P. 18.
- ⁷ *Ibid.* P. 20.
- ⁸ *Ihde D.* Postphenomenology. P. 75.
- ⁹ *Ihde D.* Experimental phenomenology. P. 35-37; The structure of technology knowledge, — International Journal of Technology and Design Education, 7: 73-79, 1997. P. 98.
- ¹⁰ *Ihde D.* Experimental phenomenology. P. 39.
- ¹¹ *Ihde D.* Existential technics. P. 12.
- ¹² *Ihde D.* Experimental phenomenology. P. 56.
- ¹³ *Ibid.* P. 62.
- ¹⁴ *Ihde D.* Existential technics. P. 14-15.
- ¹⁵ *Ihde D.* Technology and the lifeworld. P. 39-40., Post-phenomenology. P. 74-77.
- ¹⁶ *Ihde D.* Experimental phenomenology. Pp. 62-79., Existential technics. P. 85-96, Technology and the lifeworld. P. 144-147.
- ¹⁷ *Ihde D.* Experimental phenomenology. P. 112.
- ¹⁸ *Ihde D.* Existential technics. P. 9., Technology and the lifeworld. P. 19-20.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ihde D.* Technics and praxis. P. 3-4, 16., Technology and the lifeworld. P. 8-10.
- ²¹ *Ihde D.* Technics and praxis. Pp. 6-8., Tecnology and the lifeworld. Pp. 77-80.
- ²² *Ihde D.* Technics and praxis. P. 12-14., Technology and the lifeworld. P. 82-87.
- ²³ *Ihde D.* Postfenomenology. P. 32-33.
- ²⁴ *Ihde D.* Existential technics. P. 15-17.
- ²⁵ *Хаүдеггер М.* Время и Бытие. М., 1993. С. 237.
- ²⁶ *Ihde D.* Technology and the lifeworld. P. 140-143.
- ²⁷ *Ihde D.* Technics and praxis. P. 36-37., Existential technics. P. 25-26.
- ²⁸ *Ihde D.* Postphenomenology. P. 58.

²⁹ *Ibid.*. P. 59., Expanding hermeneutics. P. 168.

³⁰ *Ihde D.* Existential technics. P. 33.

³¹ *Ibid.*. P. 37-44.

³² *Ihde D.* Structure of technological knowledge. P. 77-78., Expanding hermeneutics. P. 181-182.

В. Н. Порус

Логическая семантика как инструмент критики трансцендентализма

(К публикации статьи К. Айдукевича «Проблема трансцендентального идеализма в семантической формулировке»)

Настоящей публикацией я хотел бы внести еще одну посильную лепту в издание на русском языке трудов выдающегося польского логика и философа Казимежа Айдукевича (1890-1963). До сих пор, насколько мне известно, единственной переведенной (мною же) на русский язык его работой является статья «Картина мира и понятийный аппарат»¹, давно признанная одной из важнейших вех в истории аналитической философии XX века. Опять же, насколько мне известно, поговаривают, что вскоре некоторые работы Айдукевича выйдут на русском языке в антологии трудов «Львовско-Варшавской школы». Ей-богу, давно пора. Конечно, лучше поздно, чем никогда, но расхожая мудрость эта утешает все же очень и очень слабо. Не слишком ли поздно? Библиотека мировой философии на русском языке растет сейчас как на дрожжах (только тот, кто помнит, какими скудными, часто скрытными струйками вливалась в нашу интеллектуальную жизнь мировая, в том числе и изгнанная российская, философия полтора-два десятилетия назад, может понять нынешних седых и нищих профессоров и доцентов, радостно платящих чуть не половину своей долгожданной месячной зарплаты за пару книг, о которых прежде не могли и мечтать), но, право же, эта радость — со слезами на глазах. Книги, опоздавшие на многие десятилетия, — что скажут они нынешним неопитам, приспособившимся хватать мысли «с пылу, с жару», а к темам, волновавшим ушедшие и уходящие поколения философов, относиться по завету умника Чацкого «что старее, то хуже»?

Время по-своему судит, как пел Булат Окуджава, и заглядывать в нескорое будущее, кажется, еще бесполезней, чем сетовать на настоящее. Обернувшись лицом к прошлому и отступая от края бездонной пропасти, куда на наших глазах низвергаются пласты бытия, мы все же как-то чуем за спиной твердую почву, обещающую продолжение движения, а значит — жизни. Впрочем, этот не слишком вдохновляющий образ «исторического прогресса» вряд ли пришелся бы по вкусу К.Айдукевичу, полагавшему, что Разум, вооруженный Наукой и облагороженный Моралью, способен вывести из любых тупиков, а в будущее следует идти, не пятясь, а уверенно вглядываясь в него. Как большинство учеников и единомышленников К.Твардовского, создавшего уникальный феномен «Львовско-Варшавской школы», Айдукевич верил, что человечеству удастся, наконец, покончить с «идолами», некогда разоблаченными Ф.Бэконом, расчистить дремучие джунгли сознания, осветить самые укромные его уголки светом рациональной мысли, лучи которого разгонят призраки и развеют фантомы *ad maiorem hominis gloriam*. К концу XX века мало кто из философов осмелится не назвать эту веру наивной, но говорит ли это в пользу нынешней философии?

Теперь о публикуемой статье К.Айдукевича. К 1936 году, уже сформулировав концепцию «радикального конвенционализма»², он довольно быстро осознал к каким неразрешимым трудностям в обосновании научного знания она ведет. Кратко напомним читателю, о чем идет речь. Согласно этой концепции научная теория в принципе могла быть отождествлена с замкнутой в логико-семантическом отношении языковой системой. Исходные (неопределяемые) понятия такой системы, а также правила логического вывода и эмпирической интерпретации научных предложений основаны на конвенциях; прочие термины определяются через исходные; значения терминов определяются правилами употребления выражений данного языка; нарушение этих правил означает, что с выражениями языка связывается какое-то иное значение и, следовательно, осуществляется переход к иному языку.

Замкнутые и логически согласованные языковые системы, по Айдукевичу, характеризуются следующими особенностями: (а) они не содержат терминов, значение которых не зависит от системы в целом; (б) включение новых терминов изменяет значение всех терминов системы и всякий раз ставит под вопрос ее логическую согласованность. Системы понятий (*Begriffsapparatur*) являются взаимонепереводимыми, если по крайней мере одно выражение данной системы не имеет своего перевода в другой.

Это вело к неизбежному и странному для многих современников Айдукевича выводу, что процедуры смены «понятийных аппаратов» и, следовательно, «картин мира» являются *конвенциональными* и не могут быть реконструированы с помощью логики, то есть за счет выявления логических взаимосвязей между сменяющимися друг друга теориями. Это ставило под вопрос основания научной рациональности — вопрос тем более острый, что доказательства «взаимонепереводимости» языков научных теорий основывались на логико-семантических исследованиях — одной из наиболее рациональных сфер методологических штудий. Рациональное доказательство «иррациональности» научного развития — это было «немного чересчур». Перемещение проблемы рационального выбора теории за границы логической реконструкции вызывал (и продолжает вызывать) шок у методологов: слишком долго рациональность теснейшим образом связывалась с логикой, чтобы ее адепты и проповедники согласились легко пережить подобные сотрясения устоев. Нужно было искать выход.

Рассудим вместе с тогдашним Айдукевичем: в каком направлении следовало идти, чтобы прийти к чему-нибудь обнадеживающему?

Прежде всего надо понять, из чего возникла «парадоксальная» ситуация. Среди предполагаемых виновников трое особенно подозрительны. Во-первых, теория научной рациональности, которая основывает свою «реконструкцию» исторического процесса смены одних теорий другими исключительно на простейших логических правилах вывода, явно слишком узка. Айдукевич попытался дополнить такую теорию *прагматическими* критериями, применение которых позволило бы методологу увидеть в решениях, принимаемых учеными, не школьную логику, а сложную совокупность интеллектуальных приемов, среди которых логические выводы играют лишь подчиненную, чисто техническую роль. К числу таких критериев относится, например, признание за научной теорией значительной независимости от опытных данных при решении внутренних концептуальных проблем (впоследствии И.Лакатос назвал это «позитивной эвристикой», то есть способностью выводить такие следствия из принятых положений, которые не только согласуются с опытными данными, но даже «лучше» последних могут исправлять ошибочно полученные результаты опыта или неправильные интерпретации последних); чрезвычайно важен также критерий, согласно которому при выборе теории предпочтение следует отдавать таким понятийным аппаратам, которые «игнорируют как можно меньше опытных данных и которые на различные опытные данные реагируют воз-

можно различными способами»³ (это прототип критерия «непрерывного эмпирического роста науки», сформулированного позднее тем же И.Лакатосом). Эти и другие критерии не являются логическими, а представляют собой требования, смысл которых просто передает реальные тенденции научного познания в его истории. Таким образом, методология науки перестает быть логическим «органомом», а идет на сближение с историей науки и дальше — с социологией, социальной психологией научных сообществ, к изучению многообразной совокупности факторов формирования и функционирования «стилей научного мышления». Как далеко можно идти в этом направлении, не рискуя так оторваться от логической почвы, чтобы быть обвиненным (не без оснований) в историческом релятивизме и даже в «иррационализме»? Не зная ответа на этот вопрос, Айдукевич предпочел остановиться на полпути, а его «прагматическая» логика⁴ осталась не реализованным до конца замыслом.

Во-вторых, Айдукевич ощущал определенную непоследовательность в том, что логика выводится из-под контроля эмпиризма и выступает, как утверждали «логические эмпиристы» Венского кружка, лишь инструментом анализа языка науки; тем самым логика исключалась из состава научного знания, что было интуитивно неприемлемо для Айдукевича. Есть основания предположить, что в конце 30-х гг. он начинает размышлять над программой эмпирического обоснования логики, хотя результаты этих размышлений были опубликованы только после войны⁵. Идея, из которой исходил Айдукевич, заключалась в следующем: законы логики могут интерпретироваться как предложения языка, в котором нет аксиоматических правил значения, то есть правил, которыми определяются значения таких предложений, «отрицание которых, независимо от ситуации, в которой это отрицание происходит, указывает на искажение собственного данному языку способа приписывания значений»⁶; если нет таких правил, то нет и аналитических предложений (тавтологий), следовательно, в таких языках истинность законов логики нуждается в опосредованном обосновании опытом. Это означает, что если логические следствия из принятых теоретических посылок вступают в конфликт с опытом, то не обязательно отбрасывать эти посылки (в соответствии с логическим правилом *modus tollens*), но можно, «несмотря на противоречие с опытом, сохранить естественнонаучную гипотезу, а отбросить некоторые из логических утверждений, играющих роль вспомогательных гипотез, или же, что равнозначно, признать вывод формально неверным, поставить под сомнение правильность его шагов, если в них использовались правила, производ-

ные от отброшенного закона логики»⁷; из методологического допущения, связывающего понимание логических правил с опытом, немедленно следует «плюрализм» логических систем. В этом К. Айдукевич, безусловно, опирался на идеи Я. Лукасевича 30-х гг., согласно которым выбор логической системы (многозначной или бесконечно-значной) может зависеть от предметной области, к которой относятся высказывания той или иной научной дисциплины (заметим, что подобные идеи легли в основу т.н. «логики квантовой физики», в которой, например, по «эмпирическим соображениям» не принимаются в качестве правил вывода логические законы коммутативности конъюнкции и дизъюнкции; известно, что Н. Бор скептически относился к подобным идеям, но тема эта до сих пор занимает логиков и методологов⁸). «Плюрализм», допущенный в святая святых рационализма, в логику, конечно, не панacea: во всяком случае, остается неясным, какие именно логические системы, альтернативные классической логике, могли бы помочь справиться с проблемой «взаимонепереводимых» понятийных систем (или с проблемой «несоизмеримости» научных теорий, как она стала называться после работ Т. Куна и П. Фейерабенда 60-70-х гг.). Заметим также, что логические «законы», которые не являются доказуемыми или тождественно-истинными выражениями в некоторых специальных логических системах (например, в логике «движения» Л. Роговского или в т.н. «паранепротиворечивых» логиках), все же фигурируют на уровне металогики, то есть системы логических правил, позволяющих корректно рассуждать при построении самих этих систем⁹.

Наконец, в-третьих, подозрительно понятие «замкнутого» и «сгласованного» языка, выступающее как основание методологического анализа языка науки. В 1934 г. в статье «Картина мира и понятийный аппарат» Айдукевич еще исходил из того, что это понятие хотя и является весьма сильной абстракцией, но все же может служить инструментом такого анализа. Однако вскоре под влиянием работ А. Тарского он убедился в том, что это понятие не только слишком абстрактно, но и логически не вполне корректно¹⁰. В то же время эти работы¹¹ укрепили его надежду на строгое, логико-методологическое корректное применение понятия «истины» (именно слабость этой надежды и толкала методологов на «обходные» маневры, чтобы избежать существенных употреблений этого понятия). Однако тем самым ускользала почва из-под «радикального конвенционализма», жестко связывавшего «истину» с выбором «понятийного аппарата»; если ранее Айдукевич полагал, что говорить об истинности научных суждений можно только указывая на понятийный аппарат

или «картину мира», в котором эти суждения фигурируют, то теперь он вернулся к надеждам на универсализацию определений истины, не связывая эти определения с конкретными понятийными системами.

Именно в это время Айдукевич постепенно отошел от позиции «радикального конвенционализма» и попытался опереться на логико-семантические идеи Тарского, которые, ему представлялось, открывают новые и широкие перспективы для эмпиризма как программы эпистемологических исследований. С этим связаны его попытки применить эти идеи для критики философских позиций, противоположных эмпиризму: трансцендентализма (в его неокантианской интерпретации) и субъективного идеализма¹².

В докладе, сделанном на III Польском философском конгрессе (Краков, 1936), К.Айдукевич пытался решить первую из этих задач. Читатель обратит внимание на то, что в первой части этого доклада Айдукевич выступает как популяризатор и пропагандист логико-аналитических методов в их применении к решению проблем онтологии и гносеологии вполне в духе Б.Рассела или Р.Карнапа. То, что в докладе на столь представительном форуме так подробно разъяснялись некоторые простейшие положения формально-логического и логико-семантического анализа, говорит о том, что в то время эти положения еще не были общеизвестными; тем более были внове рассуждения о «семантической теории познания», то есть о применении логико-семантических средств к решению гносеологических проблем. Айдукевичу потребовалось, например, специально разъяснять, что «теория познания, если мы не касаемся познания в смысле психологическом, но говорим об объективном познании, т.е. о познании в логическом смысле, может разрабатываться как наука, утверждения которой относятся к выражениям некоторого языка, обладающим определенными значениями». Поэтому по крайней мере некоторые важнейшие проблемы теории познания могут быть переформулированы в терминах логической семантики. Когда такая переформулировка оказывается возможной, решение проблемы может оказаться чрезвычайно простым, тривиальным. Но опасаться тривиальности, полагал Айдукевич, не следует, ибо возможно, что кажущаяся сложность и неразрешимость проблем такого рода — это просто следствия того, что они плохо и неточно сформулированы.

Примером такой неточности, которая, по мнению К.Айдукевича, является причиной глубокомысленной путаницы, может служить т. н. концепция трансцендентального субъекта, развитая неокантианцами. Почему К.Айдукевич выбирает именно этот объект критики?

В год, когда состоялся III-й Конгресс польских философов, на котором делал доклад К. Айдукевич, умер Генрих Риккерт, один из самых заметных и влиятельных философов Европы, после смерти Вильгельма Виндельбанда (1915) унаследовавший профессорскую кафедру в Гейдельберге и роль лидера Баденской школы неокантианства. В 30-х гг. когда в Австрии, Германии, Польше, Чехословакии выросло и окрепло движение логического эмпиризма, оно стало теснить неокантианскую философию науки, выступив против ее трактовки и философии, и науки. Лидеры Марбургской школы — Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер — в анализе научного познания опирались на трансцендентальный метод, полагая его не только методом философского рассуждения, но и методом «самой науки». Научное познание, как они его понимали, направлено к своему предмету как к «регулятивному принципу», бесконечно удаленной цели, которая «сама по себе» никогда не дана в познании и, следовательно, не может выступать в роли гаранта объективности и истинности. Вместе с тем такие гарантии нельзя получить и из анализа познания как психологического процесса (*Bewußtseinsvorgang*), протекающего в сознании индивидуального субъекта. Поэтому теория научного познания должна быть освобождена от психологизма (антропологического обоснования единства и объективности знания). Гарантии универсальности, истинности и объективности следует искать в логической структуре науки, а теория познания должна стать «логикой чистого познания». Антипсихологизм и ориентация на логику внешне сближали теорию познания марбуржцев с первоначальными декларациями «Венского кружка», но расхождения между неокантианцами и неопозитивистами были значительнее этого поверхностного сходства.

Прежде всего, марбуржцы скептически относились к возможностям формально-логического анализа (к тому времени получившего сильнейший стимул со стороны математической логики); они призывали логику заниматься анализом «форм мышления», а не формальных структур языка. Для них существенным было различие между «предложениями» (*Satz*), носителями смыслов, и «суждениями» (*Urtheils*), носителями значений. Именно смыслы являются «строительным материалом» для всех познавательных конструкций, совокупность которых и образует ту «действительность», которая является одновременно и предметом, и продуктом познания. Истинность и объективность (не только логики и математики, но и любых научных систем понятий) гарантируются не эмпирическим обоснованием знания, а его внутренней логической согласованностью и систематичностью. Однако понимание критериев этой логи-

ческой согласованности у неокантианцев было укоренено не в традиции анализа языка, а в восходящей к Канту традиции «категориального синтеза» на основе «чистых рассудочных функций» (Наторп). Таким образом, и в понимании логики с ее задачами, и в понимании роли эмпирического опыта, т.е. в самых принципиальных моментах теории познания, логические эмпиристы, а также логики и философы Львовско-Варшавской школы резко расходились с неокантианцами.

Еще в большей степени это относилось к Баденской школе. Согласно В. Виндельбанду, философия может противостоять губительному для нее релятивизму («Релятивизм — это отставка философии и ее смерть»), лишь став учением об общезначимых *ценностях*, «которые образуют общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценности»; «она рассматривает их не как факты, но как *нормы*», в которых она открывает и постигает законы разума¹³. Таким образом, уже не «логика чистого познания» (Коген), а постулируемый мир ценностей, которым подчинены мышление, воля и чувство, выступает гарантом единства, достоверности и объективности знания. В этом смысле познавательная деятельность ориентируется не на то, что «есть», а на то, что «должно быть»; знание существенным образом зависит от оценки, которая не зависит от произвола субъекта, а подчинена «сверхиндивидуальной» и общеобязательной норме. «Нормальное» сознание — сознание, деятельность которого соответствует всем нормам такого рода. Это и означает, что «философия есть наука о нормальном сознании»¹⁴. Но что такое «нормы» и почему они обладают столь принудительной мощью, подчиняя себе всю сознательную деятельность человека?

Согласно Г. Риккерт, происхождение норм имеет двоякий источник: с одной стороны, это «априорная» по отношению ко всякому познавательному акту установка на смысл истинного *предложения* (то есть объективного знания), а не на смысл *суждения* (субъективного полагания значений). Смыслы «трансцендентны», то есть полагаются «над» всяким познанием как его ориентиры; они и выступают как условие («априорное») нормативности, подчиняющей себе суждения. Но, с другой стороны, само полагание этих смыслов не связано с какой-либо мистикой и не имеет ничего общего с трансцендентностью платоновских идей. Оно происходит из исторического процесса культурного развития, в котором и обнаруживается воплощение «ценностей» или «норм» в «объектах» или «фактах» культуры. Тем самым изменяется — по сравнению с метафизической онтологией — смысл «трансценденции»: она не противостоит позна-

ющему субъекту как нечто запредельное по отношению к его познавательным возможностям, а «полагается» им как всеобщее и необходимое условие осуществления этих возможностей.

Поскольку же «трансцендентные» нормы все же должны служить надежной защитой от релятивизма и субъективного произвола, необходимо не только различать между «психологическим» и «гносеологическим» субъектами, но и придать последнему «трансцендентальный» статус. Это означает, что субъект познания у Риккерта — это «сознание вообще» (*Bewußtsein überhaupt*), чистая деятельность, не связанная условиями индивидуальной субъективности и конкретными (материальными) обстоятельствами познавательных процессов¹⁵; именно это и называет Айдукевич «загадочной персонификацией», обладающей таинственным единством, которая неизбежно должна была трансформироваться из «сверхиндивидуальной сущности» в совокупность своих функций.

Разумеется, в глазах «радикального эмпириста», каким был Айдукевич, подобная сверхэмпирическая сущность выглядела не только туманной, но и явно подозрительной. Не устраивала его и установка на проведение границ естественнонаучного образования понятий, которой в Баденской школе придавалось исключительное значение. В. Виндельбанд и особенно Г. Риккерт возвели высокий барьер между «номотетическим» (генерализирующим) методом естествознания и «идеографическим» (индивидуализирующим) методом исторических наук. Науки о природе, занятые конструированием «законов», не столько приближающим познание к эмпирической действительности, сколько удаляющим от нее, в этом смысле никак не могут служить методологическим образцом для исторической науки, цель которой — «изображение единичного, более или менее обширного хода развития во всей его единственности и индивидуальности, и объекты ее либо сами суть явления культуры, либо находятся в каком-нибудь отношении к культурным ценностям»¹⁶. Безусловно, такая установка шла вразрез с устремлениями логического эмпиризма, для которого именно математизированное естествознание выступало как методологический образец для общественных наук, в том числе и для истории¹⁷.

Теперь понятно, почему К. Айдукевич, заполоучив оружие логико-семантической критики, в первую очередь испытал его именно на философии науки Г. Риккерта. Насколько успешной была его попытка?

Очевидно, что ответ на этот вопрос зависит от того, можно ли считать успешным «семантический парафраз тезису трансцендентального идеализма». К. Айдукевич предлагает следующий перевод

понятий Г. Риккерта на язык логической семантики. Трансцендентные нормы он предлагает понимать как основания логического вывода, сформулированные в языке науки. Тогда любые истинные предложения этого языка могут рассматриваться как теоремы, то есть предложения, выведенные из норм по правилам логики. Такой язык представляет собой дедуктивно-замкнутую систему, относительно которой можно поставить вопрос о ее полноте: все ли истинные предложения этого языка являются его теоремами. На этот вопрос есть определенный ответ, опирающийся на результаты А. Тарского (и, разумеется, К. Геделя, имя которого Айдукевич не называет прямо в данном докладе, но имеет в виду его знаменитую теорему о неполноте формализованных систем, достаточно богатых, чтобы содержать в себе арифметику натуральных чисел, доказанную в 1931 г.). Если «трансцендентальный субъект» Риккерта отождествить со всеобщностью истинных (то есть логически производных от трансцендентных норм) предложений, независимо от того, высказывал ли когда-либо какой-либо индивидуальный субъект суждения, соответствующие этим предложениям, то эта всеобщность должна включить в себя и арифметику натуральных чисел, и всякую другую, более богатую систему. Следовательно, по отношению к этой всеобщности справедлива теорема Тарского¹⁸ и, значит, найдется такое истинное предложение, которое не будет теоремой данной всеобщности. Другими словами, допущение о том, что «трансцендентальный субъект» есть совокупность *всех истинных предложений*, являющихся следствиями трансцендентных норм, является ошибочным.

С другой стороны, неокантианцы не видели иного, независимо от норм, пути к признанию истинности суждений. Суждение, полагали они, истинно (или ложно) не потому, что оно соответствует (или не соответствует) некой действительности, не потому, что его истинность может быть эмпирически подтверждена (или опровергнута), а потому, что содержащееся в нем утверждение или отрицание, соответствуя (или не соответствуя) определенной норме, обладает (или не обладает) ценностью истины. Действительность у неокантианцев — это то, что конституируется познанием, определяется миром ценностей. Но если множество истинных следствий, генерируемых этим миром, заведомо не полно, следовательно, должны (или могут) существовать некие «истины», коренящиеся уже не в мире ценностей, а в действительности «вне познания». Мир не укладывается в действительность познания, оказывается шире последнего и существует каким-то «нелегальным», незаконным способом. Действительность, указывает Айдукевич, не может рассматриваться толь-

ко как коррелият «трансцендентального субъекта». Следовательно, теория познания неокантианцев противоречива и в этом отношении. Она не выдерживает логической (логико-семантической) критики, если отождествить истинные предложения с «теоремами», выводимыми по правилам логики из ценностно-нормативных оснований, и противоречит своим собственным положениям, если вынуждена согласиться с возможностью истинных, но не выводимых из норм предложений.

Впрочем, здесь следует обратить внимание на возможного виновника этих противоречий. Это «металогический принцип исключенного третьего», существенным образом фигурирующий во всех применениях логико-семантических результатов А. Тарского. Действительно, возможные истины, не выводимые как теоремы из совокупности норм, появляются на свет именно благодаря этому принципу. Это «виртуальные» истины, которых никто и никогда не видел, но которые в любой момент могут появиться, как из шляпы фокусника, чтобы опрокинуть трансцендентальную эпистемологию и тут же вновь исчезнуть. Прегадкий характер принципа исключенного третьего давно известен, и предпринималось множество попыток избавиться от его дурного влияния (конструктивистская или интуиционистская критика этого принципа составила целое направление в математике и ее философии в XX веке). Но именно с применением этого принципа были заложены основания логико-семантического анализа языка, и отказаться от него — значило бы подвергнуть эти основания радикальной ревизии, на что Айдукевич в 30-е годы никак не мог решиться. Кроме того, даже если этот принцип подозрителен, то и это не оправдывает неокантианскую теорию познания, а в свою очередь свидетельствует против нее. Ведь применение логических принципов также соответствует определенным нормам в смысле Риккерта, и это значит, что в структуру «трансцендентального субъекта» должна входить и норма, согласно которой применение принципа исключенного третьего сообщает логическим рассуждениям статус истинности. Если же эта норма, точнее, ее применение, приводит к указанному выше противоречию, то, стало быть, для исправления положения нужно допустить в мир ценностей и прямо противоречащую ей норму, согласно которой не следует применять принцип исключенного третьего, дабы не впасть в парадокс. Каким образом в мире норм уживутся эти взаимоисключающие нормы — остается полной загадкой.

Эта трудность, впрочем, вполне «имманентна» неокантианской теории ценностей. Г. Риккерт трактовал ценности как то, что образует культуру, в которой и только в которой человек способен обла-

дать подлинно человеческим бытием. Однако нельзя отрицать, что важнейшей ценностью для человека является возможность свободного выбора, если же культура только ограничивает эту свободу, вынуждая индивида принимать культурные нормы и подчиняться им, то такая культура сама не может рассматриваться как общепризнанная ценность. Допустив же свободу выбора в качестве культурной ценности, придется согласиться с тем, что мир ценностей чреват противоречиями и вовсе не представляет собой взаимосогласованную и логически последовательную систему. Эта важнейшая тема, однако, далеко выходит за пределы моих возможностей в этой статье.

Итак, мы проследили логику рассуждений К.Айдукевича, направленных против «трансцендентального идеализма» неокантианцев. Но мы еще не ответили на поставленный выше вопрос: была ли эта критика действительно успешной, можно ли считать, что легкого прикосновения логико-семантической «бритвы Оккама» достаточно для того, чтобы избавить философию от псевдопроблем, вызванных применением неуточненных понятий? К.Айдукевич, правда, заметил, что он «не такой уж знаток трансцендентального идеализма» и потому не ручается за верность своей интерпретации, не преминув скептически съязвить при этом, что вряд ли кто-то вообще может похвалиться аутентичным пониманием этой философской доктрины. Разумеется, многое могло бы проясниться, если бы на его критику ответили сами неокантианцы. Но ответить было уже некому. В конце 30-х гг. эпистемология неокантианцев уже практически сходила со сцены. Э.Кассирер, переживший почти на десять лет Г.Риккерта, в это время в значительной степени отошел от проблем философии науки в той их форме, которая могла бы допустить продуктивную полемику с неопозитивистами и их союзниками, занявшись философско-культурологическим исследованием «символических форм». Да и поле, на которое завлекали своих предшественников для концептуальных схваток участники нового движения, было совсем не подходящим для мэтров, ведших свою родословную — шутка сказать — от классиков немецкого идеализма! Вряд ли кто-либо из них или их последователей согласился бы обсуждать эпистемологические проблемы на языке математической логики и логической семантики: они не знали этого языка и, как уже было сказано, вообще подозрительно относились к формальному модусу философствования. Парадигмы философии науки неокантианства и неопозитивизма оказались «несоизмеримыми», если употребить этот термин в достаточно вольной трактовке. Некоторые идеи неокантианства стали вновь привлекать к себе внимание именно тогда,

когда неопозитивистская парадигма оказалась охваченной кризисом и ей на смену пришли постпозитивисты, вернувшие философию науки к проблемам эволюции научного знания в культурном контексте. Не случайно, думаю, с концепцией «мира норм» Г. Риккерта ауются — каждая по-своему — и концепция «мира объективного знания» К. Поппера, и концепция «нормальной науки» Т. Куна, и даже «антинормативистский анархизм» П. Фейерабенда ставит свой акцент на ценности свободного духа, опять-таки полемически перекликаясь с баденскими культурологическими утопиями.

Я совсем было уж собрался как-то ответить на поставленный выше вопрос (для этого мне потребовалось бы прояснить, по-видимому, неясную для самих философов баденской школы проблему обоснования норм, которыми якобы обосновывается все истинное знание, порассуждать о правомерности приравнивания этих норм к основаниям логического вывода, учитывая, что последовательное развитие мысли Г. Риккерта должно было заставить искать основания истинности логических правил вывода в соответствии каким-то нормам, и, значит, утверждать, что нормы стоят не только над всяким эмпирическим знанием, не только над генерализирующими (в естествознании) и индивидуализирующими (в исторических науках) методами, но и над самой логикой, вспомнить, что именно такого рода рассуждения привели неопозитивистов к отрицанию научного (верифицируемого) статуса логики и математики, а это, в свою очередь, совершенно не удовлетворяло К. Айдукевича, а также многое и многое другое), но понял, что для этого не хватит — не места и времени, как обычно говорят в таких случаях, — а собственной моей историко-философской компетенции. Не стоит превращать посильную лепту в натужную попытку с наскоку охватить всю открывающуюся при этом перспективу исследования. Повторю слова Айдукевича: «На этом я остановлюсь, сознавая, что затронутые вопросы заслуживают более глубокого анализа, которым здесь мы заниматься не будем».

В заключение я хотел бы сказать, что было бы совершенно неверно зачислять публикуемую здесь статью К. Айдукевича по разряду всего лишь любопытных историко-философских case-studies. Она и сегодня поучительна в нескольких отношениях. Во-первых, она, безусловно, стимулирует новые размышления над старыми проблемами, из которых проблема трансцендентализма выглядит едва ли не самой интересной и важной. Во-вторых, она заставляет нас вспомнить и признать, что работы неокантианцев до сих пор не были должным образом проанализированы в отечественной литературе; хотя есть ряд ценных исследований, принадлежащих маститым авторам (К. С. Бакрад-

зе, В.Ф.Асмус, А.С.Богомолов, А.Ф.Зотов, Н.В.Мотрошилова и др.), но они были в большинстве своем сделаны в те годы, когда необходимость «критики буржуазной философии» слишком мешала выявить имманентную логику неокантианской философии, ее взаимосвязи с предшествующим и особенно последующим историко-философским процессом. Между тем влияние Марбургской и Баденской школ прослеживается в работах едва ли не всех крупнейших философов XX века, и я рискну предположить, что в ближайшее время (а значит, уже в новом столетии) интерес к ним не ослабнет, а, напротив, усилится. Некоторые публикации последних лет (назову, например, вступительную статью Б.В.Маркова к переизданию книги Г.Риккерта «Границы естественнонаучного образования понятий»¹⁹), кажется, позволяют надеяться, что это уже вскоре даст хорошие аналитические результаты. В-третьих, статья К.Айдукевича актуализирует давнюю, но все еще недостаточно изученную проблему: можно ли считать знаменитые логико-семантические результаты А.Тарского «философски-нейтральными»? Мы знаем, какое огромное влияние эти результаты оказали на эволюцию неопозитивистской и постпозитивистской философии науки. Но следует ли рассматривать это влияние по аналогии с тем, какое вообще оказывали на философию выдающиеся достижения математиков, физиков, биологов, историков и психологов — или же, как полагали многие энтузиасты, это внутреннее эпохальное событие философии, во многом изменившее ее проблемное поле и методологический арсенал?

Примечания

- ¹ Айдукевич К. Картина мира и понятийный аппарат // Философия науки. Вып. 2. Гносеологические и логико-методологические проблемы. М., 1996. С. 231-253.
- ² Я подробно рассматривал становление и содержание этой концепции, а также ее связь с постпозитивистскими идеями в философии науки: Порус В.Н. «Радикальный конвенционализм» К.Айдукевича и его место в дискуссиях о научной рациональности // Философия науки. Вып. 2. Цит. соч. С. 254-270.
- ³ Айдукевич К. Цит. соч. С. 250.
- ⁴ Именно так называлась одна из его последних монографий: *Ajdukiewicz K. Logika pragmatyczna. W-wa, 1965.*
- ⁵ *Ajdukiewicz K. Logika i doswiadczenie // Przegląd filozoficzny, 1947, XLIII, № 1; Zagadnienie empiryzmu a koncepcja znaczenia // Studia filozoficzne, 1964, № 1.*
- ⁶ Айдукевич К. Цит. соч. С. 232.
- ⁷ *Ajdukiewicz K. Logika i doswiadczenie, op. cit. S. 58.*

- ⁸ См.: *Хюбнер К.* Критика научного разума. М., 1994.
- ⁹ См.: *Rescher N.* Many-valued logic, N. Y., 1969.
- ¹⁰ См. подробнее об этом: *Woleński J.* Filozoficzna szkoła Lwowsko-Warszawska, W-wa, 1985. S. 198-203.
- ¹¹ См.: *Tarski A.* Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych, Warszawa, 1933; *Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 90-129.
- ¹² О применении логико-семантических идей А.Тарского к критике субъективного идеализма см.: *Ajdukiewicz K.* Epistemologia i semiotyka // Przegląd filozoficzny, XIV, № 3-4 1948.
- ¹³ *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2. От Канта к Ницше. СПб, 1905. С. 378.
- ¹⁴ *Виндельбанд В.* Прелюдии. Речи и статьи. СПб., 1904. С. 37.
- ¹⁵ По мнению А.С.Богомолова, риккертское «сознание вообще» близко фихтевскому «абсолютному Я», лишенному, однако, действительной природы (Богомолов А.С. *Немецкая буржуазная философия после 1865 г.* М., 1969. С. 48). Замечание о действительной природе, впрочем, не вполне ясно, так как «чистое сознание» только и обнаруживается как нечто действующее.
- ¹⁶ *Риккерт Г.* Философия истории // *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 167.
- ¹⁷ Вероятно, наиболее красноречивым свидетельством этого была попытка К.Гемпеля универсализировать дедуктивно-номологическую схему объяснения, распространяя ее на область истории. См.: *Гемпель К.* Функция общих законов в истории // *Гемпель К.* Логика объяснения. М., 1998. С. 16-31. В этой статье, впервые опубликованной в 1942 г., Гемпель пытается показать, что «общие законы имеют достаточно аналогичные функции в истории и в естественных науках, что они образуют неотъемлемый инструмент исторического исследования» (с. 16).
- ¹⁸ Имеется в виду «теорема Тарского»: если теория Т выражена в формализованном языке исчисления предикатов первого порядка, включающем арифметику натуральных чисел, то истинность формул теории Т не может быть доказана средствами Т.
- ¹⁹ *Марков Б.В.* Своеобразие исторического (Объяснение, понимание, оценка в философии истории Г.Риккерта) // *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1997. С. 5-50.

К. Айдукевич

Проблема трансцендентального идеализма в семантической формулировке*

Содержание данного доклада связано со второй из основных тем, предложенных Оргкомитетом Конгресса. Я хотел бы в этом докладе отметить особую роль современной логики в надлежащем формулировании и разрешении проблем философии, по традиции считающихся великими. Доклад состоит из двух частей. В первой части я в общем виде покажу, каким образом результаты логических исследований могут найти применение при решении философских проблем, в частности проблем эпистемологии. Во второй части доклада я приведу пример такого применения, показывая, что проблема трансцендентального идеализма может быть точно сформулирована при помощи понятий, взятых из арсенала современной логики, а также, что эта проблема может быть элементарно разрешена с помощью современной логики.

Приступая к первой части доклада, выясним прежде всего, какие дисциплины входят в состав современной формальной логики или т.н. логики. Последняя состоит из трех основных разделов. Первым из них является исчисление предложений, вторым — теория классов и отношений, третьим — металогика вместе с метаматематикой, выступающая как теория дедуктивных систем. Исчисление предложений имеет сравнительно небольшое значение для философии. Несравненно более важна для последней теория классов и

* Данная статья представляет собой расширенный текст доклада на III Польском Философском Конгрессе в Кракове на пленарном заседании 25 сентября 1936 г.

отношений. Она реализует наиболее строгую и научную часть аристотелевской программы «первой философии» — «наиболее общей науки о бытии». Проф. Лесьневский¹ резонно называет «онтологией» ту часть своей логической системы, которая соответствует теории классов и отношений. Эта теория дает формальные схемы, благодаря которым могут быть точно сформулированы основные понятия, взятые как из повседневного опыта, так и из науки, упрощенная трактовка которых не раз была причиной ошибок и недоразумений в философии. Блестящая реконструкция математики, совершенная Фреге, Расселом, Уайтхедом и другими при помощи понятийного аппарата теории классов и отношений, являет собой наиболее яркую иллюстрацию, свидетельствующую об огромной роли этой теории в решении конструктивных проблем онтологии. Каким же мысленным примитивом выглядят попытки прежних философов, занимавшихся проблемой чисел, в сравнении с философией, опирающейся в этой области на логику! Построение онтологии с помощью аппарата теории классов и отношений, развитой Уайтхедом, Расселом, Нико, Карнапом, а в Польше — Тарским и Мельбергом, также является очевидный контраст в сопоставлении с попытками философов, которым не хватало этого неопределенного орудия, что было причиной неудач в их стремлении выразить в точной форме результаты часто остроумных и тонких интуитивных догадок. Следует ожидать, что понятийный аппарат теории классов и отношений будет применен также при разработке многих фундаментальных понятий гуманистики, например понятия «целого», понятия «типа» и пр. И в этой сфере уже получены определенные результаты. Можно в этой связи упомянуть о реконструкции Карнапом понятия «объективного духа», о моей собственной реконструкции понятия «значения», об анализе понятия «психологического типа», проведенного Гемпелем и Оппенгеймом.

Не менее важна роль третьей основной части логической науки, а именно металогики, которая, по-видимому, стоит ныне в центре интересов логиков. Особенно важна эта роль в исследованиях, относящихся к теории познания, и именно этим вопросом мы займемся теперь подробнее.

Теория познания есть наука, предметом исследования которой является познание. Термин «познание» двузначен; его можно понимать как в смысле психологическом, так и в смысле логическом. Познание в психологическом смысле реализуется в мыслительных процессах, а именно в процессах суждения, представления, понимания и т.д. Познание в логическом смысле образует больцановские

«Sätze an sich», «Begriffe an sich», которые иногда определяют как «продукты» мыслительных процессов, а иногда как продукты объективного духа и т.д. Наиболее просто его можно определить как совокупность значений терминов и предложений, причем, что главное, речь идет не о значениях в смысле психологическом, т.е. о чьей-то мысли, на которой основывается понимание данного выражения данным субъектом, но о т.н. языковых значениях или, по другому, об идеальных значениях, которые полагают тождественным одно и то же, если несколько людей, не договариваясь предварительно, пользуются данным выражением.

Теория познания трактует в некоторых своих разделах познание как процесс психологический, в других же — исследует познание в смысле логическом. Таким образом, тот факт, что познание в логическом смысле образует значения языковых выражений, влечет за собой то следствие, что каждому предложению, что-либо говорящему о суждениях или понятиях (в логическом смысле) соответствуют равнозначные ему предложения, говорящие о предложениях либо о терминах, значения которых образуют эти суждения и понятия. Например, предложениям, утверждающим отношение следования или отношение противоречия и т.д. между суждениями, соответствуют предложения, утверждающие отношения между предложениями, значениями которых являются эти суждения. Это обстоятельство используется с недавних пор формирующимся способом представления теории познания, а именно т.н. семантической теорией познания, подходящей к проблемам познания со стороны языка как системы выражений, обладающих значениями. Семантическая теория познания строит свои утверждения таким образом, что они всегда относятся к выражениям, то есть предложениям и терминам, определенного языка, в котором они имеют определенные значения.

Поступая таким образом, семантическая теория познания осознано применяет единый метод, позволяющий говорить об определенных по своему содержанию знаниях. Любое понятие или суждение характеризуются как значения определенных терминов или предложений. На первый взгляд может показаться, что дело обстоит как раз наоборот, а именно, что не обязательно подходить к рассмотрению понятий и суждений со стороны языка. Ведь в языке употребляется для названия определенных знаний такие выражения, как, например, «понятие треугольника», «суждение, что $2 \times 2 = 4$ » и т.п., а в этих выражениях, по видимости, вообще не упоминается о каких-либо выражениях, значениями которых являются эти знания. Однако это только видимость. В таком выражении, например, как

«понятие треугольника», поскольку это выражение должно служить единичным названием некоторого определенного понятия, выражение «треугольник» не употребляется нормальным образом, т.е. как, например, в предложении «треугольник есть плоская фигура», где оно означает определенный вид геометрических фигур, но в выражении «понятие треугольника» фигурирует выражение «треугольник» *in suppositione materiali*, т.е. как название самого себя. Если бы выражение «понятие треугольника» трактовалось как содержащее выражение «треугольник» в нормальной суппозиции, т.е. как название треугольника, то это выражение имело бы то же самое строение как, например, выражение «отец Яна». Выражение «отец Яна» означает единичный предмет, находящийся в отношении отцовства к Яну. Аналогично и другое выражение с таким же строением, поскольку оно является единичным именем, означает единичный предмет, находящийся в определенном отношении к предмету, обозначенному именем, содержащимся в этом выражении. На соответствующее отношение указывает содержащееся в таком выражении существительное в составе подлежащего. (В логической символике Рассела таким выражениям соответствует т.н. дескриптивная функция « R^x .»). Можно, таким образом, сказать, что отец Яна — это то же самое, что (единичный) предмет, находящийся в отношении отцовства к Яну. Трактую выражение «понятие треугольника» как выражение с той же структурой, что и выражение «отец Яна», следовало бы сказать, что выражение «понятие треугольника» означает единичный предмет, находящийся по отношению к треугольнику в отношении «быть его понятием», или, другими словами, что понятие треугольника есть то же самое, что единичный предмет, находящийся в отношении «быть понятием» к треугольнику. Понимая аналогично выражение «понятие трехсторонника», следовало бы утверждать, что понятие трехсторонника есть то же самое, что единичный предмет, находящийся к трехстороннику в отношении «быть его понятием». Но трехсторонник есть то же самое, что треугольник. Если же a есть то же самое, что b , то, каковым бы ни было отношение R , единичный предмет, находящийся в отношении R к a , есть то же самое, что единичный предмет, находящийся к b в отношении R . Поэтому единичный предмет, находящийся к треугольнику в отношении «быть его понятием», или понятие «треугольника», был бы тем же самым, что единичный предмет, находящийся в отношении «быть понятием» к трехстороннику, или тем же самым, что понятие «трехсторонника». В то же время неверно, что понятие треугольника есть то же самое, что понятие трехсторонника (например, если употребленные здесь вы-

ражения «понятие треугольника», «понятие трехсторонника» должны служить как единичные имена определенных в своем содержании понятий, а не как общие имена, обозначающие целые классы понятий, соответствующие символической схеме «R'x»).

Желая говорить о содержании понятия треугольника, мы не можем интерпретировать термин «понятие треугольника» так, как если бы в нем содержалось название «треугольник» в нормальной суппозиции (как имя треугольника), но должны этот термин понимать как содержащий выражение «треугольник» в материальной суппозиции, т.е. как название самого себя. Согласно с этим такие выражения как, например, «понятие треугольника», поскольку они должны служить нам как единичные имена определенных в своем содержании понятий, мы должны интерпретировать как сокращения для таких выражений, как «понятие, являющееся значением имени «треугольник»», то есть как выражения, характеризующие свой десигнат как предмет, находящийся к выражению «треугольник» в отношении «быть его значением». Иначе говоря, мы должны, желая назвать определенное понятие, писать либо: «понятие, являющееся значением выражения «треугольник»», либо сокращенно: «понятие «треугольника»», помня о том, что употребленное здесь выражение «треугольник» выступает *in suppositione materiali*, то есть как название себя самого. Это не значит, что выражение «понятие «треугольника»» с употребленным в суппозиции обычной, а не материальной, выражение «треугольник» было выражением неправильным. Конечно, это выражение можно употреблять, но следует лишь помнить, что выражение, употребляемое таким образом, не является единичным именем некоторого определенного понятия, но является общим именем, в объем которого входят все понятия, являющиеся значениями имен, равнообъемных имени «треугольник».

Семантическая теория познания вступает, таким образом, на путь, по которому шли, не отдавая себе в этом отчета, теоретики познания, говорившие об определенных понятиях, суждениях и т.п., или по которому они должны были идти, если бы правильно выражали свои мысли.

Итак, теория познания, если мы не касаемся познания в смысле психологическом, но говорим об объективном познании, т.е. о познании в логическом смысле, может разрабатываться как наука, утверждения которой относятся к выражениям некоторого языка, обладающим определенными значениями.

Теперь мы видим, что между теорией познания, разрабатываемой семантическим образом, то есть утверждения которой относятся к языку как системе выражений с установленными значениями, с одной стороны, и металогики, или теорией дедуктивных систем, с другой стороны, имеет место тесная связь. Чтобы осознать значение этой связи, займемся вначале тем, что из себя представляет дедуктивная система.

Дедуктивная система однозначно характеризуется, во-первых, правилами, устанавливающими множество выражений системы, во-вторых, правилами, выделяющими некоторые предложения в качестве аксиом системы, и, наконец, правилами, определяющими, какие предложения в рассматриваемой системе непосредственно выводятся из других предложений (или из класса других предложений). Эти три момента, определяющие дедуктивную систему, можно, однако, редуцировать к двум, а именно к правилам, устанавливающим множество выражений системы, и к правилам, определяющим непосредственное следование. Можно установить — хотя бы конвенционально, — что под аксиомами понимаются предложения, которые непосредственно выводятся из любого класса предложений. Мы сейчас увидим, что в пользу такой конвенции говорят с практической точки зрения также и иные мотивы. После принятия такой конвенции можно вводить, помимо правил непосредственного вывода из определенных классов посылок, также и правила непосредственного вывода из любого класса посылок; правилами последнего вида — в силу принятой конвенции — будут определяться аксиомы системы. После такого расширения правил непосредственного вывода можно сказать, что для обозначения дедуктивной системы достаточно правил, устанавливающих совокупность ее выражений и правил непосредственного следования. Можно даже принять следующую дефиницию дедуктивной системы: дедуктивная система — это определенная система выражений, для которой установлены связи непосредственного следования между ее выражениями.

Вяснив таким образом существенные особенности дедуктивных систем, составляющих предмет исследований металогики, займемся теперь сущностью языка, понимаемого как система выражений с установленными значениями, которая представляет собой непосредственный предмет исследований семантической теории познания.

Если язык понимается именно так, то для его однозначной характеристики необходимо и достаточно установить совокупность его выражений вместе с установлением значений, сопутствующих вы-

ражениям в этом языке. Таким образом мы увидим, что устанавливая значения, мы тем самым устанавливаем имеющиеся между ними связи непосредственного следования.

Чтобы в этом убедиться, рассмотрим вначале один из способов, убеждающих в том, что кто-то не использует выражения данного языка с присущими им в этом языке значениями. Начнем с примеров и допустим, что некто указывает пальцем на определенную фигуру, с уверенностью высказывая предложение «эта фигура есть квадрат», но в то же время отрицая предложение «эта фигура есть равнобедренный прямоугольный четырехугольник», и делает это не в шутку, но серьезно и с убеждением. Разве, констатируя такое поведение данного субъекта, мы не увидели бы в нем несомненное доказательство того, что он не связывает с предложениями, о которых идет речь в данном примере, тех значений, какие им свойственны в русском языке?² Или возьмем еще один пример. Пусть некто всерьез признает предложение «Ян старше Петра», но в то же время отрицает предложение «Петр моложе Яна». И в этом случае поведение данного субъекта ясно показывает нам, что он употребляет соответствующие предложения не в тех значениях, которые им свойственны в русском языке. Такие примеры можно без конца умножать. Во всех таких случаях можно сказать, что отрицание некоторых предложений при одновременном признании некоторых других предложений (предложений определенного класса) свидетельствует о том, что кто-то не связывает с этими предложениями те значения, которые им присущи в данном языке.

О том, что кто-то пользуется предложениями некоторого языка не в соответствии со значениями, какие эти предложения в этом языке имеют, можно также судить иначе, нежели описанным выше способом. В языке существуют такие предложения, отрицание которых свидетельствует об искажении свойственного им в этом языке значения не только в тех случаях, когда одновременно признаются некоторые иные предложения, но в любом случае и безотносительно к тому, какие предложения признаются. Это то же самое, как если бы некто противоречил высказыванию «каждый человек есть человек», и это означало бы, что этот некто под данным выражением не понимает того, что обычно в русском языке под этим понимается, безотносительно к тому, какие бы предложения этот субъект одновременно ни признавал.

Из предыдущих замечаний, касающихся проверки того, что кто-то не связывает с выражениями определенного языка свойственных им в этом языке значений, следует, что с того момента, когда установлены значения выражений языка, установлены и определенные

связи между предложениями, которые заключаются в том, что отрицание некоторых предложений при одновременном признании других выступает как искажение их значений. Таким образом, эти связи являются связями непосредственного следования между предложениями. Иначе сказать, если из класса предложений А непосредственно следует в языке J предложение В, то это то же самое, что отрицание предложения В при одновременном признании предложений класса А является искажением значений, какими эти предложения обладают в языке J. Поэтому из предыдущих рассуждений можно сделать вывод, что установление значений выражений определенного языка влечет за собой установление связей непосредственного следования между его предложениями. Эти связи двоякие. Установление значений выражений языка устанавливает как то, что некоторые предложения могут быть выведены из определенных классов посылок, так и то, что некоторые предложения можно вывести непосредственно из каждого класса посылок или являются — в силу перед этим принятой конвенции — аксиомами языка.

Коль скоро установление значений выражений языка одновременно устанавливает связи непосредственного следования между его предложениями, то язык, понимаемый как множество выражений с установленными значениями, также является множеством выражений с установленными связями непосредственного следования между предложениями. Но именно дедуктивную систему мы перед этим определили как множество выражений, для которых установлены связи непосредственного следования между содержащимися среди этих выражений предложениями. Поэтому можно сказать, что язык, понимаемый как множество выражений с установленными значениями, является дедуктивной системой. Тем самым мы не утверждаем, что язык есть только дедуктивная система и ничего больше, как если бы этим должна была исчерпываться роль языка. Помимо того, что язык есть дедуктивная система, он обладает целым рядом свойств: он может быть средством передачи мыслей, ощущений, настроений, быть средством команд и пр. Но помимо всего этого он является дедуктивной системой и является ею как система выражений, обладающих значениями, которые суть суждения и понятия.

Если мы уясним это, то станет ясно и то, почему металогика как наука о дедуктивных системах может иметь важное значение для эпистемологических исследований, особенно когда мы подходим к проблемам познания со стороны языка или когда работаем в рамках семантической эпистемологии. Такая эпистемология, как мы уже сказали, есть наука, формулирующая свои утверждения таким обра-

зом, что они относятся к языку как к системе выражений, обладающих определенными значениями. Поскольку, однако, язык в этом смысле является дедуктивной системой, то следует ожидать, что семантическая эпистемология могла бы пользоваться результатами металогики или теории дедуктивных систем, к которым — как мы уже видели — следует отнести каждый язык, поскольку он является системой выражений с установленными значениями. Я не утверждаю, что из предыдущих рассуждений следует, что должна иметь место зависимость такого рода между семантической теорией познания и металогики. Ведь обнаруженная тождественность предметов исследований обеих дисциплин не обязательно означает взаимозависимость последних. Науки, касающиеся одних и тех же областей, могут рассматривать эти области с разных точек зрения и разрешать свои проблемы, не вступая ни в какие логические взаимосвязи. Я только утверждаю, что родство областей, исследуемых обеими интересующими нас науками, позволяет ожидать, что одна из них могла бы использовать результаты другой. Однако эту фактическую зависимость следует еще раскрыть, и этой именно задаче посвящается вторая часть этого доклада, к которой мы теперь и перейдем.

В этой части доклада я пытаюсь показать, что одна из важнейших проблем классической теории познания, а именно проблема трансцендентального идеализма, после ее переложения на семантический язык становится проблемой, которая может быть решена с помощью металогики почти тривиально. С этой целью вначале решим одну проблему из сферы металогики, чтобы затем на это решение опереться при рассмотрении проблемы трансцендентального идеализма.

Пусть данная дедуктивная система характеризуется правилами построения ее выражений, а также правилами непосредственного следования одних предложений из других. Среди последних правил пусть находятся правила двух типов. Во-первых, это правила, по которым некоторые предложения непосредственно следуют из определенных множеств посылок. Такие правила назовем аксиоматическими, а предложения, определяемые ими как следующие из любого множества посылок, назовем аксиомами системы. Правила второго типа назовем дедуктивными правилами, ибо с их помощью мы выводим из аксиом предложения системы. Назовем аксиомы и предложения, которые непосредственно следуют из них через конечное число шагов, теоремами дедуктивной системы. Теперь поставим вопрос: каждое ли предложение, которое истинно в языке рассматриваемой дедуктивной системы, является ее теоремой, т.е. является либо

аксиомой, либо предложением, которое выводимо из аксиом в вышеуказанном смысле? Ответ на этот вопрос прежде всего зависит от того, как понимается выражение «истинное предложение». Анализ смысла выражения «истинное предложение» проведен д-ром Тарским в исследовании «Понятие истины в языках дедуктивных наук»³. В этой работе, которая является прекрасной иллюстрацией важности металогических исследований для теории познания, д-р Тарский занимается указанной проблемой и дает ее необычайно простое решение. Пользуясь замечаниями д-ра Тарского и не вдаваясь в более конкретное рассмотрение смысла выражения «истинное предложение», мы можем утверждать следующее: если выражению «истинное предложение» придать такой смысл, при котором будет необходимо действовать металогический принцип исключенного третьего⁴, то мы можем утверждать, что если дедуктивная система не полна, то не всякое истинное предложение в языке рассматриваемой системы является теоремой этой системы. Система называется неполной, если в ее языке существует такое предложение, что ни оно само, ни предложение, противоречащее ему, не являются теоремами системы. Металогический принцип исключенного третьего говорит, что из двух противоречащих друг другу предложений всегда одно истинно. Принимая этот принцип, мы должны для неполных систем утверждать, что не каждое истинное предложение в этой системе является теоремой системы. Поскольку система неполна, то найдутся два предложения, противоречащих одно другому, из которых ни одно не является теоремой этой системы, хотя — в соответствии с металогическим принципом исключенного третьего — одно из них должно быть истинным предложением.

Вот простое решение нашей проблемы. А теперь перейдем к проблеме трансцендентального идеализма. Трансцендентальный идеализм, начало которого следует искать в философии Канта, сыгравший столь большую роль в философии немецких романтиков и до последнего времени сохранившийся в марбургской и баденской школах, следует отличать от субъективного идеализма, глашатаем которого был Беркли. Субъективный идеализм утверждает, что предметы, которые доступны чувственному восприятию, физические предметы, являются только коррелятами воображения или мыслей психологических субъектов. По-другому обстоит дело в трансцендентальном идеализме. Согласно ему весь реальный мир, как физический, так и психический, является коррелятом сознания. Но не коррелятом индивидуальных психологических субъектов, а сознания вообще (*Bewußtsein überhaupt*), коррелятом не психологическо-

го, но трансцендентального субъекта. Термины «сознание вообще», «трансцендентальный субъект», вводимые Кантом, не имеют у него — по крайней мере, насколько мне известно — вполне ясного смысла. Трансцендентальный субъект выступает как бы носителем категорий и принципов чистого разума. Помимо этого он обладает таинственным единством, отражением которого является единство предметов, схватываемое познающим мышлением. Этот персонафицирующий термин «трансцендентальный субъект» и это заключенное в нем единство навязывали позднейшим философам мифологическую концепцию некой сверхчеловеческой сущности, в которой — подобно единичным предметам в платоновской идее — соучаствуют индивидуальные психологические человеческие субъекты. В историческом развитии этой концепции отошла в тень загадочная персонафикация трансцендентального субъекта, а на первый план выдвинулась, если так можно выразиться, ее функция. Трансцендентальный субъект перестал играть роль сверхиндивидуальной сущности, некой надличностной духовной субстанции, а распался — подобно тому, как распалась у Юма индивидуальная субстанциональная душа — на комплекс или систему понятий и суждений. Только эти понятия и суждения трансцендентального субъекта являются не психологическими явлениями, но понятиями и суждениями в логическом смысле. Согласно трансцендентальному идеализму действительный мир является, таким образом, только коррелятом определенных суждений в логическом смысле, то есть идеальных значений определенных предложений, а не чьих-либо [психологических] процессов суждения. С такой концепцией трансцендентального идеализма мы встречаемся у неокантианцев как марбургской, так и баденской школ. Коген утверждает, что действительность математики образуют те и только те состояния вещей, которые конституируются аксиомами и теоремами математики. Подобным образом этот автор рассматривает и всю действительность. Она для него является коррелятом некоторой системы утверждений, подобной математическим системам, к которой мы асимптотически приближаемся, проходя очередные стадии развития, которыми выступают признанные в данный исторический период системы научных утверждений. Эту эволюционную концепцию отбрасывает Риккерт, глава баденской школы. Он полагает, что некоторые нормы, так называемые трансцендентные нормы, обладают абсолютной ценностью. От согласованности с ними зависит истинность наших суждений. А именно: наши суждения истинны тогда и только тогда, когда они соответствуют этим нормам. Несмотря на это, однако, нельзя действительность считать корреля-

том человеческих суждений, соответствующих трансцендентным нормам. Человеческие процессы суждения не исчерпываются тем, что диктуют нормы. Эти нормы выделяют некоторое множество суждений в логическом смысле, из которых не все выступают содержаниями чьих-либо вообще суждений. Итак, лишь множество всех подчиненных трансцендентным нормам суждений в логическом смысле исчерпывает совокупность истин. Это же множество суждений (в логическом смысле), диктуемых трансцендентными нормами, образуют тот трансцендентальный субъект, коррелятом которого должна быть, по мысли идеализма, действительность.

Более или менее в этом духе предстает у Риккерта концепция трансцендентального субъекта, и так же в связи с этим он понимает тезис трансцендентального идеализма. По-видимому, это наиболее ясная формулировка тезиса этого философского направления, с каким я встречался в литературе, и именно к нему я буду обращаться в дальнейшем. Тезис о том, что действительность является только коррелятом суждений (в логическом смысле), соответствующих трансцендентным нормам, как и равносильное ему утверждение, что истина есть только суждение, соответствующее трансцендентным нормам, оперирует понятием этих норм, которое, к сожалению, не достаточно ясно определено Риккертом. Возможно, среди этих норм найдутся логические нормы, подчиняющие определенные суждения другим, равно как и их следствия, запрещая их отвергать, если признаны эти суждения. Найдутся среди них и такие нормы, которые возводят некоторые суждения в ранг аксиом, запрещая отрицать их безотносительно к чему бы то ни было. Примеры, приводимые Риккертом, свидетельствуют о том, что эти нормы запрещают отрицать некоторые суждения в тех ситуациях, когда переживаются некоторые наблюдения; эти суждения имели бы характер эмпирических суждений.

Итак, если мы правильно поняли, какие нормы имеет в виду Риккерт, то не трудно дать семантический парафраз тезису трансцендентального идеализма в смысле Риккерта. В этом парафразе трансцендентным нормам Риккерта будут соответствовать правила непосредственного следования, связанные с языком. Речь идет о языке, которым пользуется естествознание, прежде всего физика, поскольку философы, говоря о познании, имеют в виду естественнонаучное познание. Ясно, что нормам, согласно которым язык передает несомненные истины, будут соответствовать аксиоматические правила непосредственного следования, а логическим нормам — дедуктивные правила. Могут возникнуть сомнения, найдем ли мы парафраз норм, которыми определяется признание эмпирических

предложений, в каких-либо правилах непосредственного следования. Однако и тут нет трудностей. В ранних моих работах помимо языковых аксиоматических правил и дедуктивных правил, я вводил т.н. эмпирические правила, которые в конечном счете мне удалось сформулировать так, что они образуют частную разновидность аксиоматических правил⁵. Поскольку аксиоматические правила можно трактовать как правила непосредственного следования, то и эти эмпирические правила могут интерпретироваться так же.

Если риккертовские нормы мы парафразируем как правила непосредственного следования, свойственные языку естественных наук, то трансцендентальный субъект, то есть суждения, подчиненные этим нормам, парафразируются в теоремы аксиоматической системы языка эмпирических наук с правилами непосредственного следования, свойственными этому языку. В этой семантической парафразе исходное утверждение трансцендентального идеализма, гласящее, что истинны только суждения, диктуемые трансцендентными нормами, переводится в предложение, гласящее, что в языке естественных наук истинны только предложения, диктуемые правилами непосредственного следования, свойственными этому языку, или истинны в этом языке только те предложения, которые являются теоремами этого языка.

В соответствии с тем, что было перед этим сказано, всякий, кто принимает металогический принцип исключенного третьего, должен согласиться с этим утверждением в зависимости от того, является ли язык естественных наук полной дедуктивной системой. Мы уже знаем, что аксиоматическая система арифметики не может быть полной. Поскольку же язык естественных наук включает в себя язык арифметики, ясно, что язык естественных наук не может быть полным, что в нем найдется пара противоречащих друг другу предложений, ни одно из которых не является теоремой этого языка. Однако, несмотря на это, в соответствии с принципом исключенного третьего одно из этих предложений обязательно истинно.

Допустим, что так в самом деле решается проблема, которая имела в виду философами, занятыми т.н. проблемой трансцендентального идеализма. Я не утверждаю этого окончательно. Я не такой уж знаток произведений трансцендентальных идеалистов и даже полагаю, что вряд ли кто-либо способен дать интерпретацию их рассуждений, не отличающихся излишней точностью и ясностью, будучи при этом уверенным, соответствует ли эта интерпретация сути дела. Во всяком случае мне кажется, что формулировка вопроса, который я здесь представил как исходный тезис идеалистической проблемы

трансцендентализма, близка той интуиции, какую имели трансцендентальные идеалисты. И мне кажется, что с того момента, когда эта интуиция прояснена при помощи понятий металогики в доступной пониманию форме, проблема, маячащая сквозь эту туманную интуицию, может быть элементарно разрешена. И теперь можно было бы рассматривать тонкие нюансы этой проблемы. Формулируя ее, мы пользовались почерпнутым из металогики финитистским понятием теоремы как предложения, которое является либо аксиомой, либо выводится в конечное число шагов из аксиом. Однако металогика знает также и другие понятия теоремы, инфинитистские. В связи с двояким пониманием теоремы остается также двойственность понятия полноты языка. Языки могут быть неполными в финитистском смысле, но полными в инфинитистском смысле. В таком языке отношение истины и финитистской теоремы, с одной стороны, и отношение истины и инфинитистской теоремы, с другой, будет различным. Однако здесь мы ограничимся тем, что только обратим на это внимание.

В выше приведенном очерке решения проблемы трансцендентального идеализма существенную роль играл металогический принцип исключенного третьего, который, будучи применен к неполным языкам, позволяет доказать, что не всякая истина является теоремой этого языка. Здесь важно отметить, что применение этого принципа к неполным языкам приводит к парадоксальным следствиям. Рассмотрим эти следствия.

Неполными являются языки, содержащие т.н. термины с не уточненным значением. Это такие термины, о которых обычно говорят, что их объем не точно определен, что контуры этого объема расплывчаты, например, такие термины, как «молодой», «старик», «лысый», «богатый» и т.п., когда о некоторых предметах можно сказать, что они входят в объем этих терминов, а о других — что они не входят в него, о некоторых же — ни того, ни другого, каким бы богатым опытом мы ни располагали, какой бы проницательный ум их ни рассматривал и какие бы отдаленнейшие следствия ни принимались в расчет. Более строго выражаясь, можно было бы сказать, что термины с не уточненным значением — суть такие термины, введение которых в рассматриваемый контекст по правилам языка может сделать этот контекст неразрешимым по правилам этого языка. Принцип исключенного третьего предписывает такие контексты считать истинными или ложными. Такое применение принципа исключенного третьего может стать причиной парадокса.

Возьмем конкретный пример. Введем в русский язык термин «*абра*», неологизм, которому припишем такое значение, обозначающее следующие предложения как аксиомы языка: «каждый *абра* — человек», «Адам — *абра*». Введение этого выражения в русский язык расширяет множество теорем этого языка только этими двумя аксиомами и их следствиями. Термин «*абра*», вводимый таким образом, является типичным термином с неточным значением, объем которого имеет размытые очертания. О его объеме известно, что он не выходит за рамки множества людей и что наверняка Адам принадлежит этому объему. Но как быть с Евой? Является Ева *абра* или Ева не является *абра*? Какое из этих двух предложений истинно? Этот вопрос нельзя разрешить по правилам языка; эти правила не позволяют ни утверждать, что Ева есть *абра*, ни того, что Ева не есть *абра*. Однако принцип исключенного третьего предписывает одно из этих двух предложений признать истинным. Разве это предписание, исходящее от принципа исключенного третьего, не выглядит парадоксальным? Разве мы не склонны скорее счесть, что из этих двух противоречащих друг другу предложений ни одно не является истинным? Как же может быть истинным предложение, зачисляющее Еву во множество «*абра*», или предложение, исключающее ее из этого множества, если значение, которое это имя получило, так неопределенно, что не устанавливает объема этого имени! Термин «*абра*» наделен значением настолько несовершенным, что кажется наполовину лишённым значения! Если принцип исключенного третьего не может быть применен к выражениям, имеющим форму предложений, в которых фигурируют элементы, полностью лишённые смысла, то не следует ли ограничить его применение и к тем предложениям, которые содержат термины неточные, являющиеся как бы наполовину бессмысленными?

Сомнения, которые, не претендуя на точность, мы старались высказать в предыдущих рассуждениях, обращаются против металогического принципа исключенного третьего. Этот принцип — при классическом понимании фигурирующего в нем термина «истина» — равнозначен логическому принципу исключенного третьего (это показал Тарский в цитированной выше работе). Таким образом, сомнения, направленные против металогического принципа исключенного третьего косвенно обращаются также и против логического принципа, поскольку он остается на почве классического понятия истины. Тот, кто под влиянием изложенных сомнений решил бы отбросить металогический принцип исключенного третьего, должен был бы либо отбросить логический принцип или отказаться от клас-

сического понятия истины, заменив его понятием теоремы языка. Выбор второго пути был бы равнозначен принятию идеалистической позиции. На этом я остановлюсь, сознавая, что затронутые вопросы заслуживают более глубокого анализа, которым здесь мы заниматься не будем.

В заключение этих рассуждений рассмотрим еще вопрос: не обращается ли металогический принцип исключенного третьего, который мы использовали как предпосылку в рассуждении, опровергающем исходный тезис трансцендентального идеализма, также и против конвенционализма? На первый взгляд действительно могло бы так показаться. Конвенционализм отмечает, что существует много проблем, которые не поддаются разрешению ни *a priori*, ни на основании опыта, а также декларирует, что такие проблемы мы можем разрешать конвенционально, руководствуясь соображениями удобства, практичности, простоты и т.д., то есть таким способом, который ничего общего не имеет с логическим обоснованием. Поэтому могло бы показаться, что отказ от обоснования, который при решении неразрешимых проблем свойственен конвенционализму, в свете металогического принципа исключенного третьего может привести к признанию за ложью права гражданства в науке. Если же — в силу металогического принципа исключенного третьего — из двух противоречащих друг другу предложений одно всегда истинно, а второе ложно, даже в том случае, если ни одно из них невозможно обосновать, то разрешая вопрос конвенционально в пользу одного из них, мы можем решить его и в пользу ложного предложения. На это конвенционализм дает свое согласие. Другими словами, конвенционализм позволяет произвольно решать те вопросы, для которых ни один из возможных ответов не является обоснованным. Но ведь только один из этих ответов истинен, а второй ложен. Конвенционализм, позволяя выбирать любой из них, тем самым санкционирует ложь.

Однако такое рассуждение, вопреки видимости, не является правильным. Конвенционализм, соглашаясь на произвольное разрешение вопросов, которые не могут быть разрешены путем обоснования, позволяет нам склониться к одному из ответов на этот вопрос, но таким образом, что этот ответ приобретает значение аксиомы (постулата). Предложение, содержащее этот ответ, при этом изменяет свое значение. В прежнем своем значении это предложение не было аксиомой. А это значит, что значение, какое приписывалось ранее этому предложению, не было таким, что отрицание этого предложения свидетельствовало бы об искажении его значения. С того момента, как этому предложению придается статус аксиомы, оно ста-

новится таким, что отрицание этого предложения является доказательством нарушения его значения. Таким образом, значение предложения, с того момента как оно стало аксиомой, становится иным, нежели то, какое приписывалось ему тогда, когда оно не было аксиомой.

Из этого следует, что конвенциональное разрешение вопроса, на который ни один ответ не является обоснованным, не является в действительности решением того же самого вопроса, но лишь вопроса, который звучит так же, зато имеет иное значение. Не следует опасаться также, что наше конвенциональное решение будет ложным. Как аксиома, оно является теоремой языка, в котором оно фигурирует, а как таковая оно безусловно есть предложение истинное в этом языке, поскольку всякая теорема является истиной. Здесь я вынужден ограничиться только короткими замечаниями по затронутому вопросу, сознавая, что и они требуют дальнейшего анализа.

В данном докладе я пытался на примере показать, что среди классических философских проблем существуют такие, решение которых сталкивалось с трудностями из-за недостаточной точности понятийного аппарата, служившего при их формулировании, а также пытался показать, что понятийный аппарат современной логики, будучи применен к этим проблемам, позволяет дать простое их решение. Я был бы рад, если бы мои доводы были убедительными и способствовали бы подобному подходу к классическим философским проблемам.

Первая публикация: *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformulowaniu semantycznym // Przegląd Filozoficzny*. 1937. XL. S. 271-287.

Перевод с польского В.Н.Поруса

Примечания

- ¹ С.Лесьневский (1886-1939) — выдающийся польский логик и философ, один из основных представителей Львовско-Варшавской школы. «Онтология» Лесьневского — формальная теория, определяющая смысл связки «есть» (*Примеч. перев.*).
- ² В оригинале здесь и в подобных случаях речь идет о польском языке (Прим. перев.).
- ³ *Tarski A. Pojecie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Warszawa, 1933.
- ⁴ Айдукевич различает логический закон исключенного третьего, то есть формулу $p \vee \neg p$ тождественная истинность которой определена смыслом фигурирующих в ней логических функторов дизъюнкции и отрицания, и

металогический принцип исключенного третьего, действующий при построении логического исчисления, в котором доказуема или принимается в качестве исходной данная формула (*Прим. Перев.*).

- ⁵ Ср.: *Ajdukiewicz K. Sprache und Sinn // Erkenntnis*, 1934, IV, 2, S. 1-13 и далее, а также: *Ajdukiewicz K. Empiryczny fundament poznania // Sprawosd. Pozn. Tow. Przej. Nauk. № 1*, 1 квартал 1936. S. 27 и далее.

*Э.Левинас**

Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо

Тексты бесед, представленные в настоящем труде, были записаны и распечатаны центром France — Culture в феврале-марте 1981 года. Без особого труда они были отредактированы и дополнены для самостоятельного издания. В этих текстах дано краткое изложение философии Эмманюэля Левинаса, и им, собранным вместе, вполне может подойти название «Этика и бесконечность». В десяти беседах освещается развитие мышления Левинаса со времени его формирования до последних статей, посвященных проблеме Бога, которые только что вышли отдельным сборником; в этих беседах специально обсуждаются идеи двух небольших, но чрезвычайно важных работ мыслителя: «От существования к существующему» и «Время и Другой», а также и таких весьма содержательных трудов, как «Тотальность и бесконечное» и «Инобытие или по ту сторону сущности».

Многие аспекты философии Левинаса не затронуты в этом небольшом по объему издании, но от этого оно не стало менее представительным. Работа подготовлена самим автором, который освещает свое творчество в целом, порой упрощая собственную аргументацию, не опасаясь за свой авторитет и авторитет того, что им написано, и бро-

* Эмманюэль Левинас родился в январе 1906 года в Литве, в Каунасе. В средней школе учился в Литве и России. Философию изучал в Страсбурге в 1923-1930 годах. В 1928-1929 годах жил во Фрейбурге, где в это время находились Гуссерль и Хайдеггер. В 1930 году получил французское гражданство. Профессор философии, директор Нормальной школы восточной израилюстики. Профессор философии в Университете Пуатье (1964), Пари-Нантер (1967), Сорбонне (1973).

мая вызов фальши и безрассудству, которые стали привычными в стенах наших академий. Эта представительность, эта верность обеспечивают словам автора живое присутствие.

Комментируя «Федра» Платона, Левинас часто сам отстаивал права безмолвствующего автора, творца дискурса, требуя правильного цитирования текстов, на которые ссылаются или которым возражают, приводя их и оценивая либо с точки зрения текущего момента, либо с позиции другого, ныне живущего, человека, которому в конечном итоге они и предназначаются. В этом смысле и в этом отношении слова ныне живущего автора сверяются с тем, что говорилось в цитируемом произведении, поскольку оно одно в состоянии подтвердить их правильность и таким образом восстановить истину. Только автор, сам сообщающий о своих мыслях, может растолковать, что же он хотел сказать. А если он порой отвечает на настойчивые вопросы своего собеседника, то делает это для того, чтобы с наибольшей ясностью показать, к чему он более всего стремится. Именно такой позиции придерживался Левинас, отвечая на наши вопросы. Эти вопросы на деле дали возможность коснуться только тех тем, которые философ длительное время обсуждал в своих работах, что ни в коем случае не исключает существования иных, еще не обнародованных им проблем и подходов.

Эмманюэль Левинас является этическим философом, он, несомненно, единственный моралист в современном мышлении. Однако тем, кто считает Левинаса специалистом в области этики, как если бы этика была для него самостоятельной дисциплиной, прежде чем знакомиться с трудами философа, необходимо усвоить одно существенное положение, которое можно прочесть на нижеследующих страницах: этика является первой философией и именно благодаря ей все другие сферы метафизики обретают свой смысл. Ведь первейший вопрос, благодаря которому в бытии образуется трещина и возникает человеческий феномен как «инобытие», как трансценденция, вопрос, без которого любое другое вопрошание мышления было бы всего лишь суетой и погоней за ветром, — это вопрос о справедливости.

1. Библия и философия

Филипп Немо: С чего начинается мышление? С вопросов, которые мы, появившись на свет, задаем самим себе либо о самих себе? Или с мыслей и трудов, с которыми нам приходится сталкиваться?

Эмманюэль Левинас: Все, вероятно, начинается с родовой травмы либо с первых шагов, которые мы не в состоянии выразить с помощью слов: обособление, опыт насилия, внезапное осознание

монотонного течения времени. Только благодаря чтению книг — и вовсе необязательно философских — ощущение шока переходит в вопрошание, в постановку проблем и приводит к мышлению. Значение национальной литературы может быть в данном случае чрезвычайно важным. И это не потому, что мы учимся у нее словам, — мы видим в ней «подлинную, но отсутствующую жизнь», которая, однако, не является более утопичной. Я полагаю, что в великом страхе перед книжной культурой таилась недооценка «онтологической» связи человека с книгой, которую принимают либо за источник информации, либо за предмет домашней утвари, который необходимо освоить, либо за учебник, в то время как она является модальностью нашего бытия. В самом деле, читать означает стоять выше реализма или политики, превозмогать собственные способности и превосходить самих себя, не ссылаясь при этом ни на прекрасные порывы наших добрых душ, ни на нормативную идеальность того, что «должно быть». В этом отношении Библия является книгой *par excellence*.

Ф.Н.: Какие великие книги Вы первыми повстречали на своем пути — Библию или философские работы?

Э.Л.: В раннем детстве — это была Библия. Философские труды я впервые прочитал в университете, а до этого, в школе, познакомился с психологическими работами и буквально проглотил несколько страниц из учебника «Введение в философию». Однако между Библией и трудами философов была русская литературная классика: Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский и Толстой, а также работы известнейших западноевропейских писателей и прежде всего Шекспира, его восхитительные «Гамлет», «Макбет», «Король Лир». Философские проблемы, если иметь в виду вопросы о смысле человеческого феномена, о поиске «смысла жизни», которыми постоянно терзались герои русских писателей, — разве не были они прекрасной подготовкой к чтению Платона и Канта, чьи книги внесены в программу лицензиата по философии? Только со временем замечаешь здесь переход от одного к другому.

Ф.Н.: Каким образом соединяются в Вас два способа мышления — библейский и философский?

Э.Л.: А они могли бы не соединиться? Религиозное чувство, которое я обрел, состоит скорее в почтительном отношении к книгам — к Библии и ее традиционным комментариям, восходящим к мышлению античных раввинов, — чем в определенной вере. Я вовсе не хочу сказать, что это было какое-то ослабленное религиозное чувство. Ощущение того, что Библия есть Книга книг, где о себе заявляют

первичные вещи, те, которые должны быть названы, чтобы человеческая жизнь имела смысл, и которые сами говорят о себе таким образом, что открывают перед комментаторами собственные глубины, это ощущение не было простым замещением литературного суждения на сознание о священном. Именно необычное присутствие персонажей, нравственное совершенство и таинственные экзегетические возможности изначально были для меня трансценденцией.

А это не так уж и мало: суметь предвидеть и ощущать герменевтику во всем ее своеобразии — и как религиозную жизнь, и как литургию. То, что при чтении великих философских текстов большая роль принадлежит герменевтике, сблизает их с Библией, а не противопоставляет ей, даже если библейские темы не отражаются непосредственно на страницах философских трудов. Однако даже в начале моего творческого пути, а тем более сегодня, у меня не было и нет такого впечатления, что философия по существу своему атеистична. И если сегодня стих, строфа не могут выступать в качестве доказательства, то Бог, несмотря на все антропологические превращения, остается для философа мерилом Духа.

Ф.Н.: В самом деле, Ваши последние произведения можно толковать как попытку соединить существо библейской теологии с философской традицией и ее языком. Надо думать, что у Вас две «книжные полки», о которых идет речь, не просто находятся рядом друг с другом?

Э.Л.: Я никогда не стремился вполне определенно «связать» или «примирить» эти две традиции. Если же они сами находятся в согласии, то, вероятно, потому, что любая философская мысль основывается на дофилософском опыте, а чтение Библии, по-моему, как раз и принадлежит к такому основополагающему опыту. Чтение Библии сыграло существеннейшую роль в моем способе философского мышления — мышления, адресуемого всем людям, но я почти не осознавал этого. Для меня религиозная глубина основополагающего опыта Библии измеряется степенью осознания того, что священная История, которую она рассказывает, не является простой последовательностью конечных событий, а есть непосредственное и актуальное отношение к судьбе еврейского народа, рассеянного по всему свету. Любое интеллектуальное сомнение по поводу догматизма, свойственного тому или иному моменту этой древней книги, утрачивает свой смысл и остроту, если не упускать из виду всего значительного, что было в реальной истории еврейского народа. Никогда западная философская традиция не теряла в моих глазах права на последнее слово; действительно, все должно быть выражено на ее языке; однако, думается, не она является местом, где зародился смысл бытия, где началось здравомыслие.

Ф.Н.: Поговорим подробнее об этой традиции. Кто те философы, чьи работы Вы прочитали прежде всего?

Э.Л.: До того, как я начал изучать философию во Франции, я прочитал произведения великих русских писателей. Я Вам уже говорил об этом. Серьезное знакомство с собственно философской литературой началось у меня в Страсбурге. Там, когда мне было 18 лет, я повстречался с четырьмя профессорами, авторитет которых был для меня чрезвычайно высок: Шарль Блондель, Морис Альбвак, Морис Прадин и Анри Картерон. Вот это были люди! Вспоминая те удивительные годы, я всякий раз испускаю радостный вопль, и ничто в жизни не смогло изменить моего к ним отношения. Морис Альбвак погиб мученической смертью в годы оккупации. Именно под влиянием этих мэтров я осознал все величие интеллигентности и умственной культуры, а также значение прекрасного французского университетского образования. Знакомство с великими философами — Платоном и Аристотелем, Декартом и картезианцами, Кантом. Но еще и с Гегелем — и это в двадцатые годы, на факультете словесности в Страсбурге! Однако, как мне тогда казалось, в преподавательской деятельности наиболее часто обращались к именам Дюркгейма и Бергсона и именно они притягивали внимание студентов. Их цитировали, с ними вступали в спор. Они были несомненными авторитетами для наших учителей...

Ф.Н.: ...Каков, по Вашему мнению, главный вклад Бергсона в философию?

Э.Л.: Теория длительности. Разрушение приоритета времени часов: мысль о том, что время физики всего лишь течет. Без этого утверждения — в некотором роде «онтологического», а не только психологического — приоритета длительности, несводимой к линейному и однородному времени, Хайдеггер не смог бы отважиться на построение своего учения о конечной временности *Dasein*, несмотря на радикальное отличие, существующее между его и бергсоновским пониманием времени. Именно Бергсону принадлежит заслуга в том, что он освободил философию от весьма привлекательной модели научного времени.

Ф.Н.: Что при чтении Бергсона — поставленная им проблема или проявляемое им беспокойство — соответствовало Вашим личным ощущениям?

Э.Л.: Разумеется, его боязнь оказаться в мире, в котором невозможно ничто новое, в мире, лишенном будущего, живущем без надежд, где все заранее отрегулировано; античный ужас перед судьбой, — даже если это судьба универсального механизма, — судьбой

абсурдной, поскольку все, чему предстоит свершиться, в определенном смысле уже прошло! Бергсон, напротив, сделал очевидной собственную реальность времени, ее несводимость ни к чему иному. Я не знаю, самая ли современная наука замыкает нас в мире, где «нет ничего нового». Я думаю, что она, по меньшей мере, обеспечивает постоянное обновление собственных горизонтов. Но именно Бергсон преподал нам урок относительно духовности нового, он рассказал нам о «бытии», извлеченном из феномена и ставшем «инобытием».

Ф.Н.: Намеревались ли Вы по завершении учебы заниматься философией?

Э.Л.: Конечно же, я хотел «работать в философии», но что такая работа могла значить вне собственно преподавательской деятельности или вне тщеславного желания писать книги? ...Повторить Бергсона в законченных, завершенных трудах, совершенных, как сама поэзия, или написать что-то повторяющее их? Именно благодаря Гуссерлю я постиг конкретный смысл возможности «работать в философии», не замыкаясь с самого начала в систему догм и в то же время не рискуя следовать хаотическим интуициям. Это было впечатление о новизне и о методе, ощущение уместности и законности вопрошания и философского поиска, который можно вести, «не выходя за рамки». Это, несомненно, было то, что прежде всего привлекало внимание в его требовании, сформулированном в виде «философии как строй науки». Именно этим, несколько формальным, требованием привлекало меня его творчество.

Ф.Н.: Как Вы познакомились с трудами Гуссерля?

Э.Л.: Чисто случайно. В Страсбурге моя юная коллега мадмуазель Пейфер, вместе с которой мы впоследствии перевели гуссерлевские «Картезианские размышления» и которая подготовила о Гуссерле исследование, в то время называемое дипломом, свидетельствующим о завершении высшего образования, порекомендовала мне посмотреть текст, который сама читала, — мне думается, что это были «Логические исследования». Я погрузился в чтение — поначалу очень трудное — с прилежанием и настойчивостью, не прибегая к посторонней помощи. Шаг за шагом в моем сознании вырисовалась подлинная истина Гуссерля, которому я, — и в этом, даже следуя его методу, по сей день уверен — не подражал во все мои ученические годы.

Во-первых, возможность *sich zu besinnen*, схватить самого себя или вновь овладеть собой, задаться вопросом: «Откуда мы?», поставить точку. Вероятно, именно в этом самое общее значение феноменологии и как раз именно поэтому *Wesenschau* (по ту сторону видения сущностей) наделало столько шума. Радикальная рефлексия,

сосредоточенность на собственном «я», cogito, само себя исследующее и описывающее и не поддающееся обману со стороны какой бы то ни было спонтанности, какого бы то ни было свершившегося присутствия, не доверяющее тому, что естественным образом внушает доверие науки, создающее мир и объект, чья объективность в действительности переполняет и блокирует фиксирующий его взгляд. От этой объективности необходимо вновь обратиться к горизонту мышления и интенций, нацеленных на нее, которые она заслоняет и заставляет забыть. Феноменология — это обращение к этим забытым мышлению и интенциям; полное осознание, возврат к так называемым — плохо понятым — интенциям мышления, пребывающего в мире. Полная рефлексия необходима истине, даже если она в своей деятельности обнаруживает собственные пределы. Присутствие философии рядом с вещами, без иллюзий, без риторики, в ее подлинном статусе, освещающей сам этот статус, смысл объективности вещей и смысл их бытия, отвечающей исключительно на вопрос «каким образом есть то, что есть?», «что означает это есть?», а не на вопрос «что есть?».

Обращенная к затемненным мышлением интенциям, феноменологическая методология является также истоком некоторых идей, необходимых, как я думаю, любому философскому анализу. Это — новая энергия, сообщенная средневековой идее интенциональности: всякое сознание есть сознание о чем-то, оно не поддается описанию без обращения к объекту, на который «претендует». Интенциональное видение не является *знанием*, в своих ощущениях, устремлениях, динамизме оно квалифицируется как «аффетивность», «активность». Это — первое радикальное оспаривание в западном мышлении приоритета теории, которое с необычайной силой прозвучит у Хайдеггера, в частности в его описании подручного инструмента. Соответствующим идее интенциональности и столь же характерным для феноменологии является следующее: способы, какими сознание достигает объектов, *по самой своей сути* зависят от сущности объектов. Сам Бог может познать материальную вещь, если только обойдет ее со всех сторон. Бытие руководит подступами к бытию. Подступ к бытию — в описании бытия. Думаю, что Хайдеггер тоже говорил об этом.

Ф.Н.: Вам, чье внимание полностью нацелено на метафизику, понимаемую как этика, мало что можно было бы позаимствовать непосредственно у Гуссерля, специальным предметом рассмотрения которого был скорее мир и его конституирование, нежели человек и его судьба?

Э.Л.: Вы забываете о том значении, какое Гуссерль отводит аксиологической интенциональности, о которой я только что говорил; ценностная характеристика не приписывается сущим вслед за модификациями *знания*, она берет начало в специфической позиции сознания, в не-теоретической интенциональности, несводимой к познанию. Именно в этом коренится возможность, которая может быть развита помимо того, что сам Гуссерль говорил о проблемах этики и отношении к другому, представленных им собственным ему образом (еще Мерло-Понти попытался иначе интерпретировать их). Отношение к другому можно представить как несводимую интенциональность, даже если кто-то видит в этом отказ от интенциональности.

Ф.Н.: Именно в этом направлении будет двигаться Ваше мышление.

Вам удалось понять Гуссерля?

Э.Л.: Я был его слушателем во Фрейбурге. Он только что вышел в отставку, но продолжал преподавать. Я сблизился с ним, и он принял меня любезно. В это время общение с ним, после нескольких вопросов или реплик студентов, превращалось в монолог учителя, озабоченного тем, чтобы напомнить основные моменты своего учения. Но порой он обращался к феноменологическим работам, еще им не опубликованным, к своим рукописям. «Архивы Гуссерля» в Лувене, созданные под руководством моего именитого, к сожалению, ныне покойного, друга о.Ван Бреда, составляют множество страниц, и ныне стали доступны всем. Курсы, которые я прослушал в 1928 году, были посвящены понятию феноменологической психологии, а зимой 1928-1929 года — проблеме конституирования интересубъективности.

2. Хайдеггер

Ф.Н.: Когда Вы приехали во Фрейбург, чтобы заниматься у Гуссерля, Вы открыли там философию, с которой до этого не были знакомы, но которая внесет весомый вклад в разработку Вашей философии: Мартин Хайдеггер.

Э.Л.: Да, я действительно открыл для себя труд «Бытие и время» (2), который читали вокруг меня. Вскоре я был в восторге от этой книги. Это одна из лучших книг по истории философии — так я скажу после нескольких лет работы. Одна из лучших, одна из четырех или пяти...

Ф.Н.: Что это за книги?

Э.Л.: Например, «Федр» Платона, «Критика чистого разума» Канта, «Феноменология духа» Гегеля, а также «Опыт о непосредственно данных сознания» Бергсона. Что касается Хайдеггера, то мое

восхищение вызывала именно книга «Бытие и время». Я всегда пытался еще раз пережить волнение от чтения этих книг, но в 1933 году это еще было невысказано.

По привычке, слово *être* произносят так, как если бы это было существительное, но ведь это преимущественно — глагол. По французски говорят: *L'être, un être*. Благодаря Хайдеггеру в слове *être* пробудилась его «глагольность», то, что говорит в нем о событии, о том, что «происходит» с бытием. Как если бы вещам и всему тому, что «готово стать бытием», было свойственно стать бытием (*faisaient un métier d'être*). Именно к такому глагольному звучанию приучил нас Хайдеггер. Это незабываемое переучивание нашего уха сегодня стало банальным. Философии, таким образом, надлежало стать — даже если она не отдавала себе в этом отчета — попыткой ответа на вопрос о значении слова «быть», глагола «быть». В то время как Гуссерль все еще предлагал — или казалось, что предлагал — философии трансцендентальную программу, Хайдеггер ясно определил философию через отношение к другим способам познания как «фундаментальную онтологию».

Ф.Н.: Что такое онтология в данном контексте?

Э.Л.: Это как раз и есть понимание глагола «быть». Онтология отличается от всех других дисциплин, исследующих *то*, что есть, сущих, то есть «существующих», их природу, их отношения, но забывающих, что, говоря об этих существующих, они уже усвоили смысл слова «быть», разумеется, не прояснив его.

Ф.Н.: Книга «*Бытие и Время*» вышла в свет в 1927 году; было ли тогда то, как она представляла задачу философии, абсолютной новизной?

Э.Л.: Да, именно такое впечатление я сохранил об этом. Разумеется, в истории философии случается, что внезапно обнаруживаются тенденции, которые, как кажется по истечении времени, заявляют о великих инновациях; по меньшей мере, можно говорить о тематизации некоторых вещей, доселе не тематизированных. Тематизация, требующая гениального ума и ведущая к новому языку.

Работа, которую я вел тогда по осмыслению «теории интуиции у Гуссерля», была вызвана «*Бытием и Временем*» в той мере, в какой я пытался показать, что Гуссерль выделил онтологическую проблематику бытия, скорее вопрос о *statut*, нежели о *quiddité* сущих. Феноменологический анализ, говорил я, исследуя вопрос о конституировании реального сознанием, касался не столько поиска трансцендентальных условий в идеалистическом смысле, сколько значения бытия «сущих» в различных регионах познания.

Исследования тревоги, заботы, бытия-к-смерти, предпринятые в «*Бытии и Времени*», предстают перед нами как суверенная деятельность феноменологии. Эта деятельность необычайно яркая и убедительная. Она нацелена на описание бытия, или существования, человека — не его природы. То, что назовут экзистенциализмом, конечно же, было определено «*Бытием и Временем*». Хайдеггер не любил, когда его книгу называли экзистенциалистской; человеческая экзистенция интересовала его исключительно как «место» фундаментальной онтологии; однако анализ экзистенции в этой книге обозначил и определил последующие собственно «экзистенциалистские» анализы.

Ф.Н.: Что особенно поразило Вас в феноменологическом методе Хайдеггера?

Э.Л.: Интенциональность, одухотворяющая само существование, и весь ряд «состояний души», которые до хайдеггеровской феноменологии бездумно принимались за простые содержания; страницы, посвященные эмоциональному миру человека, *Befindlichkeit*, тревоге: тревога, например, при обычном прочтении предстает как беспричинное, или точнее, «беспредметное», эмоциональное состояние; однако именно факт беспредметности выступает в хайдеггеровском анализе исполненным значением. Тревога могла бы послужить подлинным и адекватным подступом к небытию, которое стало у философов производным понятием, результатом отрицания, а может быть, как у Бергсона — понятием иллюзорным. Согласно Хайдеггеру, к небытию «подступают» не через серию теоретических шагов, а в тревоге, в этом непосредственном и ни к чему не сводимом акте. Сама экзистенция под воздействием интенциональности одухотворяется смыслом, изначальным онтологическим смыслом небытия. Смысл этот не выводится из того, что мы можем знать о человеческом предназначении, о причинах или о целях; в тревоге экзистенции, в самом событии существования означает небытие, как если бы глагол *exister* имел прямое дополнение.

Книга «*Бытие и Время*» послужила моделью онтологии. Хайдеггеровские понятия конечности, тут-бытия, бытия-к-смерти и т.п. остаются фундаментальными. Даже если уйти от систематической строгости этого мышления, нам, благодаря «кардинальным точкам», с которыми соотносится «экзистенциальная аналитика», не освободиться от самого стиля анализов, предпринятых в «*Бытии и Времени*». Я понимаю, что мои слова о «*Бытии и Времени*» покажутся горячим поклонникам философа малозначащими. Однако я думаю, что именно благодаря «*Бытию и Времени*» получили признание после-

дующие работы Хайдеггера, которые не произвели на меня такого же впечатления. Нет, это не говорит о том, и Вы это хорошо знаете, что они вовсе не имеют значения; просто они менее убедительны. Утверждая это, я не имею в виду политические взгляды Хайдеггера, которые он обрел спустя несколько лет после выхода «*Бытия и Времени*», хотя я никогда не забывал об этом, никогда не смогу оправдать Хайдеггера за его участие в национал-социализме.

Ф.Н.: Чем разочаровало вас творчество Хайдеггера второго периода?

Э.Л.: Вероятно, исчезновением из него собственно феноменологии; тем, что на первое место в его исследованиях выходит толкование поэзии Гёльдерлина и этимология. Разумеется, я понимаю, что этимология не случайно появляется в его мышлении; для него язык является носителем мудрости, которую надо прояснить. Но такая манера мышления, я думаю, менее подвергается контролю, нежели та, которая свойственна «*Бытию и Времени*» — книге, где, по правде говоря, этимология уже присутствует, но косвенным образом и лишь дополняет то, что действительно составляет сильную сторону анализа и, в частности, феноменологию существования.

Ф.Н.: Для Вас язык не имеет такого изначального значения?

Э.Л.: Действительно, для меня *говорение* не то же самое, что *говорить*. Последнее значительно беднее по своему содержанию, нежели сам факт обращения к собеседнику. Мы еще вернемся к этому. Я полагаю, что несмотря на все возможности, какими обладает человек XX века, обратившийся к философии, он не может не изучить концепцию Хайдеггера хотя бы ради того, чтобы выйти за ее пределы. Его мышление является великим событием нашего времени. Философствовать, не зная Хайдеггера, означало бы «наивность» в гуссерлевском ее понимании: для Гуссерля существуют вполне определенные и уважаемые знания, научные знания, но они «наивны» в той мере, в какой, будучи поглощенными объектом, не касаются вопроса о статусе его объективности.

Ф.Н.: Могли бы Вы сказать о Хайдеггере — при всех прочих равных обстоятельствах — то же, что Сартр говорил о марксизме; что он непреодолим для нашего времени?

Э.Л.: Я не могу простить Марксу множества вещей... Что касается Хайдеггера, на самом деле, нельзя игнорировать его фундаментальную онтологию и ее проблематику.

Ф.Н.: Сегодня, тем не менее, существует хайдеггеровская схоластика...

Э.Л.: ...которая принимает перипетии творческого пути за высшие достижения мышления.

Я должен подчеркнуть другой существенный вклад Хайдеггера: новый способ прочтения истории философии. Философы прошлого уже были защищены Гегелем от архаизации. Однако они вошли в «абсолютное мышление» в качестве его моментов, или этапов, которые предстоит пройти: они были *aufgehoben*, то есть одновременно и отвергнуты, и сохранены. У Хайдеггера был новый способ — непосредственный диалог с философами и требование радикально современного прочтения великих классиков. Разумеется, философ прошлого не сразу открывается диалогу; чтобы сделать его современным, необходимо провести работу по его интерпретации. Но в этой герменевтике не манипулируют устаревшими вещами; непостижимое переводят в план мышления и речи.

Перевод сделан И.С.Вдовиной по изданию: Emmanuel Levinas. *Etique et Infini*. Paris: Fayard, 1982.

Примечания

1. *De Dieu qui vient a l'idee*. Vrin, 1982.
2. *L'Etre et le Temps*.

Предисловие к публикации

Статья Габриэля Марселя «Я и Ты» была написана в 1967 году и опубликована в сборнике «Философия Мартина Бубера», посвященном памяти мыслителя. Марсель обращается к основной теме творчества Бубера — диалогической структуре человеческого существования, которая во многом созвучна творчеству самого Марселя, и в особенности его понятию интересубъективности. Схожесть, почти совпадение, и вместе с тем различие воззрений двух философов — эта тема, на наш взгляд, может быть интересна читателю.

Перевод по изданию: *The philosophy of Martin Buber. La Salle (III); London, 1967.*

P.S. Далее в сносках книгу «Философия Мартина Бубера» мы вслед за Марселем будем именовать «настоящее издание».

Т.П.Лифинцева

Г.Марсель

Я и Ты

Мне чрезвычайно приятно, что эта коллективная дань уважения великому мыслителю, Мартину Буберу, предоставляет мне возможность выразить восхищение бесценной маленькой книгой «*Я и Ты*»¹. Ее французский перевод существует уже более двадцати лет, но мне кажется, что во Франции за пределами узкого круга вся важность этой книги едва ли осознается. Мое положение в связи с этим весьма своеобразно. По невероятному совпадению я открыл специфическую реальность «*Ты*» в то же самое время, когда Бубер писал свою книгу. Его имя было мне совершенно неизвестно, кроме того, мне были неизвестны имена Фердинанда Эбнера и Фридриха Розен-

цвайга, которые, как оказалось, еще раньше ступили на этот путь. Таким образом, мы сталкиваемся с одним из тех духовных совпадений, что всегда привлекают внимание. Как правило, понять их нелегко. Тем не менее, не вызывая непосредственно к «духу времени», *Zeitgeist*, обращать к которому всегда немного легче, можно сказать следующее: в то время как философия, что все более и более сосредоточивалась лишь на мире «Оно», *Eswelt*, мире значений, вела к технократическому подъему, угрожающему духовной целостности человека и даже его физическому существованию — нынешняя атомная угроза являет собой лишь пароксизм этого течения — стало совершенно неизбежно, что тут и там люди пришли к ясному и систематическому осознанию противоположной позиции, к постижению «Ты».

Обратив внимание на это совпадение мыслей Бубера и моих собственных исследований, появившихся в моем «*Метафизическом Журнале*» (*Journal Métaphysique*), я чувствую себя обязанным подчеркнуть, что еврейский мыслитель пошел гораздо далее меня в освещении структурного аспекта основной человеческой ситуации.

Сам Бубер утверждал, что изначально формированию его взглядов способствовало одно замечание Фейербаха. «Отдельный человек, — писал Фейербах в «Программе 1843 года», которая предшествовала «*Принципам философии будущего*», — не включает в себе сущности человека ни в качестве мыслящего существа, ни в качестве существа морального. Сущность человека заключена только в сообществе, в единстве человека и человека, — единстве, что основано на реальности различия между Я и Ты»². Интересно отметить, что сам Фейербах не смог сделать выводов из этого великого открытия, названного Бубером коперниканским. По словам Карла Хайма, это было важнейшее событие, которое могло бы определить второе начало европейской философии.

В последней части книги «*Проблема человека*» Бубер подверг тщательному критическому анализу усилия Хайдеггера и Шелера совпадать с той предельной опасностью (одиночества — Т.Л.), которой человек подверг себя и которая обнаруживается со времен Канта, Кьеркегора и Ницше. Кроме того, Бубер показал со всей возможной убедительностью, что лишь называемое им философией «*Между*» (*Zwischen*), а мною, в свою очередь, именуемое философией интересубъективности, может избавить нас как от тупика индивидуализма, что рассматривает человека лишь в его отношении к самому себе, так и от тупика коллективизма, что видит одно лишь общество. Индивидуализм и коллективизм, разумеется, есть проявления единого положения дел — того, что человечество лишено корней и не

чувствует себя более в космосе как в собственном доме. Очевидно также, что ограниченные человеческие сообщества, такие как семья, членом которой мог чувствовать себя каждый, гибнут одно за другим. Верно, что личность вначале пытается избежать изоляции, присоединяясь к массе. Здесь все еще присутствует иллюзия, что рефлексия способна рассеять изоляцию. Но внутри коллектива человек не *вместе* или *рядом с* человеком. Изоляция не преодолевается, она заглушается так же, как звук может заглушаться шумом. Как Бубер замечательно выразил это в непереводаемом слове, изоляция *übertäubt* (заглушена — *Т.Л.*). Лишь тогда, когда индивид осознает другого именно в его инаковости, как человеческое существо, иное нежели он сам, и когда на основе этой инаковости он проникнет в другого, лишь тогда сможет он разорвать замкнутый круг одиночества — через неповторимую, преобразующую встречу.

Кажется, что в наши дни эра индивидуализма близка к завершению. Коллективизм же, наоборот, пребывает в апогее. Но на горизонте уже маячит глубокое недовольство. Обретает форму протест против искажения природы человека: это вопрос об открытии заново его подлинной природы, которую ранее уже изучали поколения людей, вдохновленных верой и надеждой. Основная черта человеческого существования — это *человек с человеком*. Уникальность мира человека заключается прежде всего в том, что между человеком и человеком происходит нечто, не сравнимое ни с чем иным в природе. Независимый индивид обращается к другому, равно независимому индивиду, во имя их диалога в сфере, общей для них обоих, но вне их собственных владений. Таким образом, это именно *Между*, то есть промежуточная реальность, на которую следует обратить внимание. Разумеется, речь идет не о качестве, что могло бы быть присуще отдельному индивиду или общности людей, которая ставит этих людей в некое отношение друг к другу. Мы имеем дело с подлинной связью, которая ни в коей мере не является искусственным изобретением. И если эту связь невозможно точно определить, то только потому, что мы имеем дело не с постоянством и непрерывностью, как в случае отдельной человеческой души и окружающего ее мира, но скорее с чем-то таким, что восстанавливает или воссоздает себя каждый раз заново в каждой человеческой встрече. Если мы подумаем, например, об искренней беседе, когда каждый человек говорит с другим непосредственно, что придает их общению непредсказуемый характер, или об учебных занятиях, которые происходят вне рутинного плана, или о дружеских объятиях и о симпатии, то увидим, что во всех этих ситуациях встреча происходит не внутри каждого из

участников не в безразличном пространстве вокруг них, но *между* ними в самом точном смысле, в пространстве, доступном и общем для них одних.

В отношении этой сферы совершенно неприменимо рационалистическое толкование, столь превозносимое в наши дни, — например, Брюншвиком, согласно которому общение между людьми основано на некоей внеличной структуре, где возможна верификация, то есть акт, посредством которого устанавливается истинность. Следует сказать, что Бубер поступает осторожно, не оспаривая внутренней ценности этой концепции. Но, по его мнению, последняя не способствует нашему проникновению в сферу интерсубъективности — например, в тот взгляд, которым в решающий момент обмениваются двое незнакомых друг с другом людей: возможно, их обоих захватила красота пейзажа или музыкальной фразы. Но давайте не будем довольствоваться эмоциями. Этот опыт имеет характер онтический, выходящий за пределы психологии. «Здесь мы стоим на узкой грани, где встречаются «Я» и «Ты», вне субъективности и внешней стороны объекта»³.

Бубер много раз настаивал на необходимости отказаться от рассмотрения аффектов, когда пытаешься постичь интерсубъективность, даже в форме любви.

«Чувства сопровождают метафизический и метапсихический факт любви, но не творят его, и эти сопутствующие чувства могут быть по своей природе весьма разнообразны. Чувства, которые испытывал Иисус к бесноватым, отличаются от его чувств к любимому ученику, но и здесь и там присутствует любовь. ... Чувства живут в человеке, а человек живет в любви. Это не просто метафора, а реальность: любовь не прилипает (*haftet nicht*) к «Я» таким образом, что «Ты» может стать для него сущностью или объектом, поскольку любовь пребывает между «Я» и «Ты»»⁴.

Здесь мы вновь обнаруживаем *Между*, или то, что Бубер называет термином Отношение (*Beziehung*). Он заходит так далеко, что называет это *Между* первичным, изначальным. Но я не могу не отметить, что здесь существует трудность, которую Бубер, возможно, полностью не осознавал.

Разумеется, трудно перевести термин *Beziehung* иначе, нежели отношение. Но всякое отношение возможно между двумя терминами или, если угодно, между фактами, которые можно воспринимать как термины. Но возможно ли таким же образом относиться к «Я» и «Ты»? Вопрос чрезвычайно деликатный. В конечном счете неизбежно — и Бубер сам на этом настаивал — что каждое «Ты» превращается

в вещь или падает в «вещность» (*Dinghaftigkeit*). Но всего сказанного недостаточно: я бы добавил, со своей стороны, что сам язык по своей сути вызывает такое превращение. Когда я говорю о «тебе» (*toi*), даже когда всей душой настаиваю, что «ты» не вещь, что «ты» противоположно вещи, я, помимо своей воли, низвожу «тебя» до положения вещи. «*Du*» становится «*Es*». Нам следует осознать, что здесь мы сталкиваемся с глубинным и несомненным сущностным противоречием. «*Ты*» есть тот, к кому я обращаюсь; возможно, не будет справедливым сказать, что по своей сути это слово имеет дательный падеж. Заметьте, что сам термин «дательный», следует понимать буквально — как дар, приношение и лишь в связи с этим как действие... Но остается сомнение, действительно ли слово *Beziehung*, «отношение», не выражает объектификацию?

Разумеется, основное прозрение Бубера остается, с моей точки зрения, абсолютно верным. Но весь вопрос в том, как перенести это прозрение в рассуждение, не искажая его. Этот перенос создает самые серьезные трудности, и именно здесь заключена главная причина, почему воскрешенное Бубером открытие Фейербаха столь долго не давало плодов.

Добавлю, что мне представляется неверным сказать: вначале было отношение. Вначале, скорее, было некое чувство единства, которое становилось все более и более отчетливым, так что в конце концов стало заключать в себе со-относимые друг с другом термины. Мне кажется более верной в этом отношении точка зрения Брэдли. Но это лишь неизбежная плата за главное достижение — достижение, которое делает в сфере опыта возможной верификацию, когда обретает смысл слово «истина»; а на уровне чувства единства верификация невозможна.

Но как может *Между* стать «отношением»? Следует заметить, что последнее понятие не лишено двусмысленности. Слишком очевидно, что если между двумя терминами я помещаю третий, то тем самым создаю новые отношения. Но в этом ли смысле употребляет слово «отношение» сам Бубер? Мне кажется, что он имеет в виду нечто гораздо более таинственное, что невозможно выразить на арифметическом или геометрическом языке. Он полагает, что в присутствии человеческих существ между ними создается нельзя даже сказать поле сил, но некая творящая среда, в которой каждый находит возможность для обновления. Термин «встреча» (*Begegnung*) подходит здесь более, нежели «отношение». Необходимо понять (и Бубер, без сомнения, согласился бы с этим), что слово «присутствие» следует использовать в его самом сильном значении, не в том, в котором

его использует химик, когда он помещает рядом два вещества и наблюдает, как они реагируют «в присутствии» друг друга. В этой ситуации значение слова «присутствие» настолько опустошается, что слово невозможно употреблять, не порождая серьезную путаницу. К тому же в повседневной жизни, даже на улице или в общественном транспорте, каждый из нас задевает локтями множество других людей, не задаваясь вопросом об их «присутствии», даже если он вдруг получит от незнакомца какую-нибудь вирусную инфекцию.

В «*Метафизическом журнале*» я попытался показать на конкретном примере, каким образом аутентичная встреча обнаруживает себя феноменологически. Верно, что внутри этой встречи возникает определенная общность (*Gemeinschaft*). С другой стороны, Бубер совершенно прав, что не основывает эту общность на некоем абстрактном или всеобщем принципе. Но сегодня меня охватывает искушение спросить, а не есть ли аутентичность встречи прежде всего вопрос о *со-принадлежности* к одной истории или одной судьбе (при условии, что судьба понимается не в трагическом смысле). Незнакомец, который просто сидит рядом со мной в поезде или в ресторане и с которым я не беседую, не принадлежит к моей истории. Тот факт, что мы едим одну и ту же пищу, недостаточен, чтобы создать между нами общность. Но минутное событие может стать достаточным для возникновения общности — например, внезапная остановка поезда, которая угрожает нам обоим экзистенциальными последствиями. Этого может быть достаточно, чтобы упал разделяющий нас барьер, — короче, чтобы мы вошли в контакт. И лишь с этого момента мы можем стать друг для друга «*Ты*», пусть даже и ограниченным образом. В свете этого можно настаивать даже больше, чем Бубер, что общность, лишь зарождающаяся, но способная к бесконечному развитию, непременно возникает между людьми, охваченными одним и тем же переживанием; но само это переживание можно рассматривать на множестве уровней, в соответствии с тем, затрагивает или нет оно *суть* дела. Здесь мы приближаемся к чему-то сущностному и вместе с тем хорошо защищенному от рефлексии. *Суть* моего опыта есть то, в центре чего находятся мои жизненные интересы; это то, чем я живу и что, кроме того, обычно не осознается мною ясно. Общность между «*Я*» и «*Ты*», или их со-принадлежность, тем более реальна и тем более сущностна, чем ближе она к этой *суть*.

В сказанном ранее я отошел от буквального истолкования текстов Бубера, но полагаю, что сохранил верность его основным принципам.

Дух [*l'esprit*], утверждает Бубер, проявляющий себя в человеке, есть ответственность человека за его «Ты». Человек выражает себя через множество языков: через язык в собственном смысле, а также через искусство и действие. Но сам дух везде един: ответственность человека за «Ты», которое предстает перед ним и взывает к нему силой таинства. Однако существует опасность, что ответ, когда он слишком убедителен, может превратить «Ты» в объект. Лишь молчание (здесь Бубер близок к точке зрения Макса Пикара) оставляет «Ты» его свободу, поддерживает его ненавязчиво; в этом случае дух более не заявляет о себе, он просто *есть*. Трагедия человека и вместе с тем его величие состоит в том, что всякий его ответ ограничивает «Ты» миром объектов.

Бубер вовсе не стремится приуменьшить роль той субстанции, которую Гегель именовал объективным духом. Он скорее настойчиво напоминает нам об эфемерности присутствия «Ты», которое витает как дух над водами. Сравнение вполне уместно, потому что этот дух, этот «пар» не инертен, он являет себя в виде благодатного дождя. С его помощью человек может сопротивляться той гнетущей силе, что исходит от объектов.

Совершенно очевидно, что метафор здесь недостаточно. Но все же они неизбежны. Для философов проблема состоит в том, чтобы показать нам ту сферу, которую можно постичь только в динамике и которая постоянно ускользает из виду, как только мы отдаемся мельканию объектов.

Именно здесь отправная точка очерка философии истории Бубера, чем-то напоминающего учение Вико. Каждая великая культура, присущая целому народу, имеет в своей основе изначальную «встречу» — сущностно значимое деяние духа. Подкрепленное мощью последующих поколений, это деяние духа. Подкрепленное мощью последующих поколений, это деяние духа порождает в сознании людей изначальное восприятие мира. Но по мере того, как культура отходит от этого динамического и самообновляющегося мировосприятия, она застывает в мире вещей, сквозь который лишь время от времени прорываются отдельные светоносные деяния великих душ.

В своей страстной речи об угрозе объективизации Бубер солидарен с Николаем Бердяевым, с которым, если я не ошибаюсь, его связывала долгая дружба. Но согласился бы русский философ, как согласился я, с положением, касающимся *Вечного Ты* (Бога — *Т.Л.*), которое по своей природе никогда не может стать Оно, поскольку не имеет измерений и границ, поскольку его невозможно считать сум-

мой качеств, даже бесконечной суммой? Мне кажется, что можно ответить «Да». Бердяев, конечно, также признал бы, что мы постоянно и совершенно произвольно стремимся превратить *Вечное Ты* в вещь (*Quid*).

До сих пор современная философия сопротивлялась искушению марксизма и еще одному искушению: тому, что сегодня повсеместно превозносится экзистенциализмом, лишенным своих религиозных корней, экзистенциализмом, который странным образом отрекся от себя самого, более того, закончил примирением как раз с тем течением мысли, противоречия которого вначале так ясно осознавал. И теперь этот экзистенциализм горной грядой преграждает нам путь.

Как же не отдать дань уважения мыслителю, который в наши дни более чем кто-то еще смог обрести жизненное равновесие между разумом и тем непрекращающимся откровением, благодаря которому вечные источники питают человека?

Примечания

- ¹ Ранее я принимал участие в издании «Жизнь диалога» (*Dialogisches Leben*).
- ² Цит. Бубером. См. настоящее издание. С. 365.
- ³ См.: Там же. С. 457.
- ⁴ Там же. С. 26-27.

Н. С. Юлина

Дэниел Деннет: концепция сознания и личностного*

Ниже публикуемая работа «Условия личностного» принадлежит перу Дэниела Деннета – современного философа-аналитика, известного своими работами по проблеме сознания¹. Русскоязычному читателю это имя мало о чем говорит², между тем Деннет – автор семи книг, являющихся на сегодняшний день, пожалуй, наиболее фундаментальными и систематическими исследованиями в этой области. Каждая его работа по выходе тут же переводится на мировые языки, включая восточные, а выдвинутые им идеи и подходы активно обсуждаются как в философской среде, так и среди психологов, правоведов, специалистов по когнитивным наукам, искусственному интеллекту. (Деннет консультирует команду ученых Массачусетского технологического института (США), занимающихся созданием человекоподобных роботов.) Широкий отклик на идеи Деннета в немалой степени объясняется его литературным даром: его часто называют «лучшим философским стилистом нашего времени». Неистощимая фантазия, образный язык, применение остроумных аналогий и примеров в решении гносеологических задач в сочетании с филигранностью используемых им аналитических процедур делают чтение его книг чем-то вроде участия в расследовании хитроумно закрученных детективных историй.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 99-03-19681.

Несколько слов о самом Деннете и его общефилософской позиции, в рамках которой им рассматривается проблема личности. Родился в 1942 г., учился в Гарвардском и Оксфордском университетах (в Оксфорде его ментором был Дж.Райл). В настоящее время является проф. университета Тафта, директором центра когнитивных наук, соредактором влиятельного журнала «Behavioral and Brain Sciences», почетным профессором искусства и наук, visiting prof. многих университетов мира. В середине 80-х г.г. в составе группы философов из США (в нее входили Дж.Ким и Дж.Фодор и др.) принял участие в проводившемся в Институте философии АН СССР семинаре на тему «Духовное и телесное».

Главная тема творчества Деннета — проблема сознания — исследуется им в веере ее подпроблем: духовное и телесное, личностное, свобода воли и детерминизм, естественные и искусственные интенциональные системы, человек и животное, человек и машина, объяснительные возможности приватного и публичного языков, научной психологии и фолк-психологии, и др. В целом он продолжил стратегию своего учителя Дж.Райла, выступившего скритикой картезианского представления о сознании как «духе в машине», и в известной мере его тактику анализа ошибок наших обычных словоупотреблений. Сам Деннет называет свой стиль философствования «упражнением воображения» или «разгадыванием головоломок», на профессиональном жаргоне его можно определить как логико-семантический и контекстуальный анализ, на практике он выглядит как мыслительные упражнения со значениями, показом того, что привычные словосочетания вроде «свободы воли», «мое собственное я», «морально ответственная личность» и др., употребленные в разных контекстах и логически возможных мирах, отнюдь не являются самоочевидными. И тем не менее его позиция существенно отличается от райловской. Уже в первой своей книге «Содержание и сознание» (Content and Consciousness. L., Boston, 1969) он высказал крамольную для британского лингвистического анализа мысль о необходимости натурализации философии сознания, что предполагает сочетание философских и научных методов. Не в смысле дрейфа к неопозитивистской идее трансляции языка психологии к языку физики, а в смысле учета эмпирических данных, накопленных в науке об интеллектуальной деятельности человека. В дальнейшем он более детально занялся осмыслением подходов к феномену сознания, используемых в нейронауках, когнитивных науках, исследованиях по искусственному интеллекту и возникших вокруг них философских споров и сделал вывод, что философия сознания все больше

движется к методологическому анализу концептуальных оснований этих новых дисциплин. «Философия сознания ... занимаясь концептуальными основаниями и проблемами наук о духе, превратилась в область философии науки. Введение в дискуссии по традиционным вопросам добытых в науке многих данных в совокупности с концептуальным инструментарием, характерным для новых научных подходов, а также постановка новых вопросов, возникающих из загадок и ловушек этих подходов, изменили как ее форму, так и содержание»³. Он убежден, что каждое новое научное открытие деятельности интеллекта не сужает, а расширяет сферу деятельности философов. Деннет не согласен с Р.Рорти, полагающим, что сознание должно исследоваться только научно, т.е. на основе нейрофизиологии и поведения человека, а философские рассуждения могут носить только эстетический характер; не отрицая наличие в философском подходе эстетической компоненты, он видит в нем и теоретическую значимость, и помощь науке. «Беда философии состоит в том, что она оказалась значительно более сложным феноменом, нежели это представляется ученому или человеку от искусства, поскольку она разделяет — и должна разделять — претензии и методы того и другого ... Поэтому мой метод, — он будет продемонстрирован в действии, — очень серьезно принимает науку, однако тактика его более схожа с методами искусства»⁴.

Современные споры о сознании, считает Деннет, имеют тенденцию повторять уже обсуждавшиеся в прошлом модели из-за того, что в них используются устаревшие клише и все варианты решений располагаются в оппозиции физикализма и ментализма. С его точки зрения, возможен третий путь между жестким монизмом и детерминизмом физикализма, с одной стороны, и ментализмом и дуализмом — с другой. Он состоит в функционалистской трактовке сознания по аналогии с машиной Тьюринга («Turing machine functionalism»). Согласно этой трактовке сознание представляет собой интегрированную систему психологических состояний индивида, каждый элемент которой соотносится со всеми другими элементами, а «ввод» новой информации — с информацией, полученной в прошлом. Используя компьютерную аналогию, он утверждает, что потенциальные каузальные взаимоотношения психологических состояний в принципе могут быть актуализированы в разных физических структурах — в человеческом теле, «твердой» программе компьютера и др. Как и при описании работы компьютерной программы, функциональное проявление сознания можно описывать на нейтральном языке, не являющимся ни физикалистским, ни менталистским. Нейтральность языка понимается

следующим образом: «Для каждого ментального предиката «М» существует некоторый предикат «Ф», выразимый в некотором физически *нейтральном* языке, но спроектированным для спецификации абстрактных функций и функциональных отношений. Очевидными кандидатами на такой язык были бы системы, используемые для описания компьютеров или программ. Функциональная структура компьютерной программы может быть описана абстрактным способом, вне зависимости от какого-либо специфического описания физической «твердой программы» компьютера. Самым общим функциональным языком является система, описывающая компьютеры как «Машины Тьюринга»⁵.

Наиболее плодотворным подходом в исследовании интеллектуальной деятельности человека Деннет считает рассмотрение ее в рамках понятия интенциональности. Интенциональность он толкует не онтологически — как признак феномена ментального, — лингвистически и гносеологически. Введенное им понятие «интенциональная установка» (*intentional stance*) относится к объяснительной стратегии в предсказании поведения любого объекта, будь то человеческая личность, животное или компьютер. В соответствии с этой стратегией он подразделяет интенциональные системы на уровни, которые имеет смысл приписывать неживой природе, живой и человеку, имея в виду их взаимодействие. Деннет считает, что если понятие «интенциональности» у Brentano раскололо Вселенную на ментальное и физическое, его собственная трактовка интенциональности позволит связать науки о физическом и науки о человеке и объяснить феномен искусственного интеллекта.

В книге «Интенциональная установка» (*The Intentional Stance*, L, 1987) Деннет продолжил тему интенциональности. В отличие от реалистов, считающих интенциональность внутренним свойством организма, а верования и желания — ее отражением (такой позиции придерживается, например, Джерри Фодор), он утверждает, что принятие интенциональной установки заключается в рассмотрении некоторого сложного агента (например, человека или животного) как действующего в соответствии с интенциональным образцом (паттерном). Паттерн следует считать реальным, но не в смысле отражения уникальной внутренней конституции агента, а в смысле проявления общих природных структур. Можно считать, что человек обладает сознанием, имеет желания и что ему свойственна тенденция к реализации его целей в соответствии с его верованиями, но все это — результаты взаимодействия внешней интенциональности и языковой практики. Подобно тому, как мы допускаем, что будильник зазвез-

нит в положенное время, поскольку он так был спроектирован человеком, не приписывая ему при этом внутреннюю интенциональность будить человека, точно так же мы не должны считать интенциональность особым внутренним качеством индивида. Эту идею Деннет подкрепляет дарвиновской теорией естественного отбора. В книгах «Объясненное сознание» (Consciousness Explained. Boston, 1990 г.), «Опасная идея Дарвина: эволюция и смысл жизни» (Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life. L., 1995) он относит структуры интенциональности, присущие человеку и животным, к особым случаям природного дизайна. То есть сама эволюция рассматривается с точки зрения разворачивания интенциональной установки, а человеческая интенциональность как производная отсвойственной Матери-Природе.

Как уже сказано, Деннет продолжил линию Райла на развенчание мифа о существовании внутри головы «гомункулуса» или «внутреннего театра», в котором находящаяся в его центресамоть наблюдает поток ментальных объектов. Доказать реальность «центральной самости», говорит он, невозможно, единственно достоверный факт состоит в том, что наше Я нам *кажется* центральным. В книге «Объясненное сознание» вместо традиционной модели самосозерцающей самости Деннет предложил «модель многократных набросков» (Multiple Drafts Model), согласно которой самости, собирающей сигналы и превращающих их в осознанные образы, не существует: ментальная активность в мозге осуществляется в виде параллельных и перекрещивающихся процессов: набросков «текстов» из получаемой чувственной информации, их ревизии и редакции. Самость лучше описывать с помощью метафоры «центр нарративной тяжести» (center of narrative gravity) по аналогии с центром тяжести в ньютоновской физике — загадочным феноменом, с которым на практике физики хорошо работают: подобно тому, как центр тяжести стула, например, не связан с атомами или с чем-либо еще и является чем-то, что перемещается в зависимости от изменения положения стула, точно так же самость не прикреплена к участкам мозга и постоянно мигрирует. Для понимания самости самое главное состоит в том, что процессы мозга работают параллельно процессам языкового нарратива (описания) и именно естественный язык, т.е. социальная материя, создает видимость единого Я, его постоянства, самотворчества и внутренней интенциональности.

Деннет подчеркивает, что анализ категорий «сознание», «самость», «личностное», «свобода воли», «интенциональность» и др. на основе гетерофеноменологического языка, т.е. от третьего лица (в отличие от автофеноменологического языка первого лица, апелли-

рующего к интуиции и интроспекции), имеет важное практическое значение не только для создания искусственных мыслящих систем, но также для юриспруденции, где постоянно возникают вопросы о точном содержании понятия «личность» в связи с определением вменяемости, правовой и моральной ответственности подсудимых. А также для этики и социальных наук, где возникает много путаницы из-за неряшливого понимания относящихся к человеку категорий.

Содержанием представленного читателю перевода работы Деннета «Условия личностного» является выявление ошибок нашего обычного говорения о «личностном». В европейской философии и юриспруденции, говорит Деннет, принято за само собой разумеющееся, что существа, относящиеся к *homo sapiens*, за исключением маленьких младенцев и психически больных людей, являются личностями, но при этом не ставился вопрос о *логической правомерности* приписывания какому-то существу почетного звания «личность». А это требует рассмотрения *необходимых* и *достаточных* условий, только соблюдение которых позволяет логически правомерно говорить о каком-то существе, что оно является личностью. В логике, например, **A** является *необходимым* условием для **B**, если **B** не может существовать без **A**; **A** является *достаточным* условием для **B**, если **A** само по себе гарантирует существование **B**.

В обычном словоупотреблении в содержании понятия «личность» переплетаются два смысла — моральный и метафизический. Причем метафизический, связанный с понятиями «свобода воли», «активный агент» обычно принимаются за основания морального. Не касаясь здесь специально метафизического смысла (он рассматривается в других публикациях, посвященных «свободе воли»), в данной работе Деннет сделал предметом анализа условия, позволяющие считать какое-либо существо за моральную личность, следовательно, свободную, вменяемую и ответственную. Обычно, говорит он, приводятся шесть таких условий. Считается, что для того, чтобы признать кого-либо за моральную личность, она должна быть: 1) рациональным существом; 2) существом, которому свойственны состояния сознания и которому можно приписывать ментальные или интенциональные предикаты; 3) существом, бытие которого конституируется в зависимости от принятой по отношению к нему установки или позиции другого; 4) существом, способным к взаимности; 5) существом, способным к вербальной коммуникации; 6) существом, способным к самосознанию или саморефлексии. Проанализировав перечисленные условия, Деннет делает вывод, что все они являются *необходимыми условиями*, но их нельзя признать за *достаточные*. Они

не гарантируют, что какое-либо живое существо является личностью. Из-за невозможности приведения объективно удовлетворительных достаточных условий всякая попытка определения какого-либо существа как личности оказывается шаткой. Поэтому моральное понятие «личность» следует считать только нормативным, а следовательно, социально условным. О личности можно только сказать, что она является подклассом интенциональных систем или интенциональной системой высшего уровня, владеющей языком и поэтому осознающей себя. Этот вывод должен учитывать юриспруденция, в которой вопрос о правовой и моральной ответственности упирается в вопрос, кого мы можем считать личностью. Маркс и Ницше, приписывавшие сознанию коммуникативно-социальный характер, а личности-нормативный, шли, считает Деннет, по верному пути, хотя и не представили логически убедительной аргументации.

Для российского читателя данная работа Деннета может представлять интерес с точки зрения получения информации о состоянии и направлении дискуссий в англоязычной мысли конца XX века по проблеме сознания и личности, о новой стилистике в обсуждении этой проблематики и современном уровне когнитивной культуры. Занимающиеся историей мысли прошлого найдут в неординарных поворотах мысли Деннета хороший материал для размышлений о смысловых и стилевых сдвигах в философии.

Примечания

- ¹ Взята из книги *Dennett D. Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, ch. 14, Montgomery, 1978. P. 267-299. Впервые опубликована в книге *The Identities of Persons*. Ed. by *A. Rorty*, 1976, Un. of California Press.
- ² На русском языке имеется единственная публикация: *Деннет Д. Онтологическая проблема сознания // Аналитическая философия: становление и развитие*. М., 1998. С. 361-375. Она представляет собой перевод одной из глав его первой книги «Content and Consciousness. L., Boston, 1969.
- ³ *Dennett D. Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*. P. XIV.
- ⁴ *Dennett D. Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Oxf., 1984. P. 3.
- ⁵ *Dennett D. Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*. P. XV-XVI.

Дэниел Деннет

УСЛОВИЯ ЛИЧНОСТНОГО*

Из кн.: Деннет Д. Головоломки. Философские очерки о сознании и психологии. Глава 14, МТИ Пресс, Кембридж Масс., Лондон, 1986, с.267-299. [Изд. третье. Первое изд. — 1978 г.]

Dennett Daniel C. Conditions of Personhood // D.C.Dennett. Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Ch.14, MIT Press, Cambridge Mass., L., 1986, p. 267-299. [Third printing, copyright in 1978. Материал 14 главы впервые опубликован: The Identities of Persons. Ed. by A.Rorty, Un. of California Press, 1976].

Я — личность и вы тоже личность. Этот тезис не вызывает никаких сомнений. Я — человеческое бытие и, *вероятно*, вы также являетесь им. Если вы обижаетесь на слово «вероятно», вас можно обвинить в некоем виде расизма, ибо для нас важна не принадлежность к одному и тому же биологическому виду, а то, что мы — личности, относительно же последнего я не выразил сомнения. Достоинство кого-либо определяется не его биологическим происхождением, не тем, что он рожден женщиной и родился ли он вообще. Обычно мы игнорируем это обстоятельство, усматривая в человеческом определяющий признак личностного. Происходит это, несомненно, в силу коэкстенсивности или почти коэкстенсивности данных терминов в нашем контексте. В нашем месте и времени человеческие существа признаны единственными личностями и почти все человеческие существа мы принимаем за личности. Хотя нам не трудно вообразить

* Перевод осуществлен Н.С.Юлиной при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (Проект № 99-03-19-681).

существование биологически весьма иных личностей, — населяющих, скажем, другие планеты, — мы также признаем условия, освобождающие человеческие существа от личностного или по меньшей мере от некоторых очень важных элементов личностного. Например, новорожденным человеческим существам, существам с ментальными дефектами, существам, признаваемыми профессиональными психиатрами нездоровыми отказано, в личностном или во всяком случае в существенных элементах личностного.

Казалось бы, что у столь важного понятия как личность, уверенно прилагаемого и отрицаемого, должны быть четко сформулированные необходимые и достаточные условия правомерного его применения к кому-либо, однако, если они и есть, их еще нужно найти. Возможно, что в конце концов окажется, что искать нечего, а полученный вывод — понятие личности непоследовательно и устарело. Такого рода предположение высказал Б.Скиннер, однако оно не встретило понимания, несомненно, частично из-за трудности и даже невозможности представить состояние, если мы отбросим понятие личностного. Можно доказать (см.: «Brainstorms», ch. 12.) самопротиворечивость идеи о возможности отказа видеть в других людях и *нас самих* личностей (если только это не означает просто самоуничтожения и соответственно прекращения мысли о чем-то как чем-то). Поэтому безотносительно к наличию правильного или ложного в основаниях, приведших Скиннера к выводу об устарелости понятия личности, трудно представить его победу в конкуренции с этим интуитивно неуязвимым понятием. Однако даже если понятие «личность» каким-то образом относится к неэлиминируемой части нашей концептуальной схемы, оно может пребывать все еще в весьма плачевном виде, нежели нам того хотелось бы. Может оказаться, скажем, что понятие личности — только свободно циркулирующее почетное звание, с удовольствием прилагаемое себе самим и к другим людям по мере того, как нами движет дух, руководимый нашими эмоциями, эстетическими чувствами, соображениями политики и тому подобным, — точно так же как, скажем, понятие «модный» относится ко всем и только тем, кто позволяет рассматривать себя модными другими, тоже считающими самих себя модными. Действительно, быть личностью оказывается *чем-то* вроде этого, а если в ее бытии нет ничего большего, нам надлежит, если удастся это сделать, пересмотреть важную значимость, приписываемую этому понятию.

Предполагая в бытии личности наличие чего-то большего, ищущий необходимых и достаточных условий для обоснования этого большего все же может столкнуться с трудностями в случае наличия более чем одного понятия личности, а для данного подозрения есть основания. Короче, мы имеем дело, по-видимому, с двумя перепле-

тенными понятиями, одно из которых можно назвать моральным понятием, другое — метафизическим понятием личности. Локк говорит, что «личность» — «это судебный термин, охватывающий и действия, и их оценку, поэтому он прилагается только к мыслящим агентам, способным подчиняться закону, быть счастливыми или несчастливыми. Личность сознательно простирает себя за настоящее в прошлое и таким образом становится заинтересованной и вменяемой» (Locke J. *Essays*, Book II, ch. XXVII). *Совпадает ли* метафизическое понятие — в упрощенном смысле как интеллектуального, знающего, чувствующего агента — с моральным понятием, приблизительно в смысле ответственного, обладающего и правами, и обязанностями агента? Или это означает только, что бытие личности в метафизическом смысле — необходимое, но недостаточное условие для бытия личности в моральном смысле? Тождественно ли бытие сущности с приписываемыми ей состояниями сознания и самосознания бытию как самоцели, или же первое — только одно из предварительных условий? Следует ли рассматривать деривацию из оригинальной позиции в теории справедливости Джона Роулза как демонстрацию того, как метафизические личности *могут* становиться моральными личностями или деривацию следует понимать в смысле демонстрации причин, почему метафизические личности *должны быть* моральными личностями*. Выраженное на менее техническом языке различие выглядит достаточно ясным: объявляя человека нездравым, мы перестаем относиться к нему как ответственному существу и не признаем за ним большинства прав, хотя наше общение с ним на практике неотделимо от нормальных личностных взаимодействий. У понятия «личность» есть один смысл, позволяющий при-

* В работе «Justice as Reciprocity» — переработанной версии статьи «Justice as Fairness» — Д.Роулз предлагает включать в понятие личности в оригинальной позиции «нации, провинции, деловые фирмы, церкви, команды и т.п. Принцип справедливости применим к конфликтующим претензиям, проявляемым личностями во всех этих разных сферах. Возможно, стоит говорить о некотором логическом приоритете, когда речь идет о человеческих индивидах» (Utilitarianism. ed. *Gorovitz S.*, Indianapolis, 1971, p. 245). В книге «Теория справедливости» (*Rawls J. Theory of Justice*. Cambr. (Mass.), 1971) он допускает, что партии в оригинальной позиции могут включать в себя ассоциации и другие группы, не являющиеся человеческими существами (p. 146), а очевидная взаимозаменяемость выражений «партии в оригинальной позиции» и «личности в оригинальной позиции» предполагает его утверждение, что для определенного морального понятия личности последняя *составлена* из метафизических личностей, которые сами могут быть, а могут и не быть моральными личностями.

лагать его к нездоровому человеку и видеть в нем «личность». В самом начале я заявил, что и вы, и я являемся личностями, и это — бесспорное положение. У меня не было оснований предполагать и тем более приводить доказательства, что все читатели этого очерка юридически здоровы и морально ответственны. То, о чем можно было бы говорить без всякого сомнения — если это вообще возможно — это нечто, к чему обращаются с личностными местоимениями «вы» и «я», было бы личностью в метафизическом смысле. Но если это единственное не вызывающее сомнения положение, тогда метафизическое и моральное понятия следует разводить. И все же предполагая существование различия этих понятий, представляется, что имеются все основания полагать метафизически личностное необходимым условием морально-личностного*.

Сейчас я предлагаю рассмотреть шесть знакомых тем, каждая из которых представляет собой заявку на определение необходимых условий личностного и, полагаю, ясную заявку на некоторую интерпретацию. В качестве предмета обсуждения выбраны три вопроса: первый — каким образом (с точки зрения моей интерпретации) эти темы взаимозависимы; второй — почему они являются необходимыми условиями морально-личностного; третий — почему так трудно сказать, составляют ли они все вместе достаточные условия морально-личностного. *Первая* и наиболее знакомая тема — личности являются *рациональными существами*. Ее можно найти и в этических теориях Канта и Роулза, и в «метафизических» теориях Аристотеля и Я.Хинтикки¹. *Вторая* тема — личности являются существами, атрибутивно наделенными состояниями сознания или которым приписываются психологические, или ментальные, или *интенциональные предикаты*. По П.Стросону, например, личность есть «понятие некоторого типа сущности, к которой применимы *оба* предиката — и предикат, приписывающий состояние сознания, и предикат, приписывающий телесные характеристики»**. *Третья*

* В данной работе мы не касаемся толкования сложных личностей, данного Роулзом. Более подробно о сложных личностях говорит Эмили Рорти (Rorty A. *Persons Policies and Bodies*// International Philosophical Quarterly, XII, 1, March 1973).

** Strawson P.F. *Individuals*. L., 1959. P. 101-102. Определение Стросона часто критикуют за чрезмерную широту: оно охватывает все чувствующие активные существа. См., например: Frankfurt H.. *Freedom of the Will and the Concept of a Person* // The Journal of Philosophy, LXVIII, Jan. 14, 1971. Можно показать (что я и собираюсь сделать), что состояния сознания представляют собой только подсистему психологически или интенционально характеризуемых состояний, а Стросон, как мне представляется, в данном случае явно нацелен достаточно широко раскинуть сети для охвата ими все возможные психологические состояния.

тема — зависит ли каким-то образом то, что считается личностью, от *принятого к ней отношения*, от усвоенной особой установки (*stance*)*. Данная тема предполагает, что суть дела состоит не просто в том, что однажды установив факт существования чего-то как личности, мы относимся к этому чему-то соответствующим образом, а в том, что само наше обращение с ним (с ней, с этим) данным специфическим образом в какой-то форме и в какой-то мере конституитивно для бытия этого чего-то. Вариации на эту тему можно найти в работах Д.Мак-Кэй, П.Стросона, Р.Рорти, Х.Патнэма, У.Селларса, Э.Флю, Т.Нагеля, Д.Ван де Вейт, а также в моих работах². *Четвертая* тема — объект, по отношению к которому принята такая личностная установка, каким-то образом способен отвечать взаимностью (*reciprocating*). Данную тему или ее наброски можно найти в работах Дж.Роулза, Д.Мак Кей, П.Стросона, Х.Грайс и других авторов. Взаимность (*reciprocity*) порою выражают посредством весьма неинформативного лозунга: быть личностью, значит относиться к другим как личностям. Из него делается вывод, возможно, следуя золотому правилу, что видеть в другом личность, значит считать его моральным, но в таком случае смешиваются различные виды взаимности. Согласно Т.Нагелю, «крайне враждебное отношение к другому совместимо с личностным к нему отношением» (р. 134). Ван де Вейт обращает внимание на одно из различий, имеющих между некоторыми формами непредумышленного и умышленного убийства; в последнем случае убийца относится к своей жертве как личности.

Пятая тема — личности должны обладать способностью к *вербальной коммуникации*. Это условие легко выводит не-человеческих животных из объема понятия личностного и соответственно освобождает их от моральной ответственности: данное условие, во всяком случае имплицитно, присутствует во всех социальных контрактных теориях этики. Тема вербальной коммуникации акцентировалась или предполагалась многими, пишущими по философии сознания, включая меня самого, когда моральное измерение личности не выделялось в специальный предмет рассмотрения. *Шестая* — личности отличаются от других существ особым типом *осознания* (*conscious*): этот тип свойственен нами не свойственен другим видам существ; порою его определяют как ту или иную форму *само-сознания*. В работах трех современных философов: Д.Энскомб («Интен-

* Английское слово «*stance*» (позиция, специфический подход, особое видение) в контексте данной работы Деннета мы переводим как «особая установка». (Примечание переводчика).

ции»), Ж.-П.Сартр («Трансцендентальность Эго») и Х.Франкфурта (недавняя его статья «Свобода воли и понятие личности»), с разной аргументацией утверждается, что специфический тип сознательности (самосознание — Н.Ю.) является предпосылкой бытия морального агента³.

Я буду доказывать, что порядок моего представления перечисленных шести тем является порядком их зависимости (dependence). С одной оговоркой. Она состоит в том, что первые три темы внутренне взаимозависимы; быть рациональным — значит быть интенциональным и быть объектом определенной установки. Вместе взятые, они необходимые, но недостаточные условия для показа формы взаимности, которая, в свою очередь, является необходимым, но недостаточным условием обладания способностью к вербальной коммуникации, представляющей собой необходимое условие для наличия особого типа сознания, являющегося, по утверждению Д.Энскомб и Х.Франкфурта, необходимым условием морально личностного.

Я уже касался тем рациональности, интенциональности и установив других моих работах, посвященных определению не личности, а более широкого класса того, что я называю *интенциональными системами*. Поскольку мои рассуждения будут строиться на этом последнем понятии, имеет смысл дать ему здесь краткую характеристику. Под интенциональной системой понимается система, поведение которой может быть (по меньшей мере иногда) объяснено и предсказано, основываясь на приписывании ей *верований* и *желаний* (и других свойств с интенциональными характеристиками, которые я буду именовать *интенциями*, включая в последние надежды, страхи, интенции, восприятия, ожидания и т.п.). *В каждом случае* могут быть и иные способы предсказания и объяснения поведения интенциональных систем, например механические или физические, однако интенциональная установка может оказаться наиболее удобной и самой эффективной, во всяком случае некоей успешной установкой, которую имеет смысл принять для представления объекта в виде интенциональной системы. При таком определении очевидно, что не все интенциональные системы являются личностями. Мы приписываем верования и желания собакам и рыбам и таким образом предсказываем их поведение. Можно даже прибегнуть к данной процедуре для предсказания поведения машин. Например, имея в качестве противника хорошо играющий в шахматы компьютер, приписывание ему интенций является хорошей, а на практике единственно хорошей стратегией. *Допустив* наличие у компьютера определенных

верований (или информацию) и желаний (или функций предпочтения) успешно провести шахматную игру, я могу при благоприятных условиях вычислить наиболее вероятный следующий шаг компьютера в *случае допущения посылки о рациональном использовании компьютером верований и желаний*. В данном примере компьютер выступает в качестве интенциональной системы не потому, что обладает какими-то внутренними свойствами, или что ему реально и истинно присущи верования и желания (какие бы они ни были). Эта роль обретается им в силу подчинения определенной *установке*, принятой по отношению к нему, а именно — интенциональной установке, — реализуемой путем приписывания интенциональных предикатов, при обычных ограничениях по отношению к компьютеру, и осуществляемой при условии рассмотрения компьютера в качестве рациональной, на практике разумно рассуждающей сущности.

Важно иметь в виду ограниченность такого определения *интенциональной системы* и соответственно осознавать, что класс интенциональных систем может охватывать гораздо большее. Если я, положим, предскажу, что некоторое растение, например находящийся за углом дома плющ в горшке, будет тянуться вверх к свету в силу «стремления к свету» и «желания» выйти из-под закрывающей его тени, что оно «ожидает» или «надеется» найти за углом свет, я уже принял интенциональную установку по отношению к растению и — о чудо! — в очень узких пределах она работает. Коли она работает, некоторые растения представляют собой интенциональные системы, хотя и очень низкого порядка.

Практическая полезность принятия интенциональной установки по отношению к растениям стала близкой и понятной мне в беседе с лесорубами в лесах Мейна. Они без колебаний называли дерево не «это», но «он» и «она», о молодой ели говорили: «она хочет распространить свои ветви, но не следует позволять ей это делать; ей захочется еще больше расширяться, чтобы получить свой свет». У них были такие фразы: «В отличие от кедров сосны не любят держать свои ноги в сырости». Вы можете «обмануть» яблоню, заставив ее «думать, что пришла весна»; для этого поздней осенью разведите костер под ее сучьями и она зацветет. Такой способ речи не есть просто образность и вовсе не проявление предрассудков. Это — эффективный способ осмысления, контроля, предсказания и объяснения поведения растений, дающий возможность легко обойти незнание контролирующих механизмов. Более софистичные биологи, возможно, предпочтут говорить об информационной трансмиссии от периферии дерева к другим его частям. Их язык будет менее красочным,

но тем не менее интенциональным. Полное воздержание от интенционального языка может стать столь же героическим, громоздким и бесцельным делом как и накладывание бихевиористами жесткого табу на использование интенциональных понятий по отношению к крысам и голубям. И даже если интенциональное толкование той же активности дерева обладает малой эвристической ценностью, мне представляется более мудрым принять дерево за очень неразвитую, малоинтересную, незначительную интенциональную систему, нежели пытаться обозначить уровень, только выше которого интенциональные интерпретации признаются «объективно-истинными».

Очевидно, что свойство быть интенциональной системой недостаточное, но, конечно, необходимое условие для бытия личности. Объект, к которому нам не удалось применить интенциональную установку, не может считаться личностью. Учитывая это, имеем ли мы право относить личностей к подклассу интенциональных систем? На первый взгляд предположение о личностях как подклассе интенциональных систем, *реально* имеющих верования и желания, а не просто *предположительно* для краткосрочного их предсказания, может показаться плодотворным. Однако попытки сказать, что же следует считать реально имеющим верование (так, чтобы в определение не вошли ни собака, ни дерево, ни компьютер), по-видимому, упираются в выдвигание условий к истинному верованию, которые (1) являются слишком сильными для наших интуиций и (2) апеллируют к определенным условиям личностного, выходящим за рамки приведенного мною перечня. Например, кто-то может утверждать, что истинные верования с необходимостью *вербально выразимы* теми, кто разделяет их⁴, или что верящие в них должны *осознавать* их наличие. Однако люди, по-видимому, имеют множество верований, не поддающихся словесному выражению или неосознаваемых ими, во всяком случае я надеюсь показать, что и способность к вербальному выражению, и способность к осознанию имеют различные *loci* в системе необходимых условий личностного.

Большой прогресс достигается, как мне представляется, при обращении к четвертой теме — *взаимности* — и рассмотрении возможных ее определений в терминах интенциональных систем. Данная тема предполагает способность личности отвечать взаимностью на установку, а именно, что интенциональная система, принимающая интенциональную установку относительно других объектов, сама отвечает этим требованиям. Давайте определим *интенциональную систему второго порядка* как такую систему, которой мы приписываем не только простые верования, желания и другие интенции, но и

верования и другие интенции *относительно* верований, желаний и других интенций. Интенциональная система «S» будет интенциональной системой второго порядка, если среди приписываемых ей свойств есть такие, как: *S верит, что T желает, что p, S надеется, что T боится, что g, и рефлексивные случаи вроде S верит, что S желает, что p.* (Важность рефлексивных случаев будет особенно подчеркиваться, имея в виду наше дальнейшее обращение к авторам, интерпретирующим наше шестое условие как само-сознание. Некоторым может показаться, что рефлексивные случаи автоматически превращают все интенциональные системы в системы второго порядка и даже в системе n-порядка на том основании, что верование, что *p* включает в себя верование, что вы верите, что *p* и т.д., но это существенная ошибка; повторение верований и других интенций никогда не является излишним и отсюда, хотя некоторые повторения нормальны ожидаемы, они никогда не тривиальны или автоматичны.)

Следующий вопрос — эмпирический: исходя из уже известного нам, можно ли сказать, что человеческие существа являются единственными интенциональными системами второго порядка? Мы, например, приписываем верования и желания собакам, кошкам, львам, птицам, дельфинам и в нормальной ситуации на практике часто предсказываем их поведение, но в случае очень софистичного поведения животного возникают трудности. Для объяснения или предсказания его поведения появляется желание приписывать ему интенции второго порядка. Конечно, если некоторая версия физикализма истинна (а я верю в это), у нас нет никакой нужды приписывать кому-либо какие-либо интенции, но предположив, что для эвристических и прагматических целей нам все же следовало бы приписывать животным интенции, будем ли мы чувствовать прагматическое сопротивление, приписывая им интенции второго порядка? Психологи часто прибегают к такому принципу — своего рода бритве Оккама: для объяснения поведения организма ему следует по возможности меньше приписывать интеллект, или сознание, или рациональность. Этот принцип может и фактически интерпретируется в пользу прямолинейного радикального бихевиоризма⁵, но я считаю это ошибкой; смысл его может быть интерпретирован как требование при принятии интенциональной установки по отношению к объекту приписывать ему простейшие наименее софистичные верования, желания и т.д. самого низшего уровня, объясняющие его поведение. В этом случае мы будем допускать, например, что пес Фидо *хочет* получить свой ужин и *верит*, что хозяин даст его, если он встанет перед хозяином и изобразит желание. И все же нам не следует

приписывать Фидо тип *верования*, будто его просьба вызывает у хозяйина *веру*, что он, Фидо, хочет получить ужин. Точно так же, как из моего *ожидания*, после того, как я положил монету в прорезь продающей сладости машины, не следует верование, что вкладывание монеты побуждает машину *верить* в мое желание получить конфеты. То есть хотя просьбы Фидо выглядят весьма похожими на подлинное взаимодействие второго порядка (Фидо относится к хозяину как интенциональной системе), все же, предположив, что для Фидо хозяин ни что иное, как машина, выдающая ужин, активизируемая с помощью просьб, мы будем иметь лучшее предсказательное приписывание свойств; более скромное, но все же, конечно, интенциональное.

Способны ли собаки, шимпанзе или другие «высшие» животные подняться до уровня интенциональных систем второго порядка, а если нет, то почему? Я привык думать, что не способны, исходя из посылки об отсутствии языка у не-человеческих животных, без чего невозможно репрезентация интенций второго порядка. Иными словами, я полагал, что условие четвертое основывается на условии пятом. Моя гипотеза состояла в том, что животные не могут иметь верования второго порядка — верования о верованиях — по той же самой причине, по какой они не могут иметь верования о пятнице или поэзии. Некоторые верования могут приобретаться опосредовано и, следовательно, репрезентироваться только языком⁶. Однако из признания истинным положения о невозможности приобретения некоторых верований без языка не следует истинности утверждения, что они охватывают все верования второго порядка. Тезис, отрицающий возможность не-человеков быть интенциональными системами второго порядка, является ложным. Как-то я обратился с просьбой к моим знакомым привести примеры не-человеческих интенциональных систем второго порядка и мне рассказали о нескольких весьма убедительных случаях. Рассмотрим один из них, приведенный в письме Питера Эшли.

«Однажды вечером я сидел у себя дома в кресле, единственном из всех, в котором моей собаке разрешалось спать. Собака лежала передо мной и скулила. Прибегнув к разным и безуспешным попыткам «убедить» меня освободить кресло, она предприняла следующее действие и оно было самым интересным и, я бы сказал, единственно интересным моментом всей этой истории. Она встала и пошла к выходу, не покидая моего поля зрения. Поцарапала дверь и у меня создалось впечатление, что она отказалась от попыток захватить кресло и решила прогуляться. Но стоило мне подойти к двери, как она-риналась обратно в комнату и взобралась на любимое кресло, которое она «вынула» меня покинуть».

Казалось бы, здесь мы должны приписать собаке интенцию, — что хозяин поверит в ее желание выйти на улицу — не только второго, но и третьего порядка. Ключевым в этом примере, делающим его случаем интенциональной системы высшего порядка в действии, является факт, что верование, которое собака намеревалась внушить хозяину, ложное. Если мы пожелаем найти другие примеры поведения животных — интенциональных систем второго порядка, — полезно рассмотреть случаи обмана, когда животное, веря в Р, пытаются заставить другие интенциональные системы верить в не-Р. Там, где животное стремится вызвать у другого поведение, к которому его не принуждает его истинное верование относительно положения дел, мы не можем «полностью отгораживаться» и прибегать к объяснениям, апеллирующим только к интенциям первого уровня. Перед тем как перейти к объяснению почему это так, данный тезис можно сделать более общим: если Х пытается внушить Y поведение, неадекватное его *истинным* окружающим условиям и потребностям, но соответствующее *воображаемому* положению дел, *верованиям* и потребностям, мы вынуждены приписывать X интенции второго порядка. В этой форме тезис выглядит знакомым — к нему часто прибегают критики бихевиоризма: оставаться бихевиористом, говорят они, можно в объяснении и контроле за лабораторными животными, руководствуясь положением об отсутствии серьезного расхождения между действительными условиями эксперимента и условиями, воспринимаемыми самими животными. Лабораторная тактика оказывающихся в затруднении бихевиористов состоит в проведении экспериментов, обманывающих субъектов: если обман достигает цели, поведение субъектов предсказуемо с точки зрения их ложных *верований* относительно положения дел, а не с точки зрения их действительного состояния. В этом случае интенциональная система первого уровня является неким бихевиористом; она ничему не приписывает интенции. Поэтому, если нам нужно иметь веское опытное свидетельство того, что интенциональная система S *не* является бихевиористской, то есть что она относится к интенциональной системе второго порядка, мы его получаем только в тех случаях, когда бихевиористские теории неадекватны данным опытам и бихевиоризм не в состоянии объяснить успех системы S в манипулировании поведением другой системы.

Все это наводит на мысль, что пример Эшли в конечном итоге не столь убедителен и может быть опровергнут предположением, что его собака является бихевиористом того или иного толка. Ей не нужно было верить, скребясь в дверь, что она внушит Эшли мысль о

своем желании выйти из дома; как хороший бихевиорист она просто может верить, что, скребясь в дверь, она обусловит Эшли пойти к двери. Иначе говоря, она применяет обычный стимул, получает обычную реакцию и кроме этого здесь нет ничего другого. Случай с Эшли поддается объяснению, если это *обычный* способ, каким его собака добивается открытия двери. Вероятно, это так и есть, тогда более скромная гипотеза состоит в том, что собака верит, что ее хозяин, видя как она скребется, обусловлен пойти к двери. Если бы собака предприняла что-либо *новое* для обмана своего хозяина (как то: подбежала к окну и, рыча подозрительно, выглянула из него), тогда мы должны были бы допустить, что вставание с кресла не было просто условной реакцией Эшли и как таковое не было «видно» собаке, однако допущение такой виртуозности у собаки в высшей степени неправдоподобно.

И все же в чем разница между неправдоподобным случаем обмана и хорошо подтвержденными случаями, когда бегущая по земле птица, стремясь увести преследователя от гнезда, делает вид, будто у нее сломано крыло. Достигнутый здесь эффект является новым в том смысле, что птица многими повторениями не вырабатывала у окрестных преследователей такой стимул и вроде бы мы вынуждены объяснять эту уловку в чем-то как подлинный обман с *интенцией* — побудить у преследователя ложное *верование*. Подталкиваемые к такой интерпретации, мы крайне поразились бы изобретательности птицы, не будь нам известно о «просто инстинктивном» поведении такого рода. Но почему мы должны считать, что обозначение такого трюка «просто инстинктивным» есть его умаление? Утверждать его инстинктивность значит утверждать, что все птицы данного вида проделывают этот трюк: они проделывают его даже в неподходящих условиях, прибегая к нему, когда разумнее оставаться в гнезде. Их модель поведения жесткая — своего рода тропизм, — контроль, вероятно, генетически встроен, а не усвоен или изобретен.

Говоря об инстинктивном, мы должны быть осторожными и не заходить в его умалении слишком далеко; дело не в «бездумности» проделываемого птицей трюка; хотя не вызывает сомнения, что она проделывает его, не прибегая аргументу или схеме в ее голове (типа: «Попробую сделать так: если я свешу крыло как будто оно сломано, лиса может подумать, что...»). Человек тоже может делать что-нибудь схожее по тонкости, подлинной интеллектуальности, новизне и соответствию обстоятельствам, вовсе не проводя умственные шаги через «осознанные мысли». *Мышление о мыслях*, как бы его ни определяли, не делает подлинно интеллектуальное поведение интеллектуальным. Д.Энском-

бговорит по этому поводу: «Предположение о том, что [такое выражение разумного рассуждения] служит для описания ментальных процессов, было бы в целом совершенно абсурдным. Объяснение нацелено на описание порядка, который наличествует всякий раз, когда действия совершаются с интенциями»⁷. Однако «порядок наличествует» и в случае с птицей, и в случае с человеком. То есть, задаваясь вопросом о причине наличия эволюции птицы такого тропизма, мы усматриваем ее в полезности обладания средствами *обмана* преследователей или внушения у них ложных верований: на самом деле следует объяснять происхождение у птиц интенций второго порядка. С моей стороны было бы большим радикализмом отрицать или умалять существование огромных различий между инстинктивным или тропическим поведением птицы и более гибким и интеллектуальным поведением человеческих и иных существ, однако в данном случае я отстаиваю следующее положение: если принять без оговорок интенциональную установку за инструмент предсказания и объяснения, тогда птицу, как и любого человека, в той же мере следует считать интенциональной системой второго порядка. А коли это так, нам нужно весьма осторожно относиться к приводимому мною ранее аргументу, а именно, что репрезентации интенций второго порядка каким-то образом зависят от языка⁸. Вовсе не очевидно, нужно ли чтобы все или даже некоторые из верований и интенций интенциональной системы каким-то образом были *репрезентированы* «внутри» этой системы, чтобы мы обрели преимущества в предсказании ее поведения, приписывая системе такие интенции (более детальное обоснование этого положения дано в «Brainstorms», ch. 2, 3). Ситуация, которую мы проясняли на примере стремления птицы внушить преследователю ложное верование, по-видимому, не имеет пространства или необходимости для репрезентации данной софистичной интенции в «мыслях» или «сознании» любого существа, ибо ни птица, ни эволюционная история, ни Мать Природа не имеют нужды мыслить эти мысли для подкрепления нашего объяснения.

В этом случае следует согласиться, что взаимность (*reciprocity*) — в смысле простой способности интенциональных систем демонстрировать интенции высшего порядка, — зависит от первых трех условий и не зависит от пятого или шестого. Насколько такое понимание справедливо по отношению к идее взаимности, обсуждаемой другими авторами, станет видно только при условии его стыковки с двумя последними условиями. Для рассмотрения пятого условия — способности к вербальной коммуникации, — мы обратимся к теории

значения Х.Грайса. Грайс пытается определить то, что он называет «ненатуральным» значением — придание произносящим значения чему-то путем высказывания об этом чем-то в терминах интенций произносящего. Его первоначальная дефиниция выглядит следующим образом*:

«У имеет в виду что-то, произнося х» является истинным, если для А (аудитории слушателей) У произнес х с намерением, чтобы

(1) А отреагировала на произносимое определенным откликом г.

(2) А думала (признала), что У имеет намерение (1).

(3) А выполнила (1) на основе выполнения (2).

Заметьте, что интенция (2) приписывает У интенцию не только второго, но и третьего порядка. У должен иметь намерение, что А распознает намерение У, чтобы у А была реакция г. То обстоятельство, что серия контрпримеров вынуждала Грайса двигаться от этой первоначальной дефиниции к все более и более сложным версиям, не имеет существенного значения, ибо все они воспроизводят интенцию третьего порядка (2). В грайсовском анализе ненатурально значения для нас особо важны два момента: первый — поскольку ненатуральное значение или значение чего-то через высказывание о чем-то должно быть характеристикой любой подлинно вербальной коммуникации, а последнее зависит от интенций третьего порядка высказывающего, мы имеем наш случай, когда условие пятое основывается на условии четвертом, а не наоборот; второй — Грайс показывает, что для достижения подлинной взаимности недостаточно иметь просто интенции *второго* порядка, требуются еще интенции *третьего* порядка. Грайс вводит условие (2) для исключения случаев такого, например, вида: я оставил разбросанной фарфоровую посуду, разбитую моей дочерью, с тем, чтобы это увидела моя жена. Это не случай придания значения чему-то путем делания того, что я делаю, или намерения чего-то, что я намереваюсь, ибо хотя я пытаюсь таким образом заставить мою жену поверить во что-то относительно дочери (с моей стороны прибегаю к интенции второго порядка), успех зависит не от узнавания моей интенции, или признания моего вмешательства, или вообще от моего существования. Между нами здесь не было реального столкновения (encounter) (удачный

* Ключевыми для позиции Х.Грайса являются две его статьи: Grice H. Meaning // Philosophical Review. July, 1957; Grice H. Utterer's Meaning and Intentions // Philosophical Review. April, 1969. В ряде пунктов исходная формулировка, приведенная в первой статье, была подвергнута ревизии во второй. Данная формулировка взята из второй статьи (p. 151).

термин, используемый Эрвином Гофманом), не было взаимного признания (*recognition*). Для того, чтобы произносящий сообщал какое-либо значение, он должен столкнуться, встретиться со слушателями, но это может происходить и в отсутствии не-натурального значения. (Наблюдение за собакой Эшли.) И уловкам, зависящим от интенций третьего порядка, нет необходимости включать в себя встреч-столкновение (например, А может иметь интенцию, что В верит, что С желает, что р). Поэтому интенции третьего порядка являются необходимыми, но недостаточными условиями для встреч-столкновений, а те, в свою очередь, — необходимые, но недостаточные условия для примеров ненатурального значения, т.е. примеров вербальной коммуникации.

Не случайно, что примеры ненатурального значения, приводимые Грайсом, попали в класс, другие члены которого-случаи обмана или манипуляции. Рассмотрим, например, удачный контрпример Дж.Серля (J.Searle), направленный против одной из формулировок Грайса. В Италии во время второй мировой войны один американец был захвачен итальянцами за линией фронта. Он пытался их обмануть, внушив им мысль, что он является германским офицером, произнося единственно известную ему немецкую фразу «*Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?*»⁹. Согласно Грайсу, и этот случай, и случаи ненатурального значения роднит апелляция или эксплуатация рациональности жертвы. Успех зависит от внушения жертве мысли о необходимости строить цепь рассуждений, в которую внушающий прямо или косвенно вводит посылки. При обмане сам обманщик не верит в посылки; при нормальной коммуникации в них обычно верят. Вид коммуникации, представленный Грайсом, выглядит разновидностью совместной манипуляции говорящего слушателями; она зависит не только от рациональности аудитории, которой надлежит разбираться в интенциях произносящего, но и от доверия слушателей к говорящему. Даже при условии рациональности аудитории, коммуникация как разновидность манипуляции не заработает, пока доверие аудитории к говорящему не будет обоснованным или разумным. Таким образом, норма для высказывания — искренность, высказывания же, не имеющие обычной ценности доверия, не достигнут своей цели (см.: *Brainstorms*, ch. 1.).

* «Знаешь ли ты страну, где цветут лимоны?» (нем.).

Ложь как форма обмана может работать только при наличии правдивых высказываний, другие же формы обмана не зависят от доверия жертвы. В этих случаях успех определяется недостаточно высоким уровнем изощренности жертвы. Глупые игроки в покер, неспособные видеть предлагаемые им блеф и уловки, — проклятие для умных игроков. Софистичные обманы не обязательно предполагают непосредственное столкновение сторон. Есть книга, описывающая способы выявления подделок антиквариата (понятно, что одновременно она может служить и пособием по созданию фальшивого антиквариата), в которой желающим одурачить покупателей, мнящих себя «экспертами», предлагается такой хитрый совет: сделав стол или какую-нибудь другую вещь (с использованием всех средств симуляции века и изношенности), возьмите современную электродрель и просверлите дырку в каком-нибудь скрытом и вызывающем недоумение месте. Предполагаемый покупатель будет рассуждать примерно так: никто не будет сверлить столь бесформенную дыру, не имея на то оснований (в любом случае нельзя предположить, что она выглядит «аутентичной»), поэтому у нее должна быть какая-то цель, последнее означает, что стол использовался в чьем-либо доме; а поскольку он был в употреблении, вряд ли его сделали специально для продажи в этой лавке антиквариата ...поэтому стол — подлинный антиквариат. Даже если в цепи рассуждений остается место для смутных сомнений, покупатель столь занят мыслью о цели использования дыры, что потребуются месяцы, прежде чем эти глубинные сомнения всплывут на поверхность.

В приведенных примерах обмана, как и в случае птицы со свесившимся крылом, важен факт, что успех здесь не зависит от *сознательного построения* жертвой обмана цепи разумных рассуждений. Не имеет значения, если покупатель только заметил дыру и «интуитивно почувствовал» — вещь подлинная. Позднее он *может быть* примет основание, послужившее «веским доводом» в пользу «подлинности» вещи, но он может отрицать его, а отрицая, может обманывать себя, даже если *мысли* и не мелькали в его голове. Цепь рассуждения объясняет, почему данная дырка сработала именно так (если она сработала), однако, как говорит Энскомб, нет необходимости «описывать действительные ментальные процессы», если мы считаем действительные ментальные процессы сознательными процессами или событиями. Сказанное безусловно верно и в отношении коммуникаций Грайса: ни говорящему, ни слушателям нет нужды

сознательно проводить через себя описываемые Грайсом сложные интенции и в связи с этим удивительно, что этот факт никем не был использован для возражения ему. Критика часто упрекает Грайса за ограниченность предложенных им условий для значения, чтобы посчитать их за достаточные, но мне представляется, что есть еще один до этого не замеченный аргумент, показывающий, что эти условия не являются даже необходимыми. Действительно, мало кто осознавал такие изобретательные интенции, пока Грайс не указал на них, тем не менее люди всегда вступали в коммуникацию. До Грайса, если кого-нибудь спросили: «хочешь ли ты, чтобы слушающий распознал твою интенцию спровоцировать некую реакцию у него?», ответ скорее всего был бы таким: «У меня не было таких хитроумных намерений. Я просто хотел сообщить, что скорее всего не приду домой к ужину» (или что-нибудь вроде этого). Поэтому, если принять усложненные интенции за скрытую основу наших коммуникаций, они должны быть подсознательными интенциями. Вполне понятно, что совершенно естественной реакцией на статьи Грайса было бы заметить, что *человек*, находясь в коммуникации, *не осознает*, что он проделывает такого рода ходы. Сейчас Энскомб настаивает — и весьма решительно, — что такого рода реакция устанавливает, что таким образом описываемое действие не было *интенциональным**. Если в процессе говорения человек не *осознает* эти *интенции*, он не может говорить с такими *интенциями*.

Почему никто не использовал этот аргумент против теории Грайса? Полагаю, из-за того, что Грайс что-то нашупал, сформулировал необходимые условия для ненатуральных значений. Прделанный им анализ проясняет многое. Вступаем ли мы в коммуникацию с компьютерами на языке Фортран? Фортран принят за язык, имеющий словарь, грамматику, семантику. Взаимодействие между человеком и компьютером на этом языке часто приводят в качестве примера *коммуникации человека с машиной*, однако такое взаимодействие — бледная копия человеческой вербальной коммуникации именно потому, что в ней упущены грайсовы условия для ненатуральных значений. Здесь нет пространства для их применения. Достижение определенных целей в передаче машине какой-то части языка Фортран не зависит

* См.: *Anscombe G.E. Intention*. Oxford, Blackwells, 1957. P. 11. Здесь и в следующих нескольких параграфах я использую понятия «интенции» и «интенциональный» в их обычном смысле и в написании выделяю их курсивом.

от придания машине способности распознавать чьи-либо *интенции*. Это вовсе не означает, что в будущем все коммуникации с компьютерами сохраняют эту ограниченность (или силу, все зависит от ваших целей), это значит только то, что сегодня мы не вступаем в коммуникацию с компьютером в строгом (грайсовом) смысле слова*.

Если мы еще не готовы отбросить модель Грайса, хотя и фиксируем отсутствие такого рода *интенций* в нашем нормальном разговоре, нам следует загнать их в подполье и называть бессознательными или предсознательными *интенциями*. Они представляют собой *интенции*, присутствующими в «порядке, который наличествует» в коммуникативных отношениях людей, *интенции*, которые мы обычно не осознаем, *интенциями*, являющимися предусловием вербальной коммуникации.

Мы зашли слишком далеко, не обращаясь к какому-либо виду сознания, ибо если и существует зависимость между сознанием или самосознанием и другими нашими условиями, это должно быть сознание, зависящее от других условий. Однако для показа последнего я должен сначала продемонстрировать определенную роль, которую первые пять условий сами по себе могут играть в этике, а такое предположение сделано, например, в теории справедливости Джона Роулза. Центральными в его теории являются два момента: конструирование идеализированной ситуации — «оригинальной позиции», — в которую ставятся идеализированные личности, и выведение из этой идеализации первых принципов справедливости; из последних выводится и проясняется все остальное. Сейчас меня интересует не содержание этих принципов или достоверность их выведения, а суть применяемой им тактики. Роулз исходит из допущения, что некая совокупность идеализированных личностей, — рациональных и движимых само-интересом субъектов, — просчитывает, принимая определенные ограничения, вероятные и возможные взаимодейству-

* Ховард Фридман подсказал мне возможность использования такого аргумента: многие современные устройства Фортран «корректируют» вводимые оператором данные, расставляют знаки «плюс», ставят скобки и т.д., и выдают хорошо оформленные высказывания, т.е. отвечают критериям Грайса, поскольку в рамках очень ограниченной области они диагностируют *интенции* «говорящего» и действуют на основе этого диагноза. В связи с этим я хотел бы обратить внимание на следующее: во-первых, машины на сегодня могут диагностировать только то, что может быть названо синтаксическими интенциями оператора, и во-вторых, эти машины, по-видимому, не отвечают последующим, более разработанным определениям Грайса. Но я вовсе не хочу утверждать, что этого не сможет сделать никакой компьютер.

ющие последствия индивидуальных и антагонистических интересов (что потребует от них конструирования интенций высшего порядка, например верование в желания других людей, верование о верованиях других людей относительно их собственных желаний и т.п.). Роулз утверждает, что результатом этих просчитываний является оптимальное «решение», которое было бы разумно принять каждой движимой само-интересом личности как альтернативу гоббсовскому естественному состоянию. Решение состоит в достижении договоренности с другими личностями твердо придерживаться принципов справедливости, в общих чертах обрисованных Роулзом. Какой тип доказательства принципов справедливости используется в данном случае? По Роулзу, принятие данных принципов справедливости может рассматриваться как решение «игры высшего уровня» или как «вопрос сделки». Оно аналогично и деривациям теории игр, и доказательствам эпистемической логики Я.Хинтикки,¹⁰ и «демонстрации» того, что играющий в шахматы компьютер будет делать определенный ход, поскольку он наиболее рационален согласно заданной ему информации. Все зависит от принятия посылки об идеальных рациональных просчитывающих агентах, следовательно, их результаты внутренне нормативны. В деривациях из роулзовской оригинальной позиции я вижу продолжение и экстраполяции, присутствующие в более простых применениях интенциональной установки для понимания и контроля заповедием более простых существей (см.: *Brainstorms*, ch. 1.). Точно так же, как истина и последовательность являются нормами верований, а искренность нормой говорения, тогда, если Роулз прав, справедливость в его определении является определяющей нормой межличностного общения. Но тогда следует принять и другую аналогию: подобно тому, как частичным основанием для признания наличия укакого-либо существа верований или других интенций является наша способность мыслить его *рациональным* существом, основанием считать существо личностью предполагает нашу способность полагать его подчиняющимся принципам справедливости. Используемый им здесь способ представления особого статуса понятия личности, как мне представляется, таков: не имея намерения защищать тезис о справедливости как необходимым результате *человеческого* общения, Роулз в конечном итоге защищает тезис, что она — необходимый результат *лично-стного* взаимодействия. То есть понятие личности по своему внутреннему содержанию с необходимостью нормативно и идеализировано; людитолько в той мере личности, в какой в их деяниях и взаимодействиях проявляется справедливость. И снова можно ви-

деть «порядок, который наличествует» в справедливом обществе, независимый от любых действительных фактов сознательного мышления. Существование справедливой практики имплицитно присущее им «осознание» не зависит от того, предпринимает ли вообще кто-либо сознательные и продуманные расчеты идеализированной оптимальной позиции, не зависит оно и от сознательной выработки обоюдного соглашения, и от сознательного принятия установки в отношении другого. Роулз пишет:

«Признание кого-то личностью требует определенного способа отношения к нему и действия; этот способ внутренне включает в себя различные *prima facie* обязанности. Признание в какой-то мере этих обязанностей и тем самым обладание элементами морали не связано ни с выбором, ни с интуитивными моральными качествами, ни с выражением чувств или отношений... это простоследование одной из форм поведения, демонстрирующей, что другие тоже признаются за личности»¹¹.

Важность предпринятой Роулзом попытки вывести справедливость из «оригинальной позиции» состоит, конечно, в том, что в то время, как вывод признается за *моральную* норму, он не *выводится* как моральная норма. Мораль не предполагается в отношениях сторон, находящихся в оригинальной позиции. Однако это означает, что выведение нормы само по себе не дает нам какого-либо ответа на вопросы — когда и почему у нас есть право считать личности *морально* ответственными за деривацию из этой нормы. Помочь нам в этом может Энскомб, вводя в то же время наше шестое условие. *Если меня считают ответственным за некое действие* (какую-то часть моего поведения при определенном описании), у меня должно быть осознание этого действия при данном описании*. Почему? Поскольку только при условии осознания этого действия я имел бы возможность высказаться и участвовать, находясь в привилегированной позиции, в игре вопросов-ответов, приводя основания для своих действий. (Если у меня нет привилегированной позиции отвечать на вопросы относительно моих действий, задавать их мне нет особого резона.) Для участия в этой игре важно следующее: только обладающие способностью участвовать в приведении разумных оснований

* Меня могут считать ответственным за события или состояния дел, не проходившие через мое сознание, но некоторые из которых я был обязан сознавать, однако они относятся к *интенциональным* действиям. В этих условиях я ответственен за развитие событий в силу ответственности за предсказуемые последствия действий — включая акты оплошности, которые мне известны.

могут быть склонены или, наоборот, разубеждены аргументами о характере тех или иных действий или отношений; если же кто-либо не в состоянии «прислушиваться к голосу разума» в каких-то вещах, его нельзя считать ответственным. Способность к вербальной коммуникации и к осознанию своих действий существенны для проявляющих готовность прислушиваться к аргументу или убеждению, а такое убеждение и взаимное приспособление интересов, достигаемое во взаимной эксплуатации рациональности, является характерной чертой оптимальной модели личностного взаимодействия.

Способность участвовать во взаимном убеждении выступает основанием еще одного условия личностного, на которое недавно обратил внимание Хэрри Франкфурт*. По Франкфурту, личности относятся к подклассу интенциональных систем, способных, по его выражению, к «*волеиям второго порядка*» (second-order volitions). На первый взгляд они выглядят схожими с классом интенций второго порядка, однако, как мы покажем далее, это не так.

«Помимо хотения, выбора и склонности делать то или другое люди могут также хотеть иметь (или не иметь) определенные желания и мотивы. Им присуща способность хотеть быть иными в своих предпочтениях, нежели они на самом деле есть... По-видимому, кроме человека ни одному животному не свойственна способность к рефлексивной самооценке, проявляющейся в формировании желаний второго порядка» (р. 7).

Франкфурт приводит пример, когда личность может сказать о своем хотении иметь некое особое желание, даже не имея охоты сделать это желание действительным для себя, «своей волей». (Например, кто-то может возжелать героин с целью познания чувства желания героина, вовсе не стремясь сделать данное желание своим действительным желанием.) В более серьезных случаях человек желает иметь отсутствующее у него настоящее время желание и желает сделать его своей волей. Эти случаи Франкфурт называет волеиями второго порядка и их наличие, считает он, «существенно для бытия личности» (р. 10). Я не буду здесь подробно рассматривать его доводы, скажу следующее: аргумент в пользу данного утверждения опирается на анализ различия между иметь свободу действия и иметь свободу воли. Согласно его анализу человек имеет свободу воли только тогда, когда он может иметь ту волю, какую он хочет, и когда могут быть удовлетворены его волеия второго порядка. Личности

* *Frankfurt H. Freedom of the Will and the Concept of a Person// Journal of Philosophy, LXVIII, Jan. 14, 1971.* Франкфурт не поясняет, является ли предложенное им условие морально-личностного только необходимым или также достаточным.

не всегда имеют свободу воли и при некоторых обстоятельствах могут быть ответственны за действия, осуществленные при отсутствии свободы воли, однако личность всегда должна быть «существом, для которого свобода его воли может стать проблемой» (р. 14), то есть существом, способным к формированию волений второго порядка, независимо от того, реализуются ли эти воления или нет. Франкфурт вводит замечательный термин «*wanton*» для обозначения тех, «кто имеет желания первого порядка ...не имея волений второго порядка». (К волениям второго порядка Франкфурт, конечно, относит все *рефлексивные* желания второго порядка.) Он утверждает, что наши интуиции подкрепляют мнение о том, что все не-человеческие животные, а также маленькие дети и некоторые люди с ментальными дефектами являются *wantons* и мне трудно представить убедительные контрпримеры в отношении этих случаев. Действительно, можно посчитать за сильную сторону его теории утверждение, что человеческие существа — единственные, кого мы признаем за личности, — отличаются в этом отношении от животных. Но что можно посчитать за столь специфическое в волениях второго порядка? Почему среди интенций высшего порядка они составляют особую провинцию личности? Я полагаю потому, что рефлексивная «само-оценка», о которой идет речь, по Франкфурту, является и должна быть подлинным само-сознанием, достигаемым только в результате принятия в отношении *себя самого* установки, видя в себе не только коммуникатора, но и агента в смысле Энскомб — вопрошающего об основаниях и убеждающего. Франкфурт замечает, что желания второго порядка — пустое понятие, поканевозможно действие с ними, а такого рода действие логически должно отличаться от действия, базирующегося на компоненте первого порядка. Действие на основе желания второго порядка или какое-то делание для обретения желания первого порядка представляет собой активность, направленную на самого себя как если кто-либо направлял ее в отношении другого; человек *обучает* себя, убеждает себя, предлагает аргументы, угрожает, подкупает себя в надежде принудить себя обрести желание первого порядка*. В этих случаях и установка по отношению к себе, и

* Мое внимание обратили на факт, что собаки в конюшне очень часто занимаются мастурбацией, по-видимому, для *увеличения* их желания к копуляции. Однако такие случаи вряд ли стоит принимать в расчет; даже если предположить, что собака действует с желанием усилить желание, результат все же достигается неинтенциональным способом («чисто физиологическим»); собака не апеллирует к собственной рациональности и не использует ее для достижения своей цели. (Как если бы единственным способом действий личности на основе волений второго порядка было бы принятие таблетки, стояние на голове и т.п.)

доступ к себе по существу те же самые, что и по отношению к другим. Человек должен *спрашивать себя*, каковы в действительности его собственные желания, мотивы, основания, и только если он в состоянии осознанно сказать о них, может осознать свои желания, он обретает позицию, позволяющую заставить изменить себя¹². Только в этом случае, как мне представляется, имеет место ситуация, когда «порядок, который наличествует», не может быть в наличии без его наличия в эпизодах сознательного мышления, в диалоге с самим собой*.

В заключение зададимся вопросом, почему мы не обрели позицию, позволяющую считать перечисленные выше необходимые условия морально личностного также и достаточными условиями? Просто потому, что понятие личности, что я и попытался показать, неизбежно нормативно. Человеческое бытие или другие существа могут только стремиться приблизиться к этому идеалу, однако способа установления «ступеней приближения» к нему не существует, ибо он всегда будет произвольным. Если даже шесть условий (при точной интерпретации) посчитать за достаточные, они все равно не дали бы гарантии, что какая-либо актуальная сущность есть личность, ибо ничто никогда не отвечало бы этим условиям. Моральное понятие личности и метафизическое понятие личности не отдельные и различные понятия, а две различные и подвижные точки остановок в рамках одного и того же континуума. Эта релятивность сказывается на удовлетворительности условий личностного на всех уровнях. Не существует объективно удовлетворительного, достаточного условия, позволяющего утверждать, что какое-то существо в *действительности* имеет верования. И по мере того, как мы обнажаем

* К.Маркс в «Немецкой идеологии» говорит: «Язык, как и сознание, возникает только из потребности, из необходимости, из взаимодействия с другими людьми ...Язык столь же давен, как и сознание, языкэто-практическое сознание». У Ф.Ницше в «Радостной мудрости» есть такие слова: «Поскольку является фактом наша способность думать, чувствовать, проявлять волю и обращаться к памяти, мы таким же образом способны «действовать» в полном смысле этого термина, и тем не менее ничто из всего этого не требует «прохождения через сознание» (говоря метафорически) ...Какова же тогда цель сознания вообще, когда оно в главном поверхностно? — Сейчас мне представляется, если вы выслушаете мой ответ и заключенное в нем может быть экстравагантное предположение, что тонкость и сила сознания всегда пропорциональны способности к коммуникации в человеке (или животном), а способность к коммуникации, в свою очередь, пропорциональна необходимости в коммуникации ...Короче, развитие речи и развитие сознания (не разума, но разума, становящегося самосознающим) идут рука об руку».

очевидную иррациональность, лежащую за интенциональной интерпретацией существа, наши основания для приписывания кому-либо вообще верований испаряются, особенно тогда, когда в наших руках находится (что, в принципе, мы всегда имеем) не-интенциональное, механистическое объяснение существа. Точно таким же образом допущение, что некое существо является личностью, оказывается шатким как раз в тех случаях, где оно особенно практически значимо-при совершении каких-то проступков и возникновении вопроса об ответственности. Ибо в этих случаях основания для признания личности виновной (свидетельства неправильных действий при осознании их неправильности и совершения их по своей собственной свободной воле) само по себе выступают основаниями для сомнения: а является ли вообще тот, с кем мы имеем дело, личностью. И если бы меня спросили, что же может разрешить наши сомнения, ответ будет — ничего. При возникновении такого рода проблем мы не можем даже в отношении нас самих сказать являемся ли мы личностями.

Перевод Н.С.Юлиной

Примечания

- ¹ *Hintikka J.* Knowledge and Belief. Ithaca, 1962.
- ² *MacKay D.* The Use of Behavioral Language to Refer to Mechanical Processes // British Journal of Philosophy of Science, 1962, p.89-103; *Strawson P.* Freedom and Resentment // Studies in the Philosophy of Thought and Action. Ed. by *Strawson P.*, Oxford, 1968; *Rorty A.* Slaves and Machines // Analysis, 1962; *Putnam H.* Robots: Machines or Artificially Created Life? // The Journal of Philosophy, LXI, Nov., 1964; *Sellars W.* Fatalism and Determinism // Freedom and Determinism. Ed. by Lehrer K., N.Y., 1966; *Flew A.* A Rational Animal // Brain and Mind. Ed. by Smythies J., L., 1968; *Nagel T.* War and Massacre // Philosophy and Public Affairs, Winter 1972; *Van de Vate D.* The Problem of Robot Consciousness // Philosophy and Phenomenological Research, Dec. 1971.
- ³ *Frankfurt H.* Freedom of the Will and the Concept of a Person // The Journal of Philosophy, LXVIII, Jan. 1971.
- ⁴ *Williams B.* Deciding to Believe // Language, Belief and Metaphysics. Ed. by Kiefer H., N.Y., 1970.
- ⁵ *Skinner B.* Behaviorism at Fifty // Behaviorism and Phenomenology. Ed. by Wann T. Chicago, 1964.
- ⁶ Для прояснения предположения об отношении языка к верованию и рациональности см.: *Sousa R.* How to Give a Piece of Your Mind // Review of Metaphysics. Sept. 1971.
- ⁷ *Anscombe G.E.* Intention. Oxf., 1957. P.80.
- ⁸ *Sousa R.* Self-Deception // Inquiry. XIII. 1970. P.317.

-
- ⁹ *Searle J.* What is a Speech Act? *Philosophy in America*. Ed by BlackM. L., 1965. Его позиция обсуждается Грайсом в «*Utterer's Meaning and Intention*». P.160.
- ¹⁰ См.: *Hintikka J.* Knowledge and Belief. P. 38.
- ¹¹ *Rawls J.* Justice as Reciprocity // *Utilitarianism*. Ed. by Gorovitz S. Indianapolis, 1971. P. 259.
- ¹² Маргарет Джилберт исследует выводы из того факта, что только когда кто-то верит, что ему присуща какая-то черта *gjdltlybz*, он может принять решение освободиться от нее». *Gilbert M.* Vices and Self-Knowledge // *Journal of Philosophy*. LXVIII, Aug. 1971. P.452.

Дж. Дьюи

Впечатления о Советской России

Перевод выполнен по изданию: John Dewey: Impression of Soviet Russia and the Revolutionary World, New Republic. N. Y., 1929. P. 2-133.

1. Ленинград дает ключ к разгадке

Переименование Петрограда в Ленинград, несомненно, является символом, но символом чего — здесь ум теряется в догадках. Иногда оно кажется символом конца, неким полным переселением душ. Временами оно наполняется какой-то язвительной иронией. В самом деле, можно вообразить, как враг нынешнего режима нашел бы злобное удовлетворение в том, что этот запущенный, обтрепанный город окрещен именем Ленина. Его приходящий в упадок, несущий на себе печать разложения, вид был бы для него самым красноречивым комментарием к претензиям большевиков на провозглашение нового и лучшего мира. Но понимаешь и то, что город не просто нес на себе имя Петра, энергией и волей которого он был вызван к жизни. Все в городе говорит о его творческой неуспокоенности. Возможно, царь Петр и в самом деле был, как его часто теперь называют, Первым Большевиком, а Ленин — его подлинным преемником и наследником.

Как бы то ни было, несмотря на неряшливость города, чьи украшенные лепкой стены с облупившейся краской, — не более, чем превратившееся в лохмотья великолепное платье, возникает впечатлительное движение, жизни, энергии. Люди выглядят так, словно с них сброшен какой-то тяжелый, давящий груз, словно они вновь осознали в себе освобожденные силы. Мне рассказывали, что Анатолий Франс, приехав в Россию, отказался собирать статистические дан-

ные, исследовать «условия». Он просто ходил по улицам, чтобы составить свои представления, наблюдая за лицами и жестами людей. Поскольку я никогда не был в России, мне не с чем было сравнивать увиденное. Однако я видел простых людей в других странах, и невозможно было поверить, что это невольно передающееся ощущение новой жизни было иллюзией. Я склонен доверять тому, что я читал о России: что здесь огромное множество мужчин и женщин живут в безысходной и подавляющей нищете, а многие тысячи — в ссылке. Но множество людей, гуляющих по улицам, собирающихся в парках, клубах, театрах, посещающих музеи, — это тоже реальность, точно такая же, как и их непокоренный, независимый вид. Невольно возникает мысль о том, что первая реальность принадлежит прошлому как частное явление революции, а вторая — настоящему и будущему как сущность Революции с ее освобождением отваги, энергии и уверенности в жизни.

В первые дни моего пребывания в Ленинграде я был захвачен вихрем впечатлений. Привыкание было трудным: я постоянно пребывал в состоянии какого-то ошеломления. Но постепенно сложилось вполне определенное ощущение, которое больше не покидало меня и полностью подтвердилось последующими впечатлениями. Вообще я слишком много слышал о коммунизме, Третьем Интернационале и в сущности слишком мало о самой Революции, и слишком много о большевиках, при всем том, что последняя революция была совершена по их инициативе. Теперь-то я понимаю, что любой школьник, изучающий историю, должен знать, что силы, высвобождаемые революцией, не являются функцией (в любом математическом смысле) усилий, и еще меньше мнений и надежд тех, кто приводит в движение локомотив событий. Раздраженный тем, что я не учел эту очевидную историческую истину, разбираясь в событиях, происходящих в России, я сваливал свою вину за их неверное истолкование на других: я возмущался приверженцами и апологетами, так же как и критиками и врагами большевизма и коммунизма, которые своими бесконечными разговорами и писаниями о них дезориентировали меня, оставив в полном неведении относительно одного из наиболее основополагающих фактов революции, на который они намекали, но о котором почти ничего не говорили, называя его скорее психологическим и нравственным, нежели чем просто политическим и экономическим: революцию в отношении людей к нуждам и возможностям жизни. В этой реакции я, возможно, склонен недооценивать важность теорий и ожиданий, которые, очевидно, нажали на спусковой крючок и освободили сдерживаемые силы.

Я все еще с трудом пытаюсь сформулировать точное значение коммунистической формулы и большевистских идеалов в современной жизни страны: но я склонен полагать, что не только нынешнее состояние коммунизма (т.е. его не-существования в любом буквальном смысле), но даже и его будущее имеет меньшее значение, освобождения людей к самосознанию как определяющей силы в формировании их конечной судьбы.

Такое заключение может показаться абсурдным. Оно действительно противоречит как тем, для кого марксистская ортодоксия составляет все значение Русской революции, так и тем, кто усвоил традиционное представление о большевистской России. Однако никоим образом не желая умалить значение судьбы большевистского марксизма для России и всего мира, я твердо убежден, что эта фаза событий вторична по отношению к чему-то другому, что только и может быть названо революцией. То, что существующее положение вещей не есть коммунизм, а только переход к нему; то, что диктатура пролетариата есть лишь аспект классовой борьбы, антитезис к тезису диктатуры буржуазного капитализма, существующего в других странах; то, что она обречена на исчезновение в новом синтезе, — это говорят нам и сами коммунисты. Нынешнее состояние — состояние перехода, этот факт столь очевиден, что нетрудно с ним согласиться. То, что это с необходимостью является состоянием перехода к точной цели, намеченной марксистской философией истории — есть ни что иное, как догмат, который перед лицом новых, пробудившихся к жизни сил, начинает отдавать устаревшей, избитой абсолютистской метафизикой и изжившими себя теориями «прямой линии» и однопонаправленной «эволюции».

Но есть еще одно впечатление, пожалуй, более яркое и выразительное. Конечно, можно предварить, что коммунизм в какой-либо форме может быть мыслом нынешнего «перехода», сколь бы ни были незначительны свидетельства его действительного существования. Но невольно возникает такое чувство, что если коммунизм вообще когда-нибудь возникнет, то не в силу реализации выработанной и превращенной ныне в стереотип формулы марксистской философии, а в силу того, что нечто подобное ему созвучно людям, которых революция пробудила к осознанию самих себя, и он будет создан именно в той форме, которая будет продиктована их собственными желаниями. И если он потерпит неудачу, то это произойдет потому, что пробужденные революцией силы слишком стихийны и неуправляемы, чтобы приспособиться к формуле, созданной на основе теоретичес-

ких положений, которые к данной ситуации не имеют непосредственного отношения, кроме одного, возможно, обладающего безусловным значением, — положения о необходимом «законе» исторического изменения.

В любом случае коммунизм, если судить по тем впечатлениям, которые оставляет Ленинград, расположен в весьма отдаленном будущем. И не потому, что нынешние руководители рассматривают современную ситуацию как лишь первый шаг к нему, а потому, что в экономике преобладает товарно-денежная система во всех ее проявлениях. Мы нередко размышляли над тем, какими бы были наши впечатления, если бы мы приехали в Ленинград, ничего не зная о свершившихся там событиях и не строя никаких прогнозов относительно его современного экономического положения. Конечно, нельзя было полностью лишиться себя уже имевшихся предположений, чтобы ответить на все вопросы. И тем не менее я почувствовал, что по сравнению с действительным психологическим и нравственным отличием сложившейся здесь ситуации от ситуации во всем остальном мире, экономическое положение мало чем отличается от положения в любой европейской стране, не возродившейся от обнищания — следствия международной и гражданской войны, блокады и голода.

Первым впечатлением было впечатление бедности, но не в смысле непосредственной нужды. Это было скорее ощущение того, что все одинаково бедны, как будто бы коммунизм состоял в том, что все разделяют какую-то общую долю. Однако потребовалось не так много времени, чтобы глаз начал различать и существенные отличия. По одежде и манере держаться без труда можно выделить по крайней мере четыре класса или разряда, которые встречаются в любом крупном городе мира. Правда, крайности не так ярко обозначены, особенно на полюсах роскоши и крайней бедности. Классы сливаются друг с другом в гораздо большей степени, чем, скажем, в Нью-Йорке или Лондоне. Но различия все-таки явно присутствуют. Возле некоторых магазинов стоят длинные очереди, особенно возле тех, где продаются продовольственные товары, но нигде нет признаков отчаяния. Люди хорошо выглядят. Театры, рестораны, парки, места для развлечения, стоят не дешево, вместе с тем заполнены людьми. В витринах магазинов множество товаров, которые можно увидеть повсюду, хотя их качество больше ассоциируется с дешевыми распродажами. Детские игрушки и недорогие украшения привлекают, как и везде, большие толпы народа. Вероятно, все имеющиеся день-

ги, — а я уже говорил о том, что в стране если не в количественном, то в качественном отношении существует чисто денежная экономика, находятся в свободном обращении.

Я ограничился впечатлениями первых дней, по крайней мере теми из них, которые были углублены и подкреплены последующими событиями, впечатлениями, возникшими сразу и непосредственно без влияния каких-то вопросов, объяснений и обсуждений. Специальные знания, полученные позже в результате более определенного и целенаправленного исследования, предстали из этих первых впечатлений в ином свете. Скажем, стало известно, что люди свободно тратят деньги на развлечения и необходимые для себя вещи по той главной причине, что весь политический контроль в стране направлен против личных накоплений, что деньги считаются средством сиюминутного удовольствия, а не орудием будущего действия. Аналогичным образом, если уйти от поверхностного восприятия, то первое впечатление сходства экономической системы России с экономикой любой другой страны, разоренной войной, меняется под воздействием того знания, что хотя существующий строй является капиталистическим, это скорее государственный, нежели частный капитализм. Однако эти последующие изменения во взглядах не перечеркнули первые впечатления, а, пожалуй, способствовали их превращению в устойчивые представления. В конечном итоге во мне произошла вполне определенная и полная перемена в ранее сложившихся мнениях и предубеждениях. На первый план выдвинулось ощущение огромной человеческой революции, которая принесла с собой, а точнее, сама стала гигантским взрывом жизненной силы, отваги, уверенности в жизни, а представление о том, что революция является по своей сути экономической и промышленной, ушло на задний план, и не потому, что с этой точки зрения она, несмотря на свои успехи, не имеет никакого значения, а потому, что оказалась не столько причиной человеческой, психологической революции, сколько ее побочным продуктом. Возможно, дома я не смог прийти к этим выводам по причине собственной недалекости, хотя, если оглядываться назад и рассматривать все происходящее в свете истории, то такой вывод представляется наиболее очевидным. Но поскольку шумиха вокруг экономики, поднимаемая, как я уже сказал, и защитниками и противниками большевизма, может ввести в заблуждение других, как это произошло со мной, лучшее, что я могу сделать, — это передать собственное впечатление, столь же ошеломляющее, сколь и неожиданное, что самым выдающимся фактом в

России является революция, высвободившая человеческие силы в таких беспрецедентных масштабах, что это делает ее событием исключительного значения не только для страны, но и для всего мира*.

II. Страна в постоянном движении

В своей первой статье я попытался передать то общее чувство, которое возникло у меня при встрече с жизнью в России, какой я увидел ее в Ленинграде. Вероятно, было бы проще (и, возможно, поучительнее) отказаться от попытки передать некое единственное, всеобъемлющее впечатление, а постараться последовательно зафиксировать все мысли и эмоции, возникающие в ходе тех или иных встреч. Но выполнение этой задачи осложнялось тем, что кратковременность пребывания в стране, отсутствие широких контактов и незнание языка не позволяли получить достаточно точной информации. Сколько людей, с которыми общаешься, столько и мнений, даже о вещах, которые кажутся вполне очевидными, или, напротив, сталкиваешься с весьма уклончивыми ответами. (По какой-то причине это последнее наблюдение более характерно для ленинградских впечатлений, нежели для московских. Некоторые вещи, о которых в Ленинграде говорили только шепотом, объявлялись в Москве во всеулышание, а атмосфера умолчания сменилась там открытыми дискуссиями. Не знаю почему так сложилось, но возможно, что пелена прошлого с его безжалостностью и беспощадностью все еще висит над одним городом, в то время как энергия, устремленная в будущее, сконцентрировалась в другом.)

Например, хотя интересуешься не только экономическими условиями в стране, все равно возникает естественное любопытство, как обстоят дела в этой области и появляется множество вопросов. Здесь много магазинов, продающих покупателям товары на все вкусы и за деньги, и извлекаемая прибыль имеет такое же значение, как в любом магазине в любой другой части мира. Интересно, как они снабжаются и управляются? Сколько из них государственных, сколь-

* Комментарии, появившиеся после опубликования этих строк, показали мне, что мои замечания относительно второстепенного характера экономической фазы революции, слишком огульные. Пожалуй, не стоило так сразу заявлять, что политический аспект экономической революции, поднимающей людей труда, особенно промышленных рабочих, с самой низшей ступени социальной лестницы на ее верх, является лишь одним из составляющих факторов психологической и нравственной трансформации. (Примечание было добавлено при переиздании.)

ко кооперативных, и каковы взаимоотношения кооперативов и государства? Как обеспечивается их честная подотчетность обществу? Какими способами привлекает государство предпринимателей на свою сторону? Вопросы кажутся вполне естественными и невинными. Но оказалось не так-то легко найти на них ответы, либо те ответы, которые мы получали, просто не согласовывались друг с другом. Частично этому можно дать весьма простое объяснение: как правило, я не обращался к людям, хорошо информированным по данным проблемам, а каждый путешественник знает, как легко в любой точке мира набрать неверную информацию. Существует еще одна причина, которая представляется мне чрезвычайно важной и которую следует знать и принимать во внимание, пытаясь оценивать события в России. Ее можно проиллюстрировать ответом на вопрос о кооперативных магазинах, который я там часто получал. Мне говорили, что фактически они являются государственными магазинами, но под другим названием. Позже, получив доступ к авторитетным источникам, я выяснил, что дело обстоит как раз наоборот: кооперативное движение не только выросло в восемь раз со времени его многообещающего зарождения накануне мировой войны, но и совершенно автономно и управляется по классическому рождельскому типу*. Возможно, что с иной точки зрения, отличной от той, что сложилась у меня за время моего пребывания в России, любое сообщение о развитии и перспективах кооперативных предприятий в стране было куда более значительным и весомым, чем то, о чем мне приходится говорить. Я не экономист и, обращаясь к данному вопросу, я не ставил себе целью дать экономическую информацию. Но я извлек из своего опыта (который в этом отношении можно считать типичным для целого ряда аналогичных ситуаций) вывод о необходимости точно указывать дату того или иного суждения о положении в Советской России, поскольку есть все основания верить, что та неточная информация, которую я получил о статусе кооперативных предприятий, подавалась мне совершенно искренне, но была основана на представлениях об условиях их деятельности, существовавших несколько лет назад. Действительно, было время, когда вся промышленная структура России была настолько дезорганизована мировой войной, блокадой и гражданской войной, что правительство практически полностью взяло на себя управление кооперативами. (Но важно знать, что даже в тот период кооперативы ревностно охраняли

* Это относится к управлению внутри кооперативов. Общий же контроль над ценами находится, конечно, в руках правительства.

свою независимость, формально голосуя за меры, предпринимаемые правительством как если бы это были их собственные решения.) Положение дел давно изменилось: свободное и управляемое демократическими методами кооперативное движение обрело новую жизнеспособность, подчиняясь, конечно, контролю над ценами со стороны государства. Но представления и убеждения, сформировавшиеся в тот период, получили широкое распространение и существуют до сих пор. Если бы я не был уверен в том, что описанный случай типичен, причем типичен настолько, что большая часть информации о Советской России фактически является всего лишь воспоминаниями о тех ситуациях, которые когда-то имели место, то я не стал бы так подробно об этом писать.

Необходимость точного указания времени появления каждого высказывания о положении в России, если стремиться иметь какой-то критерий их оценки, является свидетельством наиболее широко распространенного факта или силы (а она гораздо важнее большинства так называемых «фактов», даже если они действительно факты), указывающих на ту степень постоянного движения, стремительного изменения, колебания, в котором находится Россия. Если бы я больше ничего не узнал, то по крайней мере я научился бы относиться с исключительной подозрительностью ко всем общим рассуждениям о России. Даже если они полностью соответствуют положению дел в 1922 или 1926 году, они могут уже не иметь никакого отношения к 1928 и, возможно, приобрести лишь антикварное значение к 1933 году. Как часто объясняли мне иностранцы, живущие в стране, в решении своих внутренних проблем Россия кое-как сводит концы с концами. Только во внешней политике наблюдается какая-то последовательность и целостность. В устах тех, кто с симпатией и пониманием относится ко всему происходящему в России, это звучит похвалой, ибо постоянное движение является признаком того, что люди, занимающиеся управлением страной, реалистически смотрят на вещи и стремятся приспособиться к существующим условиям и потребностям. Для тех, кто питает неприязненное отношение, это утверждение является свидетельством недееспособности руководства, которое не имеет своей определенной позиции даже по самым важным вопросам. Но как ни интерпретировать факт постоянного изменения, с одобрением или нет, он очевиден и значителен. Поскольку представления (которые, признаюсь, я сам разделял до моей поездки) о косности и неизменности положения в России широко распространены, я счел необходимым сделать максимальный акцент на этом факте постоянного изменения и движения.

Мое мнение относительно жесткости положения в России оказалось наиболее противоречащим фактам, но далеко не единственным. Есть и другие мнения, которые, к счастью, я не разделял и которые после моей поездки кажутся еще более абсурдными. Одно из них заключено в вопросе, который мне часто задавали до и после поездки: как наша группа отважилась поехать в Россию? Можно подумать, что жизнь там совершенно дикая, беспорядочная и небезопасная. С интеллигентными людьми вроде бы неловко говорить об этом представлении, но оно настолько распространено, что я уверен, мое свидетельство в пользу упорядоченной и безопасной жизни в России будет встречено с недоверием доброй половиной европейской и американской публики. Несмотря на секретную полицию, судебные следствия, аресты, переселение нэпманов и кулаков, ссылку противников партии, включая оппозиционеров из ее собственных рядов, для широких масс жизнь течет упорядоченно, спокойно и благопристойно. Если бы я желал навлечь на себя негодования, я бы назвал целый ряд стран в Восточной Европе, путешествие по которым вызывает гораздо большее раздражение. Пожалуй, в Европе нет другой такой страны, где внешнее течение жизни было бы столь прочным и спокойным. Даже беспризорники, — излюбленная тема многочисленных рассказов о России — куда-то подевались с улиц больших городов.

И еще одно напутствие кажется сегодня совершенно юмористическим: наши добрые друзья часто уверяли, что нас обманут, обещая показать достопримечательности. Конечно, трудно, живя в одной обстановке, воображать нечто о положении в далекой и незнакомой стране, но сейчас мне кажется, что вовсе не надо обладать богатым воображением, чтобы понять: русские сами без особых хлопот могут организовать показ достопримечательностей и произвести впечатление на несколько сотен или тысяч иностранных туристов. Те места, которые нам «показывали», а Ленинградское общество культурных связей подготовило чрезвычайно интересную программу, — были действительно достопримечательностями в том смысле, что они были достойны того, чтобы их показать. Я надеюсь, что они были лучшими в своем роде представителями того, что пытается делать новый режим. Посредственность же есть повсюду и не надо путешествовать за тысячу миль, чтобы ее увидеть. Но она существует как бы сама по себе, либо в силу исторических условий, подобно старым дворцам и сокровищам, либо в силу необходимости. Некоторые дома отдыха для рабочих на одном из островов на Неве имеют весьма небрежный вид: старые дворцовые постройки, используемые под лет-

ний рабочий клуб, кажется, не выполняют никаких активных функций. Разрекламированная «стенная газета», когда перевели ее содержание, оказалась больше похожей на то, что в другом месте назвали бы менее амбиозно доской объявлений. Но подобные эпизоды лишь ярче высвечивали жизнеспособность других организаций и веселую непосредственность «стенных газет» в детских домах и колониях.

Из всех «достопримечательностей», содержащихся в программе, одно произвело наиболее глубокое впечатление. Это посещение детской колонии в бывшем летнем дворце Великого князя в Петергофе, что вверх по Неве от Ленинграда. Именно в этом месте белогвардейские армии ближе всего подошли к Ленинграду. Здания местами разрушены во время военных действий и до сих пор полностью не восстановлены, поскольку этим занимаются только сами дети и их учителя, некоторые части колонии нуждались в горячей воде и побелке. Две трети детей, живущих здесь, — бывшие беспризорники, сироты, беженцы, подобранные прямо на улицах. В существовании таких сиротских приютов нет ничего удивительного или уникального. Я не рассматриваю их как свидетельство какой-то особой заботы большевистского правительства о детях. Скорее как свидетельство врожденного качества русских, оно производит гораздо большее впечатление, чем я могу выразить словами. Нигде в мире я не видел так много разумных, счастливых, умно занятых делом детей. Их не выстраивали для инспекций. Мы ходили по территории колонии и повсюду находили их занимающимися различными летними делами — садоводством, пчеловодством, ремонтом зданий, теплицей для цветов (ее построили и сейчас работают в ней самые трудные ребята, которые разрушали все, что попадало им под руку), изготовлением несложных инструментов и сельскохозяйственных орудий и т.д. На меня произвело впечатление не столько то, что они делали, сколько их поведение, отношение ко всему происходящему, — я не могу его передать, просто не хватает литературного мастерства, но впечатление сохранится навсегда. Даже если дети самые благополучные, картина все равно была бы замечательной, ибо ни с чем подобным я еще не сталкивался. Когда же я узнал почти невероятные и невообразимые истории их прежней жизни, я проникся глубочайшим восхищением способностями народа, из которого они вышли и их непоколебимой уверенностью в том, что они смогут выполнить задуманное. Я полностью отдаю себе отчет в несоответствии между широтой моих обобщений и ограниченностью опыта, на котором они основываются. Но этот опыт не был единственным в своем роде, поскольку он подтверждался, хотя, может быть, не столь полно, в каждом детском

и юношеском учреждении, которые я посетил. Во всяком случае, я должен был высказать эту мысль. В ней, на первый взгляд, звучит преувеличение, но оно должно по крайней мере свидетельствовать о глубине моего впечатления от присущих русским людям способностей, от освободительной силы Революции, от разумности и сочувствия, самыми мудрыми и преданными делу мужчинами и женщинами, каких мне только посчастливилось встретить в жизни, от новых условий для образования и воспитания».

Поскольку я опираюсь лишь на непосредственные впечатления, а не результаты систематического исследования, я закончу свой рассказ, выбрав еще два из них», возникших независимо от официальной программы. В течение нескольких дней отдыха накануне приезда в Ленинград группы наших коллег из Америки мы провели немало часов в Эрмитаже. Об этой европейской сокровищнице нет необходимости подробно говорить. Но нельзя не сказать о людях, посещающих музей, — крестьянах, рабочих, взрослых, которых здесь больше, чем молодежи. Они приходят сюда группами от тридцати до пятидесяти человек во главе с энергичным и живым экскурсоводом. Каждый день мы видели двадцать-тридцать таких групп. Ничего подобного невозможно встретить ни в одной стране мира. И это не единичное явление. Оно повторялось в каждом посещаемом нами музее, будь то художественный, научный или исторический. Вопрос, возникший у меня в первый же день, самый важный из всех и раньше не приходивший мне в голову: а была ли вообще Революция?, со временем превратился в навязчивую идею. Может быть, из всего того, что происходит сейчас в России, главное — не попытка экономических преобразований, а стремление использовать эти экономические изменения в качестве средства для развития культуры народа, особенно эстетической, в таких масштабах, каких мир еще не знал.

Легко вообразить недоверие, которое может вызвать это утверждение в головах тех, кого кормят только рассказами о разрушительной деятельности большевиков. Но я обязан честно описать крах расхожих представлений иностранца, имевший место в случае со мной. Эта борьба за воспитание и образование может закончиться неудачей; ей приходится сталкиваться с огромными препятствиями; и она слишком подвержена пропагандистским тенденциям. Но, по моему мнению, эти последние тенденции начнут отмирать по мере того, как Советская Россия будет чувствовать себя все более свободной и уверенной в реализации своего предназначения. Как бы то ни было, эта главная попытка благородна и героична и свидетельствует о такой демократической вере в человеческую природу, с которой не могут сравниться самые амбициозные претензии демократий прошлого.

Скажу еще об одном впечатлении, которое я вынес из посещения народного Дома культуры. Это новое чудесное здание в рабочем квартале, окруженное спортивными площадками. В нем расположены театр, четыре актовых зала, полсотни комнат для клубов, отдыха, игр, помещения для руководства профсоюзов. Стоит он два миллиона долларов. Ежедневно в вечернее время его посещает в среднем около пяти тысяч человек. Возможно, вы подумали, что дом культуры построен и контролируется правительством? Ничего подобного. Он создан добровольными усилиями профсоюзов, члены которых отчисляют два процента заработной платы на его содержание, и здесь протекает их коллективная жизнь. Обслуживающий и управленческий персонал выбирается самими членами профсоюзов. Контраст увиденного в Ленинграде с бездеятельностью наших рабочих и квазифилантропическим характером аналогичных заведений в моей стране оставил неприятный осадок. Правда и то, что этот Дом культуры, а в Ленинграде есть еще один, не имеет внутренней связи с коммунистической теорией и практикой. Подобный Дом культуры *может* существовать в любом крупном индустриальном центре. Но факт остается фактом: таких Домов культуры *нет* ни в одном даже более высокоразвитом индустриальном центре. Он есть в Ленинграде, но такого нет в Чикаго или Нью-Йорке, и он существует в обществе, которое, как считается, жестко управляется государством на основе догматической теории, и является свидетельством жизнеспособности организованной добровольной инициативы и совместных усилий. Что это все значит? Если бы я знал ответ, то, возможно, у меня был бы ключ к пониманию того, что происходит сейчас в Советской России.

III. Сотворение нового мира

В Ленинграде часто можно услышать две вещи. Первая — что этот город является в большей степени форпостом Европы, нежели чисто русским порождением; вторая — что именно Москва является истинно Русским городом и наполовину восточным. Я не рискну противопоставлять свой небольшой опыт этим суждениям, но, возможно, небесполезно объяснить, в чем он расходится с ними. Хотя Ленинград ни в каком смысле нельзя назвать восточным городом, он не произвел на меня впечатления европейского, а вот современная Москва оказалась по меньшей мере ультра-западной. Что касается Ленинграда, то строившие его архитекторы действительно были из Италии и, вероятно, стремились создать европейский город. Но

дух самого места глубоко вошел в их сознание, овладел их руками, и они построили нечто такое, чего не могли и предвидеть. *Genius loci*, святающееся небо, бесконечный горизонт, необычный и буйный климат ничем не напоминали мне знакомую Европу. Москва же, несмотря на то, что в ее застройке есть нечто полувосточное, а азиаты заполнили отдельные части города, по своей психологии и внешнему облику отнюдь не ассоциируется с медлительным и древним Востоком. По духу и устремленности Москва — новый, нервически деятельный, подвижный город, гораздо моложе любого из наших американских городов, даже тех, которые возникли за границей первых поселений.

Из этих двух городов как раз Ленинград кажется более древним. Конечно, история говорит об обратном, и если бы я писал как историк или любитель древностей, я бы писал по-другому. Но если воспринимать Москву непосредственно, такой, какой она предстает перед глазами, то чувствуешь, насколько она полна постоянного, неустанного движения, высокого напряжения, несущего в себе ощущение творческой энергии, направленной в будущее. Ленинград, напротив, говорит с каким-то оттенком скорби о прошлом. Всем нам известна легенда, больше подобающая устам и перу европейца, посетившего Америку: это земля, на которой живет удивительно молодой народ, полный жизнерадостности, энергии, наивности и незрелости юности и неопытности. Именно такое впечатление произвела на меня Москва, причем в гораздо большей степени, чем моя собственная страна. Здесь действительно ощущалась жизнь, насыщенная надеждой, уверенностью, почти сверхъестественной активностью, временами наивная, а в некоторых вещах невероятно наивная, обладающая отвагой, достигающая многого, поскольку питается неведением юности, не сдерживаемым избытком воспоминаний. Освобожденная от груза приверженности прошлому, она пропитана энтузиазмом создания нового мира. Только в одном случае сравнение «не работает». Подспудно в этом порыве возникает сдерживающее чувство — ощущение бесконечной сложности поставленной задачи (я говорю о руководителях системы образования, с которыми мы общались). Нельзя сказать, что они сильно подавлены, но при всем их обнадеживающем энтузиазме, они, кажется, подвержены противоборствующим настроениям, ставящим под сомнение, придут ли они в намеченный порт или будут смяты. Соединение непосредственности и юмора с глубокой серьезностью является, а может быть и нет, чертой русского характера, но именно она присуща тем людям, которые несут на себе весь груз создания у русского народа нового мышления посредством образования и культуры.

Наше пребывание в Москве заметно отличалось от пребывания в Ленинграде, посещение которого свелось в основном к осмотру достопримечательностей, правда, при самых благоприятных обстоятельствах, отвлекающих нас от наших собственных оценок того, что мы видели и с чем сталкивались. Но Москва — это нечто большее, чем политический центр. Она — сердце тех сил, которые пульсируют во всей России, несущей в себе столько же азиатского, сколько и европейского. Поэтому в Москве при посещении различных мест возникло чувство глубокого, внутреннего контакта, почти собственного участия в творческом труде, в созидании мира. Словно нас после осмотра ленинградских памятников прошлого и некоторых плодов настоящего вдруг впустили в сам процесс действия. Естественно, новый опыт изменил и углубил ленинградские впечатления, о которых я уже писал, углубил ощущение энергии и силы, освобожденных Революцией, изменил представления в сторону все большего понимания запланированного, конструктивного усилия, на которое новый режим направляет освобожденную энергию.

Когда я пишу об этом, я отчетливо представляю себе, сколь фантастичной может показаться мысль о надежде и созидании в связи с Большевицкой Россией тем, чьи суждения о ней сложились семь или восемь лет назад и с тех пор остались неизменными. Да я и сам абсолютно не был готов к тому, что я увидел. Это было подобно шоку. Чаще всего мне задавали вопрос (наряду с вопросом есть ли там свобода?), происходит ли в России что-нибудь конструктивное? Его распространенность свидетельствует о том, что сообщения о разрушительном характере большевизма все еще довлеют над воображением публики и усиливает обязательства изложить результаты полученного опыта, возлагаемые на того, кто, оказавшись очевидцем событий, столкнулся с прямо противоположным. Но прежде чем переходить к изложению более важного, с позитивной точки зрения, аспекта созидательного усилия в России, стоит заметить, что в больших городах больше всего производит впечатление сохраняющий, нежели деструктивный характер Революции (что, кстати, уже отметили многие иностранцы, посетившие страну). В современной Англии того, что пришло из времен короля Генриха VIII и что ассоциируется с бешенством большевиков, имеется гораздо больше, чем в Москве и Ленинграде. Приехав в Россию из Англии со свежими впечатлениями от разрушений и вандализма, я часто испытывал желание, чтобы специально для твердолобых англо-саксов (как для американцев, так и для британцев) был составлен сравнительный список разрушений произведений искусства и архитектуры за время

революций в этих двух странах. Позитивным свидетельством заинтересованности в сохранении прошлого является гигантское увеличение числа различных музеев в России. Я полагаю, что создание музеев и бережная забота об исторических и художественных ценностях, — отнюдь не те вещи, которыми занимаются там, где преобладает дух разрушения. Только в одной Москве насчитывается около тысячи музеев, а по всей стране в провинциальных городах за время правления нынешнего режима их число увеличилось в пять раз. Причем предпринимаются все возрастающие усилия по превращению музеев и их сокровищ в максимально доступные и полезные для людей.

Более того, вопреки расхожему мифу эта охранительная забота охватывает и храмы Ортодоксальной церкви и их сокровища. Конечно, все то, что говорилось об антиклерикальных, атеистических тенденциях большевизма, достаточно верно, однако церкви и их содержимое, представляющие художественную ценность, не только остались невредимыми, но и сохраняются со скрупулезностью и даже научным энтузиазмом. Действительно, многие церкви превращены в музеи, но по всему видно, что оставшихся вполне достаточно для удовлетворения потребностей верующих. Коллекции икон в музеях Москвы и Ленинграда оставляют такое впечатление, что они полностью вознаграждают любителя искусства за путешествия в эти города. Власти, начиная чрезвычайно важную работу реставрации Кремля, в первую очередь обратились за помощью к специалистам — антикварам, ученым-историкам, химикам. При старом режиме тоже проводились «реставрации», но, например, чудесная простота фресок была безвкусно испорчена «художниками», которым под стать быть только первоклассными малярами. Сейчас их работу переделывают. Претенциозные орнаменты — результат соединения предрасудков, больших денег и отвратительного вкуса, счищаются. Когда работа будет закончена, большевистский режим несмотря на острую потребность во времени и деньгах, несомненно, возродит в своем древнем первозданном очаровании один из величайших исторических памятников мира.

Если бы не расхожее мнение о безумстве разрушений в большевистской России, о подобного рода вещах, возможно, стоило бы сказать лишь мимоходом. Но в данной ситуации они приобретают существенное значение, ибо являются символами не только созидательной деятельности, но и того направления, которое в этой деятельности, на мой взгляд, является наиболее жизненным: формирование народной культуры на высоком эстетическом уровне. Не случайно Луначарский, которому Россия прежде всего обязана бе-

режным сохранением ее исторических и художественных сокровищ, является Комиссаром просвещения. Хотя возрождение интереса к художественному, музыкальному искусству и литературе характерно для прогрессивных школ во всем мире, тем не менее нет ни одной страны, за исключением, пожалуй, Мексики, где эстетические цели и ценности столь же доминировали во всех областях образования, как в современной России. Они преобладают не только в школах, но и в той сфере, которую следует назвать (за неимением более подходящего слова) «образованием взрослых», — впрочем, это до смешного неадекватный термин, ведущий свое происхождение от соответствующей деятельности в нашей стране, для обозначения организованного и повсеместного распространения и внедрения образования, имеющих место в стране «разрушительного» большевизма. Невольно начинаешь иронизировать по поводу всех этих предвзятых и широко распространенных мнений о России, которые и сам я бессознательно в большей или меньшей степени разделял. Но ничто так не бьет по этой иронической ноте, как контраст между расхожим представлением о всеобщей поглощенностью материалистической экономикой и реальными фактами приверженности людей к созданию живого искусства и их всеобщего участия в этом процессе.

Возможно, мне надо бы чаще напоминать читателю о том, что я пишу с позиций оценки усилий в области образования. Я могу говорить о России с определенной степенью уверенности лишь в той мере, в какой воодушевляющие цели и жизнь этой страны отражаются в руководителях просвещения и той работе, которую они пытаются делать. Естественно, что читатель может задать вопрос, который я часто задаю сам себе: насколько впечатление, полученное из наблюдения лишь одной стороны жизни, является истинным, если соотнести его с духом и целями Советской России в целом? Я признаю, что с этой точки зрения читатель получает представление о целях и духе России в самом лучшем и привлекательном виде, ибо названный аспект является наиболее конструктивным. Допуская, что картина, нарисованная с этих позиций, яснее и чище, чем та, которую можно получить, изучая политические или экономические сферы жизни, я убежден в том, что она является и более истинной. Конечно, невозможно перечислить все объективные свидетельства, которые дали бы читателю основания разделить со мной эту уверенность. Я могу, однако, обозначить природу той основы, на которой в моем сознании постепенно сформировалась уверенность в том, что можно оценить внутренний смысл новой русской жизни более глубоко и точно именно с точки зрения усилий в области образования и просвеще-

ния, нежели в сфере политики и промышленности. Что-то в этой основе может быть определено как отрицание: скажем, неспособность прочитанных мною работ, написанных о исключительно с политических и экономических позиций, передать ощущение действительности, которое я лично переживал, и то, что я наблюдал, с позиций воспитания и образования. Несомненно, книги, или по крайней мере часть из них, содержат гораздо больше информации, чем я когда-либо буду располагать. Некоторые написаны авторами, владеющими русским языком и имеющими широкие контакты. И если я позволяю себе смелость доверять больше своим впечатлениям, чем их рассуждениям по жизненно важным проблемам, то отнюдь не потому, что полагаю, что они, а точнее, опять-таки некоторые из них, намеренно искажают факты, и не из-за того, что конкретно они говорят, а скорее из-за того, что они о чем-то не говорят, что-то опускают из имеющего место в реальной жизни. В результате эти работы, на мой взгляд, отмечены определенной бессодержательностью, пустотой, ибо они нечувствительны к тому, что является наиболее важным. Они лишь демонстрируют статичные срезы общества, изолированные от движения, придающего им смысл.

Конечно, эти замечания носят слишком неопределенный и общий характер, чтобы прояснить суть ситуации. Возможно, они могут приобрести некоторую определенность, если соотнести их с какой-то конкретной книгой. Я бы выбрал, например, книгу Кальгерена «Большевистская Россия». Не вызывает сомнения знание автором языка или его прилежание при сборе сведений, а также честность в выборе целей исследования. Подлинность большей части используемого им материала подкрепляется тем, что он взят из большевистских источников. Спрашивается, почему бы тогда не принять его почти целиком негативные выводы. Частично потому, что в книге недостаточно датирован материал, приводимый автором, то есть не указывается тот особый контекст времени и условий, в которых имели место описываемые злодеяния. Но по большей части потому, что, читая книгу, мне совершенно не удалось извлечь из нее ощущение характера происходящих событий, которое возникает при непосредственном столкновении с ними. В результате, допуская, что все вызывающие негодование злодеяния существовали в какое-то время и в каком-то месте и что многие из них существуют и сегодня, общее впечатление, остающееся от книги, — мертвое, пустое, лишенное жизненного значения и смысла. Взять хотя бы такую деталь: известно, что сами большевистские источники используют массу разоблачающих фактов. Когда этот материал берется как совокуп-

ность единичных, изолированных фактов, получается один результат. И совсем другой результат возникает в случае использования этих фактов подтверждения какой-то характерной тенденции, ибо, когда начинаешь отыскивать то положительное и главное усилие, с которым связана подборка и публикация этих обвинительных сведений, обнаруживаешь намеренное и постоянное стремление к анализу и самоанализу, чего не встретишь ни в одной другой стране. Потом понимаешь, что данное движение связано с верой в реальность существования науки об обществе как основы для диагностики социальных болезней и планирования конструктивных изменений. Конечно, можно не верить в эту так называемую науку, но верие в нее не меняет того факта, что мысль, извлекаемая из сообщений об отдельных событиях, сколь подлинными они ни были, остается мертвой и искаженной до тех пор, пока не устанавливается связь этих сообщений с интеллектуальным движением самокритики, составной частью которого они являются.

Это интеллектуальное движение не случайно приобретает особое значение и рассматривается как просветительское и культурническое. Дело в том, что в силу сложившихся обстоятельств центральной проблемой, стоящей сейчас перед Советскими руководителями, является проблема формирования нового мышления, новой «идеологии», употребляя здесь одно из трех или четырех наиболее часто используемых слов. Безусловно, в России прочно держатся за догмы «экономического детерминизма». Это — символ веры, заключающийся в том, что идеи и представления, циркулирующие в обществе, жестко предопределены экономическими институтами и процессами. Но нельзя утверждать, что господствующий марксистский экономический материализм отрицает действенность идей и представлений, иными словами, существующей «идеологии», какой бы она ни была. Напротив, согласно такому материализму, что хотя идеология имеет в своей основе экономические причины, со временем она сама становится основой для «обратного» воздействия на экономику. Следовательно, с коммунистической точки зрения проблема заключается не только в том, чтобы заменить капиталистические экономические институты коллективистскими, а и в том, чтобы поставить коллективистское мышление на место индивидуалистической психологии, унаследованной от «буржуазной» эпохи, — психологии, носителями которой по-прежнему является значительная часть крестьянства и интеллигенции так же, впрочем, как и самого рабочего класса. Таким образом, движение попало в замкнутый круг, официально описываемый как свидетельство и доказательство «диалекти-

ки». *Всенародная* идеология должна предопределяться коммунистическими установлениями, но, однако же, успех попыток ввести эти установления целиком и полностью зависит от способности сформировать новое мышление, новое психологическое отношение. Она и объясняет то исключительное значение, которое приобрели на современном этапе русской жизни органы образования. Осмысление этого факта позволяет использовать систему образования в качестве увеличительного стекла будущей разрешающей способности, с помощью которого можно прочесть и понять дух событий в их конструктивной фазе.

Косвенным подтверждением центральной позиции, которую занимают во время нынешнего «переходного» периода органы образования, является вседусность пропаганды. Конечно, в нашем столетии пропаганда повсюду взяла на себя роль руководящей силы. Вместе с тем, пожалуй, нигде в мире ее использование в качестве орудия контроля не является столь постоянным, последовательным и систематическим, как в современной России. Пропаганда приобрела такое значение и такое высокое общественное положение, что само это слово в других социальных условиях едва ли теперь имеет свой истинный смысл, поскольку мы инстинктивно ассоциируем ее с достижением каких-то особых целей того или иного класса или социальной группы, причем целей, скрываемых от остальных членов общества. В России пропаганда существует ради страстной веры. Можно, конечно, считать, что лидеры страны целиком и полностью заблуждаются относительно предмета этой веры, но их искренность не вызывает сомнений. По их мнению, пропаганда служит цели, которая отнюдь не является личной или даже классовой, а представляет собой всеобщее благо всего человечества. Следовательно, пропаганда — это образование, а образование — это пропаганда. Они более чем взаимосвязаны, — они просто тождественны друг другу.

Поэтому когда я говорю об органах образования, я имею в виду нечто большее, чем функционирование школьной системы. О ней я буду говорить чуть позже. Здесь она интересует меня лишь как составная часть свидетельства того, что главная конструктивная работа в современной или «переходной» России является по своей сути образовательной и культурнической. Именно в данном аспекте работа школ и приобретает свое значение, выраженное в словах, которые здесь часто можно услышать: «Со старым поколением ничего нельзя сделать. Его 'идеология' сформировалась при старом режиме. Мы можем только ждать, пока они умрут. Вся наша надежда на новое поколение». Однако роль школ не может быть понята в изоля-

ции, взятая сама по себе. Она является частью «Обратного» воздействия, ибо политические и экономические изменения и принимаемые меры на нынешнем этапе развития являются культурническими, образовательными, воспитывающими. Они не только готовят внешние условия для будущего коммунистического режима, но и создают атмосферу или обстановку, благоприятную для формирования коллективистского мышления. Массы людей должны научиться коммунизму не столько путем освоения марксистской теоретической доктрины, хотя этого в школе предостаточно, а на опыте того, что осуществляется для них на деле: обеспечение свободы их жизни, ее безопасности, стабильности, организация широкого доступа к различным видам отдыха, культурного досуга, новым развлечениям. Самой эффективной пропагандой, равно как и самыми эффективными средствами образования и воспитания, оказывается пропаганда мероприятий, поднимающих уровень жизни народа, делающих ее богаче и полнее, и неразрывно связывающая эти достижения с «коллективистским» мышлением.

Пожалуй, я лучше всего выражу общее отличие моих ленинградских впечатлений от московских, если скажу, что в Москве представление о современном периоде в России как «переходном» приобрело новое значение. Когда я покидал Ленинград, то, откровенно говоря, у меня осталось такое ощущение, что революция, несомненно, была огромным достижением, а коммунизм — наименьшим провалом. Мои московские впечатления не изменили это ощущение настолько, чтобы убедить меня, что на практике действительно существует коммунизм, который, как я предполагал, должен здесь быть. Но эти же впечатления убедили меня в том, что в России осуществляется гигантская конструктивная попытка по созданию нового коллективистского мышления, которое я мог бы назвать новой моралью, если бы не неприязнь Советских лидеров к любого рода моральной терминологии, и что эта попытка уже имеет определенные успехи.

Таким образом, «переход» в России оказывается в значительной степени свершившимся фактом. Правда, куда ведет этот переход — остается для меня пока еще неясным. Для ортодоксального марксиста цель, безусловно, очевидна: это установление коммунизма, которое требует марксистская философия истории. Но лично у меня возникло впечатление, что чем успешнее оказываются усилия по созданию нового мышления и новой морали кооперативного типа, тем сомнительнее становится цель, которую предполагают достигнуть, поскольку я искренне уверен в том, что этот новый тип мыш-

ления, именно в той степени, в какой он действительно нов и революционен, создаст свое собственное будущее общество в соответствии со своими желаниями и стремлениями. Это будущее общество, несомненно, будет абсолютно не похоже на режимы, господствующие в западном мире частного капитала и личной выгоды. Но я думаю, что оно будет столь же непохоже и на общество, к которому призывает ортодоксальная марксистская доктрина.

Тон моего описания красноречиво свидетельствует о том, что я опираюсь больше на впечатления, чем на какие-либо факты, поддающиеся объективной проверке. Я прекрасно понимаю, что могу переоценить значение своих личных ощущений. Даже если они не совсем точно отражают реальность, а это вполне естественно, или являются совершенно ложными, я все-таки обозначу самое неизгладимое впечатление от моего пребывания в Москве: решающее значение того, что происходит сейчас в России, не может быть понято и схвачено в политических или экономических терминах, а обнаруживается в изменении необычайной важности — изменения в интеллектуальных и моральных ориентациях народа, в его культурной трансформации. Я боюсь, что это впечатление сильно отличается от представлений как приверженцев, так и врагов большевистского режима, но оно прочно отпечаталось в моем сознании, и я не могу не написать о нем так, как это есть на самом деле.

IV. Что делают сегодня русские школы?

В своей последней статье я привел ряд доводов в пользу вывода, что в современном «переходном» состоянии России главное значение имеет происходящее там интеллектуальное и нравственное (если позволят марксисты) изменение, и если на конечной ступени данной фазы эта трансформация должна стать средством для экономического и политического изменения, то сегодня это происходит окольными путями. Это соображение равнозначно утверждению, что в сущности все социальные институты оказываются образовательными в самом широком плане, то есть в плане их воздействия на установки и стремления людей. В их функции входит создание привычек, на основе которых люди будут поступать коллективистки с той же готовностью, с какой в капиталистических странах они поступают «индивидуалистически». Кроме того, данное соображение определяет важность и значение органов образования в узком смысле — школ. Они представляют собой непосредственную, концентрированную попытку получить тот же результат, который всеми

прочими институтами достигается непоследовательно и окольными путями. Употребляя расхожую фразу, можно сказать, что школы — это «идеологическая рука революции». В итоге школы самым паразитическим образом — и по своей административной организации, и по своим целям и духу — сочетаются с другими общественными организациями и интересами.

Существующая в умах советских педагогов связь между формированием установок и склонностей с помощью семьи, экономических и политических институтов и с помощью школы может быть проиллюстрирована рассказом одного из лидеров новой педагогики о его жизненном пути. Первую попытку реформировать образование в России он предпринял в начале нашего века, когда вместе со своим другом, который был связан с университетским благотворительным учреждением в Нью-Йорке, он организовал такое же учреждение в одном из рабочих кварталов Москвы. Естественно, что они были вынуждены заниматься неполитической деятельностью в нейтральных сферах организации детских клубов, досуга, охраны здоровья и т.п., фактически в тех же областях, что и наши аналогичные заведения филантропического типа. Но даже в этих областях они встречали постоянное сопротивление и помехи со стороны властей. Например, педагог, рассказавший эту историю, одним из первых начал развивать в России футбол и в результате провел несколько месяцев в тюрьме, ибо власти были убеждены, что у этой игры может быть одна-единственная цель: тренировать молодых людей бросать бомбы поточнее! (В связи с этим замечу, что распространение различных видов спорта и игр является одной из характерных черт нынешней общественной жизни в России. Как-то в воскресный день, например, мы были на скачках, организованных отделом коневодства правительственного комиссариата сельского хозяйства, и на футбольном матче, причем каждое из этих мероприятий собирало аудиторию от 15 до 20 тысяч зрителей.) В 1911 году, стремясь расширить поле деятельности, он организовал педагогическую экспериментальную площадку в деревне, в 80-100 милях от Москвы, получив помощь и поддержку от состоятельных русских либералов. Как мне рассказали, эта школа строилась на сочетании толстовской версии руссоистской доктрины свободы и идеи о воспитательном значении производительного труда, почерпнутой из американских источников.

Эта история имеет глубокий исторический смысл для прояснения факторов, предопределивших суть Советской системы образования. Но ее главное значение зависит от дальнейшего развития со-

бгтий. Особенно показательно воздействие на сознание педагогов-реформаторов постоянного сопротивления властей даже самым умеренным и неполитическим попыткам реформировать систему образования и улучшить условия жизни рабочего населения. Педагог, о котором я говорю, начинал как реформист либерального толка, причем далеко не радикального направления, а как конституционный демократ. Он работал, верил и надеялся, что школа, давая образование и воспитание нового типа, может мирно и постепенно произвести необходимую трансформацию в других институтах. Его превращение из педагога-реформатора в убежденного коммуниста является символом современной ступени всего советского педагогического движения. В первую очередь здесь сыграл свою роль тот поразительный факт, от которого невозможно отмахнуться, что все прогрессивные реформаторские попытки, которым всячески препятствовал царский режим, получили активную и официальную поддержку со стороны большевистского режима, факт, несомненно повлиявший на многих либерально настроенных интеллигентов и заставивший их пойти на сотрудничество с большевистским правительством. Один из них, не являющийся членом партии, сказал мне, что он считает трагической ошибкой тех интеллигентов, которые отказались от какого-либо сотрудничества с новым правительством. Они свели к нулю свои собственные возможности и лишили Россию помощи в тот момент, когда она больше всего в ней нуждалась. Сам он обнаружил, что нынешнее правительство расчистило путь как раз для того дела, которое он вынашивал при старом режиме и реализация которого была практически невозможной из-за его сопротивления, и что, хотя он не был коммунистом, к его советам и даже к его критике прислушивались, поскольку власти убедились в искренности его стремления к сотрудничеству. Несмотря на ограниченность моего опыта в этом отношении, могу добавить, что видел либерально настроенных интеллигентов, одни из которых вели политику, которую он осуждал, другие — ту, которую он советовал. И нет на земле более несчастного и бесплодного класса, чем первые, и более живого и счастливого, невзирая на жестко ограниченные экономические условия, жилье, жалование и т.д., чем вторые.

Именно этому соображению, — огромному контрасту между развитием и судьбой социальных стремлений при старом режиме и при Советском правительстве — я не придаю должного значения в своих предыдущих оценках Большевистской России. Легко представить, что есть немало людей, которые в общем и целом осознавая репрессивный и деспотический характер царского правительства,

бессознательно формируют свою оценку нынешней русской системы, исходя из некоей воображаемой демократической системы. Они забывают о том, что для миллионов людей в России существует сравнение только с той системой, которая им известна по их собственному реальному опыту. Русская система управления в настоящее время подобна той, к которой население привыкло в течение многих веков, а именно — системе личной власти. Подобно старой системе, она имеет много репрессивных черт. Но если рассматривать ее с тех позиций, с которых ее оценивают на своем опыте народные массы, то это пока единственная система, которая открыла для них двери, ранее прочно запертые на замок. Она настолько же заинтересована в том, чтобы сделать для них доступными все источники счастья, насколько прежде, хорошо знакомое им правительству стремилось держать их в нищете. Именно данный факт, а не слезка и политические ограничения, сколь чрезмерными бы они ни были, объясняет стабильность нынешнего правительства, несмотря на сравнительно небольшое число коммунистов в стране. Он сразу переводит в область чистой фантазии ту политику по отношению к России, которая основывается на представлении, что нынешнее правительство непременно падет по причинам внутреннего порядка, стоит только его как следует забойкотировать и изолировать извне. Я не знаю ничего другого, более наглядно демонстрирующего иллюзии, которыми могут жить изолированные группы людей, чем факт, что из пяти или шести русских ежедневных газет, издаваемых эмигрантами в Париже, три посвящены реставрации монархии.

Я вынужден сдавать свои прежние позиции, что, впрочем, естественно было вызвано впечатляющим развитием прогрессивных педагогических идей и практики их воплощения под покровительствующим руководством большевистского правительства, и я говорю только о том, что сам видел, а не о том, что мне рассказывали. Второй фактор, способствовавший трансформации взглядов педагога (чью историю я считаю типичной и весьма символической), выводит нас за рамки реформистских и прогрессивных идей и заставляет обратиться к собственно коммунизму. Я уверен, что на этот фактор любой коммунистический педагог укажет скорее, чем на тот, о котором я только что говорил. Невозможность реализации педагогических целей из-за экономических причин занимала в истории превращения педагога-реформатора в коммуниста гораздо большее место, чем явная и совершенно определенная политическая и правительственная оппозиция. Фактически последняя упоминалась лишь в качестве неизбежного побочного продукта социально-экономических обстоя-

тельств. Как говорил этот педагог, существует два типа воспитания — в широком смысле и в узком. Воспитание в узком смысле дается в школе, в широком смысле, оказывающее наиболее существенное воздействие, дается реальными условиями жизни, особенно в семье и на улице. Этот педагог обнаружил, что работа, которую он пытался делать в школе, даже в достаточно благоприятных условиях его экспериментальной школы, сводилась к нулю воспитательным, а точнее антивоспитательным воздействием характера и привычек мышления, порождавшихся социальным окружением. Отсюда и выросла его уверенность в том, что социальные условия и прогрессивная школа должны работать вместе, действовать в гармонии, усиливая друг друга, если бы только цели, которые ставит перед собой прогрессивная школа, постоянно не разрушались и деформировались. Вместе с ростом этой уверенности незаметно произошло его превращение в коммуниста. Он пришел к глубокому убеждению, что главной силой, препятствующей социальной реформе, осуществить которую он стремился посредством школы, были как раз эгоистические и узколичностные идеалы и методы, насажденные частной собственностью, прибылью и стяжательством.

Эта история поучительна в силу ее типичности, приобретающей символический характер, и ее продолжение приводит нас к описанию конкретной деятельности советской школы. Под влиянием педагога, о котором я рассказывал (оно оказалось достаточно сильным), содержание, методы обучения и дух школьного управления и дисциплины рассматриваются как пути гармонизации конкретных социальных условий, принимая при этом во внимание местные различия, и деятельность школы. Мои контакты не были продолжительными, чтобы дать адекватную картину структуры и методов данной работы (даже если бы рамки рассказа мне позволили писать подробнее), но ее общий дух все-таки можно передать. Во время переходного режима учитель не может рассчитывать на образование в широком смысле, чтобы сформировать каким-то целостными и подлинными средствами нужное коллективистское, и кооперативное мышление. Традиционные обычаи и институты крестьянина, его маленькие полоски земли, трехполье, влияние семьи и церкви в совокупности автоматически работают на создание в нем индивидуалистической идеологии. Несмотря на бульшую склонность городского рабочего к коллективизму, его социальная среда тоже во многих отношениях действует на него неблагоприятно. Отсюда и вытекает самая главная задача школы — противостоять и попытаться транс-

формировать эти порождаемые домашними и социальными условиями тенденции, которые сильны даже при нынешнем, номинально коллективистском режиме.

Чтобы решить эту задачу, учителя в первую очередь должны очень детально и точно знать условия, в которых живут ученики, и таким образом уметь объяснить и понять привычки и поступки ученика в школе в свете этих условий, и не в общих чертах, а столь же определенно, сколь опытный терапевт ставит диагноз болезни, исходя из порождающих ее условий, с которыми он имеет дело. Поэтому этот педагог называл свою философию «социальным бихевиоризмом». Все, что он наблюдал, — способ ведения сельского хозяйства, орудия труда, конструкция домов, домашний быт, церковь и т.п., заставляло его задаваться вопросом о их возможном воздействии на поведение людей. С другой стороны, учитель, сталкиваясь с любым нежелательным поведением ученика, стремился выявить его социальную обусловленность. Эта идея, сколь бы ясной она ни была в абстрактном изложении, конечно, останется пустой без специальной методики ее реализации. И как раз одной из наиболее интересных инноваций, с которой я познакомился, является методика, созданная в помощь учителям для выявления действительных условий, влияющих на учащихся в их внешкольной жизни. Я надеюсь, что кто-нибудь другой, располагая большим временем, нежели я, опишет эту методику в деталях. Здесь я могу только сказать, что она включает в себя кроме всего прочего дискуссии по истории и географии, темы письменных работ, сочинения учащихся, а также подробное изучение в течение всего года домашнего и семейного бюджета. Совершенно независимо от какой-либо экономической теории — коммунистической или индивидуалистической — результаты работы уже имеют значительную педагогическую ценность и обещают вооружить новым и плодотворным методом педагогического исследования.

Полученное таким образом знание о домашних условиях и их воздействии на поведение (а я, между прочим, должен заметить, что этот социальный бихевиоризм кажется мне интеллектуально более обещающим, чем любой чисто психологический бихевиоризм) является исходным для развития методов, которые позволяют школам благоприятным образом реагировать на обнаруженные нежелательные условия и усиливать действие имеющихся положительных факторов, что служит отправной точкой для их конструктивной работы. Я подробнее осветю этот аспект, когда буду говорить об идее «общественно полезного труда» как критерия ценности «проектов», ведь Советская система образования базируется на «методе проектов».

Помимо его практической разработки он еще интересен тем, что указывает на один из наиболее острых моментов в современной русской педагогической теории. Дело в том, что здесь до сих пор существует научная школа, придерживающаяся точки зрения, что принципы образования и воспитания могут строиться только на основе психологии и биологии (хотя увесистость цитат из Маркса затмевает сейчас их влияние) и что правильные педагогические методы непременно окажут желаемое воздействие независимо от конкретного знания об окружающей обстановке дома и на улице.

Я слишком увлекся общими рассуждениями в ущерб моему рассказу о том, что фактически делают сегодня школы и как они это делают. Меня извиняет то, что в связи со всей русской ситуацией именно эти общие черты социальной направленности приобретают особое значение, ибо сознательная проверка каждого педагогического действия путем соотнесения его с какой-то одной, всеобъемлющей социальной целью отличает Советскую школу как от других национальных школьных систем, так и от прогрессивных школ в других странах (с которыми она имеет много общего). Как раз это соотнесение объясняет ту социальную взаимозависимость, о которой я говорил вначале. Данное утверждение можно проиллюстрировать на примере взаимоотношений школы и семьи, как они понимаются ортодоксальными марксистами. Тезис о том, что последовательные коллективисты видят в семье как внутренне замкнутый, изолированный и, следовательно, враждебный подлинно коммунистической жизни институт, слишком известен всем, чтобы повторять его еще раз. Однако независимо от влияния часто декларируемых большевистских разновидностей брака и развода институт семьи опосредованно подрывается гораздо больше, чем путем прямой атаки на него, ибо ослабляются его исторические — экономические и религиозные — основания. Например, трудности с жильем, усиленные в России и ряде других стран войной, намеренно выдаются за преимущество, направленное на создание более широких нежели семья социальных объединений, и разрывающее таким образом ее внутренние связи. Пожалуй, ни одно слово не употребляется здесь столь часто как слово «группа», более того, существуют различного рода группы, выступающие против социальной значимости семьи. В результате любой человек, хладнокровно анализирующий проблему, свободный от сентиментальных ассоциаций по поводу исторического института семьи, может наблюдать чрезвычайно интересное социальное экспериментирование, итоги которого должны каким-то образом определить, насколько связи, скрепляющие традиционную

семью, являются внутренне присущими ей, и насколько они являются продуктом внешних факторов; насколько семья в своей привычной форме является подлинно социализирующим институтом и в какой мере она порождает интересы, лежащие вне сферы общественной жизни.

Предметом нашего особого внимания является роль школ в создании сил и факторов, естественное воздействие которых подрывает значимость и уникальность семейной жизни. Происходящее в России представляется запланированным ускорением этого процесса. Например, самая первая ступень школьной системы, охватывающая детей в возрасте от трех до семи лет, в городах направлена на то, чтобы держать их под присмотром в течение шести, восьми, а то и десяти часов в день, а в идеале (правда, весьма далеко от нынешнего состояния) такая система должна стать всеобщей и строго обязательной. Когда эта цель будет достигнута, воздействие подобной системы на семейную жизнь станет столь очевидным, что нет необходимости дальше рассуждать об этом, хотя в настоящее время даже в Москве только одна десятая часть детей дошкольного возраста посещает такие заведения. Но посягательство на семейную жизнь не ограничивается только маленькими детьми. Предполагается также создание летних колоний за городом, аналогичных нашим домам на свежем воздухе для детей из трущоб, в которых малыши, посещающие детские сады, будут проводить большую часть летних месяцев. Некоторые из этих летних колоний уже существуют, и те, которые мы посетили, оставили более благоприятное впечатление по сравнению с подобными учреждениями в других местах в том, что касается питания, гигиены, медицинских осмотров и ежедневных развивающих занятий. Конечно, было бы сильным преувеличением утверждать, что эти заведения специально планируются исключительно для разрушения семейной жизни. Безусловно, есть другие, более очевидные причины. Эти колонии являются составной частью целой сети заведений, с помощью которых Советское правительство показывает свою особую заботу о трудящихся, чтобы получить от них политическую поддержку и дать им действенный и предметный урок, свидетельствующий о ценности коммунистической схемы. Складывается впечатление, такое же, впрочем, как и на основе наблюдений других социальных мероприятий, что Советская власть пытается предвосхитить в плановом порядке и в массовом масштабе те последствия индустриализации, которые в других странах проникли в общество постепенно и незаметно. Ведь каждый крупный промышленный центр в любой западной стране демонстрирует разрушитель-

ное воздействие индустриализации на традиционную семью. С этой точки зрения русское правительство делает в больших масштабах то, что в наших городах делает филантропия, устраивая ясли и прочее. Но при всех обстоятельствах здесь мы имеем поразительный пример сознательного и систематического использования школы в интересах определенной социальной политики. С этой политикой связана масса пропагандистских элементов, многие из которых лично мне неприятны. Однако столь широкую попытку употребить воспитание молодежи в качестве средства достижения социальных целей нельзя отбросить просто как пропаганду без отбрасывания вместе с ней любых усилий по сознательному установлению контроля над обществом.

Описание данной фазы развития Советской системы образования может быть весьма кстати завершено цитатой из Ленина, ставшей составной частью канонического священного писания большевистской педагогической литературы. Иначе говоря, в случае необходимости официальный авторитетный источник может быть приведен для подтверждения моих на первый взгляд крайних утверждений относительно того, что центральное место, занимаемое школами в производстве коммунистической идеологии, является условием успешного функционирования всех коммунистических институтов. «Школа вне жизни, вне политики — это ложь, лицемерие. Буржуазное общество погрязло в этой лжи, и скрывая тот факт, что оно использует школы как средство господства, провозглашает школу политически нейтральной и служащей всем. Мы должны открыто провозгласить то, что оно скрывало, а именно: политическую функцию школы. Если целью нашей прежней борьбы было свержение буржуазии, то цель нового поколения гораздо сложнее: это построение коммунистического общества».

V. Новые школы для новой эры

Идея школы, в которой учащиеся, а следовательно, занятия и методы обучения и воспитания связаны с общественной жизнью, известна в педагогической теории. В той или иной форме эта идея лежит в основе всех попыток проведения последовательной реформы образования. Так что характерной чертой советской системы образования является не столько идея сочетания школьных занятий с внешкольной общественной деятельностью, сколько то, что впервые в истории здесь возникла система просвещения, официально созданная на базе этого принципа. И если в нашей стране он реализуется лишь в немногочисленных, разрозненных школах, что явля-

ется результатом частной инициативы, то в России вся система опирается на силу и авторитет режима. Стремясь найти удовлетворительный ответ на вопрос, как и почему руководителям системы просвещения удалось так быстро создать работающую модель, практически не имея перед собой прецедентов, на которые можно было бы опереться, я вынужден был прийти к выводу, что секрет их успеха состоит в том, что они смогли придать экономической и производственной стороне общественной жизни то главное, ключевое значение, которое она имеет в действительности. В этом-то и заключается великое преимущество, которое Революция дала педагогам-реформаторам в России в отличие от остального мира. Я думаю, ни один честный педагог-реформатор в любой западной стране не станет отрицать факт, что самым большим практическим препятствием на пути внедрения желательной для него связи школы с общественной жизнью является весьма значительная роль, которую играет в нашей экономической жизни частная конкуренция и стремление к личной выгоде. В результате возникает необходимость фактически оградить школу от социальных контактов и связей вместо того, чтобы направлять ее на их создание. Положение в русской системе образования способно заставить любого прийти к мысли, что только в обществе, основанном на кооперативном принципе, могут быть реально воплощены идеалы педагогов-реформаторов.

Центральное место, занимаемое экономическими отношениями в увязывании работы школ с общественной жизнью, ясно выражено в официальных установках комиссара Луначарского. Он пишет: «Двумя главными, насущными проблемами общественного просвещения являются: 1) развитие общественной экономики в связи с социалистической реконструкцией в целом и производительностью труда в частности; 2) воспитание населения в духе коммунизма». Цели образования сформулированы следующим образом: «1) соединение общей культуры с производительностью труда и возможностью участвовать в общественной жизни; 2) обеспечение насущных потребностей национальной экономики путем подготовки рабочих в различных отраслях и различной квалификации; 3) обеспечение потребностей разных районов и разных категорий работников».

Как и любое формальное высказывание, эти положения могут быть поняты лишь в свете тех практических мероприятий, с помощью которых они проводятся в жизнь. Поэтому, скажем, постановка среди целей образования «соединения общей культуры с производительностью труда» перед обеспечением потребностей экономики в квалифицированных рабочих приобретает значение, не столь

очевидное в иной ситуации. Ибо русская система образования не является (и это, кстати, ее самая поразительная черта) системой только профессиональной подготовки в том узком смысле, в каком мы часто ее понимаем у нас, т.е. системой технического обучения рабочих разных специальностей. Напротив, профессиональная подготовка везде подчинена потребностям формирования общей культуры, которая, правда, понимается скорее социально-экономически, то есть как обнаружение и развитие способностей, позволяющих человеку выполнять на коллективистских началах общественно полезный труд, причем «общественно полезным» считается любой труд, делающий человеческую жизнь полнее и богаче. Чтобы понять, схватить дух производственных связей школьной работы с жизнью общества, возможно, проще всего взять высказывания по этому поводу нашей собственной Ассоциации Промышленников и прочитать их наоборот. Подготовка к профессии в России ведется в специальных школах — «техникумах», в которые можно поступить только после окончания семилетней общеобразовательной, «единой» школы. Эти школы называются «политехническими», но в обычном английском употреблении это название может ввести в заблуждение. Дело в том, что в нашей стране так называется школа, в которой учащиеся могут выбрать и осваивать какую-то одну из набора специальностей, в то время как в русской системе этим словом обозначается школа, в которой ученики получают не «моно-техническую» подготовку, а обучаются предметам, составляющим фундамент для целого ряда специальностей. Другими словами, даже в чисто профессиональных школах специализированное обучение профессии начинается только в старших классах, когда уже заложена общая техническая, научная и социальная база.

Насколько я мог судить, есть две причины для принятия такой широкой концепции производственного обучения, для отождествления его с общей культурой, присущей коллективно управляемому обществу. Одной из них является состояние прогрессивной педагогической теории в других странах, особенно в Соединенных Штатах в первые послереволюционные годы. Ведущий принцип этой передовой теории гласил, что участие в производительном труде является главным стимулом и направляющей силой в самообразовании учащихся, поскольку такой труд согласуется с естественным или психологическим процессом воспитания и обучения; кроме того, он обеспечивает самую прямую дорогу к установлению связи между школой и общественной жизнью благодаря той роли, которую играют в ней профессии. Несколько либерально настроенных русских

педагогов организовали на основе этой концепции частные экспериментальные школы еще до революции. Несомненно, она имела авторитет самой передовой из существовавших тогда философских теорий образования и отвечала насущным потребностям России.

Таким образом, с первых послереволюционных лет идея «трудовой школы» была центральной во всех мероприятиях по организации школьной системы. Главной чертой этой доктрины было то, что хотя производительный труд является по преимуществу воспитывающим, его следует рассматривать в более широком социальном аспекте — не только в качестве инструмента приспособления к существующему экономическому порядку, но и как средство создания нового общественного строя.

Но действие этого фактора объясняет ситуацию лишь в первый период становления Советской системы образования приблизительно до 1922 или 1923 года, когда сказывалось преимущественно влияние американских теорий и идей Толстого. Затем последовала реакция со стороны приверженцев марксистской точки зрения. Правда, эта реакция не приняла форму прямого отказа от идеи производственного труда как главного дела школы, но придала ей отчетливую социалистическую форму, интерпретируя ее, исходя из нового положения рабочего, созданного пролетарской революцией. Изменение было более или менее постепенным, и даже сейчас нельзя считать его завершенным. Но дух происходящего изменения отчетливо выражен в словах одного из ведущих педагогов-теоретиков: «Школа является подлинной школой труда постольку, поскольку она готовит учащихся к тому, чтобы понять и разделить идеологию рабочих города и деревни». А под рабочим здесь, конечно, понимается рабочий, осознавший свое место и роль благодаря революции. Такого рода трансформация прежней «буржуазной реформистской идеи» с помощью акцента на идеологии рабочего движения продолжилась и еще больше усилила уже имевшуюся общую ориентацию на связь школы с производством.

Этот рассказ по необходимости ограничивается лишь обозначением общих принципов: скелет обрел бы плоть и кровь, если бы место позволило описать все разнообразие связей между школой и обществом, организованном на кооперативных началах. Вместо этого описания я только могу отдать дань восхищения тому освобождающему воздействию, которое оказывало на учащихся их активное участие в общественной жизни. Те из них, с кем я встречался, обладали жизнерадостностью и особым типом уверенности в жизни, которую нельзя спутать с простой самоуверенностью, и впечатление, которое

они произвели на меня, было одним из самых вдохновляющих в моей жизни. Их душевный настрой отразился в надписи, сделанной четырнадцатилетним мальчиком на подаренном мне рисунке. Он был учеником одной из школ, в которой упомянутая мной идея воплощалась в наиболее последовательной и разумной форме. На картине он написал, что подарил ее мне в память о «школе, которая открыла мне глаза». Я давно, правда чисто теоретически, пришел к убеждению, что тупость и бездуховность обычной, заурядной школы является результатом ее изоляции от жизни. И я еще больше утвердился в этом убеждении, увидев в русских школах прямо противоположное.

Есть три или четыре момента в тождестве общекультурного и производственного образования, на которые следует обратить внимание. Первый из них — это официальное указание школам обеспечивать местные потребности в зависимости от существующих условий. Советская система просвещения не допустила ошибки и не подменила единое образование единообразным. Напротив, централизация касается лишь определения конечных целей и общего духа обучения и воспитания, а в остальных вопросах допускается и даже поощряется разнообразие. В каждой области есть своя экспериментальная школа, которая дополняет работу центральных или республиканских экспериментальных станций, изучая местные ресурсы, материалы и проблемы с целью наилучшего приспособления к ним работы местных школ. Главный принцип методики, официально положенной в основу образования, заключается в следующем: в любой работе с учащимися необходимо начинать с исследования окружающей их социальной и природной среды. (Самый лучший музей природных и социальных материалов, используемых в педагогических целях, какой я когда-либо видел, находится в сельском районе под Ленинградом. Он включает в себя полную экспозицию местной фауны, флоры, минералов и т.п., предметы старины и исторические документы, собранную учениками под руководством учителей.)

Принцип связи школы с общественной жизнью на основе изучения непосредственного окружения в полном объеме может быть проиллюстрирован на примере просветительской работы с национальными меньшинствами в России, которых насчитывается около полусотни. Идея культурной автономии, лежащая в основе политического федерализма, в школах воплощена в реальную действительность. До Революции многие, если не большинство из этих меньшинств, не имели ни школ, ни даже письменности. За десять после-революционных лет благодаря усилиям антропологов и лингвистов (а в этой области русская наука всегда была сильна) все языки полу-

чили свою письменную форму, были созданы учебники на национальных языках, приспособленные к местным условиям, трудовым навыкам и традициям, введены начала школьной системы. Впечатляют не только непосредственно педагогические результаты этой работы, но и мысль о том, что тщательная забота Советского режима о культурной независимости народов является одной из причин его стабильности, учитывая некоммунистический характер мировоззрения большей части населения. Продолжая эту мысль, можно сказать, что свобода от расовых и национальных предрассудков, характерная для режима, является одним из активов большевистской пропаганды среди азиатских народов. Чтобы противодействовать ее влиянию западным странам следовало бы избавиться от комплекса превосходства в отношениях с населением Азии и таким образом лишить большевиков оснований для утверждения, будто бы капитализм, империалистическая эксплуатация и расовые предрассудки настолько тесно переплетены, что единственным путем освобождения от них народов Востока является принятие коммунизма с помощью русских.

Центральное место труда в концепции образования отчетливо проявляется в организации содержания обучения или, иначе говоря, в отборе предметов учебной программы. Официально этот принцип называется «комплексной системой». Ее детальное описание больше подходит специальному педагогическому журналу, но в общих чертах она означает отказ от разделения содержания обучения на отдельные, изолированные «предметы», составляющие программу традиционной школы, и поиск предмета изучения в какой-либо целостной фазе человеческой жизни, включая изучение природы в ее связи с жизнью человека в обществе. Говоря словами официального документа, «в основе всей программы лежит изучение человеческого труда и его организации; отправной точкой является изучение этого труда в его местных разновидностях». Далее оно развивается путем «обращения к опыту человечества, т.е. книгам, с тем чтобы местные явления были увязаны с национальной и международной производственной жизнью».

Стоит заметить, что для реализации этой концепции содержания обучения самим учителям необходимо постоянно учиться, поскольку они должны пересмотреть традиционное содержание с новой точки зрения. Чтобы добиться успеха, им приходится изучать как местные условия, так и подробные экономические планы центрального правительства. Например, самое большое значение в обучении придается естественным наукам или естествознанию. Но в

соответствии с ведущим принципом естественные науки должны преподаваться не как таковые, не изолированно, а в том аспекте, в каком исследуемые ими явления включаются в человеческую жизнь путем использования природных ресурсов и энергии в производстве для удовлетворения общественных потребностей. Более того, этот метод подачи учебного материала заставляет учителей не только оживлять физическое знание, помещая его в контекст человеческой деятельности, но и быть осведомленными в делах Госплана, т.е. детально разработанных правительством планов экономического развития на несколько лет вперед. Педагог из любой буржуазной страны может только позавидовать тому достоинству, которое приобретает учитель, становясь партнером по планированию социального развития своей страны, и ему остается задаваться вопросом, неужели такое партнерство возможно лишь в государстве, где промышленность является больше делом всего общества, чем частного предпринимательства. Он, конечно, не найдет исчерпывающего ответа, но посеянное сомнение заставит его открыть глаза на многие вещи.

В американской литературе, посвященной Советскому образованию, «комплексная система» часто отождествляется с «методом проектов» в том виде, как он развивался в нашей стране. Поскольку оба метода отказываются от строго фиксированных уроков по отдельным предметам и заменяют их формами деятельности, которые должны заставить учащихся самостоятельно осваивать целые пласты жизни или природы, то основания для такого отождествления, конечно, есть. Но в общем и целом они не тождественны друг другу по двум причинам. Во-первых, комплексный метод предполагает единую схему организации процесса обучения. Как уже отмечалось, он концентрируется вокруг изучения человеческого труда в его связи с природными материалами и силами, с одной стороны, и с социальной и политической историей и институтами — с другой. В результате русские педагоги, признавая, что в этом отношении (так же как и во многих других) они обязаны американской теории, тем не менее критикуют многие из «проектов», используемых в наших школах как случайные, незначимые, поскольку они не служат никаким общим социальным целям и не имеют определенных социальных последствий.

Для них педагогический «проект» является средством, с помощью которого реализуется какое-либо «комплексное» или единое целое, заключающее в себе социальное содержание. Критерием ценности «проекта» служит его вклад в «общественно полезный труд». Проекты варьируются в зависимости от специфических условий —

городских или сельских, и местных потребностей. В общем виде они включают в себя работу по улучшению санитарно-гигиенических условий (в этом плане здесь ведется активная кампания, в основном по американскому образцу); помощь в ликвидации неграмотности; чтение газет и книг неграмотным; помощь в клубной работе, проведении экскурсий и т.п. с детьми младшего возраста; разъяснение неграмотным взрослым политики местных Советов с тем, чтобы они могли сознательно участвовать в них; участие в коммунистической пропаганде; и с производственной стороны участие в многообразных мероприятиях, направленных на улучшение экономического положения. Например, в сельской школе, которую мы посетили, учащиеся занимались тем, что в традиционной школе было бы предметом специальных уроков по ботанике и энтомологии, но здесь дело обстояло совсем по-иному. Ученики проводили эксперименты по разведению цветов, полезных растений, фруктов и т.п., наблюдали за воздействием на них полезных и вредных насекомых и затем общались о полученных результатах своим родителям и другим фермерам, раздавали им улучшенные семена и проч. Причем в каждом случае предполагается, что рано или поздно результаты работы обязательно выльются в реальное участие в большой общественной жизни, даже если речь идет о маленьких детях, которые приносят цветы инвалиду или своим родителям. В одной из городских школ, где такая работа велась уже довольно давно, я увидел, например, интересные таблицы, сделанные учащимися, показывающие изменение гигиенических и жилищных условий в домах рабочих кварталов за последние десять лет.

В этой связи уместно сказать несколько слов о системе управления и дисциплине в Советских школах. В какой-то период идеи свободы и ученического контроля привели к возникновению настоящих беспорядков. Но, очевидно, идея «самоуправления» (которая в официальной доктрине является основополагающей) все-таки приобрела позитивную форму, и эксцессы, характерные для раннего периода, прекратились. Связь с тем, о чем я рассказывал выше, заключается в том, что по мере возможности организации учащихся, на которые возлагаются задачи поддержания дисциплины, не создаются в виде школьного «правительства», а вырастают из совместного выполнения какой-либо работы, необходимой для самой школы или района, где она расположена. И здесь вновь, хотя исходной была идея самоуправления, как оно развивалось в американских школах, обычная американская практика критикуется за то, что она чрезмерно имитирует политические формы, принятые у взрослых (взамен со-

здания чисто ученических социальных отношений и связей) и в итоге является искусственной и привнесенной в школу извне. Учитывая распространенность в других странах представления о полном отсутствии в России свободы и демократии, надо заметить, что любой иностранец, особенно разделяющий это представление, придет в замешательство, обнаружив, что организация детей в русских школах носит куда более демократический характер, чем в наших, и что они, работая в системе школьного управления, получают гораздо лучшую подготовку для последующего активного участия в местном и производственном самоуправлении, нежели в школах нашей несомненно демократической страны.

Справедливости ради в заключение следует сказать, что система образования, которую я так поверхностно и бегло описал, в настоящее время существует скорее в качественном, нежели в количественном отношении. С точки зрения статистики ее реализация чрезвычайно ограничена, но это и не удивительно, если принять во внимание как внешние трудности — войну, голод, бедность, учителей, воспитанных в чуждых идеях и идеалах, так и внутренние трудности создания и развития системы образования на новой социальной основе. Учитывая все эти факторы, приходится только поражаться достигнутому прогрессу, ибо будучи ограниченной в масштабах осуществления, система присутствует не только на бумаге. Это действующее предприятие, самодвижущийся организм. Американец, посетивший Россию, несомненно может испытывать определенную патриотическую гордость, замечая, в сколь многих отношениях первоначальный импульс шел от прогрессивной школы нашей страны, но он тут же будет уязвлен и исполнится новыми устремлениями, увидев, насколько органичнее воплощаются эти идеи в русской системе, нежели в нашей. Даже если он не согласится с убежденностью коммунистических педагогов в том, что либеральные прогрессивные идеи могут быть по-настоящему реализованы на практике лишь в стране, где произошла экономическая революция социалистического типа, он будет вовлечен в интеллектуальные и душевные поиски, столь необходимые и полезные. В любом случае, если его опыт совпадет с моим, он глубоко пожалеет о том, что до сих пор существуют искусственные барьеры и баррикады из лжи, изолирующие американских учителей от системы образования, в которой наши истинно прогрессивные, демократические идеи воплощены наиболее полно и у которой мы могли бы научиться несравненно большему, чем у любой другой системы. Теперь я понимаю гораздо лучше,

чем раньше, критические высказывания некоторых иностранцев, посетивших страну и обвиняющих Советскую Россию в слишком усердной «американизации» традиционной европейской культуры.

VI. Великий эксперимент и будущее

Подводя итог впечатлениям о России, нельзя не поразмышлять о ее будущем. Как раз уверенность в том, о чем я писал ранее, а именно, что наиболее значимым аспектом происходящих в России изменений является не столько политический, сколько психологический и нравственный, заставляет заглянуть в ее пока еще скрытое от нас будущее. Хотя эта уверенность несомненно объясняется тем, что мои контакты были односторонними — в основном с педагогами, а не с политиками и экономистами, все же она является достаточно обоснованной. Сам Ленин заявил, что с завершением революции ситуация в России коренным образом изменилась. Было бы утопией полагать, говорил он, что без революции образование и добровольная кооперация могут достигнуть сколько-нибудь значительных результатов. Сначала рабочим необходимо захватить власть. Но когда они взяли все бразды правления в свои руки, произошла «коренная перемена всей точки зрения нашей на социализм. Эта коренная перемена состоит в том, что раньше мы центр тяжести клали и должны были класть на политическую борьбу и завоевание власти. Теперь же центр тяжести меняется до того, что переносится на мирную организационную культурную работу. Я готов сказать, что центр тяжести для нас переносится на культурничество, если бы не международные отношения, не обязанность бороться за нашу позицию в международном масштабе. Но если оставить это в стороне и ограничиться внутренними экономическими отношениями, то у нас действительно теперь центр тяжести работы сводится к культурничеству». Он продолжил свою мысль, говоря, что дело социализма, выражаясь экономически, совпадает сейчас с развитием кооперации, и добавил очень важное замечание: «Полное кооперирование невозможно без целой культурной революции».

Доказательство этого тезиса получило свое дальнейшее развитие в нашей беседе с Крупской, вдовой Ленина, возглавляющей один из отделов министерства просвещения, человеком, несомненно, высокого авторитета. Как ни странно, в разговоре она практически не касалась вопросов организации и управления школьной системой. Она говорила о чисто человеческих вещах, с которыми ей приходилось сталкиваться, общаясь с детьми и женщинами, свидетельству-

ющих об их огромном стремлении к образованию, новому свету и новой жизни, и ее интерес к ним полностью соответствовал ее облику матери, хозяйки дома. Завершая разговор, она сформулировала задачу, стоящую перед нынешним режимом. Его цель, сказала она, — дать каждому человеку возможность развивать свою личность. Сверхившаяся экономическая и политическая революция не является конечной целью, напротив, она является средством и основой для культурного развития. Однако она необходима, поскольку без экономической свободы и равенства полное развитие способностей всех людей не может быть достигнуто, и экономические изменения производятся для того, чтобы позволить каждому человеку участвовать во всех делах и процессах, которые придают смысл и ценность человеческой жизни.

Итак, даже в экономике суть проблем сводится к культуре и образованию. Это справедливо и в том узком смысле, что современные планы развития промышленности не могут быть осуществлены без подготовки квалифицированных специалистов на всех уровнях — в производстве и системе управления. То, что Уэллс сказал обо всем мире, что существует гонка между образованием и катастрофой, то есть упадком промышленности, к России имеет особое отношение. Это также справедливо и в том широком смысле, что экономические планы не могут быть реализованы без изменений в устремлениях и убеждениях масс. В самом деле, мне кажется, что проще и полезнее оценивать происходящее сейчас в России как гигантский психологический эксперимент по трансформации мотивов, управляющих человеческим поведением.

Существует две точки зрения, согласно которым это вовсе не эксперимент, ибо его содержание и результат заранее предопределены. Фанаты частного капиталистического бизнеса и фанаты марксистского догматизма уже имеют готовый ответ. Согласно первым попытка обречена на провал, ибо в конечном итоге неизбежно образование, выражаясь словами мистера Гувера, «экономического вакуума». Согласно вторым трансформация индивидуализма в коллективизм является абсолютным и неизбежным результатом действия законов, которые точно так же известны социальной «науке», как, скажем, закон тяготения — физике. Не являясь приверженцем ни одной из описанных здесь точек зрения, я нахожу более поучительным рассматривать происходящее в России как эксперимент с пока еще неопределенным результатом, но именно как эксперимент, и он представляет собой самое интересное из того, что сегодня имеет

место на земном шаре. Хотя должен честно и откровенно признаться, по вполне эгоистическим причинам я предпочитаю наблюдать его реализацию в России, нежели в своей стране.

Оба убеждения в своих догматических формах служат определенной цели. Первое — «индивидуалистическая» философия — позволяет людям покончить с негативными сторонами нынешнего порядка вещей. Если порядок столь же неизменен, как человеческая природа, и если человеческая природа создана по модели существующего экономического порядка, то не остается ничего другого, как терпеть его настолько это возможно. Марксистская философия дает людям веру и смелость бросить вызов этому режиму. Но оставляя в стороне обе догматические веры, я должен сказать, что осуществляемый в России эксперимент имеет две цели. Первая и более непосредственная цель — посмотреть, смогут ли люди иметь гарантии защищенности *от* нужды, болезней, старости, а также гарантии *обеспечения* охраны здоровья, отдыха, разумного уровня материального благосостояния, за которые они не должны бороться как за исключительно личное приобретение и накопление, короче говоря, без вовлечения в напряженную конкурентную борьбу за личную выгоду. В отдаленных конечных результатах цель эксперимента — выяснить, будут ли известные всем, по крайней мере на словах, демократические идеалы свободы, равенства и братства действительно реализованы наиболее глубоко и полно в обществе, основанном на добровольной кооперации, объединенном рабочем контроле и управлении промышленностью, постепенном уничтожении частной собственности как неизменного института, что вовсе не означает отмены личной собственности. Первая цель носит отчетливо экономический характер. Но более далеко идущая мысль заключается в том, что когда будет обеспечен для всех определенный уровень материального благосостояния, а рабочие будут контролировать производство и политику, тогда появится реальная возможность для каждого человека участвовать наиболее полно и свободно в культурной, цивилизованной жизни. И от педагогов, и от рабочих я часто слышал, что нация, стремящаяся к культуре личности, но лишаящая таковой многих граждан из-за экономической напряженности, не может быть названа цивилизованной нацией.

Именно в этом пункте мои прежние представления или, если хотите, предрассудки претерпели самый решительный поворот. Ранее я полагал, что коммунизм социалистов представляет собой чисто экономическую схему. Это представление подкреплялось тем исключительным вниманием, которое социалисты в западных странах

уделяют экономическим вопросам и громко прокламируемым «экономическим материализмом» марксистских коммунистов. Поэтому я был совершенно неподготовлен к тому, что я обнаружил в России, а именно: что по крайней мере в тех кругах, в которых я вращался (а они включали в себя не только педагогов, но и рабочих), развитие культуры, воспитания и реализация возможностей каждого, кто принимает в этом участие, является главной, доминирующей темой. Поразительно, но оказалось, что только в «буржуазных» странах социалисты по преимуществу заняты улучшением материальных условий жизни рабочего класса, словно они занимаются разновидностью общественной в отличие от частной филантропической деятельностью по повышению заработной платы, улучшению жилищных условий, сокращению рабочего дня и т.д. Конечно, нельзя сказать, что нынешний русский режим не занимается этими вопросами, но кроме их решения он еще несомненно озабочен расширением и увеличением действительного, реального содержания человеческой жизни. В самом деле, я не мог не почувствовать (хотя не могу привести убедительных доказательств), что иностранцы, посещающие страну и указывающие на повсеместную бедность как основу для своих предсказаний близкого падения нынешнего режима, находятся на ложном пути. Во-первых, бедность настолько вошла в историческое наследие масс, что они ее не очень-то осознают, и во-вторых, существует очень большое число людей, особенно молодых, столь преданных гуманистическому и нравственному идеалу сделать свободное развитие всеобщим достоянием, что они не обращают внимание на нужду, по крайней мере не расценивают весьма стесненные условия как жертву.

Возможно я должен был быть готовым встретить такое отношение. Я и раньше часто слышал, что социальное движение в России внутренне глубоко религиозно, и я полагал, что мне это понятно. Но когда я столкнулся лицом к лицу с реальными условиями, то вынужден был сознаться, что ничего не понимаю. На это есть, насколько я могу судить, две причины. Одна из них заключается в том, что не имея раньше возможности наблюдать широкую и подвижную религиозную действительность, я не знал, в чем она может проявляться. Другой причиной было то, что я слишком ассоциировал идею Советского коммунизма как религии с интеллектуальной идеологией, с совокупностью марксистских догм, с его открыто проповедуемым экономическим материализмом, и практически не связывал ее с гуманистической направленностью. И в этом качестве я впервые ощутил ее некоторую отдаленную связь с тем, что было движущей

духовной силой первоначального христианства. Мне очень не хочется думать о том времени, которое, как чисто по-человечески кажется, неизбежно наступит, когда эта новая вера тоже исчезнет в свете повседневности и превратится в привычку и стереотип. Я готов услышать, что я преувеличиваю значение этой фазы событий. Я готов поверить, что в силу неожиданности полученных впечатлений я переоцениваю степень их важности. Но сделав эти допущения, я все-таки уверен, что нельзя понять нынешнее движение, не принимая во внимание эту почти религиозную страсть. То, что люди, проповедующие «материализм», должны быть и фактически были «идеалистами», несомненно является парадоксом, но этот парадокс показывает, что живая вера гораздо важнее символов, в которых она пытается себя выразить. Мыслительные формулы, кажется, обречены нести в себе какое-то вызывающее жалость несоответствие — они слишком подвержены случайностям истории. Но в любом случае трудно не испытывать чувство зависти к работникам образования и культуры в России, — конечно, не из-за их материального статуса, а из-за того, что объединяющая все религиозная общественная вера делает жизнь простой и целостной. «Интеллектуалы» в других странах, если они действительно искренни, имеют перед собой по преимуществу критическую задачу. В России те, кто связал свою жизнь с новым порядком, решают всеобщую и конструктивную задачу. Они органично входят в органично развивающееся движение.

Тем не менее постоянно сохраняются ощущения несоответствия между официальной советской идеологией, марксистскими доктринами и живой религиозной верой в человеческие возможности, освобожденные от уродующих их экономических условий. Пожалуй, подобные несоответствия присутствовали во всех жизнеспособных движениях прошлого. Все они имели свое интеллектуальное выражение, но использовали его в качестве спасительного убежища для эмоций. Любые предсказания относительно будущего России должны принимать во внимание это противоречие и конфликт между жесткими догмами, с одной стороны, и духом эксперимента — с другой. Пока невозможно сказать, что одержит победу. Но я не могу не предположить, что русские после ряда попыток приспособиться к существующим условиям в их естественном развитии в конце концов построят некую новую форму человеческой ассоциации. Я весьма сомневаюсь, что это будет коммунизм в том смысле, какой вкладывают в него вожди революции. Вероятно, это будет общество с высокой степенью добровольной кооперации и общественного контроля над накоплением и использованием капитала. Символы же,

как показала история и христианства, и демократии, обладают способностью упорно сохраняться и приспосабливаться к происходящим изменениям. Таким образом, если не произойдет какого-либо исключительного поворота в ходе событий, скорее всего его конечный итог, что бы он собой ни представлял, будет назван коммунизмом и будет расцениваться как реализация веры его первых авторов.

Образование и воспитание предоставляют материал для поразительной иллюстрации роли эксперимента в будущей эволюции Советской России. Меньше чем в ста милях от Москвы есть район, типичный для северной сельской России, в котором находится воспитательная колония Шацкого. Она является центром для четырнадцати школ, разбросанных по близлежащим деревням, которые вместе взятые составляют экспериментальную педагогическую станцию, предназначенную для выработки материалов и методов для системы русской сельской школы. Насколько я знаю, нигде в мире нет ничего подобного. Поскольку летняя колония работала, мы имели удовольствие посетить станцию и отметить результаты ее благотворного воздействия на деревни. В Москве под руководством Пистрака есть аналогичное заведение, где занимаются проблемами городских рабочих. Оно было закрыто на каникулы, поэтому не удалось получить информацию из первых рук. Но вообще оно работает очень активно и успешно. Кроме того, как я уже отмечал, в каждой области есть своя экспериментальная станция для решения специфических местных проблем. Эти учреждения находятся под контролем государства и пользуются его авторитетом и престижем. Кроме того, существует еще высший Научный совет, в составе которого есть педагогическая секция. В обязанности Научного совета входит формирование планов социально-экономического развития России. Гибкая программа строится на несколько лет вперед и разрабатывается достаточно детально на основе постоянно проводимых исследований. В этой организации по научному регулированию социального роста, созданной, вероятно впервые в мире, педагогическая секция является органической составной частью. Ее задачей является скрупулезный анализ и проверка результатов проводимых педагогических экспериментов и придание им формы, удобной для непосредственного внедрения в школьную систему страны. То, что Шацкий и Пистрак — члены этого Совета, внушает уверенность в том, что результаты, полученные на экспериментальных станциях, рассматриваются в нем с полным вниманием.

Хотя этот пример относится к сфере образования, я обращаюсь к нему, чтобы высказать следующее предположение: сколь бы жесткими и догматическими ни были марксистские символы, на реальную практику куда большее влияние оказывает экспериментальный фактор — гибкий, жизнеспособный, творческий. В этой связи стоит процитировать Пистрака, высказывания которого имеют тем большее значение, что он является преданным членом партии: «Мы не можем применять одни и те же правила к различным школам, — это противоречит самой сущности нашей школы. Необходимо развить в учителях стремление к педагогическому творчеству, ибо без этого невозможно создать новую школу. Суждение, что педагоги — это ремесленники, а не творцы, представляется нам совершенно неправильным. Каждый человек в той или иной степени творец, и если в одиночку он не всегда может найти творческое решение проблемы, то в коллективе мы всегда творцы». Нельзя с уверенностью сказать, что этот идеал творчества уже реализован, но в то же время при знакомстве с педагогической деятельностью невольно возникает чувство, что именно этот творческий дух отмечает русских школьных лидеров в сравнении с педагогами других стран. В своей первой статье, еще до того как я близко познакомился с усилиями русских в деле образования, я писал о том ощущении жизни и освобождения, которое возникало при чисто внешнем восприятии России. Последующие контакты с системой образования, ее лидерами углубили это впечатление и оставили чувство вовлеченности в особое движение, усиливающее и направляющее общее движение освобождения.

Я абсолютно не уверен в том, что чьи-либо догадки и предположения относительно конкретных результатов современного движения в России имеют хоть какое-то значение — это уравнение со слишком многими неизвестными. И если я рискну предсказывать что-либо, то хочу обратить внимание на два существующих в России движения. Фактором исключительной важности я считаю рост добровольных кооперативных групп. В ортодоксальной теории они представляют собой промежуточную ступень на дороге к заранее предопределенной цели марксистского коммунизма. Но почему средство достижения цели не может стать самой целью, и ступень, рассматриваемая как переходная, не может определять эту цель, для меня до сих пор непонятно. Место, которое занимает крестьянин в русской жизни, необходимость учитывать его интересы и желания, сколь бы неприятно это ни было, постоянные уступки ему вопреки официальному предпочтению, оказываемому городским фабричным рабочим, усиливают уверенность в том, что наиболее вероятным будет

кооперативный, а не строго коммунистический результат. Наряду с этим фактором я бы поставил экспериментальный аспект системы образования, хотя он имеет меньшую непосредственно практическую силу. Безусловно, в школах немало доктринерства и пропаганды. Но если существующая тенденция будет развиваться дальше, я думаю, можно с уверенностью предсказать, что в конце концов это доктринерство будет подчинено пробуждающейся инициативе и мощи самостоятельного суждения по мере формирования кооперативного мышления. Кажется невероятным, что интеллектуально свободное образование не начнет воевать против рабского принятия догмы как догмы. В России постоянно говорится о диалектическом движении, заключающем противоречие в самом себе. Я думаю, что школы являются именно таким «диалектическим» фактором в эволюции русского коммунизма.

Эти замечания не умаляют значения русского революционного движения. На мой взгляд, они скорее добавляют нечто существенное для его понимания и обращают внимание на необходимость его изучения всем миром. А его нельзя изучать, непосредственно не соприкасаясь с ним. Представление о том, что шестую часть света можно постоянно изолировать и окружить «карантинным» кордоном, достаточно абсурдно, хотя последствия этого абсурда скорее трагические, чем комические. Но еще более абсурдно полагать, что животворная идея, захватившая половину населения России с силой и мощью религиозной веры, может быть отброшена в сторону и проигнорирована. Подобного рода попытка скорее всего найдет свое выражение в подчеркивании деструктивных сторон этой идеи и неспособности извлечь из нее преимущества, проистекающие из знания ее конструктивных черт. Политическое признание России со стороны Соединенных Штатов, вероятно, не зайдет пока настолько далеко, что будут установлены отношения, отвечающие интересам обеих стран и всего мира, но сегодня это является необходимым, по крайней мере предварительным шагом. Я отправлялся в Россию, не имея определенных убеждений на этот счет за исключением того мнения, что признание России было бы в русле наших лучших политических традиций. Я вернулся оттуда с ощущением того, что закрепление барьеров, препятствующих общению, знанию и пониманию двух сторон, близко к преступлению против человечности и гуманизма.

Фаза большевизма, к которой сегодня трудно испытывать особую симпатию, связана с его упором на необходимость классовой войны и насильственной мировой революции. Хотя эти черты Советской России отступают на задний план под тяжестью конструк-

тивной работы, которую властям приходится делать, но дух, заставляющий их ее выполнять, питается убежденностью, что весь остальной мир враждебен Советской России, а следовательно, она должна быть готова к обороне, а лучший способ обороны — это нападение. Я не думаю, что свободное общение с остальным миром немедленно приведет к исчезновению идеи о возбуждении гражданской войны в капиталистических странах. Однако я уверен, что такое взаимное общение могло бы постепенно лишить пламя топлива, и оно бы со временем угасло. Складывается впечатление, что Третий Интернационал является худшим врагом России, поскольку причиняет ей значительный вред, отнимая у нее симпатии людей. Главное его наследство — это непризнание России. Отказ Великобритании от уже принятого решения признать Россию гораздо больше, чем что-либо, подстегнул, с одной стороны, экстремистов и фанатиков большевистской веры, и милитаризм и ненависть буржуазных наций — с другой.

Я не могу закончить эти записки, не упомянув одного момента, непосредственно в общем-то не связанного с ними. В мирные времена, как я уже сказал, Третий Интернационал причинил России гораздо больше вреда, чем остальным странам. Но если вновь разгорится европейская война, то аналогичная ситуация возникнет в каждой европейской нации. Я покидал Россию с еще более сильным ощущением преступного несоответствия занимаемым постам тех государственных деятелей, которые до сих пор играют с силами, способными породить войну. Я хочу ограничиться здесь только одним предсказанием: если начнется еще одна европейская война, то при современных условиях в каждой континентальной стране гражданская война преумножит ужасы войны международной и каждая европейская столица переживет такую бойню, по сравнению с которой померкнут самые худшие ужасы революции.

Перевод с английского М. Г. Иващенко, под редакцией Н. С. Юлиной

Н. С. Юлина

Об очерке Джона Дьюи «Впечатления о Советской России»

В 1928 году Джон Дьюи посетил СССР, ознакомился с Ленинградом и Москвой, встречался с людьми культуры и педагогами, беседовал с Н.К.Крупской, посещал экспериментальные школы и детские воспитательные колонии, в том числе возглавляемую известным российским педагогом С.Шацким, и др. Дьюи не был любопытствующим визитером. В 1907 году на русском языке была издана и получила широкий резонанс его первая философско-педагогическая работа «Школа и общество» (она многократно переиздавалась вплоть до 1925 г.) затем последовало издание новых его работ: «Психология и педагогика мышления» (1915), «Школы будущего» (1918), «Введение в философию воспитания» (1921), «Школа и ребенок» (1922). Имя его было хорошо известно в философско-педагогических кругах России и его встречали как признанного классика педагогики. Что еще важнее, его идеи прогрессивного обучения широко применялись педагогами-новаторами в школьной практике. (До 1925 г. в российской педагогике пользовались влиянием идеи Л.Н.Толстого и Д.Дьюи, позднее вытесненных новой советской идеологизированной педагогикой.)

То, что Дьюи увидел в России, было для него эмоциональным ударом. По приезде домой он выступил с серией статей в журнале «The New Republic», позже опубликованных в виде очерка «Впечатления о Советской России и революционном мире», куда вошли также его заметки о посещении Турции, Мексики, Китая, Японии (D.Dewey. Impressions on Soviet Russia and the Revolutionary World. N. Y., 1929). Материал, относящийся к России, вполне можно было

бы назвать «Шок от Советской России»: в не свойственной ему стилистике Дьюи с восхищением рассуждает об увиденном. Напомнив читателю, что для России 1928 год был восьмым и последним годом НЭПа, когда смешанная (государственно-кооперативная и частная) экономика стала приносить свои позитивные плоды, страна стала выходить из разрухи, в которую ее повергли мировая и гражданская войны, наступила относительная стабильность, а наиболее яркими чертами культурной жизни, в том числе образования, были различного рода экспериментирования и инновации. (Уже в следующем, 1929 году, названном Сталиным «Годом великого перелома», курс, взятый на коллективизацию и индустриализацию с использованием политики Василия и террора по отношению к своим гражданам, обрушит это относительное благополучие).

Посетив Советскую Россию в ее, пожалуй, наиболее перспективной фазе, Дьюи посмотрел на нее с точки зрения его социал-реформистских воззрений и философии экспериментализма, морализма и просвещения. Он обнаружил то, чего он не наблюдал в США и других странах мира, но что считал главным — оптимизм и моральный энтузиазм людей, желающих построить новую жизнь, страсть, напоминающую духовный настрой первых христиан, к переустройству всего — мышления, образа жизни, взаимоотношений людей. Как большой позитив он отмечает мощное развитие коллективистских форм жизни — кооперативного, профсоюзного и др. — и вытеснение буржуазной индивидуалистической психологии коллективистским мышлением. Но особое удовлетворение у него вызывал просветительский настрой людей: люди толпами ходят в музеи, сообщая ведут наступление на неграмотность, работают во всевозможных кружках, проявляют самодеятельность. Посетив многие образовательные учреждения и встретившись с педагогами-энтузиастами, применявших идеи прогрессивного обучения и трудового воспитания, Дьюи отмечает творческое и контекстуальное применение его идей и хорошие практические результаты. «Мне кажется, — замечает он, — что проще и полезнее оценивать происходящее сейчас в России как гигантский психологический эксперимент по трансформации мотивов, управляющих человеческим поведением» (с. 42). Он говорит о своем «чувстве зависти к работникам образования и культуры в России, — конечно же, не из-за материального статуса, а из-за того, что объединяющая все религиозная общественная вера делает жизнь простой и целостной» (с. 45–46).

Дьюи не был наивным туристом, за культурными достопримечательностями не видящим реалий жизни. Он был знаком с критической литературой о Советском Союзе, знал об экономических трудностях, политических репрессиях и идеологическом давлении. Причиной его несогласия с советологами, предрекавшими близкий крах СССР из-за экономических и политических причин, были убеждения, основывающиеся на философско-исторических воззрениях Дьюи: дух возрождения и новаторства, захвативший массы, в состоянии преодолеть ограниченности советского режима, ибо «даже в экономике суть проблем сводится к культуре и образованию» (с. 42).

Дьюи не утверждал с уверенностью, однако и не исключал того, что психологическое состояние масс и тяга людей к образованию — более важные, с его точки зрения факторы исторического движения и модернизации, нежели принимаемые сверху волюнтаристские решения или доктринальные требования идеологии — принесут позитивные плоды. Отмечая несоответствие между жесткими марксистскими догмами и духом эксперимента, охватившим людей, Дьюи предполагал, что если не произойдет «какого-либо исключительного поворота в ходе событий», «русские после ряда попыток приспособиться к существующим условиям в их естественном развитии, в конце концов построят некую новую форму человеческой ассоциации. Я весьма сомневаюсь, что это будет коммунизм в том смысле, какой вкладывают в него вожди революции. Вероятно будет общество с высокой степенью добровольной кооперации и общественного контроля над накоплением и использованием капитала» (с. 46). Одним словом, Дьюи увидел в нашей стране множество благоприятных шансов подключения на свой собственный манер к динамике цивилизационного процесса. Сегодня мы можем сказать, что он обманулся в своих ожиданиях не потому, что был непрозорлив или зашорен своей философией, а потому, что был рационален. Имевшиеся шансы не были использованы в силу иррациональных причин — волюнтаристских решений власти, следования идеологическим догмам, насаждения атмосферы страха и т.п., т.е. потому, что произошел как раз «исключительный поворот в естественном развитии событий».

Публикация в США «Впечатлений о Советской России» вызвала большой резонанс у американской интеллигенции. Многие увидели во «Впечатлениях» свидетельство авторитетного человека в пользу прекращения антисоветской кампании и необходимости установления более тесных связей с Советской Россией (дипломатические отношения между США и СССР еще не были установлены).

Можно сказать, что Дьюи внес свою лепту в распространение просоветских и прокоммунистических настроений среди интеллигенции в США. (Интересный факт: Дьюи всегда был сторонником разумного планирования общества, но вдохновленный увиденным в СССР, он выступил в 1931 году с идеей создания новой политической партии, основанной на принципах планирования).

Однако дальнейшее развитие событий в нашей стране круто изменило отношение Дьюи к опыту Советской России, точнее к ее политическому устройству. В начале 30-х годов до него стала доходить информация о ширящихся репрессиях в СССР (по-видимому, от М.Истмена и С.Хука). Прошедшие в Москве громкие судебные процессы по обвинению Г.Зиновьева, Л.Каменева, А.Рыкова и др. в шпионаже и контрреволюции, а также выдворение в 1929 г. Л.Троцкого из страны заставили его отложить академическую работу. Дьюи, которому тогда было около 80 лет, верный своей идее о единстве мысли и действия, возглавил общественную комиссию интеллектуалов, которая поехала в Мексику, чтобы провести независимое расследование выдвигаемых на Московских процессах обвинений Троцкого и его сына в шпионаже и контрреволюции. (Дьюи вовсе не разделял идеологических воззрений Троцкого, для него важен был только правовой аспект.) Состоявшийся в апреле 1937 года общественный суд вынес вердикт — «Не виновен». На суде были преданы широкой огласке факты террора и насилия над личностью, творимые в СССР. В газете «Вашингтон пост» (19 дек. 1937 г.), подводя итоги этому расследованию, Дьюи писал: «Великий урок всем американским радикалам и всем, симпатизирующим СССР, состоит в том, что они должны оглянуться назад и пересмотреть весь вопрос о средствах осуществления социальных изменений и о подлинно демократических методах подхода к социальному прогрессу... Диктатура пролетариата привела и, я убежден, всегда будет приводить к диктатуре по отношению и к пролетариату, и к партии. Я не вижу оснований думать, что нечто подобное не может произойти в любой другой стране, в которой будет предпринята попытка установить коммунистическое правительство»*.

В 30-е годы подъема коммунистического движения и распространения марксизма, вошедшие в историю Америки, как «красное десятилетие», деятельность возглавляемой Дьюи комиссии многими интеллектуалами была встречена в штыки. Его запугивали и

* Взято из: *Bernstein R.J. Dewey, Democracy: The Task Ahead Us // Post-Analytic Philosophy. N. Y., 1985. P. 49.*

называли ренегатом. В ответ на критику по инициативе Сиднея Хука был организован «Комитет за свободу культуры», который согласился возглавить Дж. Дьюи. Комитет выпустил обращение, подписанное 140 американцами, в котором прокоммунистически настроенным интеллектуалам высказывался упрек: осуждая подавление интеллектуальных свобод в фашистской Германии, они закрывают глаза на такое же подавление свобод в СССР. В ответ коммунисты США собрали более 400 подписей известных деятелей культуры под обращением, в котором говорилось, что сравнение советской системы с фашизмом является «чудовищной ложью» и что Россия не имеет ничего общего с фашистской Германией, а те, кто утверждает подобное — стремятся подорвать антифашистский фронт, возглавляемый Советской Россией. Это обращение было опубликовано 14 акт. 1939 г., а неделю спустя был подписан советско-германский пакт «Риббентроп-Молотов» и начался раздел Польши.

Представленный вниманию российского читателя очерк Дьюи «Впечатления о Советской России» — важный исторический документ о нашей стране, какой она была в 1928 году, содержащий наблюдения честного, умного и проникательного человека. Документ не потерял своей актуальности и сегодня: занимающиеся темой «судьба России» найдут во «Впечатлениях» очень много для себя поучительного. Богатый материал почерпнут для себя те, кто пожелает заняться социально-философскими воззрениями Дьюи. И еще. Публикация на русском языке «Впечатлений о Советской России» в какой-то мере поможет, я надеюсь, развеять расхожий образ Дьюи — и как личности, и как философа, — в частности, легенду о его гипертрофированном американизме. В советской литературе после 1937 года к нему прочно был приклеен ярлык «идеолог американского империализма», однако и на Западе его тесно увязывали именно с американским контекстом, например, Бертран Рассел видел в философии Дьюи «рационализацию американского опыта». В замечании Рассела есть резон только в том смысле, что философ всегда рассматривает мир через призму его культуры, тем не менее Дьюи вряд ли можно обвинить в почвенническом крене, а тем более в апологетике американского империализма. При всем том, что он рассматривал жизнь других людей, сравнивая ее с американской жизнью, он понимал ограниченность американской практики и, как может убедиться читатель из публикуемого ниже текста, относился к ней во многом критически. Он внимательно вглядывался в социальные и культурные устройства других народов, посетил Турцию, Мексику, Китай, Японию. Одним словом, Дьюи был прежде всего социал-

реформистом, для которого демократия — это отнюдь не решенная в соответствии с американской моделью задача, а «всегда задача, стоящая перед вами». С высоты конца XX века более правильно было бы назвать его «философом модернизма, демократии и гуманизма» в самом полном смысле этих слов.

Перевод выполнен моей бывшей аспиранткой Мариной Григорьевной Иващенко, написавшей хорошую диссертацию «Концепция опыта Джона Дьюи: история и современность».

И.Д.Джохадзе

Обзор книг и статей Ричарда Рорти, изданных на русском языке с 1990 по 1999 годы

Книги американского философа-прагматиста Ричарда Рорти, не так давно появившиеся на прилавках российских книжных магазинов, не могли не привлечь внимания читателей, интересующихся современной философией. Несмотря на заметную в последние годы активизацию переводческой деятельности и возросший интерес к западной философской и культурологической литературе, Рорти, как и большинство постаналитических философов США, остаётся пока в списке малоизученных в России авторов. Нельзя сказать, чтобы русскоязычный читатель был вовсе незнаком с современной американской философией. В 70-80-е гг. у нас издавались, и довольно крупными тиражами, сочинения Т.Куна, П.Фейерабенда, М.Пола-ни, С.Тулмина и др. Однако интерес эти книги представляли прежде всего для профессиональных философов-американистов, узких специалистов в области аналитической и постпозитивистской философии. Между тем весьма заметную роль в интеллектуальной жизни Америки в последние десятилетия играют «неакадемические» философы, социальные учёные, историки и литературные критики — все те, кто предпочитает работать, по выражению Рорти, «вне рамок дисциплинарной матрицы», и кого иногда называют «мета-философами». Среди них — С.Кавэл, А.Данто, Х.Миллер, П. де Ман, Г.Блум — ну и, разумеется, сам Р.Рорти. Творчество этих авторов, если не считать разрозненных текстов в философских журналах и сборниках, до недавнего времени не было широко представлено в русскоязычной переводной литературе. Ситуация изменилась к середине 90-х гг. Благодаря деятельности ряда издательств, специа-

лизирующихся на западной философской книжной продукции («Русское феноменологическое общество», «Гнозис», издательства Новосибирского и Уральского университетов и др.), этот пробел у нас стал заполняться. Увеличился поток публикаций — журнальных статей, монографий, рецензий, — посвященных исследованию постаналитической философии. И здесь Р.Рорти, автор «Философии и зеркала природы» и многочисленных «культур-критических» эссе, уверенно возглавляет рейтинг цитируемости. Сегодня он — самый издаваемый и, наверное, популярнейший американский философ в России.

Ричард Рорти. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В.Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. — 320 с.

«Философия и зеркало природы» считается программным произведением Рорти, теоретическим «манифестом» его постаналитического прагматизма. Это — первая из отдельно изданных и до сего дня самая известная, активно читаемая, цитируемая и критикуемая работа американского философа-деконструктивиста. Вышедшая в 1979 году, книга претерпела с десяток переизданий, была переведена на все европейские, японский и китайский языки, сделалась мировым философским бестселлером. За автором её, уважаемым (считавшимся, во всяком случае, таковым до выхода книги в свет) профессором Принстонского университета, с тех пор прочно закрепилась репутация «культурного релятивиста» и «бунтаря».

«Релятивистская», деструктивно-критическая часть сочинения Рорти, если говорить коротко, сводится к теоретически аргументированному «обоснованию» того, почему философия должна отказать от теории, аргументов и всяких обоснований. Развенчивается традиционное, восходящее к Декарту и Локку представление о философии как науке, обеспечивающей точную «репрезентацию бытия», — «зеркале» независимой от человеческого сознания природы, объективной реальности. Философия, доказывает Рорти, имеет дело не с миром, а с текстами-артефактами, которые сама фабрикует и затем литературно-критически обрабатывает. Сущность её вследствие этого совпадает с сущностью не науки, а литературы, поэзии: она нуждается в эпистемологии не в большей степени, чем любой другой вид словесного творчества. В качестве литературного дискурса философия не обладает «привилегированным доступом к реальности», а потому не может считаться законодательной дисциплиной и не вправе претендовать на особый, фундаментальный статус в ряду «жанров» культуры, включает Рорти.

Свои рассуждения американский философ подкрепляет богатым документально-иллюстративным и источниковедческим материалом, его книга изобилует ссылками и цитатами, так что при необходимости она может служить и справочным пособием, и «путеводителем» по современной англо-американской философской мысли. Два основных раздела её посвящены описательному и сравнительному (преимущественно критическому) исследованию творчества аналитических и постаналитических философов: Куайна, Селларса, Патнэма, Дэвидсона, Крипке, Фейерабенда, Куна. Легко и непринуждённо, как бы играючи манипулируя исходным текстовым материалом, Рорти располагает интересующие его фрагменты вперемешку с комментариями к ним в довольно произвольном порядке, перемещая из одного контекста в другой, рассматривая сквозь призму альтернативных интерпретаций. Трудно сказать, насколько этот метод оказался эффективным для выявления «аутентичного» в текстах Куайна-Селларса-Фейерабенда, что касается профессора Рорти, то для него он очевидно плодотворен; рассуждения на актуальные темы по теории и практике аналитической/постаналитической философии в значительной мере представляют собой экспликацию собственных взглядов автора, не поддающихся строгой и исчерпывающей концептуализации.

«Философия и зеркало природы» носит, по признанию Рорти, «скорее терапевтический, нежели системно-конструктивный характер». Книга проникнута полемическим духом, в ней много подтекста — того, что должно пониматься «по умолчанию»; можно сказать, что она является «продуктом» определённой традиции и эпохи (что бы ни говорил Рорти, это — традиция аналитической философии). Данное обстоятельство, естественно, осложняет восприятие текста для российского читателя, которого в основном обошли стороной специально-философские споры (по научному реализму, философии языка и частным проблемам нео-позитивистской эпистемологии), в подробности разбираемые на страницах книги. С другой стороны, многие из проблем, дискутировавшихся в философских журналах и на факультетах 20-30 лет назад, к сегодняшнему дню утратили свою научную актуальность и значимость. Сам Рорти прекрасно отдаёт себе в этом отчёт. «Я признаю, — пишет он в предисловии к русскому изданию «Философии и зеркале природы», — что отдельные споры, бывшие предметом обсуждения в «Зеркале», сами по себе устарели и что, ретроспективно размышляя, я, вероятно, уделил им большее внимание, чем они заслуживали. С другой стороны, подозреваю, что если бы я не участвовал в этих в чём-то узких и

эфемерных спорах, «Зеркало» никогда не привлекло бы внимания публики». Рорти выражает надежду, что «русские читатели не увязнут в спорах, которые уже принадлежат прошлому, и будут следовать скорее духу, нежели букве книги ...игнорируя детали ради большей картины» (с. XXI-XXII).

Другая проблема, которая может возникнуть у читателя книги (адресованной, как сказано в аннотации, самому широкому кругу «интересующихся философией» лиц), связана с трудностями адекватного постижения «идиосинкразической» мысли автора в её новой русскоязычной упаковке. К сожалению, излишне буквалистский перевод проф. В.Целищева, перегруженный повторами, неологизмами-кальками и транслитерациями (типа «фаундализм», «контингентия», «триангулярность» и т.п.), перевод многословный и несколько сумбурный, не даёт точного представления о тексте-оригинале и в некоторых случаях даже затрудняет понимание его смысла. Ссылки на своеобразие и «сочность» языка Рорти, допускаемые им «вольности речи», а также указание на необходимость «радикального обновления философского словаря» с учётом последних результатов дискуссии по эпистемологической проблематике (см. Предисловие переводчика, с. XV-XVI) мало что объясняют. Многочисленные стилистические несуразницы, обилие пунктуационных погрешностей и элементарных опечаток — всё указывает на то, что текст перевода не подвергался серьёзной редакторской правке. Очень жаль: книга Рорти достойна более счастливой издательской участи.

Ричард Рорти. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И.Хестановой и Р.Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 282 с.

В основу монографии «Случайность, ирония и солидарность», увидевшей свет в 1989 году, положены две серии лекций, прочитанных автором в Лондоне и Кембридже в 1986-1987 гг. Тематика их очерчена кругом «метафилософских» проблем, активно занимавших Рорти в период с 1982 (после ухода из Принстонского университета) по 1989 год, — это проблемы истории культуры, этики, теории лингвистики и социологии. С позиции культурологического релятивизма Рорти критикует концепции «либеральных метафизиков», отстаивающих традиционное представление о социальном прогрессе и пытающихся «рационально обосновать» свои реформаторские проекты апелляцией к неким вне-историческим, транскультурным моделям-образцам. Коренной недостаток современного «метафизического» либерализма Рорти усматривает в том, что этот либерализм во многом ещё опирается на рационалистическую идеологию и рито-

рику Просвещения. Эксплуатируя миф о «разумном и справедливом мировом порядке», общечеловеческих ценностях и естественных правах, «метафизика» подавляет частное, идиосинкразическое начало в человеке абстрактными требованиями универсальной морали и законности. Между тем, утверждает американский философ, справедливость может быть только *оправдана* — исторически и прагматистски, — но не *рационально обоснована*.

Три программные рубрики культур-релятивистской доктрины Рорти — *историцизм*, *либеральный иронизм* и *этноцентризм* — представлены соответственно тремя разделами книги: «Случайность», «Иранизм и теория», «Жестокость и солидарность». Рорти выступает здесь как последовательный историк и номиналист, рассматривая каждый культурный феномен (язык в первую очередь) как «явление времени и случая», т.е. как результат случайного стечения исторических обстоятельств. Ссылаясь на выводы Т.Куна и П.Фейерабенда об отсутствии строгих критериев при переходе от одной парадигмы научных исследований к другой, Рорти экстраполирует это положение, спорное и очевидно провокативное, на историко-лингвистический и культурный процессы в целом. В результате история предстаёт у него совершенно неупорядоченным, стихийным, нетелеологическим потоком событий. Понятия «свобода», «история» и «случайность» в контексте исследования современной (постмодернистской) культуры употребляются американским философом как синонимы. С другим понятием — «либеральный иронизм» — Рорти связывает свой утопический социальный идеал. Иронизм означает признание человеком принципиальной случайности (это слово — *contingency* — повторяется в книге чаще других) и относительности его собственного языка, нравственного сознания и культурной идентичности, либералом же (не «метафизическим») является тот, кто умеет быть чутким к страданиям ближних и рассматривает жестокость как наихудшее из возможных зол.

Изданная в Кембридже книга Рорти представляет собой довольно удачный и редкий по широте тематического охвата опыт междисциплинарного культур-критического исследования. Автор демонстрирует впечатляющую эрудицию и мастерство критика-интерпретатора, комментирующего тексты из самых разных областей знания и сплетающего в едином повествовании дискурсы конкурирующих философских направлений (прежде всего аналитической и континентальной традиций). Читатель книги вступает в область, где Дональд Дэвидсон соседствует с Людвигом Витгенштейном, Уилфред Селларс — с Мартином Хайдеггером, Гилберт Райл — с Юргеном

Хабермасом, Томас Кун — с Жаком Деррида. «Диалектически разыгрывая одни конечные словари против других», Рорти сламывает перегородки между «строгими» и «нестрогими» научными дисциплинами, между философией и лингвистикой, социологией, литературой: размышления на философские темы перемежаются у него с описаниями (и пере-описаниями) учений политологов-«коммунистаристов» и исследованием литературного творчества Пруста, Оруэлла, Набокова... Таким образом, герменевтическая стратегия, намеченная в «Философии и зеркале природы», была в полной мере реализована Рорти в книге, увидевшей свет спустя 10 лет.

Русское издание «Случайности, иронии и солидарности» выполнено на хорошем профессиональном уровне, снабжено предисловием (специальным авторским), комментариями и послесловием (Р. Хестанов. Утопическое экспериментирование Ричарда Рорти, с. 259-276), а также примечаниями и именованным указателем. Перед тем как приступать к чтению книги, полезно ознакомиться с пояснениями переводчиков к тексту, из которых можно почерпнуть кое-какие сведения об «идиосинкразических» особенностях стиля Рорти и о том, что не нашло отражения в переводе. Так, к примеру, во многих местах в книге автор произвольно чередует местоимения «he» и «she»: «феминизируя» поэта, ироника, социального реформатора, он употребляет применительно к ним местоимения женского рода (в то время как мужской род сохраняется за метафизиком, политическим консерватором, «нормальным учёным» и такими «персонажами», как Дьявол и Бог). Значительная часть идиоматических выражений и жаргонизмов, которыми Рорти обильно сдабривает философское повествование, также осталась, по понятным причинам, за рамками русского перевода. В результате «Случайность, ирония и солидарность» приобрела (в русской версии) большую философскую строгость и «академичность». Что, в целом, следует отнести скорее к достоинствам, чем к недостаткам издания.

Р. Рорти. Обретая нашу страну: политика левых в Америке XX века / Пер. с англ. и примеч. И. Хестановой и Р. Хестанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. — 128 с.

Издательство «Дом интеллектуальной книги» продолжило начатую в прошлом году серию публикаций текстов Рорти (см. прилагаемую ниже библиографию) изданием отдельной книги — сборника Стэнфордских лекций, написанных Рорти в 1996-97 гг. и изданных «Harvard University Press» в 1998 г. Как можно понять из названия, книга не носит чисто философского характера (Рорти, похоже, остаётся верен междисциплинарной стратегии, избранной в

начале 80-х, и с течением времени всё дальше отходит от профессионального «академического» философствования); она посвящена исследованию вековой (с 1900 по сер. 90-х) истории левого политического движения в США — от Ю.Дебса и первых «социалистов» до Ф.Джеймисона и т.н. «культурных левых». В центре внимания Рорти — период противостояния социал-реформистов и новых левых в 60-е гг. и война во Вьетнаме, последствием которой явилось «самоустранение» части либерально-демократической интеллигенции с политической арены и её переход в лагерь маргинальной культурной элиты.

Анализируя концепции современных неомарксистов, постмодернистов и «академических» левых, автор приходит к довольно неутешительным выводам, диссонирующим его оптимистической вере в «светлое будущее» Америки. «Деятельный подход к проблемам своей страны, — пишет он, — замещается у левых созерцательным. Неучастие в практике порождает теоретические галлюцинации. /.../ Посвящая себя тому, что они называют «теорией», эти левые заразились чем-то, что слишком похоже на религию. /.../ Они предпочитают вести речь скорее о «системе», чем о специфических социальных практиках и специфических изменениях в этих практиках. Риторика их остаётся скорее революционной, чем реформистской и прагматичной» (с. 104, 106, 114). Рорти считает, что современным американским левым следовало бы «объявить мораторий на теорию» (с. 102) и перейти от слов к делу, то есть заняться разработкой, пропагандой и претворением в жизнь конкретных проектов либерально-реформистского переустройства социума.

«Оперативный» перевод и издание на русском языке Стэнфордских лекций Рорти, вышедших из-под пера автора всего 1,5 года назад, можно считать большой удачей издательства «Дом интеллектуальной книги». (Следует отметить и хорошее качество перевода, выполненного И.Хестановой и Р.Хестановым, — перевода, корректность и основательность которого не вызывает сомнений.) Книга остро полемична, по-своему злободневна и актуальна (особенно в свете последних событий в Центральной Европе, напрямую связанных с претензией Соединённых Штатов — «авангарда человечества», по выражению Рорти, — на гегемонию в мире), содержит немало полезной информации для исследователей-американистов, политологов и социальных философов. Лекция «Закат левых реформистов», где Рорти в подробностях излагает свою политическую и философскую «биографию», представляет особый интерес для тех, кто изучает современную американскую философию и знаком с творчеством автора «Зеркала».

Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / Отв. ред. А.Рубцов. М.: Традиция, 1997. 288 с.

Выход в свет в 1997 году книги о Рорти как нельзя кстати совпал по времени с появлением на книжном рынке России переводов его сочинений («Философии и зеркала природы», «Случайности, иронии и солидарности») и с публикацией в литературно-философских журналах ряда статей, посвященных исследованию его творчества (см.: «Логос», 1996, № 8; «Комментарии», 1997, № 13; «Рубежи», 1997, № 10-11). Собственно Рорти в сборнике «Философский прагматизм...» представлен лишь вводной лекцией («Релятивизм: найденное и сделанное»), прочитанной в Институте философии РАН, и небольшим эссе 1990 года о Мартине Хайдеггере. Основную же часть книги составили материалы круглого стола, проходившего в Институте философии с участием Рорти, и пространные беседы, относящиеся к тому же времени, а также подборка статей, подготовленных сотрудниками института (раздел «Опыт интерпретации»).

Применив к профессору Рорти его же собственный метод «реконтекстуализации», воспользовавшись его «инструментарием» (категориальными средствами, приёмами и уловками жанра культурно-критического эссе), авторы сборника предложили читателю свой вариант переописания философии неопрагматизма. Фоном для исследования («контекстом», в терминологии Рорти) послужила социокультурная и идеологическая ситуация России 90-х. Философия Рорти с её «деконструктивистской начинкой» (Н.Юлина), эпистемологическим «релятивизмом» (Р.Апресян) и «антиуниверсализмом» (А.Сырودهва), как оказалось, неплохо в этот контекст «вписалась». «Рорти для нас, — отмечает А.Рубцов — истинная находка. Это блестящая провокация — и по-настоящему перспективное предложение. Анализируя нашу традицию и актуальность, мы открываем для себя Рорти, делая это одновременно и прагматически и сугубо прагматично. И наоборот, осваивая Рорти, мы во многом открываем себя, собственные корни, проблемы и перспективы» (с. 284).

Задачу «освоения Рорти» облегчают материалы дискуссии, состоявшейся в Институте философии 17 мая 1995 г., а также тексты интервью с Рорти Е.Петровской и его беседы с М.Рыклиным, опубликованные в первом разделе сборника. За собственно философскими рассуждениями профессора университета Виржинии, его немногословными и подчас уклончивыми ответами на вопросы российских коллег, «случайными» репликами, уточнениями и оговорками проступает облик живого человека — ироничного, общительного, готового с «либеральной терпимостью» выслушать оппонента, под-

держат разговор на любую тему (от этики Канта до проблем современного феминизма). Книга, приподнимающая завесу секретности над некоторыми обстоятельствами личной жизни и научной карьеры автора «Зеркала», позволяет сделать знакомство российского читателя с популярнейшим американским философом-прагматистом более полным, осмысленным и «интимным».

Н. С. Юлина. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный: Вестком, 1998. — 100 с.

Монография Н. Юлиной представляет интерес как первый в нашей научно-исследовательской литературе (если не считать диссертации Л. Павловой 1989 года и вышеупомянутого сборника ИФ РАН) опыт специального проблемно-критического анализа философской концепции Рорти. В книге подробно и обстоятельно излагаются основные идеи философа, прослеживается его эволюция (от элиминативного материализма до текстуализма), проводится сопоставление неопрагматистской доктрины с концепциями близких Рорти по духу американских и европейских, аналитических и неаналитических философов — от Дьюи до Фейерабенда и Деррида. Из книги, как сказано в аннотации, российский читатель может «получить представление об основных смысловых доминантах творчества Рорти, а также о разнонаправленных векторах в развитии современной философии в США».

Н. Юлина в своём исследовании главным образом акцентирует внимание на «антиметафизических новациях» профессора Рорти и его взаимоотношении с аналитической, позитивистской философией (главы «Личности без сознания», «От аналитической философии к неопрагматизму», «Регулятивный идеал философии: солидарность или объективность?»). Вне рамок рассмотрения остаётся пласт тематики, составляющий существенную часть творчества американского философа: социоцентристский комплекс идей, этико-экзистенциальная проблематика, а также его восприятие и интерпретация современной европейской философии. Признавая некоторую неполноту такой экспозиции, автор справедливо отмечает, что анализ негативно-критической, антифундаменталистской компоненты доктрины Рорти является ключевым для понимания всего его философского творчества. При этом роль *vis-a-vis* американского прагматиста, его, так сказать, «партнёра по диалогу» и теоретического оппонента отводится в исследовании Н. Юлиной «умеренному реалисту» Карлу Попперу — философу, который, по её мнению, «наиболее четко сформулировал противоположную Рорти объективистскую философскую идеологию».

Антиметафизическая установка философствования, которой придерживается профессор Рорти, определяется Н.Юлиной как радикальный релятивизм. Основанный на идее несоизмеримости семантических каркасов и невозможности опровержения одной теории другой, этот релятивизм по существу антитетичен конструктивным принципам рационально-логического мышления, он «иррелевантен практике, не может служить основой коммуникации» (с. 87). Философский герой Рорти — эпистемологический анархист, ироник, озабоченный «только желанием завлечь, соблазнить, очаровать присутствующих своей игрой и своей интересной историей» (с. 91). При таком подходе к философии, доказывает Н.Юлина, утрачивают всякий смысл понятия «интерсубъективного взаимодействия», герменевтического «разговора», «коммуникации»: «хотя посылкой «разговора» является существование другого, последний не принимается за равного партнёра в серьёзной и трудной работе достижения продуктивной коммуникации, скорее он — напарник по игре. Имеет место псевдопартнёрство, поскольку отношения собеседников не вовлечены в процесс взаимной коррекции» (с. 90). Между тем, несмотря на провозглашенную приоритетность терапевтической и историцистской стратегии, философствование Рорти в значительной степени состоит из теоретических аргументов. «За фасадом риторики, иронии ...релятивизма, — пишет Н.Юлина, — несложно обнаружить систему продуманных, логически связанных и постоянно корректируемых аргументов, короче, всего того арсенала, который Рорти внешне отвергает» (с. 87). Проблема лишь в том, что этот теоретизм не носит у американского философа систематического характера, а выполняет вторичную, служебную функцию — как риторическая уловка, как софистический приём «увлечения и соблазнения» собеседника.

По мнению Н.Юлиной, постмодернистский вызов, брошенный Рорти традиции рационалистической мысли, не является для неё смертельным, но требует выработки новой, более утончённой и соответствующей времени контраргументации. «Главный позитив деконструктивистского проекта, — пишет Н.Юлина, — состоит в стимулировании философов из лагеря рационалистов совершенствовать инструментарий, необходимый для осуществления конструктивных задач. ...В истории философии таким всегда было следствие радикалистской романтической критики» (с. 98).

Библиография статей Р.Рорти, опубликованных в русскоязычных философских журналах и сборниках

- 1) Образование без догмы // Диалог — США. Вашингтон — М., 1990. № 44. С. 44-47.
- 2) Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка (пер. с англ. И.Борисовой) // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 121-133.
- 3) Ещё один возможный мир (пер. с англ. И.Борисовой) // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 133-138.
- 4) Философия и будущее (пер. с англ. Т.Благовой) // Вопр. философии, 1994. № 6. С. 29-34.
- 5) Хабермас и Лиотар о постсовременности // Ступени. СПб, 1994. № 9.
- 6) Прагматизм и философия (пер. с англ. А.Богачёва) // Философская и социологическая мысль. Киев, 1995. № 9-10. С. 88-111.
- 7) Прагматизм без метода (пер. с англ. Р.Хестанова) // Логос. 1996. № 8. С. 155-172.
- 8) Тексты и куски (пер. с англ. И.Хестановой) // Логос. 1996. № 8. С. 173-189.
- 9) Постмодернистский буржуазный либерализм (пер. с англ. И.Джохадзе) // Рубежи. 1997. № 10-11. С. 37-45.
- 10) Философия Хайдеггера и прагматизм (пер. с англ. И.Джохадзе) // Комментарии. 1998. № 14. С. 233-266.
- 11) Американская философия сегодня (пер. с англ. А.Хананова) // Аналитическая философия: Становление и развитие. Антология. М., 1998. С. 433-453.
- 12) После философии — демократия. Интервью Ричарда Рорти Джованне Боррадори (пер. с англ. О.Назаровой) // Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом и др. М., 1998. С. 126-143.

В.В. Старовойтов

Рецензия на книгу К.Ясперса «Общая психопатология»*

Работа К.Ясперса (1883—1969), будущего знаменитого философа, ведущего представителя экзистенциализма, «Общая психопатология», является защищенной им в 1913 г. докторской диссертацией, которая в том же году вышла в свет в виде отдельной книги. Дело в том, что К.Ясперс специализировался по психологии в Гейдельберге, и долгое время не хотел делать философию своей профессией, потому что считал ее не наукой, а непосредственным жизненным духовным действием. С тех пор эта книга неоднократно перерабатывалась и переиздавалась. Перевод сделан по последнему прижизненному изданию 1959 г.

Данный труд Ясперса посвящен проблемам психопатологии как науки, в отличие от психиатрии как клинической практики. Наука, по мнению Ясперса, предполагает систематическое, концептуальное мышление, которое может быть сообщено другим. Поэтому психопатология является наукой в той мере, в какой она отвечает этому требованию. Исходя из такого определения научности, Ясперс ограничивается в настоящей книге только тем, что может быть сообщено и воспринято в рамках сугубо научной терминологии. В то же время, по мнению Ясперса, собственный научный вклад психопатологии должен состоять не в том, чтобы, имитируя неврологию, построить систему с постоянными «перекрестными ссылками» на головной мозг (это всегда кажется не соответствующим действительности и

* Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997.

поверхностным), а в том, чтобы выработать устойчивую позицию, которая позволила бы исследовать разнообразные проблемы, понятия и взаимосвязи в рамках самих психопатологических явлений.

При составлении общего плана данной работы в полном блеске проявился могучий интеллект Ясперса как методолога и систематизатора. Книга состоит из шести частей: Тема первой части — *эмпирические* явления психической жизни. Вторая и третья части посвящены *взаимосвязям* в сфере психической жизни, и предназначены для развития *исследовательских способностей* психопатолога. В четвертой части предлагается попытка синтеза, которая заключается в поиске путей к пониманию *психической жизни личности как целого*. Это — *всесторонний подход клинициста*, воспринимающего своего больного как *целостную* личность и мыслящего свой диагноз в терминах *истории* данной личности. Пятая часть рассматривает аномальную психическую жизнь в аспекте *социологии и истории*, в то время как шестая, и заключительная, часть посвящена рассмотрению человеческой жизни в единстве всех ее проявлений.

Такой всесторонний подход К.Ясперса к исследованию психопатологии человека является одной из самых сильных его сторон, и связан с тем, что, по мнению Ясперса, человеческая душа является порождением не только природы, но и культуры. Это тем более важно, так как, например, чрезмерный акцент Фрейда на биологических факторах в ущерб культурным: «анатомия — это судьба», привел его к некоторым ошибочным выводам, за которые он был подвергнут справедливой критике классиком неопрейдизма К.Хорни (см. 2 главу книги К.Хорни «Новые пути в психоанализе», 1939).

В то же время надо отметить, что с позиции нынешних знаний не все положения данной работы Ясперса выдержали испытание временем. Так, например, ошибочным представляется его мнение о том, что у человека есть собственная судьба, *осуществление которой всецело зависит от него самого*, ибо Ясперс упускает здесь из виду расщепленность личности невротика, который не творит свою судьбу, а пытается, двигаясь по порочному кругу (вынужденный повтор), разрешить свои внутренние конфликты.

Также несколько устаревшими кажутся нам представления Ясперса о том, что в противоположность животным человек не наделен врожденной, совершенной способностью к адаптации. Ибо, признавая крайнюю недостаточность «инстинктивной оснастки» младенца, современные исследователи отмечают также, что некоторая отсрочка в развитии самостоятельности наглядно видна у высших жи-

вотных, а у обезьян имеются некоторые указания на латентный период, хотя широкий диапазон аллопластических адаптаций доступен лишь человеку.

Однако в целом данный труд К.Ясперса настолько богат всевозможными идеями и представлениями и настолько блестяще выполнен в методологическом плане, позволяя ему восходить от феноменологии отдельных психических болезней к широким философским обобщениям, касающимся человека в целом в его экзистенциальной связи с другими людьми, что вполне может служить настольной книгой для тех, кто интересуется психологией, культурой и психиатрией.

В. В. Старовойтов

О.И.Мачульская

М.Дене. «Гуссерль — Хайдеггер. Влияние их учения в России»

Публикация книги Мариз Дене, доцента отделения славяноведения Университета Бордо — III — Мишель Монтень, «Гуссерль — Хайдеггер. Влияние их учения в России» (Dennes M. Husserl — Heidegger. Influence de leur oeuvre en Russie. Paris. Editions L'Harmattan, 1998) является значимым событием в области историко-философских исследований во Франции. Данная работа, посвященная влиянию феноменологической концепции на философскую мысль в России, знаменательна тем, что опровергает акт сложившиеся в Западной Европе предубеждения относительно того, что, во-первых, русская философия развивалась главным образом в русле «философии веры», религиозной философии, а традиция «философии знания» представлена в ней недостаточно; и что, во-вторых, в СССР была возможна лишь марксистская философия и в настоящее время в России не существует заслуживающих внимания философских изысканий.

В первой части данной книги «Гуссерль — Хайдеггер. Конфронтация и перспективы» автор исследует ряд основополагающих принципов феноменологии Гуссерля, прежде всего его замысел построить науку о чистом сознании как переживание интеллектуальных актов, ведущих к усмотрению сущности, анализирует последующую интерпретацию феноменологии Гуссерля Хайдеггером, намеревавшимся решать вопрос о смысле бытия, основываясь на рассмотрении человеческого бытия и опиравшимся в построении экзистенциальной онтологии на идеи Гуссерля.

Вторая часть «Первое знакомство с учением Гуссерля в России и его последующее влияние» посвящена исследованию истории формирования феноменологического направления в России в начале XX в. Автор анализирует этапы становления феноменологического движения в русской философии, ведущую роль в котором сыграл последователь Гуссерля Г. Шпет, рассматривает различные интерпретации феноменологии Гуссерля в концепциях русских философов Н. Лосского, С. Франка, Л. Лопатина, П. Юркевича, Б. Яковенко, а также отмечает влияние идей Гуссерля на другие области гуманитарного знания: психологию (Г. Челпанов), лингвистику (Р. Якобсон), литературоведение (М. Бахтин).

В третьей части «Гуссерль, Хайдеггер и современное состояние феноменологии в России» автор делает обзор философских и историко-философских исследований в СССР и в России в период с 60 гг. до настоящего времени (А. Ф. Лосев, М. К. Мамардашвили, П. П. Гайденко, Н. В. Мотрошилова, В. В. Бибахин, С. С. Хоружий, Э. Ю. Соловьев, В. А. Подорога, А. М. Руткевич, В. И. Молчанов, В. С. Малахов и др.), дает глубокий и всесторонний анализ современных интерпретаций мировоззрения Гуссерля и Хайдеггера в нашей стране.

Содержание

ИССЛЕДОВАНИЯ

М. С. Козлова

Был ли Л.Витгенштейн логическим позитивистом? (К пониманию природы философии) 3

А. М. Руткевич

Теория институтов А.Гелена 35

В. В. Старовойтов

Психоанализ и художественное творчество 72

Л. Б. Макеева

Объективность ценностей и проблема реализма 80

О. И. Мачульская

Тема любви в этической концепции И.Канта 95

К. В. Голубев

Понятие «синхронистичность» в аналитической психологии К.Г.Юнга 102

О. Е. Столярова

Инструментальный реализм Д.Айди 113

ПУБЛИКАЦИИ

В. Н. Порус

Логическая семантика как инструмент критики трансцендентализма (К публикации статьи К.Айдукевича «Проблема трансцендентального идеализма в семантической формулировке») 139

К. Айдукевич

Проблема трансцендентального идеализма в семантической формулировке (пер. *В. Н. Поруса*) 154

Э. Левинас

Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо (пер. *И. С. Вдовиной*) 172

Г. Марсель

Я и Ты (пер. *Т. П. Лифинцевой*) 184

Н. С. Юлина

Дэниел Деннет: концепция сознания и личностного 192

Дэниел Деннет

Условия личностного (пер. *Н. С. Юлиной*) 199

Дж. Дьюи

Впечатления о Советской России (пер. *М. Г. Иващенко* под ред. *Н. С. Юлиной*) 224

Н. С. Юлина

Об очерке Джона Дьюи «Впечатления о Советской России» 270

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>И.Д.Джохадзе</i>	277
Обзор книг и статей Р.Рорти, изданных на русском языке с 1990 по 1999 годы	278
<i>В.В.Старовойтов</i> Рецензия на книгу К.Ясперса «Общая психопатология»	287
<i>О.И.Мачульская</i> М.Дене. «Гуссерль — Хайдеггер. Влияние их учения в России»	290

Научное издание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ № 5

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Н.Б.Ларионова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 29.06.2000.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 18,31. Уч.-изд.л. 16,98. Тираж 200 экз. Заказ № 017.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14