

**Методологические
проблемы
критики современной
буржуазной философии**

Министерство высшего и среднего специального образования
Латвийской ССР
Латвийский ордена Трудового Красного Знамени
государственный университет имени Петра Стучки
Совет молодых ученых ЛГУ им. П.Стучки
Кафедра прикладной социологии

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КРИТИКИ СОВРЕМЕННОЙ
БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Латвийский государственный университет им. П.Стучки
Рига 1984

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КРИТИКИ СОВРЕМЕННОЙ
БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Методологические проблемы критики современной буржуазной философии: Сборник научных трудов (межвузовский) /Отв. ред. П.П.Лакис. — Рига: ЛГУ им. П.Стучки, 1984. — 176 с.

В сборнике представлены итоги исследований молодых философов республики по вопросам методологии критики основных направлений современной буржуазной философии: фрейдизма, феноменологии, герменевтики и других.

Расчитан на широкий круг читателей: преподавателей, научных работников, студентов.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

П.Лакис (ств. ред.), О.Вилните, Ю.Розенвалд

Печатается по решению Издательского совета ЛГУ
им. П.Стучки

П. Лакис
ЛГУ им. П. Стучки

Логико-методологические предпосылки критики
психоаналитической концепции З. Фрейда

Концепция З. Фрейда до настоящего времени является одной из самых популярных среди буржуазных теорий личности. Она оказывает также определенное влияние на различные сферы Западной гуманитарной культуры: философию, социологию, искусство и др. Основные идеи психоанализа достаточно широко используются в медицине. Работы З. Фрейда подвергались основательной и довольно острой критике не только в марксистской, но и в буржуазной философской и психологической литературе. Тем не менее некоторые логико-методологические предпосылки критики концепции австрийского психолога пока еще в недостаточной мере рассмотрены и оценены.

Для логико-методологического исследования основ психоаналитической концепции в первую очередь необходимо решить вопрос о ее теоретическом статусе. В марксистской методологической литературе достаточно подробно обсуждается проблема - можно ли считать биологические и психологические концепции теориями или только "полуэмпирическими" образованиями. Обычно в качестве идеала развитости теории в естествознании выступают физические теории, их отличает высокая степень формализации и аксиоматизации, наличия строгих дедуктивных схем. С этих позиций и подвергается сомнению статус психологических теорий. Однако, повидному, нельзя непосредственно сравнивать столь различные направления развития научного знания, которые отличаются как по объектам, так и по методам исследования.

К началу исследовательской деятельности З.Фрейда психология личности только что выделилась в самостоятельную отрасль гуманитарной науки. Поэтому одной из важнейших задач было не только разработать набор самостоятельных методик исследования, но и заложить основу представлений о психической реальности как непосредственном предмете данной научной дисциплины.

З.Фрейд достаточно своеобразно интерпретирует функции психической реальности. Между внешней реальностью и воспринимающим ее субъектом возникает нечто вроде экрана, который Фрейд называет "психической реальностью" (I;9I). Этот экран выполняет охранительную функцию: внешняя реальность как бы предъявляет непосильные требования к психике, и поэтому последняя вырабатывает свои системы защиты, важнейшей из которых является вытеснение. Нельзя, правда, согласиться с мнением К.Б.Клемана о том, что психическая реальность наглухо отделяет субъекта от мира, в котором он живет. Данный экран в фрейдовском понимании являясь относительно самостоятельным по отношению к изменениям внешней реальности, все же формирует связь индивида и социальной среды. Психическая реальность известным образом преломляет воздействие внешних импульсов сквозь призму своих особенностей.

Важнейшим критерием выделения теории является наличие идеализированных объектов или общих понятий в качестве ее непосредственного предмета, а также возможности развития знаний внутри "теоретического мира" без прямого обращения к эмпирическому материалу. Если с этой точки зрения рассматривать концепцию З.Фрейда, то следует признать ее теоретический статус, так как она включает разветвленную иерархию общих понятий, начиная уже с "Ид", "Эго", "Супер-эго". При этом, особенно в более поздних своих работах, З.Фрейд развивает психоаналитическую концепцию без непосредственного обращения к эмпирическому материалу. Психоаналитическая концепция в основном выполняет роль обобщения некоторой информации о своей предметной области.

Правда, фрейдовская доктрина, как и многие другие психологические построения (генетическая психология Ж.Пиаже, концепция "динамического поля" К.Левина и др.), относится к теориям описательного типа. Новые знания в них формируются, как правило, не путем дедуктивного вывода, а описанием различных предметных ситуаций, методом аналогии. Правда, в некоторых случаях может быть использован и дедуктивный метод, который весьма характерен и для фрейдовского стиля мышления. Однако даже ведущие психологические теории весьма ограничены в своих объяснительных возможностях. Показательна в этом плане теория З.Фрейда, которая описывает гораздо более широкий круг психических явлений, чем в состоянии объяснить. Конструкты данной концепции охватывают предельно общие, интегральные образования психики, а объяснить психоаналитическая теория может только весьма специфические явления, в основном из области малой психиатрии, патопсихологии и сексуальной психологии.

З.Фрейд, однако, претендует на широкое использование объяснений в рамках своей концепции, но психоаналитические объяснения, как правило, только частично удовлетворяют требованиям соотношений эксплананса и экспланандума. Хотя эмпирические факты и предстают как частные случаи общих закономерностей, дедуцируемых из основополагающих регулярностей психоаналитической концепции, построение объяснительных схем иногда включает не только научно-психологический материал, но и мифологические аналогии, литературные метафоры и др. Подобные объясняющие положения не имеют достаточно строгой логической связи с объясняемым эмпирическим материалом. В этих случаях можно говорить лишь об описании определенного круга психических явлений.

Объяснительные возможности психоаналитической теории в известной мере ограничивают и ее предсказательную мощь. К тому же концепция З.Фрейда имеет еще один недостаток: далеко не все ключевые понятия достаточно четко эксплицированы, что также затрудняет формирование предсказательных

образов. Хотя нельзя отрицать, что в известных пределах на основе психоаналитической концепции можно создавать стохастические прогнозы.

В этой связи следует отметить, что некоторые фундаментальные идеи психоанализа трудно сопоставимы с эмпирическим материалом, ибо они в большей степени относятся к метатеоретическому уровню психологического знания. Эти положения в качестве методологических принципов повлияли на развитие других концепций психологии XX века. Так, социометрия Дж. Морено, как известно, акцентирует именно непосредственную эмоциональную контактность межличностных отношений в малых группах. Нетрудно усмотреть связь с общей направленностью фрейдовской концепции, в которой основным источником активности индивида признаются внутренние спонтанные влечения.

В концепции З. Фрейда, как и в любой теории описательного типа, аксиомы вводятся скрыто. Взаимоотношения основных компонентов структуры личности (бессознательное, предсознательное, актуально осознанное) неявно постулируются. Развертывание изучения этих отношений осуществляется обычно на феноменологическом уровне — при описании формирования какой-то группы психических явлений, например, остроумия. "Предсознательная мысль на момент подвергается бессознательной обработке и результат этой обработки вскоре постигается сознательным восприятием" (7; 222-223). Сущность остроумия выражает компромисс между критикой рассудка и нежеланием отказаться от удовольствий, причиной которых служили в детстве игра слов и выдумка разных бессмыслиц. Упомянутая З. Фрейдом "бессознательная обработка" фактически является "инфантильным типом" мыслительной деятельности в его интерпретации. Любимые детские игры сталкиваются с критическими нормами рассудка, которые сформулированы в результате воспитания. Позднее эти желания могут попасть в сферу сознательного, только трансформируясь в такой форме психической деятельности, как остроумие, т.е. не вступая в конфликт с критикой рассудка.

Одним из наиболее спорных моментов методологической ориентации З.Фрейда заключается в том, что австрийский психопатолог пытается вывести все положения своей теории из одного единого первоначала - анализа бессознательных процессов. К тому же в центре внимания находится в основном лишь сексуальное влечение, а точнее - Эдипов комплекс, - универсальный фактор психического развития человека. "Центральной темой психоанализа является Эдипов комплекс, преодоление и разрешение которого представляет первоочередную задачу каждого индивида. Фрейд показал, насколько распространен этот феномен, заимствованный из классики Софокла" (8, 163).

Справедливости ради надо отметить, что наш вывод страдает некоторым схематизмом, ибо фрейдовская трактовка генезиса сознательного в онтогенезе является далеко не однозначной. К тому же, кроме Эроса, в своих более поздних работах основатель психоанализа вводит другой комплекс влечения - Танатос, а рядом с Эдиповым комплексом большое значение в данной концепции имеют такие психические механизмы, как интериоризация и идентификация. Однако попытка обосновать единое первоначало всей своей концепции, хотя нередко и в скрытой форме, все-таки имеет место в работах австрийского психопатолога. Не случайно сам З.Фрейд считал признание фундаментального значения Эдипова комплекса обязательным условием для психоаналитика. Такой подход, правда, следует важному методологическому принципу - т.н. "бритве Оккама", который, как известно, предлагает без необходимости не увеличивать число постулатов в объяснении изучаемых явлений.

Однако в истории психологической мысли создание подобных концептуальных систем, которые объясняли бы предельно широкий круг явлений психики, исходя из одного-единственного принципа, сталкивается с большими трудностями. В этих случаях почти никогда не удается избежать механического редукционизма. По-видимому, психология еще не достигла такой степени зрелости, при которой можно было

объяснить многообразные проявления столь сложной динамической структуры, как личность, на основе одного, хотя и фундаментального, принципа. Теории полусобного типа имеют, как правило, существенный недостаток: они слишком абстрактны, т.е. основная концептуальная идея в недостаточной мере связана с периферией теории, эмпирическим базисом, в результате чего для объяснения новых фактов часто используется спекулятивная, порой даже не совсем корректная аргументация. В концепции З.Фрейда также наблюдается этот недостаток. Психоаналитическая доктрина не всегда обладает достаточным эмпирическим материалом для подтверждения тех или иных теоретических положений. По сути дела, З.Фрейд не имеет клинической психиатрической практики, и это обстоятельство проявилось в его теоретических работах. Основатель психоанализа иногда допускал неточности при включении верно описанных симптомов в свои объяснительные схемы. З.Фрейд в отдельных случаях пользуется необоснованными аналогиями, спекулятивными предположениями. Таковы, например, попытки обосновать проявление механизма половых влечений в толковании сновидений. Нередко основатель психоанализа привлекает для подтверждения своих идей результаты обыденных наблюдений, которые нередко бывают интересными и даже правдоподобными, но все-таки не всегда отвечают нормативным требованиям, которые выдвигает современная наука к эмпирическим знаниям. З.Фрейд заменяет доказательство теоретических положений их иллюстрацией, которая к тому же не всегда правомерна. Ярким примером сказанному служит обоснование творчества художника как проявления механизмов сублимации. В результате фрейдовская теория в некоторых своих разделах не обладает достаточной логической стройностью.

Признание бессознательного в качестве основного источника активности приводит к тому, что психическая жизнь личности трактуется не только как относительно замкнутая целостность, но и как в основном подчиненная своим имманентным законам настолько, что внешняя социальная среда

не может адекватно воздействовать на подлинную сущность индивида, которую в основном выражают ее спонтанные мотивационные особенности. В результате З.Фрейд приходит к достаточно метафизическому противопоставлению личности и общества. Хотя между филогенезом и онтогенезом австрийский психопатолог и усматривает определенные аналогии, в конечном итоге развитие личности и общества существенно отличаются. Отдельный индивид стремится к реализации программы принципа удовольствия, а развитие общества связано именно с ограничением этих целей. Данное противоречие частично проецируется во внутренний мир индивида: функционирование "Эго" связано именно с попыткой заменить принцип удовольствия принципом реальности. Однако, когда инстанция актуально осознанного берет на себя слишком много регулятивных функций, тогда неизбежно повышается внутреннее напряжение психики, а в конечном итоге человек выходит из конфликтной ситуации бегством в неврозы.

Редукционизм в объяснении широкого круга психических явлений, исходя из единого первоначала, конкретизируется в психоаналитической трактовке потребностей. З.Фрейд пытается представить почти всю сферу внутренней активности человека как различные модификации либидо, за исключением области деструктивных влечений. Правда, основатель психоанализа прямолинейно не связывает сущность Эроса с конституционально определенными органическими потребностями; в его концепции либидо напоминает платоновскую интерпретацию Эроса, а проявляется этот тип влечения в достаточно широкой амплитуде психических переживаний. "Несомненно, что половая любовь составляет одно из главных содержаний жизни, и соединение душевного и физического удовлетворения в любовном наслаждении является самым высшим содержанием ее." (4, II2). Однако З.Фрейд пытается раскрыть действия импульсов половой любви как наиболее глубокий, фундаментальный слой человеческих побуждений, из которого можно вывести другие факторы активности поведения личности.

Различные проявления внутренних побуждений индивида неправомерно свести к трансформациям одного типа потребностей. Особенно ярко неадекватность таких объяснительных схем выражается в концепции т.н. инфантильной сексуальности. З.Фрейд пытается раскрыть суть познавательных и других потребностей как модификацию сексуальных влечений. Современные экспериментальные данные возрастной психологии доказали фундаментальность, первичность познавательных, а также и некоторых других потребностей ребенка.

Подобный редукционизм психоанализа приводит даже к определенной "унификации" личности, к снижению роли индивидуального онтогенетического опыта в объяснении мотивационных установок. Правда, З.Фрейд, в отличие от К.Юнга и А.Адлера, пользуется гораздо более широкими модификациями в применении своих посылок к анализу эмпирического материала. Однако и в его концепции не всегда учитывается то, что жизнедеятельность человека определяется сложной иерархией потребностей, уникальным взаимодействием интериоризации внешних социальных факторов, индивидуального опыта, генетической детерминации. При этом выдвигание на первый план какой-то группы потребностей определяется общей стратегией развития личности, возрастными особенностями и многими другими условиями.

Многие способности теории З.Фрейда вытекают из его методологической установки - исходя из фундаментального принципа объяснения построить целостную концепцию личности. Для современной буржуазной философии и психологии довольно характерна утрата представления о личности как некоторой целостности. Ж.П.Сартр указал на источник подобной тенденции уже в философии И.Канта. У родоначальника немецкой классической философии, по мнению Ж.П.Сартра, человек как бы разделен в интеллигибельной и чувственной направленности. З.Фрейд пытается преодолеть такую раздробленность представлений, создавая целостную, упорядоченную картину психологического знания о личности, и в этом несомненная его заслуга. При этом основателю психоанализа

удается раскрыть особенности детерминации на различных уровнях психических структур, многоплановый характер причинно-следственных отношений в построении мотивационной иерархии.

В анализе структуры личности З.Фрейду удалось раскрыть определенные стороны ее динамики, к тому же им были предложены некоторые новые аспекты исследования. Впервые в истории психологии австрийский психопатолог пытался исследовать роль сознательного не только в плане регуляции внешних поведенческих актов, отражения каких-то сторон предметного мира, но и в аспекте выполнения им функции самосохранения индивида. Сфера сознательного приобретает дополнительную дименсию — обращенную в регуляцию внутренних человеческих переживаний. Правда, психоаналитической концепции не всегда удается раскрыть коррелятивные отношения аффективного, бессознательного компонента психики и критической функции рассудка во всем многообразии их проявлений.

В теории З.Фрейда основные элементы структуры личности тесно взаимосвязаны. Сознательное "Я" формируется не только под влиянием внешней среды, но также бессознательного элемента психики. В известном смысле "Я" представляет собой преобразованную форму "Оно", более того: "Я" включает в себя и бессознательный компонент, а именно: феномен сопротивления (цензуры), противопоставляемой инстанцией "Я" вытесненному" (2,206).

Однако З.Фрейд во всей своей концепции приводит в основном только конфронтацию биологического и социального, не учитывая взаимопроникновение, переплетение этих фундаментальных элементов психики. Только в Эдиповом комплексе как бы совпадают все психические качества, биологические и социальные стороны личности, но такая тождественность все-таки носит весьма абстрактный характер. В эмпирической реальности очень трудно отделить биологическое от социального, психический коррелят врожденных качеств практически всегда опосредован факторами, приобре-

тенными в социальном опыте. Правда, различные структурные элементы психики далеко не в одинаковой мере связаны с генетической детерминацией. Некоторые компоненты личности достаточно жестко определены врожденными качествами (темперамент, экстравертность или интровертность), их варибельность под влиянием социальных условий жизнедеятельности весьма невысокая. Другие же компоненты (ценностные ориентации, убеждения, мировоззрение) формируются в процессе социализации, и в них генетическая детерминация может проявиться только очень опосредованно.

Тот реальный факт, что между в основном генетически определенными психическими качествами и отдельными сторонами развития общества, регулятивными нормами — как институциональными, так и неинституциональными — возникает несоответствие, которое при определенных условиях может перерасти в конфликтную ситуацию, З.Фрейд гипертрофировал и интерпретировал как универсальную абстрактно-антропологическую закономерность. Естественно, что человеку для успешной адаптации, например, в малых группах, приходится жертвовать удовлетворением каких-то потребностей, интересов, но, возможно, это самоограничение выражает далеко не регрессивную судностную сторону личности, не всегда приводит к повышению внутренней напряженности. Конечно, нельзя отрицать наличие конфликтных ситуаций в процессе социализации, которые могут быть причиной неврозов, но такая ситуация связана с исторически определенными социальными структурами.

Один из важнейших методологических вопросов, связанных с исследованием бессознательного, на который в первую очередь должен был ответить З.Фрейд, — как мы узнаем об этих психических процессах, об их свойствах? Эту проблему выдвинул уже Дж.Локк, ее касались Г.Лейбниц и Г.Гегель. Психология 20 века не только признает определенное значение бессознательного в детерминации поведения человека, но и пытается выяснить те конкретные механизмы психической деятельности, в которых проявляется регулятивная роль бес-

сознательных компонентов, а также конкретные методы исследования этих процессов. В этой связи следует признать, например, успехи грузинской школы изучения установки во главе с Д.Узнадзе.

Стратегия исследования бессознательного у З.Фрейда соответствует классической традиции изучения этой стороны психического. Он и не пытается создать методику, при помощи которой можно было непосредственно экспериментально познать бессознательные процессы. В результате сам З.Фрейд признавал инстанцию "Оно" как недоступную часть личности. В интерпретации австрийского психопатолога о ней мы можем судить, только изучая ту символику, которая "прорвалась" на горизонте сознания, т.е. основное внимание должно быть уделено механизмам образования неврозов и толкованию сновидений. Абстрагируясь от кажущегося смысла сновидения, можно разделить на элементы попавшее на уровень сознания содержание сна и изучить ассоциативные связи этих частей. Таким образом можно опосредованно изучить бессознательные импульсы, которым удалось опосредованным путем "прорваться" сквозь цензуру в сферу сознания. Однако инстанцию "Оно" можно характеризовать преимущественно только в форме негативного знания. Р.Хайнц (7) справедливо отмечает, что имеется некоторая аналогия между кантовской "ведью-в-себе" и бессознательным в интерпретации З.Фрейда. Австрийский психопатолог пытается определить предмет психологии, познавательные возможности этой научной дисциплины. Как и в философии И.Канта, трансцендентальные формы пространства и времени, определяющие восприятие, сами не являются предметом опыта, так и в психоанализе бессознательное не отражается в фокусе сознания. З.Фрейд, правда, приводит достаточно четкое разделение психических процессов на предсознательные и бессознательные. На основе подобного разделения ему удается сформулировать весьма интересные выводы.

Возможно, что содержание бессознательных процессов мы действительно можем постичь только с помощью определен-

ного опосредования. Данное опосредование формируется саморефлективной сознанием, в которой присутствуют его "глубинные" слои, различные архетипы, ценностные установки. Вместе с тем непосредственное "вторжение" с помощью "объективных" психологических и психофизиологических методов в сферу бессознательного является весьма проблематичным.

З.Фрейд механически не экстраполирует известные закономерности протекания процессов сознания на бессознательные акты психического, которые в его интерпретации являются "вневременными". Более того, основатель психоанализа старается противопоставить не только фундаментальные принципы функционирования этих основополагающих элементов психики, но даже менее существенные механизмы протекания бессознательного и сознательного. Например, З.Фрейд полагает, что в сновидениях - в символических проявлениях бессознательных представлений и импульсов, не реализуется формально-логический принцип "или-или", а осуществляется одновременное сосуществование различных, с точки зрения сознания даже противоположных, образов.

Следует признать, что психоаналитическая теория обладает слишком небольшим эмпирическим базисом, по сравнению с теми обширными выводами, которые предлагает З.Фрейд, особенно в своих ранних работах. Постулируемые в его концепции взаимоотношения инстанций "Я" и "Оно" в большей мере могут быть сопоставлены с его общими мировоззренческими установками, методологией, исследовательской программой, чем с имеющимся психотерапевтическим материалом.

Хотя и психоаналитический метод исследования можно характеризовать как "зондирующую интроспекцию", З.Фрейд пытался преодолеть односторонность классического интроспективного метода, не только устанавливая некоторые "объективные фильтры" в самих процедурах, но и как бы дополняя экспериментальные данные, полученные в результате своеобразного катарсиса, другим эмпирическим материалом. З.Фрейд в разработке методологических предпосылок своей экспериментальной деятельности пользуется "логикой психо-

логического антропологизма". Согласно этим принципам, в исследовании личности нельзя следовать только непосредственно данному, полученному сугубо "объективными приемами", ибо тогда за скобками остается человеческая самость. В анализе эмпирической информации мы всегда должны учитывать присутствие тех факторов, которые в принципе нельзя экспериментально зафиксировать. По сути дела, З.Фрейд заново выдвигает вопрос: в какой степени возможно объективировать исследование элементов направленности личности, в данном случае - методы изучения мотивационной сферы? Однозначно ответить на такой вопрос очень сложно, ибо современная психология пока еще не располагает достаточно достоверной информацией о конкретных проявлениях диалектики объективного и субъективного в жизнедеятельности личности.

Проблема интерпретации эмпирического материала - как оригинального, сформированного психоаналитическим исследованием, так и других данных психологии, истории, медицины, используемых З.Фрейдом, - является одной из самых сложных в его концепции. Психоанализ, как и большинство описательных теорий, не формулирует четко правил соответствия между теорией и ее эмпирическим базисом, периферия теории как бы переплетена с эмпирией. Такое положение не только затрудняет верификацию теоретических положений, но и анализ и обобщение эмпирических данных. Но, с другой стороны, отсутствие жестких правил соответствия позволяет в экстенсивном периоде развития знаний как бы расширить область объяснительных возможностей теории, ибо ограничения накладывают не столько формальные условия, сколько общая мировоззренческая и особенно методологическая ориентация ученого. З.Фрейд данный вид "эпистемической свободы" использует для максимально широкого применения своей теоретической модели как для анализа особенностей личности, микро- и макросоциальных групп, начиная с психоаналитической реконструкции биографии 28-го президента США В.Вильсона и кончая интерпретацией некоторых сторон человеческой истории.

Следствием применения основных положений психоаналитической концепции в рассмотрении макросоциальных процессов является "психологизация" понимания общественных явлений. При исследовании взаимоотношений личности и общества З.Фрейд концентрирует внимание именно на личностном начале. В понимании индивида довольно трудно упрекать основателя психоанализа в попытках психологизации сущности человека, ибо З.Фрейд достаточно четко выделяет специфику своего аспекта исследования, абстрагируясь в том числе от философского среза рассмотрения данного вопроса. Однако попытки построения посылок исследования общества у австрийского психопатолога акцентируют корреляцию с фундаментальными психическими особенностями личности. В результате социально-психологические характеристики функционирования общества все же становятся доминирующими при интерпретации процесса цивилизации. Особенно ярко несостоятельность фрейдовского подхода проявляется в объяснении некоторых сторон прайстории человечества. Хотя сама идея о сохранении некоторых архетипов в психике индивидов является не только интересной, но и плодотворной для дальнейших исследований, все же интерпретация З.Фрейда не носит характер рациональной реконструкции некоторых стереотипов поведения первобытного человека, а скорее - мифологических представлений по поводу возникновения нравственности. При этом явно преувеличивается значение внутрисемейных социально-психологических отношений в развитии общества. Миф о первобытной орде является наиболее спорной частью психоаналитической концепции.

Общество противостоит индивиду как слабо структурированная социальная среда, которая ограничивает развитие личностных сил. Каждый индивид жертвовал частью своих агрессивных, мстительных и других стремлений, и из этих "вкладов" создавались материальные и духовные ценности культуры. Хотя в работах З.Фрейда есть ссылки на другие стороны изменений макросоциальных процессов, в том числе

и причин неравенства людей, все же основным источником всех бед для большинства индивидов служат слишком завышенные нормативные требования морали. "Опыт показывает, что для большинства людей существует граница, за пределами которой их конституция не может следовать требованиям культуры. Все те, которые хотят быть лучше, чем позволяет их конституция, подвергаются неврозам: они были бы здоровее, если бы им было возможно быть хуже" (3,41). В истории человечества те индивиды, которые не смогли ограничить свои страсти, стали преступниками, если только их социальный статус и исключительные способности не позволили этим людям выдвинуться в число выдающихся личностей. Противоречие между индивидом и обществом носит неизбежный, непреодолимый общечеловеческий характер и фактически переносится во внутренний мир личности. В результате главное внимание уделяется конфликту между устремлениями человека как абстрактно антропологического феномена и содержанием личности как представителя общества.

Можно заключить, что основные заслуги З.Фрейда, кроме выдвижения некоторых актуальных проблем, относятся к раскрытию определенных структурно-динамических особенностей функционирования личности, достижениям в области психопатологии, разработанным методикам исследования бессознательного. В то же время, хотя З.Фрейд и следовал принципам детерминации, частично и принципу развития и другим важным положениям в построении своей концепции, все же основные претензии, как уже было показано с точки зрения марксистской методологии, могут быть выдвинуты именно по отношению к метатеоретическим и методологическим положениям основателя психоанализа. Характерно, что уже в рамках самого психоаналитического направления наблюдаются попытки пересмотра именно фундаментальных основополагающих принципов теории З.Фрейда. Так, К.Динг и А.Адлер подчеркивают, что эдипов комплекс не является изначально данным, а сформировался в процессе развития цивилизации. К.Динг к тому же отрицает элемент агрессии в

проявлениях данного психического механизма, а вместо этого выдвигает тезис о божественной экстраординарности Эдипова комплекса. К тому же А.Адлер вместо основополагающего значения либидо в центре своей концепции выдвигает стремление к личному превосходству, а К.Юнг фундаментальное значение придает не индивидуальному, а коллективному бессознательному, тем самым усиливая элементы мифологических представлений в своей концепции. Следует, правда, признать, что почти все психологи, в той или иной мере использующие идеи З.Фрейда для построения своих концепций, — как ортодоксальные психоаналитики, так и представители неопрейдизма — сильно уступают ему не только по степени оригинальности выдвинутых положений, но и по достигнутым результатам в построении целостной концепции личности.

Концепцию З.Фрейда трудно заключить в общепринятые рамки представлений о психологических теориях, ибо его труды — это своеобразный синтез обобщения итогов многолетней психотерапевтической практики с дедуктивно и даже аксиоматически построенными теоретическими моделями, использованием огромного эмпирического материала из разных областей гуманитарной культуры. К тому же взгляды основателя психоанализа существенно менялись даже по самым фундаментальным вопросам его концепции. При этом З.Фрейд не очень старался разработать однозначное понимание даже основополагающих понятий своей теории. Поэтому многие разделы психоанализа допускают широкие возможности интерпретации, иногда и весьма произвольной, например, К.Б.Клеман (1) видит основную заслугу З.Фрейда в том, что австрийский психопатолог раскрыл роль языка в развитии человеческой культуры.

Отдельные слои фрейдовского учения скорее представляют своеобразный миф 20 века о судьбе человека в буржуазном мире, напоминают литературно-философские размышления, а логико-методологическое и эпистемологическое исследование концепции З.Фрейда может касаться лишь той части пси-

хоанализа, которая носит научно-психологический характер и в некоторой степени может быть верифицирована, при этом не только в психотерапевтическом опыте. Подобное рассмотрение не только раскрывает главные метатеоретические недостатки фрейдовского учения, создавая основу для более глубокой критики данной концепции, но и выделяет отдельные конструктивные моменты в психоанализе для дальнейшего их развития в марксистской психологии личности. При этом определенный интерес представляют не только достаточно подробно разработанные З.Фрейдом вопросы психологии личности, которые к тому же редко рассматриваются за пределами психоаналитической концепции, например, проблема идентификации, но и также менее подробно исследуемые австрийским психопатологом вопросы, как временная структура сознания и бессознательного.

Список литературы

1. Клеман К.Б., Брюно П., Сэв Л. Марксистская критика психоанализа. М., 1976.
2. Полис А.Ф. Единство социального и биологического в гармоническом развитии личности. Рига, 1981.
3. Фрейд З. Методика и техника психоанализа. М.-Пг., 1921.
4. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. М.-Пг., 1924.
5. Фрейд З. Я и Оно. М.-Пг., 1924.
6. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. М., 1925.
7. Joseph D. Edward. Evolving concepts of the unconscious in psychoanalysis.-In: The Unconscious. Tbilisi, 1978.

Т. Я. Лаце
АН ЛатвССР

Критический анализ характеристики культуры
в работах З. Фрейда

174

Вопросы сущности, функций, генезиса и перспективы развития культуры привлекали и привлекают внимание как марксистских, так и буржуазных ученых различных отраслей знаний. Культура как явление чрезвычайно многогранное, сложное порождает и возможность ее различного толкования. На Западе особенно модным является культурно-психологическое направление, которое находится под огромным влиянием работ З. Фрейда. Западными авторами указывается, что современное капиталистическое общество еще в полной мере не оценило и не поняло того влияния, какое имели работы З. Фрейда на различные стороны культурной жизни Западной Европы и США.

В данной работе ставилась задача показать лишь общие характеристики культуры, ее функции и главные механизмы действия исходя из принципа глубинной психологии З. Фрейда, а также антагонизм между личностью и культурой в рамках психоаналитической теории.

Как известно, психоанализ вначале возникает как своеобразный метод лечения неврозов, но со временем в работах З. Фрейда усиливается социально-философский аспект. И если в начале деятельности З. Фрейда главным образом интересуют индивидуально-личностные стороны поведения человека, то в поздних работах его внимание привлекают также макросоциальные аспекты жизни современного ему буржуазного общества.

На основе клинических наблюдений и изучения генезиса неврозов З. Фрейд приходит к убеждению, что многообразное поведение человека не покрывается лишь сознательными и рациональными характеристиками. Поэтому интерес З. Фрейда сосредоточивается вокруг понимания психики человека, ее

различных уровней и их соотношения. По убеждению З.Фрейда, "психика может рассматриваться как достаточно самостоятельная реальность, отдельные образования которой проявляются из ее внутренних специфических связей." (2;107).

Теория психической структуры личности разрабатывалась З.Фрейдом на протяжении всей его деятельности. Вначале он разделил психику на три сферы - сознательное, предсознательное и бессознательное, позднее эти взгляды разрабатываются более дифференцировано, детально, и окончательный вариант дается в работах "По ту сторону принципа удовольствия" (1920), "Массовая психология и анализ человеческого "Я"" (1921), "Я и Оно" (1923).

Важно отметить, что разработка З.Фрейдом психической структуры личности (особенно понимания "Я" и "Сверх-Я") неизбежно приводит его к проблемам, далеко выходящим за пределы медицины.

Каковы же основные положения З.Фрейда об отношении сознательного и бессознательного? "Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа и только оно дает ему возможность понять и присвоить науке часто наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни. Иначе говоря, психоанализ не может перенести сущность психического в сознание, но должен рассматривать сознание как качество психического, которое может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам" (7;7).

Бессознательное является первичным, центральным в психике человека, любой психический акт начинается как бессознательный и лишь потом может перейти в сферу сознания. По З.Фрейду - психика это сложный инструмент, который содержит в себе три инстанции "Оно", "Я", "Сверх-Я". "Оно" - это древнейшая часть психики, собственно бессознательное. Из "Оно" выделяется "Я", которое характеризуется З.Фрейдом как сфера сознательного, "Я" возникает в результате воздействия внешнего мира на "Оно" и занимает место между реальностью и "Оно". Психические процессы в "Оно"

функционируют по произвольной программе получения удовольствия, которые не подчиняются закономерностям "Я". "Я" старается также содействовать влиянию внешнего мира на "Оно" и осуществлению тенденций этого мира, оно стремится заменить принцип удовольствия, который безраздельно властвует в "Оно" принципом реальности " (7;22). Но такое отношение, как указывает З.Фрейд, может считаться верным только для идеального случая. Более характерно сравнение отношения "Оно" и "Я" с лошадью и всадником, где всадник должен обуздать превосходящую силу лошади, но как часто бывает: если всадник не хочет расстаться с лошадью, то "остаётся только вести её туда, куда ей хочется; так и "Я" превращает обычно волю "Оно" в действие, как будто бы это было его собственной волей." (7;22). Постепенно из "Я" выделяется новая инстанция "Сверх-Я", которая состоит из двух компонентов: а) системы моральных запретов и б) идеала-Я, т.е. системы идеальных образов. Эта инстанция по З.Фрейду выступает как внутрилличностная совесть, несоответствие же требований "Сверх-Я" и действий "Я" ощущается как чувство вины.

Двойное лицо "Сверх-Я" (т.е. запрет и идеал), как разъясняет основатель психоанализа, "обусловлено тем фактом, что "Сверх-Я" стремилось вытеснить эдипов комплекс, более того - могло возникнуть лишь благодаря этому резкому изменению." (7;33).

Таким образом, возникновение этой новой инстанции обусловлено неразрешимостью конфликта между "Я" и "Оно", так как "Я" не может обуздать страсти, первичные влечения человека, сердцевинной которых является либидо (главным образом, сексуальная энергия) и подчинить их требованиям культуры.

Из анализа фрейдовской структуры психики можно сделать заключение, что по мнению основателя психоанализа, "Сверх-Я" является единственным внутриллическим представителем культуры и интерпретируется эта инстанция как интериоризация одних только моральных требований культуры.

Эта сторона фрейдовского психоанализа привлекла внимание также и буржуазных философов и критикуется, например, Т. Парсонсом.

Биологизм З. Фрейда ярко проявляется в его учении о неизменных биологических врожденных влечениях, вместилищем которых является "Оно". В начале своей деятельности к первичным влечениям З. Фрейд относил только сексуальные, потом различает сексуальные влечения и Я-влечения, а в более поздних работах — "По ту сторону принципа удовольствия", "Я и Оно", "Неудовлетворенность культурой"—выдвигает гипотезу, что "...кроме первичного позыва самосохранения жизненной субстанции и постоянного роста включенных в ее единицы, имеется и другой, противоположный этому первичный позыв, разрушающий эти единства и стремящийся вернуть их в первобытное неограниченное состояние. Итак, кроме Эроса, имеется и первичный позыв Смерти; взаимодействием и противодействием их обож можно было бы объяснить феномен жизни" (10;306).

Как справедливо указывает В.М. Лейбин, "все его коррективы носили частный характер, замыкались на различном понимании природы "первичных влечений" и не касались того допущения, согласно которому бессознательные влечения составляют открытую сущность жизнедеятельности человека, то есть не затрагивали основ психоаналитического учения" (3;55).

Теория инстинктов необходима З. Фрейду для объяснения причины психической деятельности человека, функционирование психики разворачивается по собственным законам, где "Оно" действует согласно принципу удовольствия, "Я" же подчиняется принципу реальности, победа "Оно" над "Я" ведет к внутриспсихическим конфликтам. Противоречие между сознанием и бессознательными влияниями индивида основано на различии их природы и принципов действия и превращено у З. Фрейда в трагедию, которая всегда разыгрывается в душе каждого человека и обуславливает как судьбу отдельного индивида, так и судьбу всего человечества.

Проблему происхождения невроза основатель психоанализа постепенно свел к конфликту между "гервичными влечениями" человека и обществом. В концепции З.Фрейда личность индивидуалистична, в известной мере предшествует обществу. Как было отмечено, из фрейдовской концепции вытекает, что над человеком господствуют инстинкты, но их выход из-под контроля разума привел бы к невозможности человеческого существования. Механизмом, который усмиряет неприемлемые инстинкты, является культура. Что же понимает З.Фрейд под культурой? "Человеческая культура - я подразумеваю все то, чем человеческая жизнь возвышается над своими животными условиями и чем она отличается от жизни животных... С одной стороны, она охватывает все приобретенное людьми знание и умение, дающее им возможность овладеть силами природы и получить от нее материальные блага для удовлетворения человеческих потребностей, с другой стороны, в нее входят все те установления, которые необходимы для упорядочения отношений людей между собой..." (9;190).

Исходя из понимания психики индивида, отношений "Оно", "Я", "Сверх-Я", З.Фрейдом делается заключение о враждебности человека к культуре. Следовательно, культура должна себя защищать от отдельного человека, эту задачу "выполняют ее организации, институты и требования" (9;190).

Враждебность человека к культуре, как полагает основатель психоанализа, заложена в самом процессе образования культуры. В "Психологических этюдах" З.Фрейд пишет, что культура зиждется на 2 началах: на овладении силами природы и на ограничении наших влечений. Первая попытка объяснения процесса становления психической жизни первобытного человека дана в работе "Тотем и табу" (1913), где с помощью предположения З.Фрейда о первобытной орде, отношения отца и братьев, которые восстают против отца и убивают его, чтобы завладеть женщинами, раскрывается путь человечества к культуре. После убийства обнаруживается амбивалентность чувств (не только ненависть, но и восхищение отцом), возникает чувство вины и раскаяние. Это приводит

к тотемизму и первым табу, совпадающим с вытесненными желаниями эдипова комплекса.

Конечно, такое объяснение развития первобытного общества не выдерживает критики. Но внимания заслуживает мысль З.Фрейда о том, что моральность, культура начинаются с самозапрета; решающий поворот к культуре — это регулирование взаимных отношений людей. Проблема вхождения в культуру есть проблема вечно актуальная и решается она заново каждым человеком, каждым ребенком. "...Внешнее принуждение постепенно внутренне осваивается, причем особая инстанция души — "Сверх-Я" человека — принимает его в число своих заповедей. Каждый ребенок демонстрирует нам процесс такого превращения и только в итоге этого превращения становится моральным и социальным" (9;194-195).

Каждый ребенок в онтогенезе повторяет в сжатом виде весь путь филогенетического развития человечества. Этим объясняется особый интерес и внимание основателя психоанализа к детству как главному периоду в жизни человека. Фазы психосексуального развития (оральная, анальная, фаллическая и генитальная), в ходе которых меняется направленность влечения ребенка от аутоэротизма к внешнему объекту, во многом определяют характер личности в зрелом возрасте (5;17-23).

Для психоанализа характерен односторонний взгляд на детство как на период необратимого формирования личности, и эта точка зрения З.Фрейда заслуживает критики не только со стороны его противников, но и последователей фрейдовского учения.

Для фрейдовской методологии характерен взгляд на эволюцию психики, согласно которому ее высшая ступень отнюдь не "снимает" предшествующую. Психика оказывается как бы наслаиванием различных пластов, характеризующихся лишь количественным приростом. Поэтому разгадка проблем, конфликтов взрослой личности надо искать в ранних детских переживаниях и первичных влечениях. "...В душевной жизни ничего, раз появившись, не может исчезнуть: все где-то сохраняется и при известных условиях, например, при достаточно далеко

идущей регрессии, может опять всплыть на поверхность" (10;261). Выдвигая тезис о возможности абсолютного возврата к различным этапам в психической жизни, З.Фрейд обнаруживает недиалектичность понимания психического развития личности (например, если ребенок не способен на начальных фазах развития психики вытеснить или сублимировать влечения, то уже взрослым человеком возможен возврат к какой-нибудь непреодоленной фазе психосексуального развития).

Все личностное поведение у З.Фрейда объясняется предвидением взаимоотношений, существующих между слоями психики ("Оно", "Я", "Сверх-Я") (1;39). Эта установка и определяет понимание отношений между личностью и культурой в психоанализе. Конфликт, борьба между тремя инстанциями не совершается лишь в рамках психики, а распространяется и на жизнь общества. Так, культура во многом осуществляет те же функции, что и "Я" и "Сверх-Я" в психике человека.

Культура приносит человеку немало страданий, и как пишет З.Фрейд, люди были бы намного счастливее, если бы могли отказаться от нее. Смысл жизни — это стремление людей к счастью, "жизненная цель просто определяется программой принципа наслаждения...", и в то же время его программа ставит человека во враждебные отношения со всем миром, как с микрокосмом, так и с макрокосмом" (10;268). Счастье, как оно понимается З.Фрейдом, есть состояние, проистекающее из внезапного удовлетворения, "потребности, достигшей высокой напряженности", что возможно лишь как эмоциональное явление. Страдания же — неотъемлемая доля человеческого существования. Создатель психоанализа выделяет три рода страданий, причиняемых людям: 1) со стороны их собственного тела; 2) со стороны внешнего мира; 3) со стороны взаимоотношений с другими людьми. Поэтому аналогично тому как принцип удовольствия видоизменяется в принцип реальности под воздействием внешнего мира, так и человек доволен уже возможности уклонения от страданий. Как

указывает З.Фрейд, наибольшие огорчения доставляет социальный источник наших страданий, созданный самими людьми.

Как объяснить суровость, строгость культуры по отношению к человеку? Тут важно помнить, что индивидуальная свобода, как полагает З.Фрейд, не есть завоевание культуры, а наоборот, культура накладывает ограничение на эту свободу. Культура была создана людьми для самозащиты от их собственной природы, разрушительного воздействия влечений. В работе "Культурная" сексуальная мораль и современная нервозность" (1908) процесс развития культуры сводится З.Фрейдом к внешнему, принужденному подавлению, а позже и внутреннему подавлению влечений, но в работах более позднего периода, например, "Будущее одной иллюзии", "Неудовлетворенность культурой" указываются и социальные факторы существования человека, материальные и духовные завоевания культуры. Но если в марксизме трудовая деятельность людей расценивается как подлинная причина развития общества, то для З.Фрейда труд выступает в форме внешнего принуждения и "из этой принужденной неприязни людей к труду проистекают самые тяжелые социальные проблемы" (10;272) Так, пороки буржуазного общества неправомерно экстраполируются З.Фрейдом на всю культуру в целом. В основном трудовая деятельность для З.Фрейда рассматривается как наиболее удобное перемещение психознергетики либидо. По мере своего роста культура требует все в большей степени отказа от влечений, так как "под давлением психоэкономической необходимости культура должна отнимать от сексуальности значительное количество психической энергии, нужной ей для собственного потребления" (10;293). Отказ от влечений не проходит для человека бесследно, крайним случаем является невроз как своего рода бегство от слишком суровых требований культуры. Причину же столь строгого отношения культуры к человеку З.Фрейд усматривает в свойствах психики человека. Как было указано выше, основатель психоанализа признает существование первичных позывов двойного рода: инстинкт жизни и инстинкт смерти (Эроса и Танатоса). Главным прояв-

лением инстинкта смерти является склонность человека к агрессии, его жажда к уничтожению, разрушению, что постоянно грозит культуре распадом, поэтому культура вынуждена защищаться при помощи различных запретов. Как доказывает З.Фрейд, у культуры имеются и другие средства для того, чтобы задержать или даже устранить противостоящую ей агрессивность, и самым тонким механизмом является интроекция агрессивности в "Сверх-Я".

"Агрессия интроецируется, становится частью внутреннего мира, т.е., собственно говоря, направляется туда, откуда и произошла, она направляется против собственного "Я" ... Культура, таким образом, побеждает опасные агрессивные страсти путем их ослабления, она обезоруживает их и оставляет под наблюдением инстанции, находящейся внутри самого этого индивида..." (10;310). Интроекция является важнейшим механизмом в формировании совести, чувства вины. По З.Фрейду, опасность дальнейшего развития культуры заключается в том, что объединяя людей во все большие образования, коллективы, она неизбежно усиливает постоянно возрастающее чувство вины, ведь человек все больше должен себя сдерживать, а "вследствие усиления чувства вины процесс культуры оплачивается ущербом счастья" (10;320).

Задача развития культуры заключается, согласно З.Фрейду, не только в функции подавления агрессивности, но и в стремлении примирить людей с теми лишениями, которые они обязаны терпеть. Особого внимания заслуживает такой защитный механизм психики, как сублимация (т.е. способность человека к переключению энергии первичного влечения в социально приемлемую деятельность). Как подчеркивает основоположник психоанализа, "сублимация первичных позывов - особенно ярко выраженная черта культурного развития; именно она дает возможность высшим формам психической деятельности - научной, художественной и идеологической - играть в культурной жизни столь значительную роль" (10;288). З.Фрейд выдвигает вопрос, в какой мере попыткой культуры является неудовлетворение (или, как поясняется, подавле-

ние, вытеснение) первичных позывов, что является главной причиной неудовлетворенности ею.

Хотя сублимации отводится столь значительное место в культурной деятельности, она не способна решить конфликт, так как не все люди в одинаковой мере способны к сублимированию, да и она (сублимация) не способна охватить все первичные влечения. З.Фрейдом предлагается еще несколько методов смягчения конфликтов - установление и укрепление эмоционального взаимоотношения между людьми, когда любовь (в широком понимании психоанализом этого слова) ставится в центр жизни; идентификация как процесс эмоционального и иного самоотождествления индивида с другим человеком и переживание идеалов культуры; повышение "разумности" психики, увеличение роли "Я" в поведении человека. Однако последний метод самому З. Фрейду кажется весьма сомнительным (9, 192).

В фрейдовском психоанализе адаптация носит пассивный, обороняющийся характер, а культура получает характеристику чуждой природе человека силы. Можно лишь согласиться с утверждением, что "правильно подмечая антигуманизм социальных институтов в буржуазном обществе и искаженный характер отношений между людьми, З.Фрейд вместе с тем при объяснении этих явлений сосредоточивает свое внимание не на социальной организации данного общества, а на отдельном индивиде, считая, что все культурные и социальные дисгармонии проистекают от природной склонности человека к агрессии и деструктивности. Поэтому социальный источник страданий человека неустраним, он постоянно тяготеет над человечеством" (3;72).

Важной задачей для человечества является отыскание приемлемого компромисса между влечениями человека и "этических требований" "Сверх-Я" культуры", но вопрос о возможности достижения этого равновесия З.Фрейд оставляет без ответа. Оставаясь верным своему ошибочному убеждению о главенствующей роли "Оно" в психике человека, а значит, и

в поведении, З.Фрейд ставит диагноз о невротичности не только отдельных индивидов, но и всего человечества под влиянием культурных устремлений. Каким образом излечимы "социальные неврозы", этого родоначальник психоанализа сказать не может.

Оценивая дальнейшие судьбы цивилизации, З.Фрейд весьма осторожен в прогнозах. Можно согласиться с теми авторами, которые не относят З.Фрейда ни к пессимистам, ни к оптимистам, а причисляют его скорее к спектикам. "В настоящее время люди так далеко зашли в своем господстве над силами природы, что с их помощью они легко могут уничтожить друг друга вплоть до последнего человека... Следует, однако, надеяться, что другая из двух "небесных сил" - вечный Эрос - сделает усилие, чтобы отстоять себя в борьбе со столь же бессмертным противником. Но кто может предвидеть исход борьбы и предсказать, на чьей стороне будет победа?" (10;330-331), - такими словами заканчивает свои рассуждения о будущем человечества в работе "Неудовлетворенность культурой" основатель психоанализа.

Характерной чертой фрейдовского психоанализа является его неисторичность, что приводит З.Фрейда в анализе отношений личности и культуры к выводам, характерным для современного ему буржуазного общества, к экстраполяции на все развитие человечества в целом. Социальный критицизм психоанализа по отношению к буржуазному обществу составляет его актуальную сторону.

Список литературы

1. Какабадзе В.Л. Теоретические проблемы глубинной психологии, гл. II: Психоанализ. Тбилиси, 1982.
2. Кузьмина Т.А. Некоторые аспекты взаимоотношения человека и культуры во фрейдизме. - В кн.: Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979.
3. Лейбин В.М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977.

4. Фрейд З. Психологические этюды. М., 1912.
5. Фрейд З. Характер и анальная эротика. В кн.: Психоанализ и учение о характерах. М.-П., 1923.
6. Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ, т. I-2. М.-П., 1923.
7. Фрейд З. Я и Оно. Л., 1924.
8. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я. М., 1925.
9. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. - В кн.: Избранное, т. I, Лондон, 1969.
10. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. - В кн.: Избранное, т. I. Лондон, 1969.

В. Никифоров
ЛГУ им. П. Стучки

Критический анализ "Методологии проблем" К. Поппера

В советской философской литературе уделено существенное внимание критике взглядов одного из ведущих представителей буржуазной философии науки постпозитивистского периода Карла Поппера. Так, например, общую характеристику философским взглядам К. Поппера дает А. С. Богомолов (4). Анализ сущности принципа фальсифицируемости, преемственности знаний, оценка роли К. Поппера в дискредитации неопозитивизма были осуществлены И. С. Нарским (13). Критический анализ попперовского понимания решающего эксперимента в науке, неправомочность отождествления фальсификации теории с ее отбрасыванием явились предметом исследований Е. А. Мамчур (11). Весьма обстоятельную критику концепции "трех миров" К. Поппера дает А. И. Ракитов (16). Философия науки К. Поппера подвергалась критическому ана-

лизу и со стороны других философов-марксистов, в первую очередь таких, как А.Ф.Бегияшвили (2), Б.С.Грязнов (5), Л.Джеймонет (10), В.С.Добринанов (6), Е.Б.Кузина (9), В.И.Метлов (12), А.И.Панченко (14), В.Н.Садовский (17), Ю.Н.Серов (18), Т.М.Хабарова (19), Н.С.Юлина (20), которые дали содержательную критику различных сторон попперовской концепции.

Представляется, однако, что до сих пор недостаточно проанализировано понимание К.Поппером сущности и роли проблем в научном познании, а именно это является одним из основных специфических моментов его трактовки роста научного знания и его методологической концепции в целом. Значение вопроса проблем в методологии К.Поппера столь существенно, что сама эта методология с полным основанием может быть названа "методологией проблем". За некоторым исключением (см., например, (5), публикаций, специально посвященных анализу "методологии проблем" К.Поппера, в современной философской литературе нет до настоящего времени. При этом в научной, методологической и философской литературе сущности научной проблемы, ее структуре и познавательным функциям уделяется в последнее время все большее внимание. В данной ситуации предполагается актуальным и обоснованным критический анализ попперовского понимания роли проблем в процессе развития научного знания, что и является предметом данной статьи.

Как уже было отмечено, понятие проблемы у К.Поппера самым непосредственным образом связано с центральной темой его эпистемологии - ростом научного знания. Следует отметить, что в эволюции буржуазной философии науки последних десятилетий отчетливо наблюдается тенденция перехода от анализа с т р у к т у р ы знания (понимаемой как инвариантной к целям, условиям и времени познания) к анализу процессов и з м е н е н и я знания. Ярким выразителем этой тенденции является и К.Поппер. В первый период своего творчества (до выхода его работы "Логика научного исследования", 1935; (22) К.Поппер занят разработкой критерия демаркации

науки и не-науки (метафизики), которую решает путем выявления специфической для науки структуры знаний. И хотя К.Поппер, в отличие от позитивистов, признает осмысленность и правомерность метафизической (философской) проблематики и даже считает ее необходимой для построения эмпирической науки, его подход к решению проблемы демаркации, тем не менее, лежит в русле традиционных позитивистских устремлений к анализу структуры научного знания. Однако в дальнейшем основной темой в философии науки К.Поппера становится проблема изменения, роста научного знания.

Для описания механизма роста научного знания К.Поппер предлагает свою "сверхупрощенную", по его словам, схему:

$$P_1 \text{ ---- } TT \text{ ---- } EE \text{ ---- } P_2 ,$$

где P_1 - исходная проблема; TT - пробная теория; EE - процесс проверки теории и устранение ошибок и P_2 - новая проблема. Ссылки на эту формулу встречаются во многих работах К.Поппера, что уже само по себе указывает на ее существенность для автора.

Наиболее адекватной моделью развития науки для К.Поппера является неodarвинистская концепция. Фактически он проводит параллель между ростом научного знания и процессом борьбы за выживание организмов:

| P_1 ---- | TT ---- | EE ---- | P_2 |
|------------------------------------|--|--|---|
| исходная проблема | пробная теория | проверка теории и устранение ошибок | новая проблема |
| проблема выживания организма | приспособление (мутации) организма | смерть организма | новый организм и проблема его выживания |

Конечно, природа метода моделирования такова, что все (любое) может быть моделью чего угодно (всякого) и ни одна модель не может отразить все элементы, свойства и отношения моделируемого объекта. Однако модели и аналогии являются осмысленными и полезными лишь в том случае, когда от-

ржают существенные свойства моделируемого объекта с точки зрения поставленных исследователем целей. Если посмотреть с этой позиции на неodarвинистскую концепцию как модель роста научного знания, то нельзя не отметить, что наиболее характерной чертой этой концепции является описание процесса сохранения рода посредством естественного отбора видов, т.е., образно говоря, выживание через вымирание. Вряд ли можно согласиться, что процесс роста научного знания аналогичен этому. Теории не умирают подобно организмам, не сменяют и не отменяют друг друга, а включаются в последующие как их предельные варианты. Поэтому аналогия между ростом научного знания и неodarвинистской концепцией является чисто внешней, не отражающей наиболее существенных закономерностей процесса изменчивости научного знания.

Отметив несостоятельность неodarвинистской интерпретации К.Поппером его схемы роста научного знания, перейдем к последовательному анализу элементов этой схемы.

Ключевую роль в полперовской схеме роста научного знания играют *пр о б л е м ы*. "... мы понимаем науку и рост знания как то, что всегда начинается с проблем и всегда кончается проблемами - проблемами возрастающей глубины - и характеризуется растущей способностью к выдвиганию новых проблем" (15, с.336).

Представляется, что та существенная роль проблем в росте научного знания, которую им отводит К.Поппер в своей методологии, является оправданной. В современной диалектико-материалистической методологии для описания процесса развития научного знания, наряду с понятиями гипотезы и теории, широко используется также и понятие научной проблемы (3; 7; 8; 21), что является методологически обоснованным и конструктивным. Но, тем не менее, попперовская трактовка сущности проблемы и ее роли в развитии научного знания вызывает ряд возражений, которые с неизбежностью возникают при анализе его схемы роста знания.

Как известно, научное знание представляется К.Поппером

как некоторый "третий мир" объективного знания^х и, следовательно, схема роста знаний является динамическим описанием этого мира. Проблемы выступают в качестве исходного и конечного, а значит, и пограничного элемента "третьего мира", отделяя тем самым этот мир от двух других попперовских миров - "мира физических объектов" и "мира состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний".

Закономерно возникает вопрос: что является источником проблем и каков механизм их порождения? Важность этого вопроса заключается в том, что раскрытие механизма порождения исходной проблемы (P_I) было бы и объяснением возникновения "третьего мира".

Поиск попперовского ответа на этот вопрос приводит к его концепции "врожденного ожидания как биологического предшественника лингвистически сформулированных теорий", которая, бесспорно, является модификацией кантовского априоризма. Свое отношение к кантовскому априоризму К. Поппер излагает весьма определенно: "Когда Кант говорит, что наш разум не выводит свои законы из природы, а налагает их на природу, он прав" (15, с. 283). Представляется, что такое понимание механизма возникновения проблем является неприемлемым, ибо: во-первых, является редукцией к иррационализму, с которым и сам К. Поппер упорно, хотя и неоследовательно, борется; во-вторых, выводит процесс возникновения знания за рамки субъектно-объектных отношений (познание в этом случае уже не есть отражение объективного мира в мозгу человека), мистифицируя тем самым процесс возникновения проблем и "третьего мира" и, в-третьих, с неумолимостью приводит к неоправданно расширенной трактовке проблемы. Последнее происходит потому, что если "врожденное ожидание" предшествует всякому наблюдению (а у К. Поппера это так) и "ожиданиями" обладает не только человек, но и животные и даже растения, то это означает, что

^х Весьма содержательная критика автономии "третьего мира" К. Поппера дана А. И. Ракитовым (16).

проблемы существуют как в животном, так и в растительном мире. И несмотря на очевидную неразумность и эмпирическую необоснованность этого положения, К.Поппер его недвусмысленно принимает: "Животные и даже растения постоянно решают проблемы. И решают они свои проблемы посредством метода конкурирующих предварительных пробных решений и устранения ошибок" (15, с.486).

Попперовское описание механизма порождения проблем по своей сути и структуре напоминает решение проблемы происхождения сознания гилозоизмом. Подобно тому как в рамках классического гилозоизма вопрос о происхождении сознания решался путем приписания всей материи способности к ощущениям, К.Поппер универсальным источником проблем объявляет некое "биологическое ожидание". И подобно тому как гилозоисты не доказывали факта наличия у всей материи способности к ощущениям, К.Поппер не доказывает (и даже не пытается доказать) факта наличия "биологического ожидания", считая его само собой разумеющимся. Но в эмпирической науке и научной философии, как известно, посылки и тем более исходные посылки должны быть доказанными или хотя бы доказуемыми. В противном случае вся конструкция, строящаяся на них как на фундаменте, не может претендовать ни на что большее, как на то, чтобы быть очередной метафизической спекуляцией.^ж

Предположение наличия врожденного "биологического ожидания" будет излишним и, следовательно, недопустимым, если в качестве источника и движущей силы познания берется практика, как это делается в диалектико-материалистической методологии. Тогда проблема будет являться отражением и описанием проблемной ситуации как объективно существующего противоречия между некоторой социальной по-

^ж Следует отметить, что концепция "биологического ожидания" естественным образом вписывается в неodarвинистскую интерпретацию роста знания, но эта внутренняя согласованность никак не влияет на отношение попперовских конструкций к реальности.

требностью и наличным способом ее удовлетворения. При этом наличие проблемных ситуаций оказывается бесспорным эмпирическим фактом, ибо общество не существует без потребностей, которые оно не может не удовлетворять, и для удовлетворения которых оно должно их осмысливать, что и делается путем постановки проблем.

Следующим элементом попперовской схемы роста научного знания является **п р о б н а я т е о р и я** (ТТ) или пробное решение (Т). Переход от исходной проблемы (P_I) к пробной теории (ТТ) остается необъясненным и, более того, объявляется К.Поппером принципиально необъяснимым. "Вопрос о том, как происходит, что некто открывает что-то новое - будь то музыкальная тема, драматический конфликт или научная теория - полностью принадлежит интересам эмпирической психологии, но не логике познаний" (22, с.4). "Как мы совершаем скачок от высказываний наблюдения к х о р о ш е й теории? А на этот вопрос можно ответить так: путем скачка сначала к л ю б о й теории, а затем ее проверки, является ли она хорошей или плохой теорией, то есть путем неоднократного применения нашего критического метода, устранения множества плохих теорий и изобретения множества новых. Не каждый способен на это, но иного пути не существует" (15, с.275).

С первым из приведенных положений К.Поппера нельзя не согласиться в том отношении, что логика познания действительно не может быть средством описания, объяснения и предсказания процессов открытия нового, ибо всякое новое отличается от предыдущего в содержательном аспекте, а логика вообще и логика науки в частности является науками об общезначимых формах и средствах мысли. Представляется, однако, что осознание п о з и т и в и с т а м и (и К.Поппером в их числе) принципиальной ограниченности позитивистской интер-

претации логики науки привели их к другой крайности - абсолютизации роли эмпирической психологии в исследовании инноваций, что противоречит реальным достижениям науки. Так например, в области технического творчества практически доказана правомерность и плодотворность непсихологических подходов к описанию процессов создания нового (I).

Недоумение вызывает второе положение К.Поппера - "скачок сначала к л ю б о й теории..." Необъясненными оказываются по крайней мере два момента. Во-первых, непонятно, почему от исходной проблемы переход осуществляется к теории, а не к гипотезе, которая, как принято в науке, предваряет процесс построения теории. Следует отметить, что сам К.Поппер использует понятие гипотезы в своих методологических построениях. Отсутствие этого понятия в схеме роста научного знания можно было бы объяснить тем, что это, по словам самого К.Поппера, "сверхупрощенная" схема. Но в данном случае "сверхупрощенность" приводит к потере сути, чего не может не понимать и сам автор и что вызывает недоумение у читателей. И, во-вторых, непостижимыми оказываются причины, на основании которых К.Поппер говорит о переходе к л ю б о й теории, игнорируя тем самым те принципы научного познания, которые регламентируют выбор теории, делая его существенно отличным от "слепого" выбора и тем самым делая науч.ое познание отличным от ненаучного.

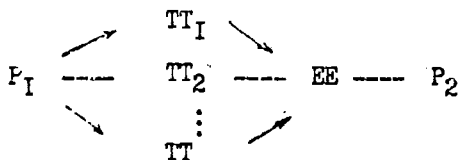
Центральным моментом попперовской схемы роста научного знания является процесс проверки теории и устранения ошибок (ЕЕ). Если процесс построения и выбора научных теорий, по мнению К.Поппера, рационально нереконструируем, то процесс критической их проверки является строго рациональным и представляет собой эмпирическую проверку пробных теорий как некоторых теоретических схем. К.Поппер настойчиво подчеркивает, что именно рациональная критика является наиболее характерной чертой научной деятельности. "История науки, подобно истории всех человеческих идей, - это история безответственных

мечтаний, упрямства и заблуждений. Но наука - одна из немногих форм человеческой деятельности, возможно единственная, - является деятельностью, в которой ошибки систематически поддаются критике... Вот почему мы можем сказать, что в науке мы часто учимся на ошибках" (I5, с.216). Рациональный критицизм ставит своей целью фальсифицировать научные высказывания. Известно, сколь большую смысловую и функциональную нагрузку несет принцип фальсифицируемости в попперовской методологии. Именно фальсифицируемость научных высказываний или их систем является для К.Поппера критерием демаркации науки и не-науки. В своем понимании принципа фальсифицируемости он исходит из того, что некоторое высказывание содержит информацию об эмпирическом мире только в том случае, если оно обладает способностью прийти в столкновение с опытом, результатом которого может быть его опровержение. Действительно, высказывание или система высказываний может быть сопоставлена с опытом лишь в том случае, когда в них нечто утверждается (или отрицается) относительно объективной реальности. И здесь К.Поппер, безусловно, прав. Но результатом сопоставления высказывания с опытом может быть не только опровержение, но и подтверждение высказываний. К.Поппер же настаивает именно и только на опровержении. "Старый научный идеал *epistēmē* - абсолютно достоверного, демонстративного знания - оказался идолом. Требование научной объективности делает неизбежным тот факт, что каждое научное высказывание должно **в с е г д а** оставаться **в р е м е н н ы м**" (I5, с.229).

Представляется, что такая односторонняя настойчивость чревата релятивизмом, который К.Поппер не приемлет и с которым упорно борется. Но тем не менее релятивизм однозначно просматривается в некоторых его положениях. "Наука не является системой достоверных или хорошо обоснованных высказываний; она не представляет собой также и системы, постоянно развивающиеся по направлению к некоторому конечному состоянию. Наша наука не есть знание (*epistēmē*). она никогда не может претендовать на достижение истины или

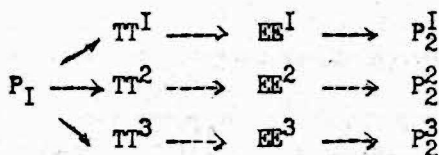
чего-то, заменяющего истину, например, вероятности" (I5, с.226).

Процедуру эмпирической проверки пробных теорий К.Поппер трактует не только (и даже не столько) как сопоставление ТТ с опытом, но и как сопоставление их между собой. Именно поэтому, уточняя схему роста знания, он переписывает ее следующим образом (I5, с.540):



При этом получается, что эмпирической проверке подлежит не отдельно взятая теория, а серия теорий. Это фактически и означает, что проверка осуществляется путем сравнения (конкуренции) теорий с целью выбора наиболее устойчивой из них. "...когда я говорю о росте научного знания, я имею в виду не накопление наблюдений, а повторяющееся неспровержение научных теорий и их замену лучшими и более удовлетворительными теориями" (I5, с.325).

Последним элементом попперовской схемы роста научного знания является н о в а я п р о б л е м а (P_2). В силу того, что историю науки К.Поппер рассматривает не как историю теорий (что представляется вполне допустимым наряду с рассмотрением истории науки как истории теорий), а как историю проблем; его схема роста научного знания начинается и заканчивается проблемами. "...мы понимаем науку и рост знания как то, что всегда начинается с проблем и всегда кончается проблемами - проблемами возрастающей глубины - и характеризуется растущей способностью к выдвиганию новых проблем" (I5, с.336). Согласно К.Попперу, решение исходной проблемы (P_1) в общем случае может привести к выдвиганию нескольких пробных теорий (ТТ), критика которых (ЕЕ), в свою очередь, может привести к порождению нескольких новых проблем (P_2), то есть:



Из спектра новых проблем (P_2^I P_2^2 P_2^3) предпочтение, согласно вышеприведенному положению К.Поппера, следует отдать наиболее сложной из них, то есть той, которая имеет "возрастающую глубину" по сравнению с исходной проблемой (P_I). Соответственно, наиболее ценной будет та теория TT , в результате критики которой возникла такая новая проблема P_2 , которая более других отлична от исходной.

Данная трактовка механизма возникновения проблем вызывает определенные возражения. Получается, что проблемы, возникающие в результате критического анализа пробных теорий, не являются отражениями объективно существующих проблемных ситуаций, а имманентно "вырастают" из объективного знания как такового с его автономией "третьего мира". Именно таков контекст следующего попперовского текста: "... новые проблемы P_2 возникают из нашей собственной творческой деятельности, но они не являются преднамеренно созданными нами, они возникают автономно из области новых отношений, появлению которых мы не в состоянии помешать никакими действиями, как бы активно ни стремились сделать это. Автономия третьего мира и обратное воздействие третьего мира на второй и даже на первый мир представляют собой один из самых важных факторов роста знания" (15, с.455). Процесс познания представляется здесь некоторой тотальной неумолимостью, независимой от реальности - "первого мира". Он уже не есть процесс активного отражения реальности, а скорее средство ее формирования.

Согласно рассуждениям К.Поппера и его схеме роста знания, возникновение новой проблемы (P_2) является процессом рациональным, ибо новая проблема возникает в результате рационального критицизма пробных теорий. А

возникновение исходной проблемы (P_I), как было отмечено, трактуется К.Поппером иррационально. Это различие в процессе возникновения исходной и новой проблем является или результатом противоречивости схемы роста знания, или следствием того, что схема роста не является описанием цикла процесса развития научного знания, а представляет собой описание всего процесса. Однако в последнем случае исходная проблема (P_I) оказывается некой мистической первопроблемой, существование которой недопустимо для научной методологии вообще и для реалистической эпистемологии К.Поппера в частности.

Следует отметить и неправомерное сужение автором понятия проблемы. Новая проблема у К.Поппера есть лишь научная проблема, ибо она возникает в результате развития (роста) научного знания.

В заключение критического анализа "методологии проблем" К.Поппера, осуществленного путем последовательного рассмотрения элементов его схемы роста научного знания, выскажем некоторые замечания по отношению к схеме в целом.

В первую очередь следует отметить тот факт, что методологическая концепция К.Поппера с ее центральным тезисом автономии "третьего мира" оказывается оторванной от человеческой практики, которая по этой причине не выступает в качестве основы и движущей силы познавательной деятельности. Методология К.Поппера оказывается описанием лишь знаковой деятельности. Конечно, знаковые конструкции (например, научные тексты), будучи чувственно воспринимаемыми познающим субъектом, включаются им в познавательную, а через нее и в практическую деятельность. Но такое включение может осуществляться лишь познающим субъектом. А именно его К.Поппер и выносит за скобки своей методологической концепции, разрабатывая "эпистемологию без познающего субъекта". Попытка построения эпистемологии, исключая познающего субъекта, выводит ее за рамки философии, специфической чертой которой является описание реальности.

субъектно-объектные отношения, роль социальных факторов в развитии научного знания, К.Поппер неправомерно сужает теорию познания, сводя ее лишь к рассмотрению процесса познания самого по себе – познания без познающего субъекта и без соотнесения с познаваемой реальностью. Таким образом, К.Поппер – критик позитивизма, на словах признавая осмысленность и необходимость метафизики, делая круг, возвращается к позитивистскому отрицанию роли философии в научном познании.

Центральное понятие попперовской методологии – проблема – выступает у него как форма перехода от старых представлений к новым. Но этот переход понимается им как отбрасывание старых представлений и замена их новыми. "Рост знания – и процесс учения – не является повторяющимся или кумулятивным процессом, он есть процесс устранения ошибок. Это есть дарвиновский отбор, а не ламарковское обучение" (15, с.486). Таким образом, преемственность знаний, их историческое формирование не находят отражения в методологической концепции К.Поппера. Вместо преемственности – отбрасывание и замена. Причем процесс замены и выдвижения новых пробных теорий, как уже отмечалось, оказывается необъясненным и в принципе необъяснимым, ибо объявляется К.Поппером иррациональным. Опровергаемость теорий, их временность и необходимость замены – следствие одного из основных принципов К.Поппера – его фальсификационизма, который опровергаемость теорий считает их главной характеристикой, отрицая необходимость их подтверждаемости. Содержательно и наглядно выразил это в своей критике К.Поппера Б.С.Грязнов: "...в этой схеме ничто не изменяется. P_1 – проблема – не эволюционирует. Она либо разрешается, либо заменяется другой. То же самое нужно сказать и о теориях: они не развиваются, а убивают друг друга" (5, с.160).

Следует отметить, что хотя К.Поппер не смог решить всех поставленных им проблем удовлетворительным образом, с факт их постановки и та философская позиция, которую он занял по отношению к буржуазной философии науки послед-

них десятилетий, вызывает и будут вызывать заслуженный интерес к его творчеству.

Список литературы

1. Альтшуллер Г.С. Алгоритмы изобретения. М., 1973.
2. Бегиашвили А.Ф. Карл Поппер - "критик" Маркса. - Вопросы философии, 1958, № 3.
3. Берков В.Ф. Структура и генезис научной проблемы. Минск, 1983.
4. Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973.
5. Грязнов В.С. Логика, рациональность, творчество. М., 1982.
6. Добрилянов В.С. Антиисторизм неопозитивиста К.Поппера. - В кн.: Критика современной буржуазной философии и социологии. М., 1963.
7. Камидова С.С. О сущности научной проблемы. - В кн.: Диалектика как методология современного научного познания. Ташкент, 1980.
8. Карпович В.Н. Проблема, гипотеза, закон. Новосибирск, 1980.
9. Кузина Е.Б. Идея развития науки в логической концепции Карла Поппера. - В кн.: Философские исследования. М., 1975.
10. Джеймонат Л. О философии Поппера: критические заметки. - Вопросы философии, 1983, № 8.
11. Мамчур Е.А. Проблема выбора теории. М., 1975.
12. Метлов В.И. Критический анализ эволюционного подхода к теории познания К.Поппера. - Вопросы философии, 1979, № 2.
13. Нарский И.С. Философский позитивизм в современных условиях. - Вопросы философии, 1973, № 1.
14. Панченко А.М. Критика попперовской концепции развития научного знания. - В кн.: Диалектика развития в природе и в научном познании. М., 1978.
15. Поппер К.Р. Логика и рост научного знания. М., 1983.

16. Ракитов А.И. Философские проблемы науки. М., 1977.
17. Садовский В.Н. Логико-методологическая концепция Карла Поппера. - В кн.: Поппер К. Логика и рост научного знания. Вступ.статья. М., 1983.
18. Серов Д.Н. Концепция "предположительного знания" К.Поппера. - В кн.: Позитивизм и наука. М., 1976.
19. Хабарова Т.М. Концепция К.Поппера как переломный пункт в развитии позитивизма. - В кн.: Современная идеалистическая гносеология. М., 1968.
20. Дина Н.С. "Эмерджентный реализм" К.Поппера против редукционистского материализма. - Вопросы философии, 1979, № 8.
21. Cackowski Z. Problemy:pseudoproblemy. Warszawa, 1964.
22. Popper K.R. Logik der Forschung. Wien, 1935.

Г.Янсон
ИГУ им.П.Стучки

Мифология и религия: проблема единства и преемственности структур в философии Э.Кассирера

Синкретический характер мифологического сознания, в котором содержатся начальные структуры и элементы религиозного, научного, эстетического и философского отношения к миру, обуславливает необходимость рассмотрения мифологического сознания в контексте вопроса о закономерностях развития форм культуры, их внутренней логики и взаимосвя-

зи структур. Однако логическая и историческая связь мифа с религией, философией, наукой сегодня еще не ясна. Исследованием мифологического сознания традиционно занималась буржуазная философия, создавая (начиная с Ф.Шеллинга и кончая К.Леви-Строссом) ряд теорий мифа. Монографии и публикации в марксистской философской литературе в основном посвящены конкретным проблемам мифологии, уровень их обобщения и фундаментальности еще не позволяет говорить о единой, хорошо разработанной марксистской теории мифа. Дальнейшая разработка конкретных вопросов теории мифа требует также критического анализа буржуазных концепций, усмотрения в них проблематики, решение которой имеет не только историческое, но и актуальное теоретическое значение.

Теория мифа Эрнста Кассирера (1874—1945) является одной из наиболее значимых в буржуазной философии нашего века. Основное ее содержание изложено во втором томе "Философии символических форм" (1923—29) Э.Кассирера. Э.Кассирер является единственным философом-неокантианцем, который еще по сей день оказывает сильное влияние на буржуазную философскую мысль. И особенно его взгляды в области философии культуры привлекают внимание западных исследователей. Концепция форм культуры Э.Кассирера оказала влияние на таких буржуазных философов, как Г.Рид, С.Лангер, на теорию музыкального символизма, которая является прямым продолжением идей Э.Кассирера.

Исходным пунктом концепции Э.Кассирера можно считать факт существования культуры в конкретных символических формах.

Факты культуры нам даны в опыте, однако из эмпирических фактов культуры не следует то, какими должны быть символические формы, и что их между собой объединяет, т.е. перед Э.Кассирером встает проблема единства культуры. Мифология и другие формы культуры нам даны в виде бесчисленных фактов культуры, мы встречаем борьбу противоположных направлений культуры. И все-таки все явления культуры объединены в целостные образования — формы культуры, между которыми,

в свою очередь, существует единство.

Проблема эта отнюдь не нова, и в марксистской философской литературе осознана ее актуальность (Ю;163). Однако при марксистском подходе к этому вопросу мы исходим из предпосылки, что любая форма культуры является имманентной функцией общественно-производственного организма, в силу чего возможно превращение продуктов духовной деятельности в самостоятельную социальную силу. Эта независимость форм культуры от сознания отдельных индивидов ярко проявляется в мифологии как в особой сверхиндивидуальной реальности. Форма деятельности первобытного общественного индивида в единстве с тем предметным миром, который обеспечивает соответствующий тип общественного бытия, проявляется в создании символов, которые представляют общественно-человеческие значения процесса материального и духовного производства. Первобытное общество, как и любой другой социальный организм, можно охарактеризовать, говоря словами М.К.Мамардашвили, как систему, которая содержит как необходимый элемент свои собственные отражения. Мифология, являясь продуктом общественной жизни, в то же время является необходимым условием функционирования и развития общественного организма. Потому недопустимо в исследованиях мифологического сознания рассматривать его содержание как простое отражение производственной жизни и социальной организации общества.

Наряду с теми закономерностями, которые обеспечивают включенность мифологии в социально-экономическую систему, в каждой форме культуры существуют имманентные принципы организации, структуры и законы развития. Вопрос об этих структурах в мифологии — это вопрос о закономерностях развития форм культуры, о той внутренней логике, которая обеспечивает последовательность и взаимосвязь форм культуры, т.е. вопрос, осознанный также в концепции Э.Кассирера.

Синкретический характер и содержание мифологии, где уже присутствуют некоторые структурные элементы религии, философии, науки, искусства, обуславливает необходимость

исследования структурных принципов организации (а не конкретного сюжетного содержания) мифа. Раскрытие природы единства культуры, в силу которого культура может реализовать свою социальную функцию, возможно путем поиска в конкретных формах культуры внутренних конструирующих принципов.

Попобным путем, используя методологическую основу неокантианства, идет и Э.Кассирер. Родоначальником такого исследования форм культуры "изнутри", наряду с И.Кантом, был Ф.Шеллинг. Для Э.Кассирера продолжение этого подхода означает анализ фундаментальных категорий и их отношений в формах культуры. В понимании категорий Э.Кассирер следует за И.Кантом, согласно которому категории — это не знания, а схемы, элементы структуры сознания, подчиняя которым многообразие чувственного, мы приобретаем знания. Понимаемые так категории образуют внутреннюю структуру, каркас мифологии, религии и других форм культуры, выражает отношения, связи между ее элементами, обеспечивает их целостность. Для раскрытия этого уровня организации необходимо структурное изучение культуры, за приоритет которого перед историческим выступает Э.Кассирер — сама история может исчезнуть в массе несвязных фактов, если отсутствует общая структурная схема. Следует отметить, что понимание структуры Э.Кассирером статично в отличие от современного структурализма, выдержано в духе гештальтпсихологии. Несомненно, что мифология, как и другие формы культуры, должна иметь свои особенности категориальной структуры. Э.Кассирер одним из первых в буржуазной философии обращается к категориальной структуре мифа, с марксистской точки зрения тут есть проблемы, требующие решения: "Концептуальное мышление даже самого примитивного уровня невозможно без категориальной структуры", — пишет Д.П.Ведкин (2; 69). Не исследован вопрос и о возникновении категориальной структуры. Однако это необходимо, если мы хотим аргументированно критиковать неокантианцев, которые факт существования категориальной структуры интерпретируют в духе априо-

ризма.

Э.Кассирер рассматривает априорные структуры символических форм в функциональном разрезе, эти структуры для него не представляют реальности, существующей вне фактов культуры, а являются их внутренним регулятивным принципом. Символ выступает как реализующий регулятивную функцию, обеспечивающий синтетическое единство восприятия. "Без символов мы не могли бы осуществить основную задачу мышления — оценить общее в частном", — пишет Э.Кассирер (13;89). Символы — это не конструкты рассудка, а динамические функции, посредством которых создается картина реальности.

Развитие и судьбу форм культуры определяет прежде всего действие их специфического символического механизма. Э.Кассирер совершенно не приемлет схему О.Конта, согласно которой мифологически-религиозное сознание есть ступень, которую в ходе развития человечества преодолевает и отбрасывает другая форма сознания. Э.Кассирер подчеркивает, что развитием каждой формы культуры движут внутренние силы, мотивы, их борьба: "Стадии развития мифа не просто следуют друг за другом, а скорее приходят в конфронтацию друг с другом, ранние стадии отвергаются и уничтожаются" (13,237).

Категориальный каркас мифа как формы мышления образуют категории, которые служат для связи структуры предметной ситуации или для категориального синтеза. Категории, которые реализуют этот бессознательный процесс, по своей типологии те же, что и в мышлении современного человека. Но эти категории отличаются, согласно Э.Кассиреру, специфической тональностью, способом отношений друг к другу, образом, каким она наполняется конкретным содержанием.

Категория "вещи" в мифе всегда содержит представление о чем-то присутствующем, миф не может отвлечься от присутствия вещи. "Миф не имеет средств, чтобы расширить момент за свои пределы", — пишет Э.Кассирер. Мифу не важно, есть ли это действительно существующая вещь или это

образ, созданный воображением, — здесь все имеет одинаковый статус вещи. Категории "качества" обычно не указывают на атрибут вещи, а содержат и выражают всю вещь, сама являясь субстанцией. (На своеобразном соотношении обеих категорий основывается, например, представление магии о том, что воздействуя особым образом на пучок волос человека, тем самым производят аналогичное воздействие на человека в целом). Миф строго не дифференцирует причину и следствие. Любая одновременность, пространственное существование и контакт могут быть восприняты как причинно-следственная связь. В космологических представлениях понимание причины связано с поиском материальной субстанции. Миф не имеет представления о сотворении, он говорит лишь о преобразовании, материалом для которого служит материальный субстрат.

В философском осмыслении этих особенностей мифологии наши авторы идут дальше, чем Э.Кассирер: так, А.Л.Кельбуганов отмечает: "Мы усматриваем особенность первобытного мышления в том, что на этой ступени происходит логическое обобщение функциональных, силовых зависимостей и связей между явлениями" (7;9). А.Ф.Лосев такой тип семантики характеризует как стихийно-множественный, который допускает, что "все есть все" и что "все есть во всем": "Получается, что ни в какой вещи человек не находит ничего устойчивого, ничего твердо определенного. Каждая вещь для такого сознания может превратиться в любую вещь" (9,13). Слабое отделение индивидом себя от общества и природы позволяет ему чувствовать себя носителем любых сил.

Если можно согласиться с Э.Кассирером, что тип отношений между категориями определяет ориентацию мифологического сознания на функциональные отношения, то насчет генезиса и сущности этих категорий у марксизма совершенно иная точка зрения.

Категория, служащая для связи структуры предметной ситуации, является обобщенным отражением свойств предметов объективной действительности и как таковые возникают

исторически и меняются в ходе развития практики, хотя категориальная структура мышления не может рассматриваться как непосредственное отражение структуры общественно-исторической практики.

В неокантианской интерпретации Э.Кассирера категории выступают как функции рассудка, априорно ему присущие и организующие многообразие чувственного. Принцип историчности Э.Кассиреру не совсем чужд, однако рассмотрение категорий в их развитии у Э.Кассирера ограничено — в вопросе о возникновении философии он остается на позициях априоризма.

Марксистское решение этой проблемы требует выхода за пределы имманентных законов мышления и обращения к анализу сознания в связи с формами практической деятельности человека и общественных отношений. Следует отметить, что и материалистическое решение этой проблемы встречается с теоретическими трудностями — признание опосредованной связи категорий с общественным бытием ставит вопрос о конкретных элементах и механизме опосредования; здесь значение могут иметь и традиция и особенности механизма формы культуры и взаимодействия разных уровней общественного сознания и других, сейчас еще не исследованных факторов.

В понимании Э.Кассирером религиозного сознания можно усмотреть те же недостатки неокантианской методологии. И здесь для Э.Кассирера не существенны те закономерности, которые связывают религиозное сознание с общественным бытием, в кругу его внимания только имманентные закономерности, которые ограничиваются сферой сознания.

Одним из видов таких закономерностей являются закономерности отношений и преемственности форм общественного сознания. Элементы преемственности в законах организации религиозного сознания обусловлены тем фактом, что религия, как и другие формы культуры, не возникает на пустом месте; ее структурные элементы отделяются от мифологии как синкретической формы культуры. Концепции, которые акцентируют значение развития имманентных законов мифологии в генезисе

других форм культуры, А.Н.Чанышев, говоря о возникновении философии, характеризует как мифогенные концепции возникновения философии. Подобным образом можно было бы характеризовать понимание генезиса религии у Э.Кассирера.

Согласно концепции Э.Кассирера, в генезисе религии сохраняется тот же категориальный каркас, что и в мифе, однако меняется отношение к явлениям действительности — сознание в них ищет прежде всего устойчивое, субстанциональное. Если миф усматривает причину в трансформации чувственно воспринимаемого субстрата, то религия подчиняет вещи категории "творения" (например, персидский бог Ахура Mazda не пользуется материалом, а только волей и словами, созданный им мир три тысячи лет существует в нематериальной форме и лишь затем становится чувственно воспринимаемым). Так, Э.Кассирер фиксирует совершенное в религиозном сознании разделение мира на естественный и сверхъестественный, что не было еще знакомо мифу. В бытии начертана разделяющая линия — создано представление о сверхчувственной форме бытия, что есть причина материального мира.

Видим, что Э.Кассирер усматривает существенное различие религии и мифа не в содержании обоих, а во внутренней форме, в изменении конституирующих структурных схем, что проявляется в ином отношении религии к миру мифологических образов. "Религия вводит оппозицию между "значением" и "существованием" в царство мифа", — пишет Э.Кассирер. В мифе знаки и символы выступают как онтологические реальности, по словам С.Лангер, "...символ просто отождествляется с его значением... мифологические символы не выступают как символы, а как сакральные объекты" (14, 392). Символы в религии — это средства выражения, которые должны остаться неадекватными, которые указывают на значение, но никогда его не исчерпывают.

Указания на эти признаки религиозного символизма существенны в контексте проблемы преемственности мифа и религии как форм культуры. Распадение мифологического обра-

за, смысл которого был тождественен чувственному представлению, не знак и значение, т.е. появление символа в собственном смысле слова, представляется тем процессом в переходе от мифа к религии, где путем специального исследования можно было бы искать связи обеих форм культуры.

Религиозное представление о неадекватности и недостаточности чувственного образа в символе характеризует отношение всего религиозного мирозерцания к чувственно-естественному бытию — оно рассматривается как менее существенный вид бытия, как внешняя оболочка, которая только символически указывает на некий скрытый, трансцендентный смысл.

От концепции Э.Кассирера нельзя ожидать поиска социальных истоков религии, его не занимают также и ее психологически-гносеологические предпосылки. В кругу внимания Э.Кассирера находится внутренний, категориальный механизм религии как формы культуры и изменения в нем. Рассматривая религию в таком разрезе философу удается раскрыть ряд имманентных свойств, отличающих религию от мифа, указать на специфику религиозного символизма. Однако Э.Кассиреру остается чуждым социально-функциональное происхождение и сущность символов, их объективное содержание, что неизбежно ведет его к абсолютизации символического характера категориальных структур. Э.Кассирер отказывается ставить вопрос об отношении этих структур с объективной действительностью. Символическая реальность — это, по Э.Кассиреру, единственное, с чем человек может иметь дело, в ходе истории она развивается, и вместе с тем в такой же пропорции физическая реальность удаляется от человека. В отличие от этой неокантианской позиции, которая игнорирует функции отражения в формах культуры, марксистский подход подчеркивает, что физическая реальность в ходе развития форм культуры не удаляется от человека, а становится все более доступной адекватному познанию.

Важным моментом, знаменующим возникновение предпосылок религиозного сознания в лоне мифологии, является фор-

мирование самоощущения субъекта мифологического сознания. Это в то же время вопрос о соотношении объективного и субъективного в мифологическом сознании, рассмотрение которого необходимо для понимания особенностей развития и активности этого сознания.

Сознание всегда является единством субъективного и объективного. Как отражение объективной действительности оно объективно по своему содержанию, но и в аспекте содержания в нем присутствуют элементы субъективного, которые проявляются в неадекватности, односторонности отражения. В аспекте формы сознания (где форма понимается как внутренняя организация элементов содержания сознания) субъективное проявляется, поскольку любой субъективный образ может существовать только в голове человека, а объективный может здесь заключаться в детерминированности структуры организации содержания сознания, в конечном итоге — закономерностями объективной действительности. Употребляя понятие субъективного по отношению к мифологическому сознанию, необходимо указать на несколько уровней понимания субъективного. Представляется возможным все сознание отождествить с субъективным, а объективный момент рассматривать лишь как присущий материальному миру, однако здесь в контексте формирования самоощущения субъекта мифологического сознания мы понятием субъективного характеризуем осознание субъектом отличия своего внутреннего мира от внешнего, самоощущение субъекта.

Рассмотрение этой проблематики в теории Э.Кассирера связано с его идеями о сверхиндивидуальных предпосылках сферы субъективного. Э.Кассирер применяет понятие "Я" к мифологическому сознанию, что весьма своеобразно, так как традиционно это понятие употребляется, когда речь идет о проблемах личности в философии и психологии. У Э.Кассирера это понятие указывает не на эмпирическое "я", а на сверхиндивидуальное "я", которое является предпосылкой эмпирического "я" и которое в кантианстве связано с проблемой трансцендентального субъекта. Для И.Канта сущность транс-

цендентального субъекта заключалась в трансцендентальной апперцепции — в источнике категориального синтеза и единства сознания.

Э.Кассирер понятие "я" употребляет для обозначения сверхиндивидуальных предпосылок сферы субъективного. Эмпирическая же сфера субъективного находится в непрерывном движении, само ее выделение относительно. В неокантианской методологии понятия объективного и субъективного находятся в корреляции, они не имеют онтологического значения, а лишь методологическое значение. Это не две различные стороны бытия, а два момента познания. "Граница между объективным и субъективным не определена изначально, она образуется и определяется в ходе развития опыта и его теоретических принципов" (I3,31).

Для Э.Кассирера не приемлема идея, идущая от В.Вундта, согласно которой конкретное мифологическое представление о душе было исходным пунктом мифологического сознания. Остальные понятия и идеи мифологии рассматриваются как варианты идеи души. Такой взгляд противоречит пониманию объективного и субъективного у Э.Кассирера, так как из концепции В.Вундта вытекает то, что уже дана законченная сфера субъективного и сфера объективного с определенными границами между ними. Для Э.Кассирера: "...существенное достижение не в том, что символические формы копируют внешний мир во внутренний или просто проецируют законченный внутренний во внешний" (I3,47). Отношения между субъектом и действительностью гораздо сложнее и динамичнее и, что важно, различны в каждой символической форме: "...каждая символическая форма не имеет изначально существующей границы между "я" и реальностью... каждая символическая форма должна создать ее особым образом" (I3,73). В мифе специфика отношений субъективного и объективного проявляется в том, что миф живет полным присутствием своего объекта. Э.Кассирер приводит пример: в ритуале эта связь с предметной ситуацией выражена в том, что в ходе ритуала человек не просто подражает демону или богу, а верит, что

сам стал таким: "Субъект деятельности превращен в бога или демона, которого он представляет" (13,54). Мы видим, что в данном случае самоощущение субъектно еще не может представить ритуал как существующий вне сферы субъективного. Миф не интересуется мир сам по себе, большее значение в мифе имеет выражение субъективного. Это уровень допредикативного отношения. "Действительность впервые открывается сознанию в феномене выражения: сознание понимает выражение раньше, чем схватывает предметное содержание объекта", — пишет П.Гайденко и указывает на то, что Э.Кассирер идет в одном направлении с М.Шелером, рассматривая эмоции как допредикативные структуры субъективности (4,45).

Марксистское решение вопроса о сверхиндивидуальных предпосылках субъективной сферы или, вернее, о предпосылках на уровне категориальной структуры, связано с проблемой дифференциации индивидуального и общественного сознания. Изначально субъектом мифологического самоощущения выступает не индивид, а род. Отдельный человек слабо отделяет себя от коллектива и природы. В мифе это одна и та же сила, которая дает жизнь растению, животному, человеку (например, отождествление матери и земли), миф верит в возможность превращения человека в растения и животных. Но постепенно отдельные индивиды становятся носителями мифологического самоощущения. Совершенствование орудий труда, их специализация, выделение трудовых операций приводит к тому, что объектом человеческого сознания становится его собственная деятельность, человек учится отличать процесс деятельности от ее результата. Деятельность выступает как объективная по отношению к сознанию и как субъективная по отношению к внешнему миру. Именно здесь К.Маркс усматривал существеннейший признак человеческого: "Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью... Человек же делает саму свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания" (I,565). Поскольку процесс производства в одиночку реализовать невозможно, то осознание собственной деятельности есть в то же время и осознание межличностных

отношений, что является важнейшим шагом в развитии мифологического самоощущения.

Формирование самоощущения связано с ситуацией, когда человек вынужден посмотреть на себя со стороны. И у Э.Кассирера мы находим указания на это: "... человек берет из мифа объективные требования, которыми он себя оценивает" (13,217). Создавая образы богов, человек не только переносит свои личные качества, чувства на богов, но скорее, посредством образов богов человек впервые находит свое самосознание.

Интересно, что Э.Кассирер рассматривает формирование самосознания субъекта в связи с обратным воздействием продуктов культуры на их создателя. Несомненно, что специфическое проявление этого всеобщего признака культуры в мифе требует исследований. Тут важен такой аспект: образы мифа, созданные мифологическим сознанием до начала дифференциации индивидуального и общественного сознания, позднее в индивидуальном сознании воспринимаются как сверхиндивидуальные. Предпосылки субъективной сферы мифа на категориальном уровне, возникшие на стадии нерасчлененности индивидуального и коллективного сознания, служат позднее "функциональным местом" в категориальном каркасе мифа. формой, которая наполняется конкретными представлениями мифа о субъективном. Эти представления на разных ступенях развития мифа оказываются различными.

Принципы организации мифа как формы культуры могли бы быть объяснены путем исследования отношения логической схемы субъективной сферы к другим элементам категориальной структуры; в мифе субъективное в гораздо большей степени, чем в других формах культуры, "деформирует" предметную картину мифологического мышления. Иснимая категориальную структуру мышления как упорядоченность мышления по отношению к его предметному содержанию, которое определяется действительностью, мы всегда должны иметь в виду коррелят этой структуры в действительности — род как коллективный носитель мифологического сознания.

Это и отличает марксистский подход от неокантианского, который не в состоянии оценить определяющее значение общественных отношений в процессе самосознания. Общественные отношения возникают в процессе деятельности, но деятельность эта не только материальная, но и деятельность по производству форм общения и самого общественного человека. Согласно К. Марксу, "тайна" производства сознания — заключена... в обработке людей льдами" (6,89).

Правда, и Э.Кассирер приходит к определенному пониманию роли деятельности в процессах мифологического сознания. Перед ним встает вопрос о соотношении мифа и ритуала — философ выступает за первичность последнего: "Ритуалы не могут быть объяснены только как иллюстрации верований, напротив, та часть мифа, которая относится к миру теоретических представлений, должна быть понята как опосредованное объяснение той част. мифа, которая непосредственно пребывает в активности человека, в его чувствах и воле" (13,40). Это отличает Э.Кассирера от К.Лёви-Стросса, для которого ритуал — это ответная реакция на миф, содержание которого дискретно в отношении к непосредственному переживанию действительности. Ритуал есть попытка возвратиться назад от мышления к жизни: "Ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль" (8,94). У.К.Лёви-Стросса, как и у Э.Кассирера, миф и ритуал реализуют символическую функцию. Но если у Э.Кассирера это означало синтез многообразия чувственного в соответствии с законами сознания, то у К.Лёви-Стросса это опосредствование чувственного и рационального, естественного и культурного, содержания индивидуального сознания и универсальных бессознательных структур.

Немецкий марксист Р.Вейман, положительно оценивая признание ситуативной первичности ритуала в концепции Э.Кассирера, пишет: "Культ первичен в том же самом смысле, в каком практика первична по отношению к теории. Однако теория не является просто отражением практики, а представляет обобщение действительности сознанием, которое одновре-

менно воздействует на предмет обобщения" (3,284).

Эта связь не означает, что миф непосредственно выводится из ритуала, что он является объяснением ритуала. Отношения ритуала и мифа мы не можем рассматривать как отношения бытия и мышления. Ритуал — это форма целенаправленной социальной деятельности, для достижения своей цели она должна выступать в единстве с противоположной себе формой мыслительной деятельности — мифом. В ритуальной деятельности существенен ее чувственно-предметный характер, что объединяет ритуал с другими формами материальной деятельности. Как форма социальной деятельности ритуал направлен на воспроизводство общественных отношений. Он не сводим только к религиозной или художественной деятельности, как составная часть синкретической формы культуры ритуал концентрирует в себе разные формы человеческой деятельности, аккумулирует общественно значимый опыт.

И Э.Кассирер подходит к пониманию взаимосвязи содержательных моментов мифа с формами практической человеческой деятельности. Исследуя "профессиональные божества", он приходит к заключению, что для каждого индивида, группы резервирована определенная сфера деятельности, и образы богов служат для обозначения этих сфер и ориентации в них: "В виде бесчисленных богов человек создает себе ориентиры в сфере объективной реальности и изменений" (13,205). Первобытный человек направление своей деятельности осознает не спекулятивно, а представляя бога, связанного с данной сферой. Профессиональные боги не только фиксируют профессиональные различия, "...мифологические образы не только отображают существующие различия, но и вносят эти различия". Для обозначения подобного воздействия мифологии и религии на социальную структуру Э.Кассирер пользуется понятием "imprint" (отпечаток), который он позаимствовал из трудов М.Вебера по социологии религии. Это свидетельствует о признании Э.Кассирером прагматического контекста символических образований, благодаря которому, т.е. реальному эффекту, который производят эти символы, они становятся

реальностью культуры.

Э.Кассирер рассматривает и вопрос о влиянии употребления трудовых орудий на развитие мифологического мышления. Первобытный человек орудия труда наделяет магическими свойствами: он верит, что часть витальной силы человека может воплотиться в орудие и что оно может действовать независимо от человека. Но постепенно орудия труда помогают осознавать пределы субъективной сферы — образы сознания в процессе труда объективируются в чувственно воспринимаемые материальные формы.

Очевидно, что Э.Кассирер признает корреляцию мифа с микром, хотя это и символическая действительность. Это отличает его концепцию, например, от теории К.Г.Юнга, который ищет корни мифа и ритуала в архетипах сознания, в которых отражаются не связи реальности, а структуры бессознательного. Хотя, если, следуя С.С.Аверинцеву, архетипы рассматривать не как образы, а как схемы, которые пусты и имеют формальный характер, то здесь можно усмотреть сходство с пониманием бессознательного у Э.Кассирера. Бессознательное для него — это место, где происходит категоральный синтез мышления в соответствии с априорными принципами. Также архетипы К.Г.Юнга напоминают априорные структуры, которые наполняются содержанием опыта. Но у Э.Кассирера, в отличие от К.Г.Юнга, бессознательное не является единственным источником, образующим реальность культуры, он также оценивает взаимодействие элементов символической реальности, значение корреляции этой реальности с субъектом.

Для мифа не менее значительна, чем употребление орудий труда, и деятельность, производимая магией слова: "...слова и миф имеют не только функцию обозначения, но содержат в себе сам объект и его существенные силы" (13,41). Назвать кого-либо несоответствующим именем — значит уничтожить его истинную природу. По словам С.Лангер, мифологические силы — это не сила природы, а "силы значений", слова есть сама сущность мифологических символов (14,392). Многие имена у богов объясняются тем, что каждое из них воплощает ка-

кой-то аспект его сущности: в мифе с3 Озирис тот обретает неограниченную власть над богами, кто знает его истинное имя.

Для Э.Кассирера миф и язык возникают из одного источника — это две первые формы символического упорядочивания эмпирических фактов. Но между языком и мифом нет генетической связи. Язык — это динамическая, обладающая имманентными законами развития форма культуры, тесно связанная с мифом, в нем получающая субстанциальную силу. Здесь видно влияние Б.Малиновского, который рассматривал язык не столько как знак мысли, сколько в качестве одного из видов деятельности.

Концепция синхронного возникновения языка и мифа Э.Кассирера оспаривалась рядом исследователей (полемика с Максом Миллером), она существенно отличается и от идей современного структурализма, рассматривающего язык как первичную моделирующую систему, на основе которой формируются другие формы культуры — вторичные системы.

Если в языке мифологии основная оппозиция — это оппозиция сакрального, то в понятийной системе религии из нее генетически вырастает оппозиция божественного и человеческого. Для Э.Кассирера эта оппозиция — не элемент гносеологического подхода, а начало ценностной ориентации. Говоря о функции этой оппозиции в мифе, философ указывает на то, что это средство стабилизации потока чувственных восприятий. отождествление божественного и человеческого есть признак мифа и исходный момент развития религиозного сознания (например, в Ведах жрец во время жертвоприношения и молитвы сам превращается в бога). В развитом религиозном сознании усиливается эта кардинальная оппозиция и в то же время делаются попытки к ее преодолению, средствами которого выступают молитва и жертвоприношение, стремление к слиянию человеческого самосознания и бога, что особенно характерно для христианской мистики. Э.Кассирер рассматривает христианскую мистику как способ борьбы за освобождение от мифологических образов, исторических определенных символов и ритуалов; для

него вся история религии — это борьба "между историческим значением символов, sacramентов и их чисто духовным смыслом" (13,207). Последовательность христианской мистики в этой борьбе приводит к приращению чисто религиозного отношения — слияния в единую подлинную реальность. Однако, поскольку такое слияние происходит одновременно с отрицанием внешних данностей, то для христианской мистики возникает опасность распространения "небытия" не только на внешнюю действительность, но и на самосознание человека. Здесь мы сталкиваемся с интересной ситуацией в развитии религиозного сознания, которую по-разному решают христианская мистика и буддизм. Для первой здесь существует граница, за пределы которой не распространяются ее отрицания — у Экхарта в моменте слияния сохраняется индивидуальное самосознание, "я" знает свое растворение в божественном. Буддизм, напротив, старается победить не только мир вещей, но самосознание субъекта, что является невысшей, наиболее трудно преодолимой иллюзией.

Диалектика отношений человеческого и божественного как двигатель развития религиозного сознания в концепции Э.Кассирера — по своей сущности это диалектика процесса общения, коммуникация. Первым, кто раскрыл значение отношений "я - ты" в процессе становления социально-культурной сущности и самосознания человека, был Л.Фейербах. Если у Л.Фейербаха человек развивается в общении с другими реальными, чувственными субъектами, то у Э.Кассирера субъект религиозного сознания находится в диалоге с духовными реальностями. Однако Э.Кассирер не осознает детерминированность этого типа диалога со стороны общественного бытия — в классовом обществе вместе с распадом единства родового коллектива исчезает система максимальной регламентации деятельности индивида. В классовом обществе формируется не только религиозное самосознание, но также, как это отмечает А.Я.Гуревич, самосознание отдельной личности вообще (5,37). Религия требует от индивида нравственного выбора, осознания отличия своей ограниченной лич-

ности от высшего духовного источника. Человеку дается возможность отступить от традиции, нормы, дана свобода мысли и выбора, от которого зависит посмертная судьба души. Корреляция самосознания с божественным здесь фактически выступает как отношение со сверхиндивидуальным, всеобщим, даже коллективно-нравственным принципом, который индивид воспринимает как оппозицию по отношению к себе.

Эти оппозиции религиозного сознания, по Э.Кассиреру, являются одним из сегментов в символическом опосредствовании, через которое человек воспринимает действительность, они являются элементом в сверхиндивидуальных структурах, отличных от сознания и переживаний отдельных индивидов, закономерностям которых подчиняется деятельность индивидуальных сознаний. Это признание детерминированности человеческой деятельности со стороны символических структур показывает, что общая тенденция концепции Э.Кассирера идет в одном русле с такими направлениями современной философии, как структурализм, феноменология, фрейдизм. Эту тенденцию роднит с ними то, что она раскрывает неосознанные уровни структур и факторов, которые определяют мышление, желания и деятельность индивидов и социальных групп, но вместе с тем не отражающихся в сознании. Марксистский подход также вскрывает объективные, "бытийственные" структуры в сознании, которые опосредствуют отношения "субъект - объект", которыми насыщен сам субъект, но в отличие от Э.Кассирера, не рассматривает эти структуры как культурно-символические, а видит их как систему общественных связей. Несомненно, что каждая форма культуры особым образом "участвует" в этом опосредствовании, и выяснить то, как это происходит, является задачей конкретного культурно-философского анализа.

Список литературы

1. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Ведин Ю.П. Структура, истинность и правильность мышления. Рига, 1979.
3. Вейман Р. История литературы и мифология. М., 1975.
4. Гайденко П.П. Хайдеггер и современная философская герменевтика. — В кн.: Новейшие течения и проблемы в философии ФРГ. М., 1978.
5. Гуревич А.Я. Категория средневековой культуры. М., 1972.
6. Духовное производство. М., 1981.
7. Кельбуганов А.Л. Проблема возникновения диалектики. Автореферат дис. канд. филос. наук. Алма-Ата, 1977.
8. Леви-Стросс К. Миф, ритуал и генетика. — Природа, 1978, № 1.
9. Лосев А.Ф. Античная мифология. М., 1957.
10. Лотман Д.М., Успенский Б.А. Миф — имя — культура. — В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1973, № 6.
11. Мелетинский Е.М. К. Леви-Стросс и структурная антропология. — Вопросы философии, 1970, № 7.
12. Buszynska H. Cassirer. Warszawa, 1972.
13. Cassirer E. Rousseau, Kant, Goethe. Princeton, 1945.
14. The Philosophy of E. Cassirer. Illinois, 1949.

М. Куля

АН Латвийской ССР

Лингвистический фетишизм современной герменевтики

В последнее двадцатилетие в философской литературе ФРГ, Австрии, Италии, Франции и других капиталистических стран все чаще обсуждаются проблемы герменевтики. В их число входят вопросы о понимании, интерпретации, традиции,

предрассудках и множество других проблем. Особое внимание представители современной герменевтики уделяют философскому исследованию языка. Языковой опыт человечества они осмыслиют в своеобразном аспекте: язык как выражение истории. В данном случае герменевтика как бы соединит две проблемные сферы философии: философию языка и философию истории. С равным убеждением можно утверждать, что герменевтика исследует язык истории и что она исследует историчность языка, ибо, по мнению представителей данного течения, язык истории выражается в историчности языка.

Одним из самых существенных моментов в трактовке языка является то, что язык в герменевтической теории действует как принцип. Представитель западногерманской герменевтики Г.-Г.Гадамер в своей основной работе "Истина и метод" приводит мысль Хенигсвальда о том, что язык является не только фактом, но и одновременно принципом (7;382). Это означает, что язык, по мнению герменевтиков, — всеохватывающее явление, т.е. буквально все, что перед нами как герменевтиками встает — это языково в принципе. Переступать границы анализа языка не позволено. В схему языка представители данного течения пытаются "втиснуть" весь человеческий опыт и все, что может быть сказано о смысле человеческого существования. Они переворачивают на идеалистический лад отношения языка, сознания и объективного мира, ставя сознание в зависимость от языка, объективный мир — от сознания и, в конечном счете, от языка. Это отражается в характеристиках, данных ими истории, бытию, сознанию, субъекту, опыту и другим категориям. Так, например, для представителя французской герменевтической мысли П.Рикера, история — это текст человеческого действия (II;694), "Cogito", по его мнению, означает: акт говорящего субъекта (9;171), а субъект — это способность придавать значения, что является одновременным рождением высказываемого бытия мира и говорящего бытия человека (9;167). Бытие, могущее

быть понятным, в философии Г.-Г.Гадамера есть язык (7; 450). Таким образом, язык и его проявления — текст, высказывание, речь — оказываются главными действующими персонами на сцене герменевтической теории. Это ведет к абсолютизации роли языка, к лингвистическому фетишизму.

Для современной герменевтики в целом характерны специфические требования к философскому анализу языка. Во-первых, это призыв в анализе языка отправляться изнутри, а не подходить к нему как к внешнему, "мертвому" явлению. Согласно герменевтике, человек "живет в языке", и философия, рассматривающая язык, должна прочувствовать и отразить эту жизненность языка. В данном случае налицо отстранение герменевтики от любых позитивистских и научно-объективистских подходов к анализу языка.

Во-вторых, что тесно связано с первым, в герменевтике указывается на необходимость охватить язык в его целостности, т.е. во взаимосвязи с говорящим субъектом. П.Рикер подчеркивает, что в нашу эпоху триумфа естественных наук, когда язык стал точным, однозначным, техническим, "мы желаем языку снова придать содержание, желаем исходить из его полноты" (10;163). Полнота языка проявляется в его связи с бытием и человеческим существованием. Утверждается, что язык несет в себе уроки забвения и воспоминания, уничтожения и возобновления. "Именно туманное знание забытого побуждает нас восстановить целостность языка" (10; 163).

Программа герменевтики по отношению к языку, а именно преодоление технической узости, расширение значений, возрождение забытых словоупотреблений и всякое другое обогащение языка — вся эта работа занимает важное место в каждой развитой культуре. Идея исследования языка в его целостности тем более должна поощряться в нашу эпоху, когда большинство сложных, целостных явлений (это относится и к языку) разделили между собой различные науки и анализируют их каждая в специфическом разрезе. Данные исследования, неоспоримо, нуждаются в комплексном подходе. Однако пред-

ставители современной герменевтики не ратуют за комплексность исследований, в которых принималась бы во внимание различные теоретические выводы конкретных наук. Претензии на специфическое исследование языка в герменевтике, в конечном счете, означают пренебрежение научными достижениями в пользу иррационалистического постижения языка.

В этом стремлении герменевтическая трактовка языка отлична как от чисто лингвистического подхода, так и от формально-логического анализа науки в логическом эмпиризме. Если своеобразие логического эмпиризма состоит в том, что представители данного направления анализируют объективированные в языке результаты научного знания, отложившиеся в научных понятиях, предложениях, теориях и вообще в разных научных текстах, то современная герменевтика, исходящая из этого самого знакового, облеченного в языке и закрепленного в текстах статуса знаний, не ограничивает себя рассмотрением языка науки, а обращается к языку культуры вообще. Если в чем-то похож исходный материал анализа языка, то дальнейшие приемы анализа существенно различаются. Один из недостатков логического эмпиризма составляет отсутствие динамического аспекта анализа: язык рассматривается как статическое явление. Если в некоторой степени трактовка языка в современной герменевтике ближе к лингвистической философии Л. Витгенштейна, чем к логическому эмпиризму, то отсутствие в его философии проблемы генезиса значений в языках как исторически развивающихся системах означает по этому вопросу полную противоположность герменевтики и неопозитивизма. Современная герменевтика в своем анализе как бы старается заполнить этот пробел в трактовке языка, вводит координаты истории. Однако исторический подход она трактует предельно узко и односторонне. Рассмотрение исторического аспекта языка не переступает границы рассмотрения имманентной логики развития языка, ибо историчность — это историчность языка, внутренне присущая ему. В данной трактовке отсутствует анализ реального, социального генезиса значений, того генезиса на ос-

нове практической деятельности, о котором В.И. Ленин писал: "Практическая деятельность миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур..." (2;172).

Если динамический аспект в рассмотрении языка герменевтика пытается ввести в свою теорию с помощью реализации принципа историчности, то она все-таки не проходит мимо другого порока неопозитивизма. Как указывает М.А. Киссель: "... Неопозитивисты, заимствуя формальные методы анализа из математики, не соотносят объективировавшуюся структуру науки с творческой деятельностью "чистого" (трансцендентального) сознания, как это делали неокантианцы" (6;138). В современной герменевтике "осталась за бортом" также творческая деятельность сознания, поскольку язык, использованный для создания текста, отделяется в истории от автора и начинает как бы "собственную жизнь". Именно с таким языком имеет дело герменевтика, анализируя исторические тексты. Поэтому вне поля ее зрения остаются процессы языкового творчества и любого творчества вообще.

Г.-Г. Гадамер утверждает, что язык текста, отделившись от связи с автором, проявляется в особом измерении. Он продолжает существовать в сфере "чистых" значений как вполне свободное и бесконечно глубинное явление. При этом он преодолевает относительную однозначность слов, данных автором. Как отмечает Гадамер: "Смысл герменевтического опыта состоит в том, что язык раскрывает по сравнению с другими опытами мира вполне новое измерение — глубинное измерение (Tiefdimension), которое позволяет традиции достигать людей, живущих в современности" (7;438). В другой работе Г.-Г. Гадамер поясняет, что герменевтический метод "рассматривает язык, исходя не из его элементарных процессов, а из его живой реализации" (9;364). Наш непосредственный опыт мира является знаковым и языковым от начала до конца, указывают представители герменевтики. Жить в мире означает то же самое, что жить в языке. Язык, определяя мир, скорее всего не ограничивает, а открывает его. Язы-

ковый опыт мира снабжает нас смысловым контекстом, руководящим и направляющим наше понимание. Язык позволяет нам быть людьми, как вода позволяет рыбе быть рыбой. Это неразрывное соединение мира, человека и языка, переживание этой неразрывности как вполне естественного условия нашего существования, до незаметности знакомого и поэтому не поддающегося никакому внешнему объяснению с помощью теории знаков, в которых слово — только орудие мысли, ее внешне обозначение, а также с помощью теории информации, методов формализации и др. — является предметом обсуждения в герменевтике. Поэтому П. Рикер указывает, что, по его мнению: "существенное в языке начинается за его знаковым уровнем" (9;122). Возврат к говорящему субъекту, реализованный в философии языка, означает преодоление границ объективной науки о знаках, отход от чисто лингвистической проблематики. Лингвистика рассматривает язык в его замкнутости, видит в нем лишь предшествующий лингвистическому анализу законченный факт, осадок смыслопридающего акта, указание на давно определенные значения. Поэтому, согласно мысли П. Рикера, в философии необходимо обратиться к открытости языка, к его живой силе. Открытость проявляется, главным образом, в языковом символизме.

Здесь следует отметить, что трактовка языка отличается в французской и немецкой герменевтиках. Французские философы, расширяя сферу герменевтической проблематики путем включения в нее вопросов языковой семантики, в то же время сужают ее по сравнению с немецкой герменевтикой. Если в немецкой герменевтике язык анализируется главным образом как явление культуры и носитель исторического наследия и при этом не обрекается специального внимания на семантические вопросы, то во французской герменевтике главный акцент ставится не на исследование любого значения, а на интерпретацию символа. Однако символ, по мысли П. Рикера, не является специфическим, особым проявлением языка. Символизм, по П. Рикеру, — естественное проявление языка, ибо язык в своей сущности символичен. Поэтому философская гер-

меневтика в анализе не только не может обойти вопросы языкового символизма, но должна из него исходить. В этой связи, как считают представители герменевтики, их метод в рассмотрении языка является наиболее соответствующим как подлинной его "жизни", так и человеческому переживанию языка.

Таким образом, герменевтика в подходе к языку стремится преодолеть рассмотрение его как объекта и с помощью введения "говорящего субъекта" в философии претендует на рассмотрение языка как "жизни субъекта". Язык как выражение "жизни субъекта" основывает познание и открывает путь к бытию. По Г.-Г.Гадамеру, модели бытия и мышления строятся согласно принципу языковости.

Как показывает Э.В.Ильенков, герменевтическая версия языка как модели мышления потенциально была заложена уже в гегелевской концепции отношения мышления и языка. Г.Гегель в своей философии указывал на язык как на внешнюю форму обнаружения мышления и через него пытался рассмотреть чистые логические формы мышления. Однако он, при всех его оговорках, придал слову (речи и языку) значение привилегированной формы "обнаружения" мышления для самого себя. В его философии "именно слово (как язык, как речь, как высказывание) рассматривается как первая — и по существу, и во времени, и логически, и исторически — форма наличия бытия (обнаружения) духа, его логического строя, для себя самого" (5;72). Однако существенно отметить тот факт, что язык не является единственной формой обнаружения мысли. Человек обнаруживает себя как мыслящее существо отнюдь не только в речи, но и в деятельности руки, формирующей внешнюю природу согласно велению разума. Это, кстати, отметил и Г.Гегель. Однако когда речь зашла о том, какой из этих форм реализации мысли (речи или "работе руки") отдать предпочтение, то Г.Гегель это сделал в пользу языкового выражения мысли. Такая тенденция весьма живуча в истории философии. Отметим в этом плане структуриализм, лингвистическую философию, герменевтику и

др., которые действуют по этой схеме и выявляют структуры мышления с помощью как "языка науки", так и естественного языка, семантики мифов и другими языковыми средствами.

В современной герменевтике перевертываются отношения мышления с языком по сравнению с гегелевской философией. Если, согласно концепции Г.Гегеля, мышление осознало себя в языке, то современная герменевтика приходит к выводу о том, что язык осознает себя в мышлении. В своих выводах она пошла и дальше, а именно отметила факт, что языковой опыт означает то же самое, что опыт мышления. Поэтому знание герменевтики полностью сосредоточено на выявлении специфики и закономерностей языкового опыта.

Марксистская философия в анализе отношений мышления и языка исходит из примата практической деятельности и из нее выводит необходимость выражения мысли в языке. Таким образом, она преодолевает существенные недостатки идеалистической философии языка, исключавшей возможность научного объяснения происхождения мышления, покажет его генезиса в связи с практической жизнедеятельностью людей, с работой "руки". Отмеченные недостатки идеалистической философии языка присущи и современной герменевтике, которая оперирует только с уже возникшим сознанием и уже сделанной работой "руки", причем всю "работу руки" она вмещает в словесное обрамление.

Вопрос об отношениях мышления и языка в большой мере связан с вопросом об отношениях логической и языковой структур мышления. В выводах современной науки о языке оспаривается возможность идентификации модели мышления как с логической, так и с языковой структурой. Поэтому отрицается как гегелевская, так и герменевтическая версия. То, что обобщенное практическое мышление не согласуется с правилами формальной логики, перед буржуазными философами открыли экзистенциальная психиатрия, теория когнитивного диссонанса, лингвистическая философия и этнометасociология. Узость взглядов, сближающих логическую структуру со структурой мышления, ярко проявляется в современной лингвисти-

ке как фактор, тормозящий ее развитие. Советский лингвист В.А.Звегинцев пишет: "Есть все основания для предположения, что мышление обладает своим языком (или целой иерархией языков), грамматика которого никак не сводима ни к какой логике... Весьма сомнительно, что они (логические конструкты, М.К.), могут быть использованы в качестве руководящих начал при изучении мысли как особого языка, а именно потому, что у логических языков начисто отсутствует прагматика" (4;7-8). Однако было бы неправильно полностью редуцировать исследование мышления к его лингвистическому аспекту, как это делают представители идеалистической философии языка и в том числе современная герменевтика. Хотя практическое единство языка и мышления в нашем сознании и определяет нераздельную логически-лингвистическую модель мира, по теоретическим и методологическим соображениям желательно выделить и анализировать отдельно логическое и лингвистическое в мышлении. Современная философия должна осознать, что она не имеет права идентифицировать мышление ни с одной из рассмотренных моделей. Как пишет Г.А.Брутян: "... При рассмотрении вопроса о роли словесной модели объективного мира в познании, а следовательно: и о взаимоотношении языковой и логической моделей мы можем выдвинуть то или иное положение лишь в форме гипотез на данной стадии развития наук" (3;94). По-видимому, современная герменевтика спекулирует на нерешенности вопросов об отношениях мышления, логики и языка и на этой основе выдвигает свою концепцию, характеризующуюся лингвистическим фетишизмом.

Особым образом в герменевтике трактуются отношения языка с миром. Г.-Г.Гадамер отмечает, что основные отношения мира и языка не те, в которых мир является предметом языка. То, что осваивается как предмет познания и выражения, уже всегда заключено в горизонте языка. Языковость нашего опыта мира, пишет Г.-Г.Гадамер, предшествует всему, что познается и высказывается как существующее. Однако не только мир есть мир, поскольку он проявляется в языке, но

язык, согласно герменевтике, имеет свое истинное существование только как изображение мира. Язык не имеет постоянно-го бытия в противоположность миру, который в нем выражается: язык по истине проявляется как носитель смысла мира. Изначальная человечность языка означает в то же время изначальноную языковость существования в мире. Язык, согласно такой интерпретации, представляет собой весь понимаемый мир. Герменевтический метод не допускает трансцендирования за пределы понимаемого мира, т.е. переживаемого, языкового мира. Языковой мир изначально и абсолютен, он стоит над всякой релятивностью в полагании бытия. Таким образом, герменевтический метод предельно расширяет понятие языка, сводя к нему сущность мира, человеческого опыта и мышления.

Принимая тезис о зависимости бытия, мира от языка (быть — это значит быть проявленным в языке), современная герменевтика отказывается от анализа объективной реальности и на ее место ставит модель мира в языке. Вместе с этим картину мира образует не практическая деятельность человека в материальном, от сознания не зависящем мире, а мир, как он "приходит к языку" и выражается в нем. Сущность мышления — это язык, язык и определяет бытие. Поэтому центральным гносеологическим вопросом в герменевтике уже не является вопрос о том, как мышление познает бытие, а как язык познается (понимается) при помощи языка, т.е. вопрос об интерпретации.

При таком подходе субъект, мышление, мир, приобретая в герменевтике одну по содержанию углубленную характеристику — языковость, теряет все другие, не менее существенные характеристики. Бытие, становясь языковым бытием, теряет свое существование как объективной реальности, независимой от сознания; субъект, становясь говорящим субъектом, утрачивает свою практическую, преобразующую материальный мир: природу; мышление, характеризующееся только языковой деятельностью, теряет свою познавательную способность, ориентированную на исследование объективной реальности, и творческую активность. Теряет и сам язык, ибо редуцирование его

многофункциональной природы к одной — герменевтической функции передачи языкового опыта, приводит к искажению истинной характеристики языка.

Современная герменевтика пытается выработать "новое" онтологическое обоснование исторического подхода к языку, исходя из внутренней логики развития и "жизни" самого языка. В схему развития языковых значений и их понимания она пытается "втиснуть" весь человеческий опыт познания и все, что может быть сказано о смысле человеческого существования. Г.-Г.Гадамер и другие представители философской герменевтики переворачивают на идеалистический лад отношения языка и сознания, сознания и объективного мира. Они ставят сознание в зависимость от языка, объективный мир — от сознания и, в конечном счете, от языка.

К.Маркс и Ф.Энгельс в "Немецкой идеологии" указывали, что перед философами стоит извечная проблема спуститься из мира мыслей в действительный мир. "Поэтому, как философы обособили мышление в самостоятельную силу, так должны были они обособить и язык в некое самостоятельное царство ... Задача спуститься из мира мыслей в действительный мир превращается в задачу спуститься с высот языка к жизни" (I;29). Герменевтическая философия, по сути дела, не спускается с высот языка к действительному миру, тем самым оставаясь в рамках идеалистического истолкования языка, его крайней абсолютизации.

Список литературы

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.3.
2. Ленин В.И. Философские тетради. — Полн.собр.соч., т.29.
3. Брутян Г.А. Лингвистическое моделирование действительности и его роль в познании. — Вопросы философии, 1972, № 10.
4. Звегинцев В.А. Язык и лингвистическая теория. М., 1973.
5. Ильенков Э.В. Гегель и герменевтика. — Вопросы философии, 1974, № 8.

6. Киссель М.А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. II. 1970.
7. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960.
8. Gadamer H.-G. Hermeneutik.-In: La Philosophie Contemporaine. Chroniques. vol.3, Firenze, 1969.
9. Ricoeur P. Hermeneutik und Strukturalismus. München, 1973.
10. Ricoeur P. Hermeneutik und Psychoanalyse. München, 1973.
11. Ricoeur P. History and Hermeneutiks.-The Journal of Philosophy. vol. LXXIXI N.19, 1976.

Э. Семанис
ШГУ им. П. Стучки

Критика псевдообъективизма современной англо-американской "Критической философии истории" (на примере философской теории М.Мандельбаума)

В 1984 году исполняется 75 лет со дня выхода в свет гениального труда В.И.Ленина "Материализм и эмпириокритицизм". В этой работе В.И.Ленин подверг глубокой критике реакционную философию эмпириокритицизма, защитил и развил дальше диалектический и исторический материализм, материалистически обобщил наиболее важное и существенное из того что было приобретено наукой. "Материализм и эмпириокритицизм" - важнейшая веха ленинского этапа в развитии марксистско-ленинской философии.

Среди основных положений В.И.Ленина фундаментальную роль играет развитие принципа партийности науки, основы которого были заложены К.Марксом и Ф.Энгельсом, а также самим В.И.Лениным в его ранних работах "Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов?" и "Экономическое содержание народничества и критика его в книге

г. Струве". В.И. Ленин всегда беспощадно разоблачал мнимую беспартийность буржуазной философии, прикрытую терминологическими ухищрениями и "ученой" схоластикой. Он показал, что развитие философии в антагонистическом обществе неизбежно проявляется в борьбе двух основных философских направлений – материализма и идеализма, выражающих соответственно интересы прогрессивных и реакционных классов.

Важнейшую роль ленинские принципы критики буржуазного объективизма играют и в разоблачении современной буржуазной философии и методологии истории. Отрицание партийности науки, социальной обусловленности естествознания, претензии на мировоззренческую нейтральность составляют одну из существенных черт современной буржуазной философии истории. В то же время надо отметить, что "объективистская" тенденция является антиподом другой метафизической крайности в виде презентизма и скептического релятивизма буржуазной философии.

В данной статье речь пойдет об объективистских учениях в таком направлении современной буржуазной философии истории, как англо-американская "критическая философия истории". Особенный интерес в этом направлении представляет объективистская концепция видного американского философа Мориса Мандельбаума (университет Дж.Хопкинса, Балтимор).

М. Мандельбаум является одним из основателей и патриархов современной англо-американской "критической философии истории". Возникновение этого направления может быть датировано публикацией его книги "Проблема исторического знания. Ответ на релятивизм" (1938 г.). В этой работе, особенно в так называемой "теории суждений", мы встречаем развернутое обоснование буржуазно-объективистской концепции, отрицание партийности общественных наук.

В указанной работе М. Мандельбаум рассматривает Б. Кроче, В. Дильтея, К. Мангейма, Ч. Бирда и К. Беккера как характерных представителей скептицизма и релятивизма, а Г. Зиммеля, Г. Риккорта, М. Шелера и Э. Трельча – как философов, которые пытались преодолеть скептицизм, но которым это в

конечном итоге не удалось, т.е. они остались в лагере релятивистов. Анализ взглядов этих мыслителей М.Мандельбаумом заканчивается выделением двух главных "пороков" релятивистов, заключающихся в следующих положениях: во-первых, "ценность исторического знания должна пониматься и оцениваться через апелляцию к историческим условиям, в которых оно (историческое знание - Э.С.) формировалось"; во-вторых, "ценностные суждения сами по себе определяют содержание исторических описаний" (8;174). Как М.Мандельбаум опровергает два основных постулата релятивизма на основе своих взглядов?

В целом надо признать, что М.Мандельбаум правильно уловил абсолютизацию отдельных сторон исторического познания релятивистами. Это касается преувеличения роли оценочного фактора, абсолютизации влияния современных условий на исследователя и интуитивных средств познания. Другое дело, что реакция М.Мандельбаума ознаменовала его переход в другие крайности и метафизические абсолютизации.

Американский эпистемолог предпринял попытку опровергнуть два основных постулата релятивистов (и считал, что опроверг) в своей теории суждений. На основе своих выводов он в дальнейшем получает поистине "всеобъемлющие права" на отрицание как ненаучной любой теории и исторического описания, в которых есть хотя бы малейшие признаки специальной обусловленности или ценностной, мировоззренческой уставки.

Изложение теории суждений М.Мандельбаум начинает с оптимистического заявления, которое мы можем только приветствовать: "Мы не найдем спасения от релятивизма, пока мы не вернемся к обычной точке зрения объективизма, что историческая объективность заключается в способности историка отражать реальный характер и отношения исторического процесса" (8;174). Но если мы подробнее остановимся на характере "спасения", то картина окажется совсем другой. Первое положение, приписываемое М.Мандельбаумом релятивизму, он опровергает в результате своих рассуждений об отношениях

высказываний (statement) и суждений (judgement) в историческом познании. М.Мандельбаум предполагает, что первая установка релятивистов делает знание невозможным, ибо "если я оцениваю высказывание факта с отнесением к условиям, при которых оно было сформировано, тогда мое высказывание должно быть оценено по отношению к условиям, которые формировали мое высказывание, и это вовлекает дальнейшее высказывание, которое опять должно оцениваться, и так до бесконечности" (8;177). Несостоятельность аргумента бесконечного регресса анализа очевидна, ибо мы можем остановить регресс путем указания на существенные условия, что М.Мандельбаум упорно отказывается делать. Поэтому и можно понять возражения американских историков и методологов Ч.Бирда и А.Фогта, которые пытаются спасти позицию релятивистов с так называемым "относительным релятивизмом". По их мнению, суждения являются относительными не с позиции историка, а по отношению к типу "социального порядка" (7). М.Мандельбаум правильно уловил, что, несмотря на различные оговорки, "ограниченный релятивизм" остается по своей сути плюралистической и релятивистской концепцией. Таким образом, американский философ действительно указал на абсолютизацию влияния современных условий на историка в релятивистской концепции. На этом основании М.Мандельбаум бросается в другую крайность, заявляя, что оценка исторического знания вообще не имеет никакого отношения к условиям, в которых оно было создано.

По поводу этого спора надо заметить, что положение о зависимости результатов познания от условий вовсе не является специфическим признаком релятивизма. Релятивизм начинается тогда, когда на этом основании делается вывод о недостижимости объективной истины в принципе. Для опровержения релятивизма нет необходимости опровергать социальную обусловленность познания и в дальнейшем - активность познающего субъекта. М.Мандельбаум, покушаясь на абсолютизацию социальной обусловленности знания, отбрасывает и тот ценный элемент, который содержится в концепциях Ч.Бирда, К.Бекке-

ра, Б.Кроче и др. В марксистско-ленинской философии социально-классовая детерминированность познания и его результатов утверждается как одна из важных характеристик самого процесса познания. Диалектический подход к любому явлению, в том числе и к оценке философских учений, как говорил Б.И.Ленин, основывается не просто на "голом отрицании", а на сохранении связи с тем положительным и ценным, что имела и предыдущая ступень (4;207-208).

Если, как утверждает М.Мандельбаум, оценка знания по отношению к условиям, в которых оно возникло, ведет к бесконечному регрессу, то спрашивается: какими должны быть другие способы оценки исторического знания? Оставаясь верным своей метафизической позиции, американский методолог делает следующий шаг. Он пытается воздвигнуть "китайскую стену" между становлением знания и готовым знанием в процессе оценки исторического знания. Это проявляется в его выделении суждений и высказываний. М.Мандельбаум указывает, что релятивисты смешивают содержание знания с актом формирования этого знания, т.е. высказывания с суждениями. Высказыванием "является конкретная, прямо данная, содержательная единица, которая что-то констатирует, сообщает нам что-то и стремится быть истинной" (8;181), при этом акцентируется внимание на содержательной стороне вопроса. "А если высказывание является отрицанием или утверждением, то оно является суждением" (8;183). Пример высказывания: "Человеческое общество является объектом многих исследований", суждения: "Парето считает, что человеческое общество является объектом многих исследований". Высказывание не является суждением, потому что оно "не является прямым отрицанием или утверждением, высказывание говорит о чем-то, стремится быть истинным" (8;182). Какова цель данных построений? - Для того, чтобы быть уверенным, что именно Парето высказывал данное положение, надо "зайти" за высказывание и посмотреть, как оно рождается. Мы должны рассматривать его как утверждение какой-то личности, т.е. мы имеем дело с суждением. В таком случае мы рассматриваем, когда и на

каких основаниях было сделано суждение. "Понимание суждения... предполагает генетическое осмысление высказывания, в котором оно завершается" (8;183). Условно принимая логику рассмотрения М.Мандельбаумом вопроса о становлении знания, в этой части рассуждения мы согласны с ним и, естественно, ждем утверждения, что существует и обратная связь (что одним из аспектов оценки готового, зафиксированного знания является обращение к той социальной, мировоззренческой ситуации, в которой знание формировалось определенным мыслителем). Но, однако, такой связи нет: М.Мандельбаум без какой-либо аргументации сразу заключает, что понимание высказываний в его теории является пониманием того, что подразумевалось параллельно уверенности, что высказывание стремится быть истинным. "Из отличий между высказыванием и суждением, - продолжает М.Мандельбаум, - вытекает понимание исторической работы - оно должно заключаться в понимании того, что историческая работа состоит из понимания высказываний, которые образуют ее (работу - Э.С.), и не включает в себя понимание авторских суждений" (8;184).

Результаты теории суждений М.Мандельбаума очевидны: если релятивисты, по терминологии М.Мандельбаума, абсолютизировали роль суждений, то автор "Проблемы исторического знания" в своем ответе на релятивизм абсолютизировал высказывания. При оценке исторических работ М.Мандельбаум выдвигает нормативный запрет на анализ становления знания и требует рассматривать историческую работу как совокупность готовых, безличностных высказываний. "Бесстрастного" ценителя исторических произведений не должно интересовать, какой "автор рассуждал определенным образом при определенных условиях" (8;183).

В марксистской философии оценка результатов познания, рассмотрение процесса становления знания и завершенного знания должна находиться в диалектическом единстве, иначе говоря, суждения неразрывно связаны с высказываниями и находятся во взаимодействии в процессе познания. Одним из

аспектов оценки высказывания должно быть суждение. Важным положением теории познания диалектического материализма является указание В.И.Ленина, что "в теории познания, как и во всех других областях науки, следует рассуждать диалектически, т.е. не предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным" (3;102).

М.Мандельбаум исключил из процесса оценки знания его генетическое осмысление, но в таком случае надо было выдвинуть другие основания для этого процесса. В качестве такого основания М.Мандельбаум выдвигает теорию соответствия. Основное положение данной теории гласит, что истинное "высказывание выражает отношение между своими понятиями, которое (отношение - Э.С.) имеет место между реальными объектами, выраженными этими понятиями" (8;136). В этом отношении М.Мандельбаум подтверждает, что факты обладают своим собственным порядком. Конечно, мы согласны, что признание объективности исторического прошлого является важной предпосылкой решения вопроса об объективности знания. Мы согласны и с тем, что истинная историческая работа своей структурой и понятиями отражает реальные связи действительности. Но это признание не решает сразу всех проблем, поскольку релятивисты в основном тоже согласны с таким критерием, но они отрицают возможность достижения истинного исторического знания. Чувствуя, что его критерий истинности требует конкретизации, М.Мандельбаум принимает последнюю попытку опровержения релятивизма.

Выступив за устранение влияния социальных условия на оценку исторических работ, М.Мандельбаум делает следующий шаг: требует устранить и влияние на содержание исторических произведений социально-мировоззренческой позиции историка. Для установления полного "объективизма" применяется деление суждений на суждение факта и суждение ценностей. Основной принцип рассуждения М.Мандельбаума тот же, что был и при анализе суждений и высказываний. Он делает метафизическую попытку полностью разделить процесс

исторического познания на две соединимые части. - С одной стороны, это бесстрастное фиксирование, описание фактуального материала, а, с другой - мировоззренческая, социальная интерпретация исторического материала.

М.Мандельбаум признает некоторые ценностно обусловленные аспекты исторического исследования. Ценностные установки, по его мнению, важны лишь как один из мотивов начинания исследования и определения его предмета историком (8;192). Но это "признание", на наш взгляд, не имеет никакого практического значения, ибо американский философ требует заняться уже готовым, безличностным историческим произведением, которое не имеет никакого отношения к этапу становления работы, к труду историка с его ценностями в определенных социальных условиях. Это требование уже определено в делении суждений на высказывания и суждения. Однако обращает на себя внимание положение М.Мандельбаума о том, что форма исследования является ценностно обусловленной.

По М.Мандельбауму, существуют "пропагандистские, морализирующие" истории и "объективные" истории. - "Неспоримой истиной является то, что существуют исторические описания, в которых ценностные факторы определяют не только существование самих работ, но и их содержание. Эти исторические описания являются пропагандистской историей" (8;194). В этом типе исторических произведений историк "с ценностно-обусловленной" ориентацией фальсифицирует и искажает события и, исходя из своей политической позиции, намеренно обманывает читателя. Этот вид произведений не относится к исторической науке.

Конечно, нельзя не согласиться, что такой тип исторических произведений существует. Но данный факт, на наш взгляд, ни в коем случае не дает право делать поспешные метафизические выводы о том, что все исторические работы, имеющие компонент ценностной, мировоззренческой установки (в конечном счете, все исторические произведения имеют эти характеристики) являются "пропагандистскими". М.Ман-

дельбаум как раз это и делает.

Любая хроника, хотя, возможно, и косвенно, неявно, содержит некоторую социальную, мировоззренческую установку, т.е. вопрос "что?" неразрывно связан с вопросом "почему?". М.Мандельбаум указывает, что историк "не может оценить данный объект, не имея первичной эмпирической информации. Суждение факта предшествует суждению ценности, и "если историк не является пропагандистом, его высказывания выражают суждения факта" (8;198). На этом основании делается вывод о том, что историк имеет дело только с суждением факта. Если кто-то "осмелился" перейти к суждению ценности, к оценке исторических явлений, то он не является историком, он находится в сфере морализирующих и пропагандистских представлений. Но многие релятивисты признают объективность отдельных высказываний факта, отрицая в то же время объективность основанного на них повествования на том основании, что факты преобразуются при построении работы в целом, и это преобразование зависит от ценностной установки историка. Рассматривая эти положения на примере Г.Риккерта и Э.Трельча, М.Мандельбаум формулирует свой основной тезис: "Каждая историческая работа является полотном фактов, и если эти факты являются объективно установленными путем исследования, тогда они не зависят от деятельности историка" (8;200). Апеллируя к тому, что каждый исторический факт дан в каком-то специфическом контексте, М.Мандельбаум заявляет, что "в этом контексте факт сам по себе ведет к следующим фактам (подч. мной - Э.С.) без какого-либо посредничества или выбора, которые базируются на ценностных установках историка, его классовых интересах и т.д. ... и если ценностные суждения не входят в организацию порядка фактов, то они не включаются в содержание исторического знания вообще" (8;201). Какие выводы мы можем сделать из предложенной М.Мандельбаумом теории суждений?

Предметом рассмотрения М.Мандельбаума, как методолога исторического познания, является проблема объективности

исторических работ, которые базируются на источниках. Оценка работ основывается на рассмотрении высказываний и суждений факта в исторической работе, критерием истинности которых является соответствие фактов реальности. Суждение факта и высказывания делаются на базе источника. Заявляя, что "факт сам по себе ведет к следующим фактам", М.Мандельбаум отмечает, что это положение осуществимо только при условии, когда факты являются объективно установленными. Но тогда М.Мандельбаум создает для себя идеальные условия для анализа. - Заранее принимается, что все источники истинны, но это противоречит его собственной установке, что надо анализировать только реальные исторические работы, что анализ должен быть содержательным. С другой стороны, американский методолог пишет, что с помощью научной критики источников мы можем установить реальные факты истории, т.е. это подразумевает и установление истинности источника (8;186). Но значительную часть источников составляют собственно исторические работы прошлого. Как бы ни изворачивался американский теоретик, мы должны перейти в "запретную сферу": мы должны рассматривать, когда, при каких условиях, кем и с каких позиций было создано историческое произведение.

Возьмем другой аспект рассмотрения вопроса об истинности исторического знания. Критерии истинности исторических работ предполагают, во-первых, целый ряд запрещающих норм: истинное историческое произведение не включает в себя суждения автора, которые обусловливаются этической, национальной, религиозной, политической и классовой установкой автора. По логике М.Мандельбаума историк следует по пятам таких историй, где факты объективно установлены по всем правилам теории соответствия плюс правилам беспристрастности. Очевидно, можно попытаться оставить в стороне пропагандистские истории, а те, которые останутся, - и будут истинными историческими произведениями. Однако, если следовать М.Мандельбауму, это невозможно, ибо анализ истинности исторических работ состоит из анализ безличностных высказываний и суждений факта.

По мнению американского философа, оценка исторических произведений заключается в истинности или ложности суждений факта. Как определить, является ли суждение факта истинным по требованию теории соответствия? М.Мандельбаум подчеркивает, что факты даны в контексте. Но как определить истинность контекстуальных суждений? Придерживаясь лишь всех нормативных запретов и теории соответствия М.Мандельбаума, на этот вопрос ответить невозможно. В этом смысле нам становится понятным выражение, что "высказывание стремится быть истинным": мы уже должны верить, что суждения факта являются истинными, и что все исторические работы, состоящие только из высказываний и суждений факта являются истинными, но тогда зачем нам вообще что-то оценивать? Таким образом, модель истинного исторического знания М.Мандельбаума заводит в тупик и теряет свою практическую ценность.

М.Мандельбаум в своей работе обосновывает и "объективный" метод для историка. Для конкретности анализа сам М.Мандельбаум берет для примера ценностно определенные события, когда ценностные факторы определяют исход события (8; 195-196). Каким образом историк должен исследовать эти события? Внимательно присмотревшись к этим факторам, мы видим, что они практически включают почти все факты, которые в общем мы можем назвать условиями или причинами исторических событий. Американский философ указывает свой путь историку: "Когда историк рассматривает ценностно определенные события, он рассматривает не оценки сами по себе, а их последствия, чтобы открыть эти последствия, чтобы открыть эти последствия, ему не надо рассматривать эти оценки, ибо события являются зафиксированными в исторических материалах, и с этими зафиксированными событиями и имеет дело историк." (8; 195). В этом определении перед историком ясно ставится задача: не надо искать причин и условий протекания событий, его задача - описывать события, отвечать на вопросы "что?", "как?", а не на вопрос "почему?". В этом отношении ясно формулируется эмпири-

ческий, описательный метод, требование оставаться на уровне событий, явлений, не искать никаких внутренних причин, закономерностей и т.д. В своих дальнейших рекомендациях М.Мандельбаум уже приходит в противоречие со своими запретами и другими конструкциями по поводу исторического знания. Он говорит, что "цель историка - показать природу этих событий (ценностно определенных - Э.С.) и их воздействие и приложение к другим событиям." (8;197). Однако этого невозможно достичь, если использовать полностью описательный метод М.Мандельбаума. Далее М.Мандельбаум признается, что историческое высказывание "базируется не только на документах, но и на знаниях историка о человеческом поведении" (8;197). Правда, это опять-таки знание в понимании М.Мандельбаума, о чем свидетельствует следующее положение: "Если исторические события и являлись бы зависимыми от оценок людей, то все равно высказывания об этих событиях не определялись бы ценностными элементами" (8;196). Таким образом, суждения факта об этих событиях не связаны с конкретным историком, работающим в конкретных условиях. На этом мы завершаем анализ возможности применения объективистской модели исторического познания, предложенной М.Мандельбаумом, в историческом исследовании; уже очевидно, что данные построения американского антирелятивиста ведут к серьезным философским последствиям.

Вся система оценки объективности исторических работ, построенная американским эпистемологом, носит крайне метафизический и спекулятивный характер. Вся конструкция М.Мандельбаума является метафизическим антиподом другой, столь же метафизичной, установки релятивистов. В ответ на релятивизм мы встречаем только полное отрицание, только жесткую систему норм и запретов.

Вопрос об истинности знания нельзя решить простыми декларациями М.Мандельбаума о теории соответствия, о том, что "высказывание стремится быть истинным". Нельзя решить вопрос об истинности знания, тем более исторического, без конкретного рассмотрения самого субъекта познания, без

анализа становления знания, без выяснения отношений субъекта и объекта познания. М.Мандельбаум как раз в этом плане демонстрирует себя как "чистого" гносеолога, которому достаточно заявить о теории соответствия, чтобы уже сразу оставить саму историческую реальность, конкретного историка за пределами исследования. М.Мандельбаум строит свою историю, предлагает свой идеал историка, который имеет дело с безличностными, истинными, зафиксированными суждениями факта в идеальных источниках. В ответ М.Мандельбауму мы можем сказать, что научный подход к теории познания подразумевает и соблюдение принципа историзма. "Весь дух марксизма, - писал В.И. Ленин, - вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривалось лишь исторически; лишь в связи с другими; лишь в связи с конкретным опытом истории" (5;329).

Вопрос о принятии "чистого", надисторического историка М.Мандельбаума или позиции реального историка, который явно или косвенно выражает интересы какого-то класса, трудится в определенное время, в определенной стране и имеет свою мировоззренческую установку, американский философ переносит в этику. - "Этот вопрос всегда останется этическим вопросом персонального порядка. на основе которого никто не может обобщать" (8;296).

В марксистско-ленинской философии вопрос о партийности науки не замыкается в этической позиции ученого, эта проблема решается через рассмотрение диалектической взаимосвязи теоретической деятельности и социальной практики. Решить проблему объективности исторических произведений нельзя без уяснения классовой и мировоззренческой позиции историка. Метафизические попытки исключить этот вопрос из рассмотрения, претензии на классовую и мировоззренческую нейтральность заводят решение вопроса об объективности исторического знания в теоретический тупик, превращают объективизм в псевдообъективизм.

В марксистской философии партийность общественных наук определяется тем фактом, что предмет их исследова-

ний выступают социальные явления, которые невозможно объяснить, не прибегая к характеристике интересов классов, социальных групп. Трактовка же этих интересов зависит от социальной ориентации ученого, сформировавшейся под воздействием той общественной группы, к которой он принадлежит или на которую он ориентируется. В.И. Ленин в своих работах показал, что нет беспристрастной социальной науки. - "Материализм включает в себя ... партийность, обязывая при всякой оценке события прямо или открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы" (2:419).

Метафизические попытки М.Мандельбаума занять "объективистские" позиции тесно связаны и с его стремлением определить метод, которым бы руководствовался историк в своей работе. Этот метод - метод "плоского эмпиризма" (6;381) - связан с отрицанием активности историка. Релятивисты признавали активн сть субъекта, отрицая объективность познания; М.Мандельбаум провозгласил возможность объективного знания путем отрицания активности субъекта познания. Буржуазный объективизм, как мы видели, не способен противостоять релятивизму потому, что он не может правильно понять активной роли субъекта познания. Результат исследования зависят не только от выбора предмета и сферы исследования, но и от выбора средств исследования, и прежде всего - теоретических, которые необходимо связаны с мировоззренческой, философской, методологической установкой исследователя.

Отказываясь решать вопросы о сущностных характеристиках действительности, отвечать на вопрос "почему?", американский гносеолог выдвигает требование заниматься идеографическим описанием явлений, т.е. оказывается на позициях феноменализма, отгораживается от исторической реальности как простого потока событий, имеющего лишь временную характеристику (8;273). Это приводит М.Мандельбаума в дальнейшем на субъективно-идеалистические позиции. Все исторические связи, даже события, будут конструироваться уже самими М.Мандельбаумом, а затем по его рецепту это должен

будет делать и историк. Эмпирико-феноменалистическая установка приводит М.Мандельбаума впоследствии и к отрицанию возможности построения теории общественного развития, единства и прогресса в истории, что в идеологическом плане как раз и приводит буржуазного объективиста к его классовой позиции, которая сводится к апологетике буржуазного строя.

На примере взглядов Мориса Мандельбаума мы проследили несостоятельность попытки обосновать критерий истинности исторического знания на базе отрицания партийности науки, претензии на мировоззренческую нейтральность. Концепция буржуазного объективизма М.Мандельбаума так и не смогла предложить научной альтернативы релятивизму и скептицизму в исторической науке, ибо все попытки обосновать "беспристрастную" науку являются тщетными, поскольку, как подчеркнул В.И. Ленин в заключении к работе "Материализм и эмпириокритицизм", - "новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад" (3,380).

Список литературы

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., Т.20.
2. Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.1.
3. Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.18.
4. Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.29.
5. Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.49.
6. Кон И.С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959.
7. Beard Ch., Vagts A. Current in Historiography.-American Historical Review, 1936, vol.4 .
8. Mandelbaum M. The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism. N.-Y., 1938.

Р. Вилциньш
Латв. сельхоз. академия

Значение социально-философских исследований жизненного пути человека в критике современной буржуазной философии

В современной буржуазной философии — особенно в "философии жизни", персонализме, экзистенциализме и "философской антропологии" — жизнь человека традиционно рассматривается как феномен сугубо уникальный, в целом противоречащий истории общества как внешней, во многом безликой и даже "репрессивной" реальности. Саморазвитие человека, как правило, исследуется с мировоззренческих и методологических позиций редукционизма, индивидуализма и антиисторизма. Не отрицая развития индивидуального жизненного пути в системе общественных отношений, современные буржуазные философы склонны искать подлинную сущность и историзм человека в противовес общественному развитию. Вместе с тем буржуазные исследователи человека, претендуя на роль теоретиков и апологетов "подлинного" гуманизма, обвиняют марксистско-ленинскую философию в выхолащивании самобытности человека и толковании его жизни как якобы частного, функционального элемента развития общества.

Хотя в целом искажения буржуазными философами диалектики взаимосвязи общества и его членов подвергнуты основательной критике в советской философии, конструктивно-критические аспекты проблемы жизненного пути человека до сих пор разработаны недостаточно. Тем временем актуальные задачи, поставленные КПСС перед философскими науками в области проблем человека, предполагают необходимость раскрытия специфики воплощения и развития общественно-исторической сущности в своеобразной жизни каждого человека как относительно самостоятельного существа (3, 146).

Поэтому основная задача настоящей статьи заключается в выявлении определенных методологических подходов к ис-

следованию жизненного пути человека, что может способствовать конструктивности критики буржуазной философии.

Прежде всего необходимо подчеркивать общественную историчность жизненного пути как социальной биографии человека, развивающего потенциал своих сущностных сил в конкретном обществе.

Методологически неправомерны противопоставления истории общества и индивидуального саморазвития. Равно же беспочвенны попытки непосредственного, в сущности, умозрительного выведения индивидуального жизненного пути из истории общества и динамики соотношения имеющихся в нем социально-исторических общностей людей.

К. Маркс, исследуя социальную сущность биографии человека, писал: "Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то различным, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более особенным, либо более всеобщим проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более особенной, либо всеобщей индивидуальной жизнью" (I, 590-591).

В действительности человек на своем жизненном пути выступает в диалектическом единстве производности от конкретного общества и относительно самостоятельной самопроизводности в нем. Человек самобытно воспроизводит элементы истории общества, делая свою жизнь предметом материальной и идеальной целереализации.

По мере прогрессивной смены общественно-экономических формаций в силу объективной логики развития общества происходит постепенное возвышение индивидуальной жизни. Относительное обособление человека мечет за собой качественный поворот от элементарного и функционального существования общественного индивида к специфически человеческой жизни индивидуальности. Усложнение истории общества с необходимостью как бы "подталкивает" своих членов к постепенной индивидуализации, в которой общие социальные качества воспроизводятся в человеке в преобразованных формах. Более того, в процессе становления и развития личности и индиви-

дуальности человека социальное не только не теряется или не приостанавливается индивидуализацией, а получает новое содержание.

Самовозвышение индивидуальной жизни возможно только в результате социализации индивида. Так называемые феномены эгоизма, индивидуализма, "робинзонады" и т.д. суть порождения определенных социально-исторических противоречий между обществом и его членами в зависимости от их принадлежности к той или иной социально-классовой общности. В обществе, где господствует частная собственность и эксплуатация человека человеком, возвышение индивидуальной жизни, как правило, испытывает на себе влияние классового антагонизма. С одной стороны, типичные представители привилегированных классов располагают такими экономическими и социальными ресурсами, которые позволяют им развивать определенные ансамбли своих сущностных сил за счет комплексного (т.е. - материального, и духовного) обнищания трудящихся. Относительно свободное и творческое саморазвитие жизни эксплуататора покупается "исторической ценой" принесения в жертву возможностей подлинного и творческого развития индивидуального существования трудящегося.

С другой же стороны, антагонистический характер социализации и индивидуализации представителей противоположных социально-классовых групп обуславливает то, что движущие силы общества, осуществляющие его революционное обновление, в большей или меньшей мере расширяет доселе узко ограниченные рамками привилегий элементы подлинно человеческой жизни.

Вместе с тем самостоятельность индивидуальной жизни в формациях господства частной собственности раскрывалась в уродливых формах индивидуального и группового (например, корпоративного, бюрократического и т.д.) эгоизма. Кроме того, социально-классовые рамки индивидуального саморазвития лимитировались традициями и канонами, в которых весьма жестко и однозначно были заданы контуры и направленность жизненного пути человека. Например, согласно канонам ан-

тичности и феодального средневековья, жизнеописания и художественные изображения видных государственных, военных и религиозных деятелей должны были соответствовать определенным идеальным стереотипам, служащим якобы подтверждением элитарности отдельных лиц. Только по мере созревания ростков капитализма в недрах феодального общества менялось отношение к индивидуальной жизни. Человек "получил естественное право" на самобытный, не стесненный искусственными нормативами, жизненный путь и его самовыражение в сознании. Человек как бы обрел собственную биографию - индивидуализированную, интимную.

Но и капитализм, стесненный ограниченностью своей естественно-исторической миссии, не в состоянии избавиться от воспроизведения антагонизма тенденций более свободного, богатого саморазвития человека и его обезличивающего, одномерного подчинения механизму господствующего общественного строя. "Кризис человека" капиталистического общества, отчужденное, несчастное сознание индивидом ущербности своей личности и индивидуальности отражает исторический предел гуманизации и творческой историзации жизненного пути человека.

Только в результате социалистического обновления общества постепенно создаются условия для свободной универсализации потенциала каждого человека, для раскрытия подлинно исторического предназначения индивидуального жизненного пути в системе движущих сил и резервов прогресса общества. Это в особенности проявляется в процессе поэтапного совершенствования зрелого социализма, логика наличного и перспективного исторического развития которого требует всестороннего вызревания и процветания творческих сил каждого человека. Ибо сложность и комплексность задач развития общества предполагает превращение все новых и новых сущностных сил человека в созидательно-производительные силы общества.

Следовательно, возвышение индивидуальной жизни человека при социализме осуществляется как целостное единство

социализации и индивидуализации его деятельных проявлений на сущностной основе единства коренных интересов общества и его членов. Вместо случайности и частного характера взрывания жизни индивида - члена антагонистических формаций, развивается наиболее историзированный человеческий индивид. Его биография глубоко исторична именно прогрессивным - социалистическим содержанием и его конкретизацией на самобытном жизненном пути, в котором осуществляются переходы от сведения индивидуального к социальному и наоборот. Ведь чем богаче и гуманнее историческая направленность развития общества, тем больше общественно-исторической тотальности комплексных проявлений индивидуальности человека. В буржуазной философии (особенно в экзистенциализме и "философской антропологии") же характерен метафизический отрыв якобы необъективируемой и подлинной истории от эмпирической истории и развития общества. К. Ясперс считает, что "самобытие", извлеченное на поверхность, исчезает.

Правда, среди актуальных задач комплексного формирования человека коммунистического типа пока сохраняется необходимость настоятельной борьбы против имеющихся еще рецидивов антиобщественного характера индивидуальных жизненных линий. Так, люди с индивидуальной, медански-потребительской, эгоистической или даже криминогенной жизненной позицией, безусловно, сдерживают совокупный процесс реальной гуманизации общества. Кроме того, содержание жизненных путей, идущих наперекор естественно-исторической магистральной направленности развития социалистического общества, обычно отличается ущербно-регрессивным характером развития сущностных сил человека.

Социализм создает и приумножает комплекс общих предпосылок свободной и всесторонней историзации жизненного пути человека. Но индивидуальная историческая перспектива складывается отнюдь не как автоматическое и однозначное выведение положительного содержания индивидуального жизненного пути от преимуществ социализма.

Индивидуальный жизненный путь как способ и результат исторического саморазвития общественного индивида в силу его различающегося, специфического тождества с обществом имеет особые формы существования, источники развития и результаты.

Атрибутивными формами существования индивидуального жизненного пути являются социальное движение, пространство и время, посредством которых конкретный человек деятельно воплощает в своей жизни единство единичных, социально типичных для определенного социально-классового организма и общечеловеческих элементов истории.

Социальное движение в общем "задается" индивиду историческими достижениями, резервами и недостатками конкретного общества в зависимости от господствующего в нем способа материального производства. Но социализация индивида, обуславливающая (во взаимодействии со спецификой его биологии) его способность к социальному функционированию (в труде, общественном самоуправлении, быту и т.д. ...), не в состоянии сугубо однозначно запрограммировать его жизнь.

При благоприятных условиях осуществляется и крепнет развитие человека на собственной основе: созревают и интегрируются новые психофизические и социальные сущностные силы, индивид начинает развиваться как личность, субъект и объект самодеятельности. Жизненный путь развивается дальше в результате создания человеком своего мира - "микрокосма", в котором сочетаются черты его производительности от общества с уникальными, глубоко индивидуализированными чертами его самобытности. Этот мир в корне отличается от субъективно-идеалистических конструктов "жизни" и "жизненного мира" как переживания, а также результата одной лишь духовной конституирующей деятельности, как полагают представители "философии жизни".

Творческое, созидательное саморазвитие сущностных сил человека в системе движущих сил общества приводит к прогрессивным изменениям на индивидуальном жизненном пути. Прогрессивные сдвиги в биографии человека обогащают, возвы-

шают и продолжают его историческое существование.

Однако действительно прогрессивный жизненный путь чреват также определенными моментами стагнации и регресса тех или иных сущностных сил, элементов и проявлений человека. Положительные достижения в индивидуальном биографическом саморазвитии "покупаются" не всегда ведомой нам ценой консервации, ущерба или даже затухания потенциала конкретных потребностей и возможностей человека. И с возрастом издержки (пронизанные необходимостью жертвенности) прогресса жизненного пути имеют необратимую тенденцию к росту.

В отличие от животных, осуществляющих жизнедеятельность в определенных биогеоценозах с их сравнительно узкой метаболической специализированностью, человек стремится к производительному и универсализирующемуся обретению пространства для развития собственных возможностей.

В ходе становления своей личности и индивидуальности индивид как бы прорывает сокровенные, в значении человеко-творчества незаменимые, но относительно узкие рамки пространства интимного окружения и выходит в большой социальный мир. Этот выход совершается в результате деятельного приобщения человеческого индивида к различным формам духовной, духовно-практической (т.е. - философской, эстетической, нравственной) и практической деятельности. Он в качестве становящейся и развивающейся личности историзирует пространство собственной жизни, своеобразно распрямечивая и опредмечивая элементы содержания общественной жизни. В таких случаях нередко прибегают к исследованиям "ролевой структуры" человека как личности или к отысканию области социальных связей индивида как субъекта и объекта утилитарно-функциональных, во многом безликих отношений. Это отчасти вызывает обиденные и теоретические предубеждения относительно стандартизирующего и деперсонализирующего влияния социальной активности на самобытность жизни человека.

Экзистенциалисты (М.Хайдеггер, К.Ясперс, Г.Марсель)

склонны видеть в социальной деятельности и сотрудничестве главным образом профитизм—стремление к утилитарному обладанию, подрывающему устой самости человека.

Действительно, нельзя свести богатство историчности пространства индивидуальной жизни к частным проявлениям социального функционирования или отдельным ансамблям общественных отношений, в которых выступает конкретный человек, иначе теряется целостность и универсализирующиеся потенции его сущности. Только при рассмотрении человека как элемента ассоциированного субъекта или как персонификации общественных отношений работает методологический принцип сведения индивидуального к социальному. Социальное же распространение глубоко индивидуализированной жизни человека, способного к индивидуальной реализации социального, требует обратного подхода.

Выведение индивидуального из социального позволяет также раскрыть специфику общественно-исторического и одновременно биографического содержания объема и структуры пространства жизни человека. Объем этого пространства конкретизируется в богатстве и его антиподов. К.Маркс вложил в понятие "богатство" глубокое философское значение. Он писал: "Чем иным является богатство, как не полным развитием человека над силами природы, ... как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествующего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития..." (2, ч.1, 476). В таком категориальном и оценочном понимании богатства более четко просматривается разнообразие его антиподов — аскетизма, нищеты и других форм сущностного индивида.

Здесь органически вписываются также феномены социалистической культуры и цивилизованности как существенные проявления нового качества — богатства истории зрелого социализма (4, 13), воплощающегося в индивидуальной жизни в процессе преодоления пережитков и рецидивов дикости, варварства и т.д.

В структуре жизни и жизненного пути человека исключи-

тольное место занимает индивидуальная дисциплина жизни, включающая в себя жизненные планы, диспозицию и целеустремленную реализацию человеком самозаданных, осмысленных и глубоко переживаемых с. эрхзадач.

Их реализация, как правило, требует иерархической самоорганизации человеком своих сущностных сил и ресурсов. Практически это осуществляется в формах смены режимов жизнедеятельности. При этом прогрессивная индивидуальная жизнь разворачивается по определенной магистральной линии, имеющей множество изгибов, боковых ответвлений - т. е. смыслообразующую вариативность. Это предохраняет от одномерной, лишенной живых перспектив "запрограммированности" жизненного пути. Вздвигает историко-биографическая сила человека выдвигается не только на мастерски раскрытых, апробированных потенциях, но и на резервах порыва героического энтузиазма. Поддержание здоровой формы и тонуса жизни обычно нуждается в некоторой инвариантности и традициональности деятельных проявлений человека. Зато особое напряжение, коллизийные ситуации, возникающие при решении сложных задач, требуют, помимо самоорганизованности, также и пробуждения стихийных сил, произвольной игре которых человек тогда старается придать целевую направленность. Вместо диалектики стихийного и сознательного в человеческой жизни буржуазные философы ищут истоки индивидуализированной самореализации в иррациональной "воле к жизни" (А. Шопенгауэр), "воле к власти" (Ф. Ницше), "жизненном порыве" (А. Бергсон).

Многомерность пространства жизненного пути проявляется в полифункциональном характере жизнедеятельности человека, развивающего свой потенциал в процессе переработки окружающего его мира и формирования собственного мира как "микрокосма".

В процессе своей деятельной жизни человек творчески удваивает себя в произведенном им предметном мире, поскольку преобразование им предметы "дикой" природы обретают более богатое - социализированное содержание и начинают функционировать в качестве общественных предметов. Тем временем

усвоенные человеком элементы содержания истории общества индивидуализируются. Причем социальное не отрицается (в смысле метафизического снятия) в индивидуальном, а получает дополнительное измерение - самобытное продолжение в индивидуальной жизни.

Свободная универсализация пространства жизненного пути человека повышает общественно значимую производительную силу его потенций тогда, когда элементы исторических достижений человечества и конкретного общества как социального организма локализируются в индивидуальной жизни. Прогрессивная универсализация каждой сущностной силы, каждого акта опредмечивания и распредмечивания индивидуальности историзируется в зависимости от локализации социальных ("родовых") и биологических (видовых) богатств существа в "микроскопе" человека. Эти богатства воспроизводятся, получая качественную и количественную определенность в пределах меры индивидуальности человека. К.Маркс поэтому полагал: "...если человек есть некоторый особенный индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное индивидуальное общественное существо, то он в такой же мере есть также и тотальность... - как тотальность человеческого проявления жизни" (I, II9).

Локализация человеческой жизни и ее элементов проявляется в диалектике общения и обособления. Насыщенность жизни событиями, отношениями, деятельностью, безусловно, предполагают разнообразное общение как межчеловеческой циркуляции сущностных сил людей. Но "человекотворческий" эффект общения среди прочих обстоятельств зависит также от обособления индивидуальной жизни. Обособление принимает формы интимности, внутрочеловеческого диалога между "Я" и собственным "Ты" как *alter ego*, одиночества и т.д. Обособление способствует восстановлению, переустройству и новому производству сущностных сил как "органов индивидуальности" человека. Оно необходимо также для решения сугубо самобытных противоречий, в принципе не подлежащих дублированию или компенсации в жизнедеятельности других людей и общества в целом.

Человек является единственным существом, которое в состоянии созидательно овладевать атрибутом времени собственной жизни, не просто пребывая в стихии исторических перемен, но и положительно решая задачи смыслообразования и целереализации своего бытия. Он — как существо, способное к универсализации, стремится к конструктивному отрицанию конечности своего эмпирического существования в вечности, делая свою жизнь предметом формирования, совершенствования.

В противовес идеалистическим притязаниям на монополию в исследованиях времени индивидуальной жизни (А. Бергсон, М. Хайдеггер) необходимо конкретизировать и развивать дальше диалектико-материалистическую концепцию времени как атрибута материи, в своем содержании зависящем от конкретной формы ее движения.

Нельзя ограничиться только философским рассмотрением специально-научных исследований определенных, сравнительно узких проявлений сугубо человеческого времени. Такие аспекты времени человека, как длительность, темп, ритм и направленность процессов его глубоко самобытной жизни пронизаны социальной сущностью. Человеческая жизнь представляет собой последовательность и преемственность определенных событий, в цепи которых сам человек при всей своей деятельной сущности, при всем своем динамизме остается самим собой: самодвижущимся инвариантом, устойчивость которого зависит от его способностей к действительному самосовершенствованию.

Жизнь человека, безусловно, подчиняется необратимости объективно реального времени. Но человек может впитывать в себя (осознать, постичь, "идеально" пребывать) реальности прошлого и будущего, "стягивая", концентрируя их в созидательном настоящем своей биографии.

Индивидуальная биография как особая история человека периодична. Типичной, но одновременно индивидуализированной формой постепенности биографии выступают возрастные этапы: детство, отрочество, молодость, зрелость, старость. При этом данные этапы по содержанию триедины, т.е. они

представляют собой иерархическое единство календарного (или хронологического) биологического (психофизического) и социально-сущностного аспектов времени человека.

Развертывание жизненного пути человека происходит в виде переломной смены возрастных этапов, как правило, отличающихся противоречивостью взаимодействия социального и биологического в человеке. Так, закономерной чертой совокупного и единого биографического времени является неравномерность и неравнозначность созревания или распада социально-сущностных и биологических определенностей человека.

Биологизаторские (фрейдистские, неопрейдистские), виталистические и др. буржуазные философские концепции, как правило, опираются на ложной методологии редуционизма, метафизически противопоставляя биологическое как естественную природу социальному - якобы внешнему, сдерживающему, но в своей силе - малоэффективному фактору времени человека.

Диалектико-материалистический подход к противоречиям времени жизненного пути человека дает возможность выявить общественно-историческую сущность человеческого времени, ведущее, конструктивное значение социального фактора во временной структуре.

Жизненный путь человека развертывается только на основе социализации и индивидуализации "родовых" и подчиненных им видовых (биологических) потенций. Жизненный путь человека как биографическая история своеобразно воспроизводит определенные контуры логики и истории развития общества. В докоммунистических формациях происходит общесоциальное становление и социально-классовое, при господстве общественных отношений, основанных на частной собственности, - антагонистическое развитие жизненного пути человека. Каждая более высокая общественно-экономическая формация богаче историзирует индивидуальную жизнь.

Список литературы

1. Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 года. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.42.
2. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.46, ч.1, с.3-508, ч.11.
3. Материалы XXVI съезда КПСС. - М., 1981.
4. Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14-15 июня 1983 г. - М., 1983.
5. Бергсон А. Творческая эволюция. - Собр.соч. 2-е изд., т.1. - Спб., 1914.
6. Jaspers K. Philosophie. Bd. II. 3. Aufl. Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1956.

Р.Кулис
ЛГУ им.П.Стучки

Проблема историзма в философии Георга Зиммеля

Своеобразное место в развитии буржуазного историзма на рубеже 19-того-20-того веков занимает творчество немецкого философа-иррационалиста Георга Зиммеля. В основном его философские взгляды развиваются в направлении, намеченном уже Дильтезом, однако, заметное влияние философии Ницше и Шопенгауера определяет более крайний релятивизм, даже психологизацию и биологизацию его философской концепции. Особое значение для философии Зиммеля имеет наследие Канта, а также некоторые элементы позитивизма, которые служат основой для борьбы против "метафизики", т.е. против спекулятивных трактовок истории, которые, по мнению Зиммеля, в познавательном процессе неправомерно сводят единоличное к всеобщему, превращают закон или всеобщее понятие в некоторую над историей витающую сущность.

В философии Зиммеля заметно также влияние марксистской философии, но это ни в коем случае не затрагивает сущности его собственной концепции. Критика общества отчуждения, которую дает Зиммель в ряде работ, фактически не выходит за пределы феноменалистического анализа эпохи. Действительные же корни отчуждения, их объективная основа остаются нераскрытыми.

Поскольку философия Зиммеля претерпела весьма сложную и длительную эволюцию, целесообразно рассматривать основные периоды ее развития отдельно, обращая главное внимание на проблему историзма и вопросы, непосредственно с ней связанные. Подобный подход оправдывается тем, что эволюция взглядов Зиммеля в концентрированном виде выявляет те проблемы и противоречия, которые были характерны для философских представлений данной эпохи в целом.

Свой творческий путь Георг Зиммель начал под сильным воздействием позитивизма, — даже кантианские идеи в первом периоде его философской деятельности принимают как бы позитивистскую окраску, поскольку и они призваны служить той же цели — освободить познание от господства философских спекуляций. Среди целого ряда книг Зиммеля, появившихся на рубеже 19–20 столетий, таких, как "О социальной дифференциации" (1890), "Введение в науку морали" (1892), "Философия денег" (1900), своим позитивистским, а порой и прагматическим духом особенно выделяется написанная в 1892 году работа "Проблемы философии истории". Работа посвящена проблемам познания общества, однако те выводы, к которым приходит философ, далеко выходят за пределы гносеологии, становятся мировоззренческой основой, определяющей всю картину мира. Поскольку в данной работе первого периода в концентрированном виде нашли свое отражение проблемы и противоречия трактовки проблем историзма, характерные для этого периода, остановимся прежде всего на критическом анализе именно этой книги. Главные проблемы, которые занимает философ, — это проблема психологических предпосылок исторического познания, вопросы закона и смысла

в истории. Рассмотрим эти вопросы более подробно.

Необходимой предпосылкой познания исторических явлений, по мнению Зиммеля, является признание основополагающей роли психического. В этом отношении прямо сказывается влияние на его философию позитивистских концепций, согласно которым наши ощущения — это лишь сырой материал, требующий упорядочивающей деятельности сознания. "Если теория познания вообще исходит из того положения, что познание — с точки зрения формальной — не что иное как представление, а субъект его — души, то в приложении к теории исторического познания можно сказать еще более, что и материал его — представление, воля и чувство, что объекты его — души" (I; I). По мнению Зиммеля, исторические события — политические, экономические, религиозные и т.п. "не были бы для нас ни интересны, ни понятны, если бы не происходили из душевных движений и не вызывали таковых" (I; I). Именно этим — т.е. заинтересованным отношением к исследуемому явлению — исторические науки отличаются от естествознания. Таким образом, эта установка философского мышления является также своеобразным продолжением линии интерпретации истории, описанной Дильтемом и Риккертом, согласно которой естественные и исторические науки различаются не по предмету исследования, а по методу, по отношению духа к своему предмету. В то же самое время в философии Зиммеля происходят сдвиги в направлении более последовательного субъективизма.

Итак, история — "не что иное как история психических явлений, а все внешние события, которые она изображает, — не что иное как мосты между импульсами и волевыми атаками с одной стороны и чувственными рефлексам с другой" (I; 2). В согласии с этим определяется также и роль психологии в области исторических наук. "Психология является априорной предпосылкой исторической науки. Задача теории познания по отношению к последней заключается в том, чтобы установить правила, по которым на основании внешних документов и преданий можно было бы делать заключения о психических явлениях и которые давали бы достаточно оснований для ус-

тановлену: "понятной" связи между нами" (I;40).

В пределах исторического познания в соответствии со всеобщей тенденцией его психологизации главенствующее положение занимает теория исторического понимания социальных явлений. В целом эта теория мало чем отличается от теории понимания, выработанной немецкими романтиками, Шлейермахером и Дильтеем. Подчеркивается качественное своеобразие "исторического понимания", необходимость выяснения того, как связано исследуемое явление с интересами самого исследователя или социальной группы, которую он представляет. В этом отношении философия Зиммеля, как и философия жизни в целом, является яркой противоположностью позитивистским концепциям с характерным для них познавательным "нейтрализмом". Данное положение отнюдь не отрицает уже высказанную нами мысль о существенном влиянии позитивизма на философские концепции Зиммеля. Разумеется, это затрагивает также и теорию понимания, однако это другой, не менее существенный ее аспект, а именно борьба против гипостазирования общих понятий. Но об этом более подробно будем говорить тогда, когда коснемся вопросов формообразующей деятельности сознания и исторических законов.

Теперь обратимся к тем моментам в области теории понимания, которые, по мнению Зиммеля, играют определяющую роль в историческом познании — таким, как условия понимания, роль субъекта в историческом познании и априорные формы понимания. Особого внимания заслуживает последний момент, поскольку именно в нем более всего проявляется своеобразие философского мышления Зиммеля.

Как мы уже отметили, обязательным условием понимания социальных явлений в философии Зиммеля является их преобразование в феномены сознания. Именно этот феноменализм и служит своеобразным мостом для соединения установок философии жизни с характерными мотивами позитивизма и тем самым показывает, что упомянутые концепции отнюдь не разделяет непреходимая граница. Исторические факты, события превращаются в представления, но именно это, по замыслу Зиммеля,

так же как и Дильтей, должно обеспечить возможность исторического познания, так как в данном случае, по выражению Дильтея, "жизнь познает здесь жизнь". На представление о качественном родстве познающего и познаваемого явления опирается также и Зиммель. И это вполне понятно. В пределах идеалистической теории познания, каковой, несомненно, является теория Дильтея и Зиммеля, только подобное положение позволяет объяснить саму возможность познания, поскольку, если быть последовательным, внешние критерии, фактически, исключаются. В то же самое время очевидно, что Дильтей и Зиммель сознают опасность крайнего субъективизма, угрожающего их концепции.

В первый период своей философской деятельности как Зиммель, так и Дильтей пытаются как-то смягчить субъективизм своей концепции внесением "объективации жизни" (говоря словами Дильтея) в процесс познания. "Качественная однородность обоих (т.е. - познаваемого и познающего - Р.К.) прежде всего не уничтожает необходимости посредничества между ними разного рода внешних проявлений, взаимного обмена и символов" (I;19). Однако было бы глубокой ошибкой считать, что упомянутые "внешние проявления" выходят за пределы сознания; они являются лишь некоторым пунктом отсчета в едином и как бы "закрытом" от всего внешнего процессе познания.

Переходим к следующему аспекту теории понимания. Рядом с выяснением условий понимания, не менее важным является вопрос о роли субъекта в историческом познании, о тех предпосылках и прерывающих, которые обеспечивают понимание исторических явлений. По мнению Зиммеля, определенное явление, деятельность лиц и социальных групп можно считать понятными, если психические процессы, на основе которых случилось определенное осознанное социальное действие, вызывают в интерпретаторе ту же самую реакцию, что и в самом деятеле. Следующее звено в процессе понимания исторических явлений представляет собой понимание мотивов и чувств самого действующего индивида. Задача исследователя в отношении этого

процесса состоит в необходимости исследования образования "психических процессов" в исследуемом "объекте". Но это лишь одна сторона дела. Теория понимания должна выявить также роль исследователя в социальном познании, "ибо признание участия интересов и ценностей в социальном познании требует последовательного выяснения их роли в выборе объектов исследования, в формировании и интерпретации понятий и т.д." (3;191). В связи с этим Зиммель выдвигает целый ряд интересных проблем, актуальных также для марксистской исторической науки, однако психологизм как исходный пункт его исторической концепции не только не дает возможности их положительного решения, - более того - возникает множество мнимых проблем исторического познания. Не вдаваясь в подробности, отметим некоторые из этих проблем, выдвигаемых Зиммелем.

Исследуя роль познающего субъекта в процессе понимания, Зиммель в первую очередь отмечает целый ряд явлений психологического характера, способных воспрепятствовать познанию исторического мира;

1) "часто исследователь склонен дополнять внешние факты так, как того требует ранее предположенная внутренняя связь" (1;6);

2) часто имеют место заключения по следствию о причине (1;7);

3) не учитывается роль неосознанных побудительных мотивов больших масс людей (1;12).

Начатый перечень мы могли бы продолжить, однако не в количестве выдвинутых здесь проблем состоит их суть. Исходя из реальных трудностей исторического познания и опираясь на некоторые идеи Гельмгольца, ведущие к признанию относительности познания, основанного на чувственных данных, Зиммель приходит к весьма пессимистическим выводам насчет возможности объективного познания исторических явлений. Понятия, комплексы идей, на которые опирается познание общества, признаются лишь регулятивными принципами, своего рода "признаками рода", созданными познающим и "практи-

ческим" разумом.

Тем самым мы подошли к вопросу о формообразующей деятельности субъекта в процессе понимания. Именно в решении упомянутого вопроса наиболее ярко проявляется своеобразие философии Зиммеля по сравнению с концепцией Дильтея. Эту "оригинальность" концепции Зиммеля придает весьма произвольная интерпретация и одновременно критика Канта. Но в чем заключается суть данной проблемы?

По мнению Зиммеля, необходимой предпосылкой теории исторического познания является принципиальное сходство познающего субъекта с познаваемой исторической личностью. Однако это лишь предпосылка понимания. Сущность процесса понимания состоит в том, что исследователь "предполагает свое сходство с ней потому, что хочет ее понять и иначе это сделать не может" (I;25). "Здесь то же отношение, какое Кант установил для познания природы, продолжает Зиммель. Мы не потому познаем действительность, что мышление и бытие тождественны, но наоборот, они тождественны потому, что мы их познаем, т.е. потому, что наш рассудок вкладывает свои формы познания в бытие, потому что он создает его в своем представлении согласно тем законам, которые ему были необходимы в целях наблюдения" (I;25). Как видно, перед нами весьма типичная субъективно-идеалистическая концепция, на которую налагает свою печать также прагматическая установка Зиммеля. Упомянутый прагматизм теснейшим образом связан с формообразующей деятельностью сознания познающего субъекта, о которой говорилось в приведенной ранее цитате. Попытаемся найти подтверждение для данной мысли в дальнейшем изложении.

Итак, по мнению Зиммеля, в процессе понимания исследователь нуждается в определенном арсенале категорий, понятий, систем исторических представлений. Но это - только одна сторона познания. Процесс познания социальных явлений непрерывно как бы корректируется со стороны исторического опыта, положения исследователя в определенном обществе, определяется заинтересованностью историка. В силу осозна-

нии этого, история может отбросить некоторые факты как не пригодные для него или освободиться от доли субъективности. Но это не меняет сути дела. Можно освободиться от одного субъективного предположения, но далеко не от всякого вообще.

Не лучше, считает Зиммель, обстоит дело с общими формами мышления, поскольку и они существуют лишь в отдельных умах, а поэтому обязательно имеют индивидуальную окраску и различные модификации. "Эти общие формы, как мы их себе систематически представляем, имеют лишь значение обих понятий, которые в действительности - здесь в действительном познании - не находятся таковыми, а выступают всегда с некоторым специфическим отличием, которое, конечно, можно устранить, но лишь тем, что на его место ставят другое" (1;28). Эти формы познания, в конечном итоге, столь же подвластны истории, времени и конкретной ситуации, как и "субъективная деятельность" исследователя. Исключение из сферы познания объективных критериев фактически сводит роль данных форм познания к исполнению прагматической функции. "Приняв точку зрения понимания: (в зиммелевской его трактовке), исследователь тем самым признавал не просто ценностную (и социальную) детерминированность своего познания, но и тот факт, что он познает не объективные характеристики своей предметной области, а лишь отраженные представления и идеи, характерные для его собственного (или общепризнанного в его социальной группе) образа социального мира" (3;192).

Примечательным признаком форм понимания является то, что они фактически выступают отнюдь не в форме логических категорий, а в виде психологической силы, которая принадлежит личности совместно со всем ее опытом, инстинктами и чувствами (1;192). Как таковые, они, по мнению Зиммеля, являются априорными. Тем самым одним взмахом из понятия априорного вычеркивается тот рационализм, который характеризовал философию Канта. Поэтому неудивительно, что Зиммель расширяет, по сравнению с Кантом, сферу применения

априорных положений — это не только сфера логического, способного быть рационально оформленным, но любые предположения познания вообще, независимо от их доказуемости.

Для Канта априорные положения представляют собой определенные по содержанию и поддающиеся фиксации по объему представления. По мнению Зиммеля, определяющим признаком исторического априори является именно его бессодержательность. "Здесь речь идет об априорном положении, в котором нет ничего общего и необходимого, кроме разве того, что место познания вообще заполнилось бы и определилось бы каким-либо априорным положением; какое же из бесчисленного количества возможных содержимых (Erfüllungen) должно быть внесено в него как раз в данном нам случае — это дело вполне неопределенное и случайное" (I;192). Априори в философии Зиммеля равнозначно требованию определенных исходных предпосылок в процессе познания истории, это лишь априорное требование a priori. Какими будут эти предпосылки, формы познания — это зависит от конкретной исторической ситуации, прагматических целей и установок исследователя. Априори превращается в индивидуальное априори. "Специальное содержание этого a priori априорного совершенно изменчиво и может устанавливаться лишь для каждого частного случая" (I;29). Таким образом, кантовский априоризм лишается своего наиболее существенного признака, а именно — надвременности, общезначимости. Тем самым в область познания истории вторгается необузданный релятивизм. Прагматическая и позитивистская установка философии Зиммеля лишает априорные формы их общезначимости, "объективности", превращает их в удобные вспомогательные средства интерпретации исторических событий и явлений. Хотя мы и способны образовывать понятия, категория, общие формы познания, мы никак не можем познать историю в том виде, как она существует сама по себе. "В конце концов, так как сами вещи не переходят в нашу силу представления, согласно с ними, истинность мышления, является все же лишь психологическим состоянием последнего, окраска и известное чувство напря-

жения сознания" (I;IIВ). В таком контексте, разумеется, вопрос об объективности познания вообще становится бессмысленным.

Рассмотрение вопроса о роли законов в познании истории и проблемы смысла в истории не может много прибавить к обрисованной нами картине. Господствуют те же мотивы прагматизма, позитивизма и фикционализма, которые были характерны для рассмотрения вопросов о психических предпосылках познания. Чтобы получить более цельное представление о решении проблем истории, коротко рассмотрим вышеупомянутые вопросы, - это целесообразно также и с той точки зрения, что именно интерпретация законов, смысла в истории проливает свет на ту роль философии, которую ей придает Зиммель в познании социальных явлений.

Исторические науки, по мнению Зиммеля, не могут быть беспредпосылочными: каждый их последующий шаг требует доказательств, т.е. основывается на предпосылках содержательного и методического характера. Именно эти предпосылки раскрывает и исследует философия. Говоря словами Зиммеля, "в этом отношении философия играет как бы роль Иоанна Крестителя: она делает предположения и дает абрисы того, что исполняет другой" (I;76). Вторая задача философии истории состоит в том, что она стремится фрагментарные знания объединить в цельную картину мира. Философия "стремится создать полную картину мира, основываясь на всепроникающих основных положениях" (I;76).

Важнейшим средством для выполнения этой задачи является исторический закон. Именно посредством его эмпирические данные объединяются в некоторую систему. Однако ни в коем случае нельзя думать, что "исторический закон" на самом деле отражает объективные закономерности развития общества. Так же как и рассмотренные нами априорные формы понимания, он является лишь удобным средством для описания, систематизации различных сторон социальной жизни. "Законы, выражающие реальные отношения атомов, из которых складывается историческая жизнь, нам покуда неизвестны, а потому мы и

держимся, - так как дух наш ищет твердых точек зрения в потоке явлений - за известные закономерности, проявляющиеся на поверхности" (I;78). В силу неизбежного незнания полноты комплекса всех составных частей исторического события исторический закон превращается в "закон индивидуальный" (I;76). Он оказывается законом, сохраняющим высокое звание, но не имеющим никаких прав. "Он исчерпал свое значение в приложении к этому единственному случаю и не находит себе приложение ни к чему более" (I;44). Таким образом, исторический закон в философии Зиммеля подвластен времени, изменению; роль философии истории в этом отношении практически сводится к прагматическому "облегчению" истолкования исторических явлений.

Аналогично обстоит дело с трактовкой вопроса о смысле истории в философии Зиммеля. Он подвергает беспощадной критике различные телеологические концепции истории, усматривая их источник во влечении ума к игре" (I;124).

Последующая эволюция философских взглядов Г.Зиммеля, которая глубоко затрагивает также трактовку проблем историзма, понимание роли человека в познавательном процессе и в мире в целом, связана со все более заметным обращением к философии И.Канта, а также влиянием неокантианства, на которое философия Зиммеля со своей стороны оказала некоторое воздействие. Он создает многочисленные работы, посвященные интерпретации философского наследия Канта, а также исторически-художественные монографии - осуществляет анализ философских взглядов Ницше, Шопенгауера; появляется большая работа по социологии, в которой неокантианские идеи образуют как бы внутреннее ядро, лежащее в основе социологической концепции Зиммеля.

Итак, логическим результатом первого периода философской деятельности Зиммеля явился абсолютный релятивизм и психологизация исторического познания, лишение его всякой стабильной мировоззренческой основы. Очевидно, философа не удовлетворяет достигнутый результат. Одна из центральных работ первого периода - "Проблемы философии истории" -

в дальнейшем претерпевает существенную переработку. И опять - влияние Канта. По нашему мнению, в философии Канта Зиммель пытается приобрести ту точку опоры, которая могла бы дать его философской системе внутреннюю стабильность и в то же время позволила бы обосновать активную, творческую роль духовной деятельности субъекта, соединить историзм с моментами постоянного, стабильного и тем самым хоть в некоторой степени преградить путь призраку абсолютного релятивизма.

Как мы уже отметили, Зиммель написал множество работ о Канте. Среди них важное место занимают 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. Именно 16-я лекция является ключевой для понимания того направления философской мысли, которое приобретает определяющее значение во втором периоде творчества Зиммеля (5;252-266).

В упомянутой работе Зиммель оценивает философию Канта не только как высшее достижение Западной философской мысли, но, что более важно для нашего анализа, - как специфическое выражение интеллектуализма и одновременно индивидуализма 18-го века. Поскольку, как отмечает Зиммель, принципиальные проблемы жизни нового времени сконцентрированы вокруг понятия индивидуальности, возникает необходимость интерпретации и дальнейшего развития философии Канта.

Философия Канта, по мнению Зиммеля, недвусмысленно коренится в господствующем умонастроении своей эпохи и в то же самое время как бы намечает вершину в трактовке индивида. Характерные представления 18-го века лежат в основе кантовского "Я". Определяющей чертой субъекта в философии Канта, по мнению Зиммеля, является его неисторичность. "В первую очередь это (субъект Канта - Р.К.) знаменует наивысший пункт, которого может достигнуть независимость персоны от всего исторического, от любых определений и связей вне ее" (5;255). Но именно эта неисторичность призвана придавать стойкость, уверенность человеку в несовершенном мире. "В отношении всех своих связей с природой, с другим человеком, с обществом "Я" приобрело абсолютную суверен-

ность, оно настолько сильно основано - в себе, что может поддерживать еще целый мир" (5;255-256). Но не только неисторичность характеризует кантовского субъекта. Не менее ярким его признаком является полное отсутствие определенных качеств. Автономное Я, в которое как бы стекаются все нити теоретической и практической деятельности, в силу своего априорного равенства с любым другим Я является абсолютно беспристрастным и в то же время предельно рационализированным, даже логизированным. Совершенно отсутствуют те определения, признаки индивидуальности, которые превращают человека в личность. Но подобная трактовка Я имеет свое оправдание не только с точки зрения теоретической, в данной исторической ситуации она играет также роль гуманистического учения.

Этический пафос подобной направленности мысли, по мнению Зиммеля, особенно ярко обнаруживает трактовка истины в философии Канта. Поскольку "чистое Я" остается последней инстанцией в познавательном процессе и интерпретации мира в целом, то истина, в первую очередь, сводится к непротиворечивости познающего субъекта с самим собой, но поскольку в пределах теории познания речь может идти только об одном Я - "чистом", сугубо логизированном "Я", - то может существовать лишь одна общеобязательная истина. Приобретена как бы "всеобщая истина". При этом свою прежнюю роль теряет необходимость в ориентации на объект познания - понятие истины уже не требует соответствия познания с объектом, она ориентируется на равные для всех внутренние критерии. Одновременно с этим раскрывается еще одна существенная черта кантовского рационализма, которая исключительно важна для решения проблем историзма в философия Зиммеля и которой мы коснемся несколько позже, а именно: суверенность "чистого Я" превращает объект, мир в целом в продукт своей духовной деятельности, но в то же самое время принципиальное равенство внутреннего ядра (трансцендентальное Я) всех познающих субъектов гарантирует то, что творимый объект является необходимым, то есть "объективным" для всех. Таким образом,

в философии Канта характерным образом соединяются мотив творческой активности "чистого Я" с моментом постоянного, непреходящего.

Для образования собственной концепции исторического мира и его познания не менее важной, чем трактовка философии Канта, для Зиммеля является понимание индивида, характерное для представителей буржуазной философии 19-го века. По его мнению, 19-й век порождает во многом отличную от философии 18-го века концепцию индивида, которая наиболее яркое воплощение приобретает в философских воззрениях Гете, Шлейермахера, немецких романтиков, и своей высочайшей точки развития достигает в философии Ницше. В противовес 18-му веку, философия Канта, представители 19-го века уже подчеркивают не всеобщее, постоянное в человеке, но в первую очередь обращают внимание на неповторимое, уникальное в каждом индивиде. Можно говорить даже о новом идеале индивидуальности, одной из наиболее характерных черт которого является желание отличиться от других.

Эти изменения в трактовке индивидуальности существенно затрагивают также концепцию истории и общества в целом. По мнению Зиммеля, можно говорить о целом перевороте в философском мышлении. При этом, сколь парадоксальным это ни является, переворот этот в какой-то мере продолжает линию развития, начатую Кантом, только затрагивает другую сферу человеческого существования, - а именно сферу общества, истории. Сдвиги в этой области лучше всего, по мнению Зиммеля, проявляются в философии Ницше, внутреннее ядро которой Зиммель усматривает в известных попытках "освободить человека от оков общества". Но в чем здесь заключается продолжение философии Канта? По мнению Зиммеля, Кант, постулируя творческую активность "чистого субъекта", превратил его в своего рода демидурга мира. Мир становится "творением духа". В противоположность этому приобретенная "свобода идентифицировалась с необходимостью выполнения долга внутри общества, "Я" остается связанным общественными связями (5;244). В этой мысли Зиммеля, несомненно, есть

доля истины. Конечно, не в том смысле, что философия Канта содержала в себе зародыш развития в направлении философии Ницше. Как теоретическое воплощение идеалов французской буржуазной революции - свободы, равенства и братства, философия Канта несоединима с индивидуализмом, даже чувством отчужденности, которые порождаются буржуазной действительностью 19-го века и ярким воплощением которой является философия Ницше. Для Канта человек на самом деле связан с обществом и в реализации долга перед ним усматривается его наивысшая ценность.

В философии Канта Зиммеля привлекает главным образом мотив активности субъекта, в соединении с ее формализацией. "Мысль, что любая форма вещи является результатом деятельности познающего духа, составляет действительное ядро Кантовской философии" (5;61). В соединении с "индивидуализмом" 19-го века, попытками "освободить личность от общества" это образует как бы основу его собственной концепции. Обращение к философии Канта, тенденция развивать свое учение в направлении более глубокого иррационализма затрагивает целый ряд вопросов, связанных с концепцией истории и ее познания, - таких, как проблемы истины, религии, исторического закона и других. Рассмотрим некоторые из этих вопросов более подробно.

Одной из наиболее важных в "неокантианском периоде" философской деятельности Зиммеля является проблема формообразования исторических явлений, а также проблема закона. Здесь наблюдается непосредственная связь с идеями, развитыми в первом периоде его философии. Однако интерпретация Канта как бы теряет свою позитивистскую окраску и тяготеет к философии жизни, даже экзистенциализму. Если в первом периоде Зиммеля главным образом занимали вопросы познания истории, то теперь при помощи философии Канта он стремится осознать и акцентировать активную роль как бы создающего историю субъекта. Закон, форма - это творение субъекта. Но в "кантовском периоде" это не только определенный инструментальный познания, интерпретация истории. Из прагмати-

чески понятия средства познания "познавательные формы" во многом превращаются в "формы существования", тем самым вплотную приближаясь к трактовке "априорных форм существования" в экзистенциализме. При этом Зиммель путем осознания роли человека в созидании "исторического мира" надеется "преодолеть" исторический релятивизм, т.е. показать любое господствующее мировоззрение как необходимость и тем самым как нечто "объективное". В философии Зиммеля человек превращается в своеобразного демиурга мира, который как бы из первоначального хаоса поднимает мир - исторический, только ему свойственный. Различные картины мира - результат творческой деятельности субъекта - это истины, пригодные для определенных исторических эпох и тем самым не опровергаемые никаким способом. Мир Платона, Рембранта, Гете - это их истины, в которых воплощаются целые эпохи. Вместе с этим намечаются попытки осуществить в экзистенциальном плане тенденцию философии Гегеля - подчинить типические картины мира единому процессу развития исторической истины. Вместо развития сознания, характерного для философии Гегеля, в философии истории Зиммеля осуществляется экзистенциальный процесс, равнозначный "судьбе".

Как мы уже показали, второй период философской деятельности Зиммеля концентрируется вокруг формообразующей деятельности субъекта. Но здесь на концепцию Зиммеля самым непосредственным образом воздействует не только философия Канта. Не менее важными являются и позитивистские мотивы, столь характерные для первого периода его деятельности. Сознание придает форму как бы первоначальному хаосу, совокупности ощущений. "Если традиционный релятивизм растворял в потоке жизни картину мира со стороны субъекта, то у Зиммеля то же самое происходит со стороны объекта. Не только субъект познает внешний по отношению к нему мир в образах и категориях, выражающих его собственную духовную структуру, но и сам объект познания лишается "внежизненной" объективности, выступая только в тех категориях и формах, которые предлагает ему жизнь" (3;192). Из аморфной субстанции

посредством творящего духа поднимаются различные сферы человеческой истории — наука, искусство, религия и т.п. Но, по сути, у них одно содержание, — своеобразие, различия по неумолимой логике им придает только оформляющее действие человека. "Жизненная функция" человеческого существа творит свои объекты таким образом, что "совершенно безразлично, существует ли вообще содержимое, сочетающееся в этой особой форме, или нет" (2;37). Но это ставит под угрозу традиционное понимание религии, согласно которому она представляет собой нечто большее, чем результат оформляющей деятельности субъекта. В философии Зиммеля религия теряет свою прежнюю основу, поскольку бог как продукт религиозного сознания представляет собой объект, признание и значимость которого совершенно не зависит от его существования.

Таким образом, гносеологический релятивизм, столь характерный для первого периода философской деятельности Зиммеля, теперь фактически переносится на сферу "человеческого существования"; оформляющей деятельности сознания придается как бы "онтологическая" окраска. Несмотря на желание философа обуздать исторический релятивизм, в нескантианском периоде наблюдается лишь дальнейшее его углубление.

На последнем этапе своего творческого пути, когда создаются такие работы, как "Фрагменты и статьи", "Конфликт современной культуры", Зиммель все более ощутимо сближается с иррационализмом философии жизни. Непосредственное влияние на его концепцию оказывают взгляды Шопенгауера, Ницше, Анри Бергсона. "Жизнь" становится центральной категорией философии Зиммеля. Нельзя сказать, чтобы его трактовка жизни отличалась особой оригинальностью. В ней преобладают те же характеристики, что и в философии Дильтея, Бергсона и других представителей этого направления. Жизнь в интерпретации Зиммеля — это непрерывный поток, разрушительная сила, которая смыкает со своего пути все стабильное. Она недоступна логически-дискурсивному мышлению; только при помощи интуиции удается раскрыть ее тайны, прислушаться к пуль-

сации, ритму ее космического свершения. История теперь полнотью становится продуктом жизни. Жизнь из своих недр порождает исторические формы человеческого существования, чтобы через мгновение предать их уничтожению.

Неудивительно, что подобная трактовка жизни, исторического процесса выдвигает на первый план проблематику времени. Это - явление закономерное. Интерпретация времени занимает важное место и в творчестве Дильтея, Бергсона. В философии основоположника немецкого экзистенциализма - Мартина Хайдеггера, одним из источников которого является философия жизни, время становится основой трактовки "человеческой историчности".

По мнению Зиммеля, к "жизни" не применимо логически-понятийное разделение на три модуса - прошлое, настоящее и будущее. "Жизнь - это своеобразный экзистенциальный процесс, для действительности которого данное разделение непригодно... Только для жизни время является реальностью!" (4; II). Будущее, как выражение жизни, пронизывает настоящее, - прошедшее не исключается из потока жизни, - настоящее, как единство всех трех моментов - в то же самое время это является непрерывным трансцендированием, выходом за установленные пределы, их разрушением.

Именно трансцендирование, по мнению Зиммеля, является одним из наиболее характерных свойств жизни. Оно лежит в основе человеческой историчности; трансцендирование, т.е. непрерывный выход за любые данные пределы, вызывает к жизни различные формы действительности. Жизнь в качестве трансценденции Зиммель в своей философии обозначает понятием "Mehr-Leben", что условно можно перевести как "открытость жизни". Жизнь как открытость - это неудержимый поток; в то же самое время это и созидание все новых и новых границ; создаются новые "индивидуальные формы", которые сразу же попадают под власть разрушительной силы "жизни".

Обратим здесь внимание на заметное сходство понятия трансцендирования (Mehr-Leben) с трактовкой "открытости человеческого бытия" у Хайдеггера. "Открытость" - это одна

из важнейших характеристик "экзистенции" в философии немецкого экзистенциалиста, она выражает сущность "свершения человеческой историчности. - процесса, в основу которого, так же как у Зиммеля, заложено время. Однако хотя и Зиммель характеризует жизнь как экзистенциальный процесс, он, как и Дильтей, в отличие от Хайдеггера, не претендует на его онтологизацию. И все-таки эти отличия фактически являются весьма формальными.

Существенный нюанс в трактовку исторической жизни в философии Зиммеля вносит понятие "Mehr als Leben" - "более чем жизнь". Жизнь, по мнению философа, это не только "открытость", непрерывное трансцендирование, лишение стабильности любого результата формообразующей деятельности субъекта. Трансцендирование - это одновременно и вторжение в другую сферу - сферу духа. Именно в этой сфере, в противовес потоку жизни, Зиммель надеется приобрести основу для постулирования стабильного. Предпринимается еще одна попытка "преодоления" исторического релятивизма. При этом подтверждается некоторая общая тенденция, характерная для "преодоления" релятивизма в пределах философии жизни. Так же как и Дильтей (под непосредственным влиянием Гуссерля), Зиммель обращается к сфере смысла, значения, усматривая в данной сфере залог стабильности. Как "другое" жизни, сфера духа, смысла освобождена от случайного; в противоположность кантовскому периоду индивидуальная форма мыслится как нечто инвариантное, хотя и историческое. Она, аналогично трактовке смысла у раннего Гуссерля, приобретает характеристики, сближающие ее с "идеями" Платона.

В то же самое время Зиммелем подтверждается результат истории философии Гегеля, процесс мировой истории достигает своего завершения в сфере духа. В итоге Зиммель оказывается перед лицом трудно разрешимой дилеммы: как соединить поток исторической жизни со сферой инвариантных форм духа, со смыслом. Противоположности смыкаются. "Абсолютный историзм", релятивизм фактически перерастает в свою противоположность - аисторизм.

Список литературы

1. Зиммель Г. Проблемы философии истории. М., 1898.
2. Зиммель Г. Религия. М., 1909.
3. История буржуазной социологии XIX-начала XX века. М., 1979.
4. Simmel G. Lebensanschauung. München, 1918.
5. Simmel G. Kant. München, 1924.

Д. Розенвалд
ЛГУ им. П. Стучки

Борьба в феноменологическом направлении по проблемам сознания (Гуссерль против Фендера)

Г. Шпигельберг, известный западный исследователь феноменологического направления в современной буржуазной философии, писал, что история немецкой феноменологии при первом на нее взгляде представляет собой картину безнадежного раскола (цит. по 4, 20). И действительно, уже при жизни Э. Гуссерля, родоначальника феноменологического направления, - несмотря на то, что его причисляли к классикам европейской философии, - последний столкнулся с фактом весьма разноречивого толкования большинством учеников основных идей феноменологии.

Сам Гуссерль никогда не говорил и не писал о своей "школе". Он использовал термины "движение", "течение" (*Zerwegung*), "исследовательский круг" (*Forschungskreis*). И это не случайно. В 20-е .. 30-е годы родоначальник феноменологии оказался в положении генерала без армии. Создав феноменологическое направление, он не создал школы в смысле совокупности мыслителей, которые творчески развивали бы аутентичный гуссерлевский замысел феноменологии. Все это требует, чтобы при анализе феноменологического направления был прояснен смысл, в каком целесообразно употреблять понятия "направление" ("течение", "движение") и "школа".

О феноменологическом направлении (в широком смысле) можно говорить, имея в виду следующий факт: целый ряд философов XX века восприняли некоторые принципы феноменологии — причем они нередко давали им свое толкование, не совпадающее с гуссерлевским. Отправляясь от феноменологических оснований, иные философы (например, М. Хайдеггер или Ж.-П. Сартр) сами становились родоначальниками новых философских течений. И все-таки даже их можно условно относить к феноменологическому направлению.

Можно говорить также о феноменологическом направлении в более узком смысле, — объединяя учеников, прямых последователей Гуссерля, которые, впрочем, были верны скорее духу, чем букве гуссерлевских философских начинаний. В дальнейшем термин "феноменологическое направление" будет употребляться в этом смысле.

Основой феноменологического направления стали идеи, выдвинутые Гуссерлем в "Логических исследованиях". Провокационный в этом труде призыв "к самим вещам!" был воспринят в буржуазной философии первого десятилетия XX века в плане критики психологизма и неокантианского гносеологизма. Когда в 1913 году вышел первый том печатного органа феноменологического направления "Ежегодник философии и феноменологических исследований", его редакторы писали в совместном предисловии, что их объединяет "убеждение, что только посредством возвращения к подлинным источникам созерцания и из них черпаемому проникновению в сущность происходит переоценка великих традиций философии" (цит. по 4). В качестве источника и критерия познания признается, следовательно, интуитивное "усмотрение сущностей". Это наиболее общее понимание феноменологии еще не затрагивало таких принципиально важных философских проблем, как природа познающего сознания, отношение сознания и внешнего мира, субъективного и объективного. Философское развитие Гуссерля после "Логических исследований" оказалось иным, чем представлялось его первым ученикам и почитателям. Он все более осознавал близость своих взглядов с кантианством. Вокруг их толкова-

ния внутри феноменологического направления развернулась острая борьба.

Феноменологическое направление не представляло собой - в силу внутреннего раскола - единой школы. Но это не исключало возможности формирования внутри его отдельных школ, в которые входили философы, которые более или менее солидаризовались друг с другом в понимании путей развития феноменологии. Одна из таких школ - монхенско-геттингенская. Имена ее главных представителей - А.Пфендера, Й.Дауберта, А.Рейнаха, Х.Конрад-Мартиус, Э.Штайн и др. сегодня известны разве что специалистам, хорошо знакомым с феноменологической литературой. А.Пфендер и А.Рейнах были в числе основателей-редакторов уже упоминавшегося феноменологического ежегодника. С 1920 по 1927 год Пфендер фактически руководил его изданием.

Зарождение монхенско-геттингенской школы связано с большим воздействием на немецких философов начала нашего столетия гуссерлевских "Логических исследований". Костяк школы составили первые ученики Гуссерля в Геттингенском университете. Общим для всех представителей монхенско-геттингенской школы стало отрицательное отношение к направленности идейной эволюции Гуссерля в 10-20-е годы. Главным объектом критики становится предложенный Гуссерлем путь развертывания философии на позициях трансцендентализма, который стал для Гуссерля единственно возможным путем построения абсолютно беспредпосылочной "философии как строгой науки". Трансцендентализм в понимании Гуссерля включал в себя два основных момента:

- 1) Превращение сознания в единственный объект философского анализа;
- 2) "Очищение" сознания, которое для него связано с конструированием "чистого" сознания как особого объекта анализа.

Именно против этих моментов гуссерлевской феноменологии и выступали представители монхенско-геттингенской школы и близкие к ней мыслители, дав в ряде случаев обстоя-

тельную, проведенную со знанием дела критику философских построений Гуссерля.

Мюнхенско-геттингенская школа прекратила свое существование во второй половине 30-х - начале 40-х годов в связи с приходом в Германию к власти нацистов и связанной с этим эмиграцией части представителей школы.

Начиная с 60-х годов наблюдается усиление интереса к идеям мюнхенско-геттингенской школы, о чем свидетельствует перевод "Феноменологии воли" Пфендера на английский и испанский языки, издание собраний сочинений А.Пфендера, Х.Конрад-Мартиус, Д.фон Гильдебрандта, проведение в Мюнхене в апреле 1971 года международной конференции по мюнхенской феноменологии. Причина этого, очевидно, в изменении форм влияния феноменологии на развитие современной буржуазной философии. В настоящее время влияние феноменологии определяется ее активным взаимодействием с другими течениями современной буржуазной философии: экзистенциализмом, структурализмом, религиозной философией, "философской антропологией", лево-радикалистской социальной философией. Интерес к феноменологическому учению сегодня зачастую связан - как и у учеников Гуссерля - с критической оценкой философских построений родоначальника феноменологического направления. В связи с этим изучение наследия мюнхенских и геттингенских феноменологов, еще на заре феноменологического движения провозгласивших, что феноменологический метод не связан необходимым образом с трансцендентально-идеалистическими построениями в духе Гуссерля, представляется для марксистского исследования актуальным в плане критики новейшей буржуазной философии. В современной борьбе идей немаловажное значение имеет марксистская оценка внутренней борьбы между буржуазными философами, разногласий в идеалистическом лагере.

В статье будут рассмотрены разногласия между Гуссерлем и главой мюнхенского кружка А.Пфендером. А.Пфендер - старейшина мюнхенско-геттингенской школы и по возрасту, и по вкладу в формирование важнейших ее идей. Будучи всего

на II лет моложе Гуссерля, он как мыслитель сформировался еще до своих контактов с родоначальником феноменологического направления. При этом существенное влияние не последующие разногласия между Гуссерлем и Пфендером оказало различие путей, с разных сторон приведших их к феноменологии.

Феноменология в ее гуссерлевском понимании возникла в результате интереса ее родоначальника в проблемам математики и математической логики. Стремясь преодолеть чисто логический подход к анализу математического знания, связать изучение знания с исследованием механизмов сознания, Гуссерль все же остался под известным влиянием принципов логицизма. Его интересовали наиболее общие, глубинные, абстрактные структуры, делающие возможным функционирование сознания. С этим связанное противоречивое отношение гуссерлевской теории к исследованию реального функционирования сознания ("психологическому сознанию"), что стало в дальнейшем одним из главных пунктов его разногласий с Пфендером. Если первыми учителями Гуссерля были выдающиеся математики Кронекер и Вейерштрасс, то учителем Пфендера был Т.Липпе, сам ранее бывший учеником Ф.Брентано, одного из систематизаторов немецкой психологии конца XIX века. Именно под влиянием Липпе Пфендер пришел к выводу о недостаточности схем, использовавшихся традиционной психологией для изучения душевной жизни: последняя, заявил он, богаче, чем картина, рисуемая "психологией элементов".

Уже в первых своих работах, написанных еще до знакомства с Гуссерлем, - "Феноменология воли" (1900) и "Введение в психологию" (1904) -- Пфендер подвергает обстоятельной критике современную ему психологию. Он подчеркивает: психология хочет прикоснуться к особому рода действительности, но изучать ее она пытается посредством фиксации актов поведения индивидов, изучения мозга и нервной системы. Главной ошибкой старой психологии Пфендер и считает использование ее объективного метода для изучения жизни сознания. Изучение сознания посредством наблюдения его проявлений в

поведении, правда, представляет известный научный интерес, но не позволяет судить о самих психических явлениях, поскольку, как считает Пфендер, остается невыясненным, что есть "сознание" по своему существу, специфике, что есть "психическое". Пользуясь объективным методом психологии, утверждает Пфендер, вынуждена прибегать к помощи произвольных допущений о сущности психического. Связь между сознанием и телом, на которой основывается психология, есть скорее отношение сосуществования, корреляции, чем зависимости первого от второго. Пфендер заявляет: "так называемый психофизический параллелизм является искусственным теоретико-познавательным образованием, которое рушится без метафизических подпорок" (8,152). В этом подходе Пфендера (как и других критиков психологии) противоречиво сплелись две тенденции. С одной стороны, Пфендер справедливо подчеркивает сложность психофизической проблемы, специфику связи сознания и физиологии тела, неясность многих существенных ее аспектов, наконец, невозможность ее решения на основе только данных естественных наук. В то же время, противопоставляя психические процессы физиологическим, Пфендер впадает в другую крайность, ибо разрывает психологию и естественные науки, начисто лишает психологию ее естественнонаучного обоснования. В философском плане это означает опасность идеалистического обоснования психологии.

"Объективному" методу (кстати, отождествляемому с психофизическим подходом) Пфендер противопоставляет "субъективный" метод исследования душевной жизни как единственно правильный. Его следует, по мнению Пфендера, положить как в основу психологии, так и вообще наук о духе. Суть субъективного метода в его трактовке заключается в самонаблюдении, изучении субъектом самого себя. Выдвигая в качестве основы психологического исследования внутренний опыт, Пфендер приемыкает к традиции интроспекционизма, наиболее известным представителем которой в европейской психологии XIX века был Вильгельм Вундт. Вундт считал, что его программа построения психологии позволяет преодолеть слабости старого

интроспекционизма путем соединения самонаблюдения с экспериментальными процедурами. Эксперимент, по его мнению, призван вычлениить основные элементы сознания и на этой основе становится возможной реконструкция в научных понятиях структуры сознания индивида. Таким образом, организованное самонаблюдение Вундт противопоставлял неконтролируемому "внутреннему восприятию", протекающему в естественных условиях.

Пфендеровское понимание субъективного метода неявно направлено против "аналитической интроспекции" В. Вундта. Особенно резко он выступает против "атомизма" в понимании сознания. В 1933 году в своем главном труде "Человеческая душа" ("Die Seele des Menschen"), подводя итог своему участию в спорах относительно обоснования психологии, Пфендер противопоставляет два пути исследования сознания - "аналитически-микроскопический" и "синтетически-макроскопический". Первый путь, по Пфендеру, предполагает "дробление" сознания на все более мелкие составляющие, во втором случае исследование идет путем выявления все более крупных "частей" и, наконец, целого духовной жизни индивида. Наиболее существенные достижения психологии XX века получены, по мнению Пфендера, именно на этом пути, с ним он связывает и будущее развитие психологии. В отличие от Вундта, наиболее существенным свойством психических явлений Пфендер считает направленность сознания на предмет, интенциональность. Например, в "Феноменологии воли" Пфендер пишет о двух крайностях в исследовании воли. В одном случае утверждается, что в психологии речь идет только о "состояниях", в другом - предметом изучения являются только "предметные содержания". Пфендер же утверждает, что "основной предмет анализа сознания воли это - средняя стадия, которая обозначается прежде всего как состояние волящего", "внутренняя направленность на нечто" (7, 160).

Таким образом, критикуя современную ему психологию, Пфендер в своих ранних работах уже формулирует некоторые положения, которые есть и в феноменологическом анализе

сознания (подчеркивание целостности сознания, интенциональности). Пфендер делает это независимо от Гуссерля, с "Логическими исследованиями" которого он познакомился уже после написания "Феноменологии воли" и "Введения в психологию". У Пфендера сложилось своеобразное понимание феноменологии, и с самого начала в понимании Гуссерлем и Пфендером феноменологии имелись расхождения по ряду принципиальных вопросов. Отсюда следует, что вряд ли правомерно говорить о каком-то неожиданном "отпадении" Пфендера (и всей мюнхенско-геттингенской школы) от "истинной" феноменологии. Отношения между Гуссерлем и Пфендером уже и на раннем этапе развития феноменологического направления - это отношения взаимодействия, взаимовлияния.

Конечно, между гуссерлевским и пфендеровским вариантами учения о сознании существовало связующее звено - им было учение Ф.Брентано (1838-1917). На формирование идей Пфендера брентановская концепция оказала косвенное влияние через учение Т.Липпса - ученика Брентано и учителя А.Пфендера. Общеизвестно, как сильно повлиял Брентано на самого Гуссерля. Таким образом, черпая из одного источника, Гуссерль и Пфендер, пусть и независимо друг от друга, но и не случайно пришли к единой идее феноменологии. При этом, как отмечает А.С.Богомолов, "гносеологическая установка Брентано открывает несколько возможностей дальнейшего логического развития. Одна из них - гуссерлевское учение об интенциональности, во многом определяющее содержание феноменологии. Другая - ведущее к "критическому реализму" признание трансцендентальных объектов интенциональных актов, развернутое в поздних посмертно опубликованных работах Брентано. Третья - воздействие ее на неосхоластику" (I,362). Гуссерль, восприняв идеи интенциональности, остался глубоко чужд "реалистическим" построениям Брентано. Более того, по мере разработки трансцендентальной феноменологии Гуссерль все более резко противопоставлял ее различного рода "реалистическим" учениям как проявлениям "натуральной установки". Пфендер, напротив, с самого начала строил свое

учение на основе философского реализма, что ставит его в один ряд с такими учениками Brentano, как A. Мейнонг, К. Штумпф и О. Краус.

Уже на первой встрече Гуссерля и Пфендера летом 1905 года на первый план выдвинулись две проблемы, различное решение которых составило центральный пункт разногласий между ними: проблема природы человеческого "Я" и проблема восприятия. В их решении существовало глубокое внутреннее родство двух пониманий феноменологии, но выявились и существенные различия. При этом два аспекта разногласий оказываются теснейшим образом связанными друг с другом: от понимания природы "Я" и его отношения к внешнему миру во многом зависит решение проблемы отношения воспринимающего сознания к воспринимаемому предмету, соотношение характеристик восприятия и предмета.

Как известно, Гуссерль в "Логических исследованиях" не выделял в качестве особого поля исследования проблему существования "Я". Он писал тогда: "Феноменологически редуцированное "Я" не является чем-то особенным, парящим над разнообразными переживаниями: оно просто сводится к их объединяющей связи" (5, 353). Пфендер же, продолжая идеи Липша, в "Феноменологии воли" и "Введении в психологию", напротив, исходил из принципиальной важности изучения свободно действующего "Я". Он писал во "Введении в психологию": "Все психическое субъективно в том смысле, что оно содержит в себе психический субъект" (8, 337). Для Пфендера "Я" — это не поддающийся определению психический субъект, не поддающийся потому, что необходимо сомыслится во всех психологических понятиях и составляет центральную точку всякой психической жизни. Пфендер упрекал современных ему психологов, что в борьбе с "метафизическими" положениями в опытных науках психология "возбуждает ненужное подозрение относительно Я и стремится в слепом усердии изгнать его из психической действительности" (там же, 338). Для Пфендера "Я" не сводимо к сумме ощущений, представлений, чувств и стремлений, к их различиям и комбинациям. "Всякое отдельное

ощущение и представление уже содержат Я и только постольку, поскольку ощущения и представления содержат одно и то же Я, они составляют целое" (там же).

Первая встреча Гуссерля с Пфендером, когда речь шла о проблеме "Я", дала, на наш взгляд, импульс, побудивший Гуссерля серьезнее заняться этим вопросом. При этом концепция Пфендера, сыграв роль катализатора, с самого начала была для Гуссерля предметом критики, что объясняется, скорее всего, постоянной занимавшей родоначальника феноменологии борьбой против психологизма. Отталкиваясь в том числе и от взглядов Пфендера, Гуссерль формирует в "Идеях" собственное понимание "Я" как "чистого Я", как "трансцендентного в имманентном" (6, II 0). При этом, подобно Пфендеру, Гуссерль подчеркивает, что "Я" не сводится к сумме переживаний, которыми обладает сознание, или к их связи между собой. В то же время то "Я", о котором идет речь у Пфендера, в "Идеях" обозначается как "психологическое", "животное" "Я" и должно, согласно Гуссерлю, подвергнуться редукции с тем, чтобы открыть путь к "чистому", "трансцендентальному" "Я". Правда, и Пфендер в своих поздних работах, прежде всего в работе "Человеческая душа", также выдвигает - конечно, не без влияния Гуссерля, программу "очищения" сознания. Но выглядит она своеобразно. Пфендер рассматривает здесь душу человека как "живое существо" (Lebewesen), которое развивается из некоего "зародыша" (Keim) согласно заложенной в ней первоначальной цели. При этом самим сознанием эта цель представляется более или менее смутно. Требуется особое исследовательское усилие для того, чтобы познать действительную первоначальную цель человеческой души. В действительных, подлежащих исследованию человеческих душах эта первоначальная цель всегда реализована не полностью. Полностью соответствующая имманентной цели человеческая душа истолковывается как "идея" - в противоположность реально существующим человеческим душам, она не может быть непосредственно обнаружена в обыденном человеческом опыте. В этом плане "идея" Пфендера хотя бы

отдаленно сходна с "чистым сознанием" у Гуссерля, поскольку последний неоднократно подчеркивал, что "чистое сознание" для него есть искусственным образом сконструированное образование, объект исследования. Вместе с тем Гуссерль понимал "чистое сознание" как "абсолютное бытие" и утверждал, что реальное бытие принципиально коррелятивно сознанию. Иными словами, "чистому сознанию" все же приписывается особый статус "существования", "бытия". Но на ступени "чистого сознания" устанавливаются, по Гуссерлю, совсем иные отношения между сознанием и миром, нежели привычные для "натуральной установки". Место каузальных связей реального телесного мира занимают мотивационные связи "чистого сознания". В результате для Гуссерля одной из самых сложных проблем становится вопрос об отношении "чистого" и "психологического" сознания, причем речь идет у Гуссерля не только об отношении модели и реального процесса или состояния, но также и о различии двух "родов" бытия. Гуссерль понимал, что создается противоречивая, трудная ситуация, почему он писал в "Идеях": "С одной стороны, сознание должно быть Абсолютом, в котором конструируется все трансцендентное и, наконец, весь психологический мир, а с другой стороны, это сознание должно быть упорядочено внутри этого мира как его реальное событие. Как это связать?" (6, 103).

Для Пфендера, напротив, "идея" является только средством познания самого "психологического" (используя термин Гуссерля) сознания, которое вовсе и не должно подвергаться редукции. Это сознание для Пфендера выступает как непосредственно связанное с внешним миром, для него существование последнего выступает как несомненная данность, как исходный пункт, а не как продукт конституирующих актов "чистого сознания". Известный западный исследователь феноменологии К. Шуман пишет по этому поводу: "'Аподиктическое" бытие мира составляет почву, на которую постоянно приходит феноменология Гуссерля и которую феноменология Пфендера неизменно берет в качестве исходного пункта" (10, 183).

Различное понимание Гуссерлем и Пфендером проблемы "Я", сознания, их отношения к внешнему миру, ставит старейшин феноменологии перед трудностями, которые на первый взгляд кажутся различными. Как уже было отмечено, Гуссерль, стремившийся отделить "чистое" сознание от "психологического", не может преодолеть значительных трудностей, когда все же пытается показать, каким образом "чистое" сознание связано с реально существующим. На это указывали и его критики из числа представителей мюнхенско-геттингенской школы. Пфендер (как и ряд других последователей Гуссерля) не может объяснить наличие в сознании индивида некоторых по своему происхождению сверкиндивидуальных (или, согласно марксистскому пониманию - межиндивидуальных, социально обусловленных) форм, результатов, структур (принципов, норм, всеобщих механизмов и т.д.). Пфендер ставит вопрос следующим образом: существует ли в качестве самостоятельной сущности - наряду с отдельными человеческими сознаниями - нечто идеальное, например "народная душа, обладающая собственным "Я"? Справедливо отвечая на этот вопрос отрицательно, Пфендер полагает, что происхождение указанных форм и структур надо искать только в индивидуальном сознании. Но в таком случае оказываются справедливыми обвинения, направленные Гуссерлем в адрес Пфендера: обвинения в натурализме и субъективизме, поскольку свойства целого (развития индивидов в ходе общественной истории) объясняются только из свойств отдельных индивидов. Как верно отмечает В.А. Лекторский, концепция трансцендентального субъекта у позднего Гуссерля содержит определенные подходы к идее коллективного субъекта. Но эти подходы не были развиты ни у Гуссерля, ни, тем более, у Пфендера, в систему взглядов, опирающуюся на сколько-нибудь глубокую трактовку социально-исторического процесса познания. Но тогда оказывается, что затруднения Гуссерля и Пфендера (при всем различии их точек зрения) проистекают из одного общего источника. Феноменологический анализ лишен теоретико-методологических средств, позволяющих объяснить познание субъекта с учетом

их исторически обусловленной деятельности. Тем самым трудности, связанные с пониманием индивидуального сознания и его отношения к коллективному субъекту (субъектам) оказываются для феноменологии неразрешимыми. В этом ее принципиальная ограниченность. Когда Гуссерль, например, ставил проблему интерсубъективности, речь шла о том, как в моем сознании конструируется чужое "Я" как от меня не зависимое и в то же время не тождественное вещи.

Признавая большую значимость и глубину поставленных Гуссерлем вопросов, нельзя не отметить, что с точки зрения марксистского подхода Гуссерль "не доходит" до основы общественной жизни - реальных процессов взаимодействия (прежде всего предметно-практического) индивидов, в результате которых возникает целое, совершенно не сводимое к сумме составляющих его индивидов. Вот почему даже исследование познания социально обусловленного индивидуального субъекта не позволяет объяснить возникновение и природу "сверхиндивидуальных" результатов и форм познания. Даже когда Гуссерль в "Парижских докладах" писал об "интерсубъективно-трансцендентальной социальности", сама "социальность" понималась им феноменологически - как результат направленности сознания на особую сферу (и, кстати, как результат вынесения за скобки реальных социально-исторических связей индивидов). Пфендер, в свою очередь, утверждает, что человеческая душа "социальна", "то есть она не только фактически сосуществует с другими существами и предполагает их существование в плане полного самовыражения; она состоит в изначальной связи с другими существами, особенно с другими людьми" (9,302). Эта связь реализуется, по Пфендеру, в отношении "со-чувствования" (Gefühlsanteilnahme). Однако при этом, считает Пфендер, развитие души определяется не этим "социальным" взаимодействием, а заложенной в самой душе имманентной целью, т.е., иными словами, предсуществующим "внутренним планом" сознания. В этом плане психология Пфендера прямо противостоит марксистской психологии, для которой высшие психические процессы рожда-

ются во взаимодействии человека с человеком. Структуры внутреннего плана сознания возникают как результат интериоризации внешней предметной деятельности (см. 2). Маркс, как отмечает М.К. Мамардашвили, для объяснения процессов, происходящих в сознании "производит следующую абстракцию: в промежутке между двумя членами отношения "объект (вещественное тело, знак социальных значений) - человеческая субъективность, которые только и даны на поверхности, он вводит особое звено: целостную систему содержательных общественных связей, связей обмена деятельностью между людьми, складывающихся в дифференцированную и иерархическую структуру... Введение этого посредующего звена переворачивает все отношение, в рамках которого сознание изучалось. Формы, принимаемые отдельными объектами (и воспринимаемые субъективностью), оказываются кристаллизациями системы (или подсистемы) отношений, черпающими свою жизнь из их сочленений. А движение сознания и восприятия субъекта совершается в пространствах, создаваемых этими же отношениями, или, если угодно, ими замыкается" (3, 18).

С точки зрения марксистского учения о сознании, разногласия между Пфендером и Гуссерлем оказываются второстепенными по сравнению с единством исходных принципов. Более того, критикуя Гуссерля, Пфендер возвращается к тем ошибкам, преодолеть которые с самого начала стремился родоначальник феноменологии, иными словами - он "психологизирует" и "натурализирует" феноменологию.

Список литературы

1. Буржуазная философия кануна и начала эпохи империализма. М., 1977.
2. Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1977.
3. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса. - Вопросы философии, 1968, № 6.

4. Avi-Lallement E. Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie.-In: Die Münchener Phänomenologie. Den Haag, 1975.
5. Husserl E. Logische Untersuchungen. Halle, 1928, Bd. 2, Teil I.
6. Husserl E. Ideen in einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Halle, 1922.
7. Pfänder A. Phänomenologie des Wollens. Leipzig, 1900.
8. Pfänder A. Einführung in die Psychologie. Leipzig, 1904.
9. Pfänder A. Die Seele des Menschen. Halle, 1933.
10. Schumann K. Husserl über Pfänder. Den Haag, 1973.

А. Рубенис
РПИ им. А. Я. Пельше
М. Рубене
АН Латв ССР

Нравственно-теоретические посылы анализа кризиса европейской культуры в феноменологии Э. Гуссерля

Феноменология, как известно, представляет собой одно из наиболее влиятельных направлений в современной буржуазной философии, и ее основоположник Э. Гуссерль так или иначе был и остается центральной фигурой всего "феноменологического движения". Однако широкая популярность теоретических работ Гуссерля среди западной интеллигенции связана не только с его логико-эпистемологическими исследованиями, но и с тем обстоятельством, что в конце своей философской деятельности он выступил с широкой гуманистической программой защиты и возрождения традиционных ценностей европейской культуры. В основе последних по его мнению, лежит разум как

основополагающий принцип всего европейского человечества.

Это получило непосредственное отражение в широко известной работе Гуссерля "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология" (1936), в которой он пытался осмыслить вопросы, касающиеся цели и смысла истории, причин кризиса европейской культуры, роли философии в нем, ответственности ученых и др. Выдвижение на первый план социально-исторических и нравственно-теоретических проблем не было чем-то случайным, чем-то таким, что противоречило бы всей предшествующей философской деятельности Гуссерля.

По мере публикации обширного рукописного наследия Гуссерля становится все более ясным, что он постоянно интересовался и размышлял над вопросами культуры, нравственности, социальности и др. на протяжении всего своего философского развития. Впоследствии оказалось, что теоретико-категориальный аппарат трансцендентальной феноменологии весьма плодотворен и для решения многих проблем культуры, и в первую очередь для обнаружения и раскрытия ее связи с деятельностью субъекта. Более того, сама философская деятельность уже с самого начала трактовалась Гуссерлем в качестве нравственной, жизненно необходимой сферы человеческой деятельности.

Рассмотрение этих аспектов философии Гуссерля даст возможность более глубоко проникнуть в суть феноменологических интенций в области анализа кризиса культуры и социально-исторической жизни в целом.

1. Этическое значение категориального аппарата трансцендентальной феноменологии

Одним из основополагающих принципов феноменологии, как известно, является принцип интенциональности сознания. Сознание, многократно подчеркивал Гуссерль, всегда является "сознанием о чем-то" (*Das Bewusstsein von etwas*), т.е. любым состоянием сознания всегда, — более того: не могут не быть — коррелятивны определенные предметности.

Акцентирование этого свойства сознания давало возможность преодолеть некоторые теоретико-познавательные трудности, которые не были разрешены в предшествующей философской мысли, основывающейся на идее трансцендентализма, также ставившей серьезные эτικο-аксиологические проблемы.

Так, например, в Баденской школе неокантианства проблемой выявления соотношений между ценностью и оценкой, ценностями и действительностью и т.д. занимался Г.Риккерт. Но, несмотря на все усилия в данном направлении, он не решил поставленных им самим же задач и более того, признал их неразрешимыми: — "Мы никогда не сможем преодолеть дуализма ценности и действительности, а следовательно, и вообще разрешить мировую проблему" (7;46); "Как трансцендентное (т.е. ценности, в том числе и нравственные — А.Р., М.Р.) становится имманентным (т.е. фактом сознания, переживания — А.Р., М.Р.), — ... об этом теория познания вообще не может ставить вопросы" (13;429). Как видно, предпосылки риккертовского учения оказались недостаточными при преодолении релятивизма и даже агностицизма при построении теории этики.

Указание на интенциональность сознания в феноменологии означало, что то, над чем мучительно размышляли баденцы, а именно: как объединены ценность и оценка, система объективных нравственных норм и актуальное моральное сознание и т.д., автоматически решалось на основе понимания сознания как интенционального потока переживаний. Как отмечает П.П.Гайденко: "При таком понимании сознания, согласно Гуссерлю, уже нет необходимости выводить из него предметность: она дана с самого начала, ибо рассмотрение чистой предметности и рассмотрение чистого сознания — это одно и то же" (2;88-89). Гуссерль полагал, что только на таком пути интерпретация сознания возможно плодотворное решение не только актуальных вопросов теории познания, но и этики.

В данном случае существенным аспектом является именно сама возможность такого решения, так как после указания на интенциональный характер нравственных переживаний нельзя было заявить о невозможности постижения всеобщих принципов

нравственности, поскольку эти принципы даны с самого начала и только от человека зависит их усмотрение. Только понимание морального переживания как интенционального процесса ведет, по мнению Гуссерля, к постижению субъектом подлинно принудительного характера нравственного требования. Причем принудительность эта не задается внешним образом, а наоборот — она есть внутреннее побуждение человека к добру, долгу и др. и представляет собой один из изначальных конституирующих принципов самого человека, его субъективности. Быть человеком и быть направленным на исполнение долга — это, по Гуссерлю, тождественно, это есть внутренняя необходимость, которая тождественна свободе.

Нравственный долг, согласно Гуссерлю, не есть нечто, что навязано человеку извне как чуждое его самости, а то, что коррелятивно его "ситуации", бытию в мире социальной и природной реальности, более того: характеризует саму эту ситуацию. Человек принципиально дан вместе со своим долгом, т.е. человеческое бытие не дано, а только задано, и для того, чтобы человек был человеком, он должен реализовать его в процессе развертывания своей жизни. Человеческое бытие — это бытие в процессе исполнения морального требования, которое несет в себе, заключает в себе интенция.

Возможность знания и понимания человеком нравственного должествования, которое несет интенция, указывает на моральную необходимость организации своей деятельности в его терминах, т.е. в терминах ответственности за его исполнение. Для феноменологии вообще характерно подчеркивание сознания ответственности, более того: невозможности человека уклониться от нее, а отсюда и указание на автономность и личностную индивидуальность самого агента нравственности. Ответственность же представляет собой принципиальное и продуктивное отношение человека к нравственной ценности и как таковое оно предполагает свободу. Утверждение свободы личностного выбора, составляет пафос гуссерлевской феноменологии. "Индивидуальное Ego", — пишет в этой связи Х.-Д. ван Бреда, — не только имеет сознание

быть свободным, но оно может, благодаря этому сознанию, эту свободу проявлять в различных областях своей деятельности, именно в самом широком объеме" (9;277).

Раскрывает же человеку эту свободу (даже можно сказать: вменяет ему), согласно Гуссерлю, феноменологическая редукция, в чем и состоит ее нравственное значение. Ее свобода столь же радикальна, сколь радикальна редукция, и через нее обнаруживается, что сознание -- не вещь, а абсолют, сама свобода. Редукция раскрывает, что "фундаментальная активность трансцендентального яго полностью свободна. Она является непосредственным и непосредственным выражением радикальной автономии и неограниченной свободы духа, который живет в каждом из нас и образует наше внутреннее бытие" (9;280). Способность к редукции не является только сугубо познавательным актом, но имеет и то содержание, что ее проведение становится непосредственной нравственной задачей человека.

Собственно нравственный смысл этого требования был по-своему выявлен впоследствии М.Шелером и экзистенциализмом. Так, Шелер считал, что способность к редукции — один из наиболее существенных духовных актов человека, не доступных ни одному животному. В ней человек осуществляет выходение за границы чувственного опыта, постигает тем самым сущностные формы строения мира и открывая "окно в абсолютное". И эта способность сказать "нет" случайному эмпирическому и означает, собственно, быть человеком, проявлять свой дух в качестве чистой воли и преодолевать "страх перед земным". "По сравнению с животными, — писал Шелер, — которые всегда говорят "да" действительному бытию, в том числе и тогда, когда они чувствуют к нему отвращение и спасаются бегством, человек является "могущим-сказать-нет" (*Neinsagender*), asketom жизни, вечным протестантом против голой действительности. По сравнению с животными, существование которых есть воплощение филистерства, человек есть "вечный Фауст", *bestia cupidissima genus hominum* (зверь, алчущий нового — А.Р., М.Р.), ко-

торый, не удовлетворяясь окружающей действительностью, жаждет прорыва границ своего теперь-здесь-так-бытия (Jetzt-hier-und-so) и своей "среды" (I4;55-56). И в целом можно сказать, что в этом понимании "редукция" фиксирует то свойство, что человек может и должен не принимать сложившегося положения вещей, если они не соответствуют принципам нравственности, и не просто бежать от них, а активно вмешиваться, преобразуя их согласно законам должного, исполняя тем самым свое назначение как человека.

Не все феноменологи разделяли с Гуссерлем мысль о необходимости феноменологической редукции (например, А.Пфендер и др.), а многие обходили этот вопрос молчанием (например, М.Хайддегер). Для самого же Гуссерля редукция была и осталась первым шагом к преодолению натурализма в исследовании сознания, он был убежден в ее необходимости для того, чтобы подвергнуть рефлексии человеческую субъективность, пробиться к "чистому Я". Это редукция от всех реальных характеристик сознания к трансцендентальному "эго" как подлинной основе всего мира. И только таким образом, по убеждению Гуссерля, мы можем выявить те априорные структуры сознания, которые составляют подлинную область феноменологических исследований и являются универсальным логосом всякого мыслимого бытия.

"Чистое Я", интенциональные акты этого "Я" должны стать, по мнению Гуссерля, единственной сферой философского исследования. Поскольку только трансцендентальное "Я", понимаемое им как некоторое единство в потоке сознания, как то неизменное, что сохраняется от акта к акту, не подвержено изменениям (в отличие от реального "я" как личности), то универсальное самопознание для него — единственный путь к окончательному обоснованию познания, оценки, практики и нравственности вообще.

Предвидя упреки в реализме, Гуссерль разъясняет, что "Я", которое является полюсом, по отношению к которому должно мыслиться все предметное в самом широком смысле этого слова для постижения подлинного понимания его про-

исхождения, образования, является именно трансцендентальным (то, что нередуцируемо, что остается после редукции!), а не реальным. Приписывать ему какие-либо реальные характеристики в смысле психологических переживаний для Гуссерля тождественно бессмыслице, абсурду. Весь мир, вся область онтического, по его мнению, мыслима только по отношению к этому "Я", которому в феноменологии придается статус изначального, "первого" источника всех объективаций. А философия, доводящая все до него, поэтому должна стать "первой философией".

Для Гуссерля подобная трактовка "Я" имеет определенный нравственный смысл и преследует цель преодоления такого мировосприятия, когда мир трактуется как чуждый человеку, в который он "заброшен" и выступает по отношению к самости человека бессмысленным. Последнее — результат натуралистической установки, из которой исходят все естественные науки, старающиеся при решении каких-либо проблем исключить деятельность субъективности, освободиться от нее, тем самым оставляя конституирующую деятельность сознания анонимной. Феноменология же провозглашает, что на основе исследования этой субъективности мир только и может быть понят. Ведь мир, по Гуссерлю, — это не просто мир-сам-по-себе или мир-в-себе, а мир-для-субъекта, его мир, так как он получает свою наличность в конституирующих его интенциональных актах субъективности. А феноменология, доводя это до сознания человека, тем самым как бы налагает на него ответственность за то наличное положение, в котором человек живет. Именно потому нравственные нормы и требования не являются какими-то чуждыми установлениями, извне навязанными человеку, но им же самим созданными. Из этого следует, что человек, сообразуя свою деятельность с ними, должен в высшей степени быть ответственным за их исполнение. Натуралистическая интерпретация мира и нравственности, в противоположность феноменологической, является утверждением безответственности. Мысль эта — один из лейтмотивов философской деятельности Гус-

серля.

Гуссерль убежден, что лишь на основе допущения трансцендентального "Я" как некоторой сохраняющейся от акта к акту, себе тождественной, неизменной, а поэтому и абсолютной инстанцией в бесконечно разнообразных переживаниях сознания, становится возможной адекватная и правильная оценка поступков человека. Если бы трансцендентальное "Я" было бы таким же изменчивым, как реальное "я", то этический релятивизм был бы неизбежен, т.е. человеку невозможно было бы вменить в ответственность совершенные какого-либо поступка.

В интенциональных синтезах сознания, по Гуссерлю, происходит конституирование мира, его смысловых связей. Следует отметить, что сама идея конституирования также несет на себе этическую нагрузку. Ведь конституировать предмет своих стремлений (истину, ценность и т.д.), согласно Гуссерлю, — это не значит считать истинным то, что конституируется (такое признание было бы тождественно произволу), а конституировать то, что является истинным, разумным. Первый вариант — это безответственность, второй — ответственность. Если мы просто проявляем интерес к уже наличным истинам, моральным ценностям, то в таком случае мы можем скрыться за ширмой безответственности (указание на других, преклонение перед авторитетом, принятие на веру и др.). Субъект, подчеркивает Гуссерль, должен проявить интерес не к истине вообще (в этом случае остается цель для ухода в безответственность), а к установлению истины подлинных нравственных принципов и т.д., а для этого он должен проявить незаинтересованность, беспристрастность к уже готовому знанию, сумме истин. Понять истину и ценности как конституированные нами — это значит быть за них ответственными.

Но сама идея конституирования, несущая столь резкую этическую нагрузку, породила ряд теоретико-познавательных трудностей (например, опасность солипсизма, проблему единства познавательной жизни и др.). И Гуссерль, по мере развития своих философских взглядов, приходит к мысли, что процесс конституирования происходит не из собственной силы

трансцендентальной субъективности. Ведь сама субъективность, как это метко отмечено И.Керном, не является достаточным основанием того, что она может конституировать Космос, именно э т о т Космос и именно в т а к о м виде, в котором он наличен для субъективности. Поэтому силу конституирования Гуссерль выносит за пределы самой субъективности и начинает трактовать ее в качестве некоторой "милости"; субъективность же сама находится в опасности, что ее лишат этой "милости", в результате чего мир растворится в хаосе оцущений и сама она разрушится. Данность мира в сознании вообще есть, согласно выражению Гуссерля, чудо, как таковым является и "чудо всех чудес": трансцендентальная субъективность.

Нестабильность и шаткость теоретической позиции, построенной на идее трансцендентальной субъективности как "центре мировых отношений" (5;84), ведет Гуссерля к признанию некоторого абсолютного основания, лежащего "за" ней, которое выступило бы как своего рода гарант целостности актуальной жизни сознания как устойчивой сферы, дающей твердое основание процессу конституирования. И не только ему, но и гарантию связи различных познавательных актов между собой, а отсюда и уверенность в возможность реформы всей науки в целом на основе принципов трансцендентального идеализма, что в конце концов привело Гуссерля к убежденности, что разум лежит в основе и составляет основную идею европейской культуры. Хотя сама идея "телоса" является, с точки зрения "строгих" принципов феноменологии, некорректной в силу невозможности стать "самоданностью" и говорит о неопозволительной экстраполяции, концепция "телоса" в феноменологии имеет широкое этико-гуманистическое значение (на нем мы остановимся далее более подробно). Для его понимания следует учитывать, что тогда, когда Гуссерль говорит об универсальном логосе мира (т.е. о телосе), который феноменология должна сделать предметом своего познания, тематизируя слой за слоем его структуры, то это не должно пониматься реалистически, т.е. таким образом, как будто бы этот

логос действительно, реально существовал. Ведь этот логос — это только принцип, чистая возможность, получающий свою наличность только и исключительно через субъекта. Ни один "срез" этого логоса не может стать актуальностью, если нет личностного усилия самого человека.

Но сами личностные акты субъекта истории, которые движут вперед ее процесс, не являются произволом, так как должны происходить по законам разумности и в пределах разумности (то, что именно человек должен совершать, об этом говорит то "место", которое он занимает в мире). Утверждая это, Гуссерль имеет в виду "чистые", редуцированные акты субъективности, которые тождественны разумности. Он хорошо понимал, что в действительности может иметь место и "неразумное", которое зависит от возможности человека отклониться от законов разума благодаря своей эмпирической природе; преодолеть же эту "эмпирическую" природу человека и призвана феноменология со всем своим теоретическим аппаратом и в первую очередь благодаря проведению феноменологической редукции.

Все, что происходит в мире, по мнению Гуссерля, телеологически предопределено и находится в "предустановленной гармонии" (утверждая это, он часто ссылается на Лейбница). Но в концепции Гуссерля это означает, что ничего в мире автоматически не происходит, так как каждое "происшествие" неразрывно связано с активностью субъекта. Субъект не является лишним в мире и ничего помимо его свободы как спонтанной активности, деятельности по утверждению принципов разума в действительности произойти не может. Собственно движущая сила истории и есть, по Гуссерлю, акт субъективности. Признание этого, вместе с мыслью об онтологической незаменимости человека, связано и с новым подчеркиванием мысли об ответственности человека за ход истории.

Такое акцентирование личностного начала в движении исторического процесса в корне отличает феноменологическую интерпретацию "телоса" от гегелевской философии истории. "Мировой дух не обращает даже внимания на то, что он

употребляет многочисленные человеческие поколения для этой работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело *en grand*, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты" (3;39-40).

Для Гуссерля же такое "небрежное" отношение к человеческой индивидуальности принципиально неприемлемо. Для него субъект онтологически незаменим именно благодаря своей приуроченности к месту, т.е. где бы человек ни находился, там в то же самое время не может уже находиться ни один другой субъект. Необходимо подчеркнуть, что именно с именем Гуссерля в буржуазной философии связано провозглашение того, что основной онтологической характеристикой человека является время. Если еще чисто пространственно люди и могли заменять друг друга, то в случае времени это не представляется уже возможным принципиально, так как основной характеристикой времени является его необратимость. И так как человек занимает свое исключительное место именно в смысле временном, то конкретное Здесь и Теперь требует от нас сиюминутного действия, и если оно не будет совершенно теперь, то не будет совершенно никогда. Отсюда человеку вменяется в ответственность не только совершение безнравственного поступка, но и несовершения требуемого ситуацией действия. И весь пафос нравственной гуссерлевской феноменологии, следовательно, сосредоточен на пробуждении совести и ответственности человека, преодолении его бездумного и безответственного существования. Получает же он свое наивысшее выражение в представлениях Гуссерля о смысле занятия философией, о ее месте в жизни человека.

2. Этический смысл феноменологического идеализма

Утверждение идеи ответственности в феноменологии принципиально связано также с антинатуралистическими установками данного направления в философии, а именно: са-

ма ответственность есть, согласно мнению Гуссерля, акт антиестественный (как и вся феноменологическая работа с сознанием есть постоянная борьба со стихийностью нашего мышления, с обыденным сознанием и т.д.). Ответственность, по его мнению, всегда является своего рода усилием, интеллектуальным и волевым напряжением и должна вырвать человека из сферы обыденных верований, неотрефлектированных установок и идей.

Вопросами нравственности Э. Гуссерль интересовался на протяжении всей своей философской деятельности. Уже в программной статье Гуссерля "Философия как строгая наука" ставится фундаментальный вопрос о причинах того, почему "философия по своей исторической задаче высшая и самая строгая из наук. — философия, представительница исконного притязания человечества на чистое и абсолютное познание (и, что стоит с этим в неразрывной связи, и чистую и абсолютную оценку (Werten) и хотение), не может выработаться в действительную науку. Приванная учительница всякого дела человечества (humanität) оказывается вообще не в состоянии учить: учить объективно значимым образом" (4; I)

Причину указанной неспособности философии выполнить свое назначение Гуссерль видит в первую очередь в господстве натурализма, учения, не желающего видеть ничего, кроме природы, т.е. мыслящего о духовных явлениях, о сознании естественно-научным образом, сводящего или ставящего духовное в один ряд с природным. Натурализм в силу указанных особенностей своей позиции не способен пробиться к безусловным началам человеческой жизни и представляет собой опасность не только теоретическую, так как за теоретическими ошибками, подчеркивает Гуссерль, непременно следуют "практические бессмыслицы". Натурализм представляется ему морализаторством, поскольку не ослеплен критикой разума, и поэтому он неизбежно делает уступки релятивизму тем, что устанавливаемые им нормы и идеалы поведения почерпнуты исключительно из сферы некритической, обыденной, случайной. И именно в этом смысле натурализм релятивизирует жизнь,

устой человеческой деятельности и существования, а философия, исходящая из данной установки, подвластна "суеверию фактичности".

Единственным путем преодоления натурализма Гуссерль считает путь радикальной критики разума в процессе углубления в "чистый смысл проблем", которые предстоит разрешить нашему мышлению. Поэтому из сферы "строгой философии" должны быть исключены все "экзистенциальные" высказывания, т.е. элиминировано все эмпирически-случайное содержание (в конечном счете отождествляемое им со всяким реальным содержанием вообще), с неизбежностью приводящее к релятивизму. Для Гуссерля вопрос о сущности чего-либо принципиально иного плана, чем вопрос о существовании (реальности). Лишь истина, усмотренная как абсолютно очевидная, может функционировать в качестве подлинной основы человеческой деятельности, нравственного поведения.

И уже в данной статье Гуссерль вводит в феноменологию категорию "ответственность", которая, по его мнению, должна выразить этическую направленность развиваемой им теории, лежащую в самом основании развиваемой им теории. "...Мы должны помнить, -- пишет Гуссерль, -- о той ответственности, которую несем мы на себе по отношению к человечеству. Ни один времени мы не должны жертвовать вечностью (подчеркнуто нами -- А.Р., И.Р.): чтобы смягчить нашу судьбу, мы не должны передавать нашему потомству нужду в нужде, как совершенно неизбежное зло. Нужда растет тут из науки. Но ведь только наука в силах окончательно преодолеть нужду, происходящую из науки" (4;52). Вкладом феноменологии в дело человеческое должно быть приобретение вечных и абсолютных истин, не подверженных никаким временным изменениям. И Гуссерль уверен, что истинно нравственные поступки возможны только исключительно на основе таких приобретений, доставить которые может только и исключительно феноменологический анализ самого морального опыта.

Рассматривая духовную жизнь человека, Гуссерль выде-

ляет в ней два рода актов: акты познания в самом широком смысле этого слова (разумные и неразумные, наглядные и не наглядные, предикативные и допредикативные и т.д.), а также такие, как любовь, ненависть, надежда, воля, вождение и т.д. Оба рода актов, указывает Гуссерль, пронизывают друг друга. С одной стороны, чисто познавательные акты никогда не остаются на уровне простой констатации, а неизбежно получают свою предикацию. А это означает, что в объективациях познающего разума объективируется разум практический и оценивающий, т.е. в форме теоретической истины получают выражение и истины другого рода (ценностные и практические). Ответственность за их подлинность несет разум. С другой стороны, сама рефлексия имеет своим источником волю в качестве некоторого усилия, ибо человек, подчеркивает свою мысль Гуссерль, может познавать что-либо лишь в том случае, если основывается на "решении воли" (*Willensentschluss*), из которой истекают осознание целей и возможности самого познания.

Из этого Гуссерль делает очень важный для феноменологии вывод: сама философия возможна лишь в результате глубокого осознания, радикальной рефлексивной ясности о самом субъекте, поэтому субъект в качестве чистого "я" должен стать первой темой познания. И раз само познание требует решимости воли, волевого импульса, напряжения познавательных сил человека, то истина, получаемая в результате свободной рефлексии, не есть нечто случайное, каким-то образом оказавшееся в сознании, а результат постоянных и систематических усилий человека. Поэтому истина для человека — благо и ценность, и "...как практическая ценность она становится целью познавательного интереса и познающей деятельности" (10;9). Этот ценностный мир истины всегда, подчеркивает Гуссерль, был целью подлинной и радикальной философии, движимой из любви к истине, и именно поэтому первоначально были тождественны наука и философия, которая в ходе истории утратила "дух радикализма". В этом он усматривает причину разделения науки и

философии.

Основная задача феноменологии -- восстановить этот радикализм, критический дух философии. "И именно поэтому, -- пишет Гуссерль, -- возникает философское стремление к бесконечному началу, к новой, подлинно радикальной познавательной жизни; ...к жизни, в которой философ в качестве познающего субъекта обладает абсолютно доброй совестью и способен понять и ответить на смысл и правдомерность каждого акта познания..." (IO, II). Поскольку, по Гуссерлю, нет такого вида человеческой деятельности, который не мог бы стать предметом познания, и поскольку каждый познавательный акт сразу приобретает нормативную направленность, т.е. имеет выход к практической деятельности человека, то для философии в качестве универсальной науки мысль об ответственности становится определяющей. Это не только ответственность философии перед другими науками, но в первую очередь перед собой. Поэтому, по Гуссерлю, быть философом в подлинном смысле этого слова означает осуществлять радикальное решение жизни в смысле глубочайшей преданности истине, служении делу ее познания. Истина для философа должна стать высшей ценностью, а сама философия -- лейтмотивом всей его жизни, подлинным его призванием. В какой бы момент жизни философ должен давать себе отчет в этом, осознавая свое призвание в качестве постоянной цели.

Это радикальное жизненное решение возможно лишь в том случае, если человек и свободен. И лишь феноменологическая философия, считает он, делает человеческую субъективность подлинно автономной, указывая человеку на его свободу в разуме и требуя ее реализации в различных областях деятельности. "Человек, который является свободным в истине, постольку доказывает свою свободу, поскольку живет в автономии разума" (IO; 24I). Последнее открывает для него область абсолютных идей, абсолютных и чистых ценностей, область бесконечного и вечного.

Философом в подлинном смысле этого слова, по глубоко-

му убежденъ Гуссерля, можетъ стать лишь тотъ, кто следуетъ призванію, соответствующей идее *sapientia universalis* (универсальной разумности — А.Р., М.Р.). Человек, изменяя свою жизнь такимъ образомъ, какъ бы схватываетъ в земномъ вечное, в конечномъ — бесконечное, приобретая при этомъ не просто радость, но и блаженство (*Seeligkeit*) в качестве чистой удовлетворенности своей жизнью, своей преданностью служению истине. "И если я следую этому призванію, — говоритъ Гуссерль, — то я лишь теряю себя какъ существо конечное, чувственное, неподлинное, неистинное, чтобы приобрести мое "я" какъ подлинное и истинное, очищенное отъ всего земного" (10, 16). Вечное, другими словами, требуетъ неполовинчатыхъ решений.

Коррелятивно развитію философіи долженъ происходить прогрессъ всего человечества, движимого идеей абсолютнаго совершенства, в которой нетъ места для заблужденія, грѣха и т.д. и в которой для воли нетъ другихъ целей, кроме истины какъ высшаго блага и добра. Однако в самомъ движеніи к идеалу, предупреждаетъ Гуссерль, существуетъ опасность заблужденія, грѣха и т.д. И хотя развитіе нашего познанія постоянно суживаетъ, ограничиваетъ возможность этихъ опасностей, темъ не менее они всегда остаются. Но вместе с темъ Гуссерль глубоко убежденъ, что человекъ благодаря своему разуму, на основе доброй совѣсти и воли, постоянно движется к этому идеалу, который, по его мнѣнію, отчетливо прояснить и указать человеку с полной очевидностью и достоверностью способна лишь трансцендентальная феноменология.

Человеческій миръ, заключаетъ Гуссерль, не бессмысленъ, такъ какъ онъ наполненъ "заботами о высшемъ должномъ". И хотя в каждомъ отдельномъ действиіи человека абсолютно должная цель недостижима, темъ не менее жизнь его в целостности направлена такъ, что можетъ получить завершеніе в абсолютномъ добре. Гуссерль считаетъ, что нетъ слепой судьбы и человекъ можетъ, благодаря своей свободѣ и именно в ней реализовать "божественный миръ". Судьба человека, благодаря свободѣ воли, в

руках самого человека, и он сам должен вести борьбу против иррационализма случайностей, утверждая жизнь согласно принципам разумности. В результате человек способен приобрести высшее благо как "согласие с самим собой", как "удовлетворенность самим собой". И эта удовлетворенность, подчеркивает Гуссерль, — не пассивное пребывание в личном состоянии, не наслаждение, а постоянная борьба.

Такова в общих чертах этико-моральная программа трансцендентальной феноменологии, которая пронизывает всю философскую деятельность Гуссерля и в реализации которой он видел весь смысл проделанной им работы. Относительно этой установки надо сказать, что Гуссерль в своей философии как бы пытался ответить на тот упрек, который был когда-то высказан С.Кьеркегором по отношению к классическому рационализму, а именно, что философы не живут в тех категориях, в которых мыслят. И если Кьеркегор обосновывал невозможность схватить, постичь в разуме "экзистенциальные" модальности человеческой жизни, то ход мысли Гуссерля прямо противоположный: вся его феноменология пронизана верой в возможность не только рационального понимания человеческой жизни, но и жизни согласно разуму, его требованиям.

Удалось ли Гуссерлю наметить пути рационального осуществления : выдвинутой им программы? На это надо ответить, что сам замысел Гуссерля достичь благодаря своей феноменологии "царства универсальной разумности" остается на уровне желания, и именно в силу того обстоятельства, что ее реализацию он мыслил исключительно как задачу теоретическую. В этом смысле феноменология является противоположностью марксистской философии, которая с самого начала своего возникновения утверждает свою связь с практикой. "Мы видим, — писал К.Маркс, — что разрешение теоретических противоположностей само оказывается возможным только практическим путем, только посредством практической энергии людей, и что поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой действительную жизненную задачу, которую философия не могла раз-

решить именно потому, что она видела в ней только теоретическую задачу" (I, 594).

Список литературы

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Гайденко П.П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциальная категория трансценденции. - В кн.: Современный экзистенциализм. М., 1966.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. - Сочинения, М., 1932, т.9.
4. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. М., 1911.
5. Какбадзе З.М. Проблема "экзистенциального кризиса" и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966.
6. Кузьмине Т.А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979.
7. Риккерт Г. О понятии философии. М., 1910, кн. I.
8. Тавриды Г.М. Феноменология Э. Гуссерля и французский экзистенциализм. - Вопросы философии, 1968, № I.
9. Breda H.-L. van. Husserl und das Problem der Freiheit. - In: Husserl. Darmstadt, 1973.
10. Husserl E. Erste Philosophie. Zweiter Teil. - Husserliana, Bd. VIII. Haag, 1959.
11. Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert. Tübingen, 1969.
12. Merleau-Ponty M. Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin, 1966.
13. Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. Tübingen, 1928.
14. Scheler M. Die Stellung des Menschen in Kosmos. Darmstadt, 1927.

И. Ведин

Минская высшая школа
МВД СССР

Проблема истины в идеалистической философии:
основные тенденции эволюции

Один из методологических принципов научной критики идеализма – выявление реальных связей того или иного философского учения с предшествующими идеалистическими учениями, школами, направлениями. Сформулированный В.И. Лениным применительно к оценке эмпириокритицизма (2;379), данный принцип безусловно распространяется и на современную буржуазную идеалистическую философию.

Выявление такого рода связей современного идеализма с предшествующей идеалистической философией в решении фундаментальной философской проблемы – проблемы истины – позволило бы сделать критику современной идеалистической философии более аргументированной и убедительной. В современной марксистской литературе, как правило, отсутствует подобного рода анализ. Между тем решение этой задачи именно с позиций марксистской методологии приобретает на современном этапе обострения идеологической борьбы особое значение, поскольку проблема истины является не только логико-методологической и гносеологической, но и важнейшей мировоззренческой проблемой.

Что касается идеализма до классической немецкой философии включительно, то соответствующая интерпретация понятия "действительность" позволяет идеалистам этого периода исходить из аристотелевского ("классического") определения истины как знания, соответствующего действительности (6; 250). Г. Лейбниц в "Новых опытах" дает общее определение истины как соответствия: "между находящимися в духе предложениями и вещами, о которых идет речь" (21;350). Ф. Шеллинг также исходит из классического определения: истина состоит в соответствии понятий их предметам (30;1). Аналогичное определение дается Г. Гегелем (12;29).

Проблема критерия истины в идеалистической философии — это, по сути дела, проблема сопоставления содержания впечатлений и восприятий с последующими идеями (в субъективном идеализме) или проблема сопоставления субъективно-идеального с объективно-идеальным (в объективном идеализме). Разумеется, сопоставить идеальное с идеальным можно только посредством идеального. Поэтому критерий истины трактуется в идеализме либо в формально-логическом, либо в психологическом плане: формальная непротиворечивость для "истин разума" — у Г.Лейбница (20;418-419), ясность и очевидность воспринимаемых ощущений у Дж.Беркли (8;186-187).

В этой связи следует подчеркнуть, что поиски критерия истины, который не выходил бы за пределы мышления, заранее были обречены на неудачу. Одним из первых на это обстоятельство обратил внимание И.Кант. Признак соответствия знания с формальными законами рассудка есть, по И.Канту, "негативное условие" истины в отношении одной лишь формы знания. Но этого признака, справедливо полагает И.Кант, далеко не достаточно, чтобы установить истинность знания, касающуюся его содержания (16;160). Впоследствии неокантианец Л.Нельсон показал, что попытки отыскать критерий истины в сознании познающего субъекта приводят к неразрешимым трудностям логического порядка ("парадокс Нельсона"): либо к логическому регрессу в бесконечность, либо к ошибке порочного круга (23;69-70).

Своеобразной попыткой преодоления отмеченного противоречия явились идеи Г.Гегеля о роли практики в познании. Исследуя познание как постепенное "погружение" субъекта в объект, Г.Гегель связывает этот процесс с необходимостью практического отношения первого ко второму, познание не может быть истинным, пока оно не соединится с практической деятельностью. Практическая идея, писал Г.Гегель, выше идеи теоретического познания, ибо она обладает достоинством не только всеобщего, но также и действительного (12; 282). В.И.Ленин неоднократно отмечал гениальность мысли

Г. Гегель о необходимости соединил теоретическую идею (познания) и практики именно в теории познания (3;193). Конечно, практика не является у Г. Гегеля критерием истины: как объективный идеалист, Г. Гегель рассматривает практику лишь как момент на пути к абсолютной идее, тогда как критерий истины сводится им к совпадению, соответствию понятия самому себе, согласию понятия с самим собой. Это обстоятельство не только не позволило Г. Гегелю решить проблемы истины, но, напротив, довело до предела те противоречия, преодоление которых в рамках идеализма оказалось невозможным.

Трактовка истины в рамках объективно-идеалистических концепций, а также в беспоследовательном субъективном идеализме нередко связывается с религией. Следует подчеркнуть, что в период раннего средневековья влияние авторитета Священного писания непосредственно сказывается на интерпретации проблемы истины. Попытки сочетания веры и разума либо ограничиваются интересами веры, как у Августина (4;597), либо приводят к теории двойственной истины, как у Фомы Аквинского (4;826-827, 837, 858).

Трактовка истины и ее критерия в идеализме до классической немецкой философии включительно носит в целом рациональный характер. Но в данном отношении идеализм классического периода неоднороден. Наряду с общим рационалистическим характером идеалистических концепций истины следует отметить наличие иррационалистической тенденции, более существенной в средневековой схоластике (Тертулиан, Ансельм Кентерберрийский) и менее значительной в философии Нового и Новейшего времени. В "философии откровения" Ф. Шеллинга непосредственное интеллектуальное созерцание выступает как высший по сравнению с мышлением способ постижения истины (30;50-51). В статье "Шеллинг и откровение" Ф. Энгельс отмечает попытки Ф. Шеллинга протолкнуть в науку мистику и веру в авторитет Священного писания (1;400, 402).

Начиная со второй трети XIX века тенденция в эволю-

ции объективного идеализма к иррационализму, наметившаяся в классической немецкой философии у Ф.Шеллинга, получает дальнейшее развитие в системах А.Шопенгауэра, Э.Гартмана и А.Бергсона.

Согласно Ф.Шопенгауэру, сознание есть проявление и ступень объективизации воли как идеальной субстанции (31; 135, 301-302). Как и Ф.Шеллинг, различая рассудочное (логическое) и разумное (интуитивное) познание и отдавая безоговорочное предпочтение последнему, А.Шопенгауэр считает, что для истины следует искать не доказательств, а непосредственной очевидности, основанной на интуиции. Лишь интуиция не подлежит никакому сомнению, не знает ни утверждения, ни отрицания, она "сама свидетельствует о себе" (31; 67-68; 473)

Иррационализм А.Шопенгауэра оказал непосредственное влияние на "философию бессознательного" Э.Гартмана. Сфера бессознательного, по Э.Гартману, недоступна сознанию, тогда как все то, что может быть достигнуто с помощью сознания, вполне доступно и бессознательному и может быть выполнено последним удачнее и быстрее, чем посредством сознания. В этой связи человек объявляется Э.Гартманом зависимым от бессознательного, причем в такой степени, что бессознательное отождествляется с источником жизни (5; 707-708).

Иррационалистическая тенденция в развитии взглядов на природу познания и истины в рамках объективного идеализма характерна и для философско-религиозных направлений современной буржуазной философии. По сравнению с философско-религиозными учениями средневековья, разнообразнее, изощреннее стала лишь аргументация. Например, в рамках гносеологии неотомизма традиционное различие онтологических и логических истин выступает в форме теории "множественности истин": эмпирической, научной, философской и религиозной. При этом первые три вида истин истолковываются как преходящие, они хотя и отражают внешний мир, но это мир, зависящий от иного, высшего мира "вечных" истин. Идея бога остается в неотомизме высшим принципом бытия и познания, а определение истины нередко сводится к тавтологиям. В "Философском сло-

варе" Штутгарт, 1961), имеем ярко выраженную томистскую направленность, истина определяется как "бытие того сущего, которое называется "истинным", при этом допускается существование также и не открытых, неизменных истин (28; 265).

Если в неомистской теории истины от классического понимания истины как соответствия остается признание объекта познания (мир "божественных истин"), существующего вне знания о нем (постигнутые человеком "высшие истины"), то в другом направлении современной буржуазной - абсолютном идеализме - знание и предмет знания трактуются как тождественные. В результате постановка вопроса о соответствии субъективного объективному теряет смысл. Согласно Ф.Брэдли, истина и действительность - это одно и то же, причем указанное единство предлагается считать "необходимым и основным" (29;51).

В качестве критериев истины абсолютные идеалисты эдвигают интеллектуальное, эстетическое, религиозное или практическое удовлетворение субъекта (Ф.Брэдли, В.Бозанкет), однако последним и неизменным критерием объявляется внутренняя связанность, формальная непротворачивость системы знания. Важно подчеркнуть, что внутренняя связанность трактуется не только как критерий, но и в качестве природы самой истины.

Трактовка истины и ее критерия в абсолютном идеализме является, по сути дела, неудачной попыткой преодоления "дуализма" объективного и субъективного. Аналогичную попытку предпринимает Э.Гуссерль. Как известно, основным методологическим принципом его системы является принцип феноменологической редукции. Внешний мир, как выражается сам Э.Гуссерль, "выносится за скобки", а содержание истины объявляется независимым не только от объективного, но и от субъективного мира, сознания человека. "Что истинно, то абсолютно, истинно "само по себе", истина тождественно одна, воспринимает ли ее "суждениях ljudi или чудовища, ангелы или боги" (13;101). Люди вообще могли бы и сущест-

воваться, считает Э. Гуссерль, но и тогда истина сохранила бы идеальное бытие в своем "надвременном царстве" (I3; II2). В принципе, истина, по Э. Гуссерлю, может быть реализована в знании человека, но не это является определяющим для понимания ее сущности.

В качестве совершенного признака истинности Э. Гуссерль определяет интуитивную очевидность (I3; 9-10; I65). Следует иметь в виду, что оставаясь в целом в рамках объективного идеализма, Э. Гуссерль отдает значительную дань также субъективному идеализму. В наибольшей степени это характерно для позднего Э. Гуссерля. Если в первой части "Логических исследований" речь идет не об очевидности "для нас", а об очевидности "в себе самой" - за что, кстати говоря, Э. Гуссерля критиковал Ф. Brentano с позиций субъективного идеализма (5; 647-648) - то в дальнейшем истина понимается Э. Гуссерлем как творчество, созидание в актах интуитивного познания, т.е. в духе субъективного идеализма. Поэтому не случайно те или иные положения Э. Гуссерля активно используются в современной буржуазной философии не только объективными идеалистами (неотомизм), но и представителями субъективного идеализма (экзистенциализм, неопозитивизм, постпозитивизм). Так, почти буквальным воспроизведением идей Э. Гуссерля о "надвременном царстве истины" представляется концепция "трех миров" К. Лоппера (25; 59-60, I06, III-II2).

Развитие субъективно-идеалистического направления шло главным образом по линии идеалистического эмпиризма. Уже для "первого позитивизма" характерно понимание отношения чувственных данных к внешнему миру в духе Дж. Беркли и Д. Юма. Данная тенденция характеризует и всю последующую историю позитивизма, в частности, его второго этапа (эмпириокритицизм). Объявив с помощью априорных принципов признание реального существования внешнего мира - "удвоением" мира, махисты "ради экономии" признали в качестве реально существующих только ощущения.

Принцип "экономии мышления" - нелепый, как писал В.И. Ленин, с точки зрения гносеологии, - использовался ма-

хистами и в качестве критерия истины. Понимая, что принятие этого критерия не спасает от пресловутого "регресса в бесконечность", некоторые махисты пытались избежать подобного регресса и предлагали критерии удобства, простоты и другие - конвенциональные по своей природе и не дающие выхода к объективной реальности, а следовательно - и к сравнению познавательного образа с материальным объектом познания.

Как и махисты, представители "третьего позитивизма" пытаются занять "нейтральную" позицию в решении основного вопроса философии, при этом неопозитивисты отличаются от своих предшественников прежде всего отрицанием научной осмысленности вопроса о существовании объективной реальности. Например, Р.Карнап тезис о реальности внешнего мира и тезис о его нереальности отвергает в этой связи как псевдоутверждения (I7;2I2).

Подобные высказывания есть и у Л.Витгенштейна (II; I87), тем не менее формально Л.Витгенштейн (периода "Логико-философского трактата") исходит из классического определения истины: "Истинность или ложность образа состоит в соответствии или несоответствии его смысла действительности" (II;36). Для того, чтобы обнаружить, каким является изображение (образ) - истинным или ложным, - мы должны сравнить его с фактами, и предложение можно считать истинным, если то, что в нем утверждается, имеет место.

В соответствии с общей концепцией логического атомизма, истинность элементарного предложения, Л.Витгенштейн определяет наличием атомарного факта, ложность - его отсутствием. Элементарные предложения определяют истинность молекулярных предложений, так что все предложения в итоге оказываются функциями истинности элементарных предложений. Под атомарным фактом Л.Витгенштейн понимает некоторый онтологический базис, определяющий истинность или ложность суждений о действительности (элементарных предложений), каждое из которых выражает, со своей стороны какой-то атомарный факт и является логически независимым от других. "Мир есть совокупность

фактов, а не вещей. Мир распадается на факты..." (II;31).

Такая трактовка факта и связанное с этим субъективно-идеалистическое понимание истины приводит Л.Витгенштейна к выводам в духе агностицизма: "границы моего языка означают границы моего мира" (II;80). Следовательно, и сам процесс непосредственной эмпирической проверки (верификация), сравнения предложений (высказываний) с фактами - не выходит за пределы сознания субъекта

Б.Рассел, как и Л.Витгенштейн, исходит из классического определения истины, различая при этом объективную сторону значения истинности и субъективную. Первая понимается в том смысле, что предложение формы "это есть А" истинно, если оно причинно обусловлено тем, что обозначает "А", т.е. фактом. Но, продолжает Б.Рассел, отношение идеи к чему-то внешнему заключается исключительно в вере, поэтому говорить об истинности предложения можно лишь в связи с состоянием сознания произносящего или слышащего это предложение с верой. Следовательно, истинной или ложной является прежде всего вера, предложение становится истинным или ложным только благодаря тому, что оно может выражать веру. В результате Б.Рассел практически ликвидирует им же постулированную первоначально объективную сторону значения истинности: "Истинность есть свойство веры и, как производное, свойство предложений, выражающих веру..." (26;187,142).

По мнению некоторых авторов, понимание истины Б.Расселом является наиболее адекватным для современного позитивизма выражением концепции корреспонденции (I9;264-268). Последующая эволюция позитивизма приводит, с одной стороны, к фактическому отрицанию классического определения истины как соответствия и интерпретации ее в духе когеренции, с другой стороны - к так называемому семантическому определению истины.

Анализируя классическое определение истины, А.Тарский предлагает дать более точное определение. Пытаясь преодолеть порочный круг, в котором, как он считает, находится

аристотелевское определение истины, А.Тарский предлагает две формулировки, в известном смысле уточняющие определение Аристотеля, делающие его более строгим в формальном отношении, но совершенно не меняющие основного смысла данного определения по существу (27;137-138).

А.Тарский пишет, что одним из вариантов решения проблемы было бы устранение слова "истинное" из словаря вообще, однако такая постановка вопроса представляется ему слишком радикальной. Окончательно придя к выводу, что классическое определение истины на основе разговорного языка неизбежно приводит к антиномии лжеца и что в отношении к разговорному языку невозможно определить понятие истины вообще, А.Тарский предлагает искать определение истины в более богатом, по сравнению с предметным, метаязыке данного языка, понятие же истины в целом является, по его мнению, металогическим (27;139-140,145). В самых общих чертах основной вывод семантической концепции истины А.Тарского состоит в том, что безупречное определение истины может быть дано только в рамках формализованного языка, а само понятие истины, согласно такой интерпретации, будет относиться уже не к сознанию, а к языку.

На основании краткого анализа некоторых концепций истины в неопозитивизме можно судить об общей его эволюции к формализму в понимании истины. В качестве примера крайнего формализма можно привести школу анализа обыденного языка в лингвистической философии, ведущие представители которой, Дж.Остин и П.Ф.Строусон, прямо говорят о проблеме истины как псевдопроблеме, об "элиминации" теории соответствия, при этом проблема истины интерпретируется как проблема употребления слова "истинный" и включения этого слова с структуру речи (10;274-282).

Тенденция к агностицизму, приводящая некоторых неопозитивистов к исключению вопроса об истине из гносеологической проблематики, характерна и для трактовки истины постпозитивистами. Один из ведущих в современной буржуазной философии представителей "философии науки" Т.Кун свой отказ

от понятия истины пытается обосновать ссылкой на несоизмеримость парадигм, т.е. признанных всеми научных достижений, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу (I8;II). Т.Кун ошибочно полагает, что вопрос о смене парадигм и вопрос о мотивах принятия новой парадигмы никак не связан со свойствами самой парадигмы: "Принятие решения такого типа может быть основано только на вере" (I8;I99).

Эпистемологический фальсификационизм другого крупнейшего представителя постпозитивизма - К.Поппера является попыткой преодоления слабостей принципа верификации. Справедливо полагая, что ни одно предложение нельзя вполне обосновать (верифицировать) с помощью частных предложений и что последние могут лишь опровергнуть исходное предложение, К.Поппер, однако, не проводит никаких принципиальных различий между фальсифицируемостью одного предложения и фальсифицируемостью научной теории (гипотезы), являющейся, по сути дела, системой взаимосвязанных предположений. Между тем реальный процесс развития научного знания идет как раз через подтверждение, опровержение и уточнение гипотез и теорий; но именно применительно к ним принцип фальсификации и обнаруживает свою проблематичность. Выражением этой проблематичности является и трактовка истины как регулирующей идеи в научном познании, поскольку никаких критериев истинности знания, согласно К.Попперу, принципиально быть не может: "Не только все теории гипотетичны, но и все оценки теорий, включая сравнение теорий с точки зрения их правдоподобия, также гипотетичны" (25;54). Поэтому, как считает К.Поппер, понятие правдоподобности является "...более применимым и, следовательно, более важным для анализа научных методов, чем само понятие истины" (22;292).

Выражением крайнего агностицизма и релятивизма в решении проблемы истины является позиция одного из наиболее модных современных представителей постпозитивизма П.Фейерабенда. Называя свою точку зрения эпистемологическим анар-

хизмом, П.Фейерабенд полагает, что каждый человек может изобретать свою собственную концепцию и разрабатывать ее, сколь бы абсурдной она ни казалась окружающим. "...Существует лишь один принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на всех этапах развития человечества. Это принцип - все дозволено" (22;307).

В отличие от постпозитивизма, в прагматизме классическая трактовка истины не отрицается. Более того, У.Джемс категорически утверждает, что истина может означать только соответствие наших представлений с действительностью (15; 122). Однако, уточняя, что следует понимать под "соответствием" и "действительностью", У.Джемс прежде всего отвергает именно "копирование действительности" (по У.Джемсу - отражение внешнего мира в сознании), а истинной предлагается считать всякую идею, помогающую нам оперировать с действительностью. Оказывается, что истина - это "разновидность благого", "то, во что для нас лучше верить", "то, что лучше работает на нас", что истина "должна быть сделана" и т.п. (15;19,45,52-55,131).

Для прагматистов с их претензиями учить "созиданию будущего", быть "практическими идеалистами", объединить теорию и практику, вообще характерны рассуждения о действии, практике, преобразовании реальности (15;33,38 и др.). Но для прагматизма преобразование реальности, вернее, "деланье реальности" - это процесс, результатом которого является не изменение материального мира, а лишь изменение субъективного опыта индивида. Например, для У.Джемса практическая деятельность является сферой "чистого опыта", внутренней деятельностью субъекта, включающей и "объективный" момент опыта, который определяется У.Джемсом как сумма всего, что мы мыслим в данный момент (15; 45).

Сказанное позволяет сделать вывод, что в современном идеализме не только в модернизированной форме повторяются, но и, по существу, усугубляются недостатки и слабости идеализма классического периода. Это выражается в следующих основных тенденциях:

1. Для линии идеалистического эмпиризма в лице его крупнейших представителей XIX и начала XX века характерны поиски "положительных" критериев истины, которые оказываются так или иначе связанными либо с конвенционализмом, либо с прагматизмом. Начиная со второй четверти XX века отмеченная тенденция дополняется отождествлением истинности и ее опытной проверки. Принцип верификации, связанный с игнорированием общественного характера познания, в конечном итоге объявляется самими неопозитивистами конвенциональным.

2. В понимании истины прагматизмом и в родственных ему "ценностных" концепциях широко используется факт полезности той или иной идеи, теории для человека. Трактуются ли при этом истина как организующая форма человеческого опыта, либо истинность отождествляется с полезностью, и в том, и в другом случае вопрос об отношении содержания мысли к объективной действительности, по существу, снимается. Истинным считается все практически значимое для отдельных людей, групп, классов - успех есть все то, что мне нужно на практике (2;353). Разумеется, такое "решение" проблемы истины вполне устраивает определенные руководящие круги современного буржуазного общества, для которых прагматизм стал, по существу главным теоретическим ориентиром в решении проблем внутренней и внешней политики.

3. Начиная с 30-х годов XIX века как в субъективном, так и в объективном идеализме значительно усиливается иррационалистическая тенденция в трактовке проблемы истины. В отличие от рационализма идеалистических концепций классического периода, интуиция в качестве критерия истины трактуется исключительно в иррационалистической интерпретации. Иррационализм современного экзистенциализма, по существу, приводит к отрицанию истины как гносеологической категории.

4. Агностицизм является характерной особенностью большинства философских течений современного идеализма. Симптоматично, что эта тенденция охватывает и течения, претендую-

щие в первую очередь на рациональное решение именно вопросов теории и методологии научного познания - неопозитивизм и постпозитивизм.

Список литературы

1. Энгельс Ф. Шеллинг и откровение. - Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. - Полн.собр. соч., т.18.
3. Ленин В.И. Философские тетради. - Полн.собр.соч., т.29.
4. Антология мировой философии в четырех томах, т.1, ч.2. М., 1969.
5. Антология мировой философии в четырех томах, т.3. М., 1971.
6. Аристотель. Сочинения в четырех томах, т.1. М., 1976.
7. Бергсон А. Творческая эволюция. М.-СПб., 1914.
8. Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания. - Сочинения, М., 1978.
9. Богданов А. Эмпириомонизм. М., 1906, кн.3.
10. Богомслов А.С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973.
11. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958.
12. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1972, т.III.
13. Гуссерль Э. Логические исследования. СПб., 1909, т.1.
14. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
15. Джемс В. Прагматизм. СПб., 1910.
16. Кант И. Критика чистого разума. Сочинения, т.3. М., 1964.
17. Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.
18. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
19. Курсанов Г.А. Ленинская теория истины и кризис буржуазных воззрений. М., 1977.
20. Лейбниц Г.В. Монадология. - Сочинения в четырех томах. т.1. М., 1982.
21. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. М.-Л., 1936.
22. Материалистическая диалектика как общая теория развития. М., 1982.

23. Нельсон Л. Невозможность теории познания. - В кн.: Новые идеи в философии, сб. 5-й. СПб., 1913.
24. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. СПб., 1910.
25. Панин А.В. Диалектический материализм и постпозитивизм. Изд. Моск. университета, 1981.
26. Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957.
27. Тарский А. Истина и доказательство. - Вопросы философии, 1972, № 8.
28. Философский словарь. Штутгарт-Москва, 1957.
29. Хилл Т.И. Современные теории познания. М., 1965.
30. Халлинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.
31. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1900, т. I.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | | |
|----------------------------------|---|-----|
| 1. Лакис П.П. | Логико-методологические предпосылки критики психоаналитической концепции З.Фрейда | 3 |
| 2. Лаце Т.Я. | Критический анализ характеристики культуры в работах З.Фрейда | 20 |
| 3. Никифоров В.Е. | Критический анализ "методологии проблем" К.Поппера | 31 |
| 4. Янсонс Г.Б. | Мифология и религия: проблема единства и преемственности структур в философии Э.Кассирера | 45 |
| 5. Кулз М.Х. | Лингвистический фетишизм современной герменевтики | 64 |
| 6. Семанис Э.В. | Критика псевдообъективизма современной англо-американской "критической философии истории" (на примере М.Мандельбаума .. | 75 |
| 7. Видциньш Р.О. | Значение социально-философских исследований жизненного пути человека в критике современной буржуазной философии | 90 |
| 8. Кулис Р.Р. | Проблема историзма в философии Георга Зиммеля | 102 |
| 9. Розенвад Д.И. | Борьба в феноменологическом направлении по проблемам сознания (Гуссерль против Пфендера) | 121 |
| 10. Рубенис А.А., Рубене М.А. | Нравственно-теоретические послылки анализа кризиса европейской культуры в феноменологии Э.Гуссерля | 135 |
| 11. Ведин И.Ф. | Проблема истины в идеалистической философии: основные тенденции эволюции .. | 153 |

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КРИТИКИ СОВРЕМЕННОЙ
БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Сборник научных трудов

Рецензенты: К.К. Лусис, ст. преподаватель кафедры философии АН ЛатвССР, канд. философских наук;

В.Я. Вильчинскис, доцент кафедры диалектического и исторического материализма ЛГУ им. П.Стучки канд. философских наук;

Совет молодых ученых ЛГУ им. П.Стучки.

Редакторы П.Лакис, Н.Сарамонова
Технический редактор Н.Питерова
Корректор Н.Питерова

| | | |
|------------------------------|-----------------|-------------|
| Подписано к печати 12.09.84. | ЯТ21503 . | Ф/б 60x84/ |
| Бумага №1. 10,8 физ.печ.л. | 10,0 усл.печ.л. | 8,3 уч.-изд |
| Тираж 290 экз. | Зак. № 1430 | Цена I р.30 |

Латвийский государственный университет им. П.Стучки
226098 Рига, б. Райниса, 19
Отпечатано в типографии, 226050 Рига, ул.Вейденбаума, 5
Латвийский государственный университет им. П.Стучки